



**Christoph Strawe**

## **MARXISME ET ANTHROPOSOPHIE**

**Version *français – allemand*  
de la publication  
des textes numérisés  
de l'édition originale de 1986  
(épuisée)  
avec une nouvelle préface et une annexe**

Traduction et révisions  
François Germani

État au 23 décembre 2022  
Institut pour une tri-articulation sociale  
Atelier francophone

\*

Adresse en ligne du document :

<http://www.triarticulation.fr/Institut/FG/PagesThematiques/Marxisme.html>



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 et relier.

Il peut néanmoins être imprimé en totalité ou partie (si possible 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).



# Table des matières

<b>Sommaire détaillé.....</b>	<b>2</b>
Préface à la réédition 2002.....	13
Préface à l'édition de 1986.....	21
Introduction.....	28
Naissance et développement du marxisme.....	28
Naissance et développement de l'anthroposophie.....	42
<b>Partie I : Matière et conscience.....</b>	<b>53</b>
Concept d'atome et doctrine des qualités primaires et secondaires Historique sur le matérialisme.....	53
Le concept de matière du marxisme : 1. question fondamentale de la philosophie et définition léninienne de la matière.....	78
Le concept de matière du marxisme : 2. Matière, mouvement, espace et temps.....	92
Rudolf Steiner et le concept philosophique de la matière.....	100
La doctrine anthroposophique de l'évolution, savoir scientifique et matérialisme.....	122
La conscience comme produit, fonction et propriété de la matière : le concept marxiste de conscience.....	146
Rudolf Steiner et le problème de la conscience.....	160
<b>Partie II : Dialectique, logique, Théorie de la connaissance.....</b>	<b>184</b>
Historique.....	184
Steiner et les problèmes fondamentaux de la dialectique.....	224
Le marxisme sur l'essence de la connaissance humaine.....	247
La science de la connaissance de Rudolf Steiner et le marxisme.....	260
<b>Partie III : Histoire, société et personnalité.....</b>	<b>284</b>
La conception matérialiste de l'histoire : la théorie de base Doctrine de la superstructure et concept de la société économique formation de la société.....	284
Liberté et nécessité dans l'histoire - Conception anthroposophique et marxiste de la société.....	299
L'économie politique marxiste.....	324
La conception économique de Steiner et le marxisme.....	346
Lutte des classes, État et révolution dans le marxisme.....	370
Anthroposophie, question de classe et politique.....	384
Morale, art, religion, science et personnalité humaine dans le marxisme.....	408
Réunification de la science, de l'art et de la religion - personnalité, christianisme et pensée de la réincarnation.....	422
Concepts pédagogiques - une perspective.....	447
<b>Annexe : Rôle et tâches du marxisme - Ses différents aspects et son rapport à l'anthroposophie..</b>	<b>464</b>
Recherche de sens.....	466
Conditions d'émergence et motifs de pensée du marxisme.....	469
Mission historique de la classe ouvrière.....	474
Conception matérialiste de l'histoire : du socialisme utopique au socialisme scientifique.....	478
Destins historiques et principaux courants du marxisme <sup>17</sup> : les scissions du mouvement ouvrier....	481
Courants marginaux non dogmatiques - École de Francfort et Nouvelle Gauche.....	485
Les motifs de l'anthroposophie.....	491
Digression : matérialisme dialectique, phénoménalisme absolu et épistémologie phénoménologique	494
L'impulsion sociale de Rudolf Steiner et le marxisme dans ses différents courants.....	504
<b>Bibliographie.....</b>	<b>513</b>



Christoph Strawe

# Marxisme et Anthroposophie

Publication des textes numérisés de l'édition originale de 1986 épuisée avec une nouvelle préface et une annexe<sup>1</sup>

1 CIP titre abrégé de l'enregistrement de la Deutsche Bibliothek: Strawe, Christoph: le marxisme et l'anthroposophie / Christoph Strawe. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986. ISBN 3-608-91407-2

## Sommaire détaillé

Renvoi au [n° de page d'origine] conservés à la fin des notes de bas de page grisées.

### Contenu

*Préface à la réédition Internet 2002, page 7*

Raisons de la réédition. Le changement de 1989, la mondialisation/globalisation sous le signe du fondamentalisme de marché et nouvelle recherche d'alternatives. La société civile et la culture du dialogue.

*Préface à l'édition de 1986 p. 10*

« Lorsque le dialogue se termine, les armes commencent à parler »:  
Perspectives de l'humanité et tolérance active. Le marxisme et l'anthroposophie: Deux visions du monde avec la revendication scientifique et pratique. Édification de l'enquête.

### Introduction

*Sur l'origine et le développement du marxisme p.13*

« Tout comme la philosophie dans le prolétariat son matériel, ainsi le prolétariat trouve dans la philosophie ses

Christoph Strawe

# Marxismus und Anthroposophie

Veröffentlichung des eingescannten Textes der vergriffenen Originalausgabe von 1986 mit neuem Vorwort und einem Anhang<sup>1</sup>

1 CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek: Strawe, Christoph: Marxismus und Anthroposophie / Christoph Strawe. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986. ISBN 3-608-91407-2

### Inhalt

*Vorwort zur Neuveröffentlichung im Internet 2002 S. 7*

Gründe für die Neuveröffentlichung. Der Umbruch von 1989, Globalisierung im Zeichen des Marktfundamentalismus und neue Suche nach Alternativen. Zivilgesellschaft und Dialogkultur.

*Vorwort zur Ausgabe von 1986 S. 10*

„Wo der Dialog endet, beginnen die Waffen zu sprechen“: Perspektiven der Humanität und aktive Toleranz. Marxismus und Anthroposophie: Zwei Weltanschauungen mit wissenschaftlichem und praktischem Anspruch. Aufbau der Untersuchung.

### Einleitung

*Zur Entstehung und Entwicklung des Marxismus S. 13*

„Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen“:





armes intellectuelles »: Du démocratisme révolutionnaire au matérialisme historique. Critique de l'économie politique. Destin historique du marxisme. Les champs problématiques de la discussion sur le marxisme.

*Sur l'origine et le développement de l'anthroposophie* p.18

Un garçon avec des capacités paranormales. Goethéanisme et « Philosophie de la liberté ». De la société théosophique à la société anthroposophique. Introduire « Dieu dans la science et la nature dans la religion. » Approches sociales pratiques. Le charisme/rayonnement de Steiner.

## **Partie I: Matière et Conscience**

*Concept d'atome et de la théorie des qualités primaires et secondaires: de l'historique au/sur le matérialisme* p 22

« Doux et amer, chaud et froid existent seulement d'après la mentalité/opinion conventionnelle, et justement ainsi les couleurs ; en réalité existe t seulement les atomes et le vide ». Le triomphe de la science de la nature. « Qu'est-ce que serait un Dieu qui pousserait seulement de l'extérieur ... » De Kant à la sortie de la philosophie classique allemande. Substance et force/énergie : Le matérialisme du 19e Siècle. « Crise des fondamentaux de la physique » - Crise du matérialisme ?

*Le concept de matière du marxisme. I. Question fondamentale de la philosophie et la définition de Lénine de la matière* p 32

« Est-ce que Dieu a créé le monde ou le monde est là depuis le début ? » La nouvelle qualité du matérialisme marxiste : la pratique et l'histoire. Apories de l'atomisme : la thèse de doctorat de Marx et la dialectique de la nature d'Engels. Concept de la substance et la « matière en tant que telle ». « La matière

Vom revolutionären Demokratismus zum historischen Materialismus. Kritik der politischen Ökonomie. Historische Schicksale des Marxismus. Problemfelder der Diskussion über den Marxismus.

*Zur Entstehung und Entwicklung der Anthroposophie* S. 18

Ein Junge mit paranormalen Fähigkeiten. Goethenismus und „Philosophie der Freiheit“. Von der Theosophischen zur Anthroposophischen Gesellschaft. „Gott in die Wissenschaft und die Natur in die Religion“ einführen. Praktische soziale Ansätze. Steiners Ausstrahlung.

## **I. Teil: Materie und Bewußtsein**

*Atombegriff und Lehre von den primären und sekundären Qualitäten: Geschichtliches zum Materialismus* 22

„Süß und bitter, warm und kalt existieren nur nach der herkömmlichen Meinung, und ebenso die Farben; in Wirklichkeit existieren nur die Atome und das Leere“. Der Siegeszug der Naturwissenschaft. „Was wäre ein Gott, der nur von außen stieße ...“ Von Kant zum Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stoff und Kraft: Der Materialismus des 19. Jahrhunderts. „Grundlagenkrise der Physik“ - Krise des Materialismus?

*Der Materiebegriff des Marxismus. I. Grundfrage der Philosophie und Leninsche Materiedefinition* S. 32

„Hat Gott die Welt erschaffen oder ist die Welt von Anfang an da?“ Die neue Qualität des marxistischen Materialismus: Praxis und Geschichte. Aporien des Atomismus: die Marxsche Doktordissertation und die Engelssche Naturdialektik. Substanzbegriff und „Materie als solche“. Materie als



comme «question épistémologique : « la matière est une catégorie philosophique pour décrire la réalité objective qui est donnée à l'humain dans ses sentiments/sensations, qui est copié photographié, reproduit par nos sensations, et existe indépendamment d'elles. »

[2]

*Le concept de matière du marxisme: 2 Matière, mouvement, espace et temps* p 37

« Le mouvement est l'attribut le plus commun, la manière d'être de la matière ». «Jamais et nulle part a existé quelque chose dans le monde ou existera que la matière ne serait produite dans son mouvement ou de celle-ci. Là-dedans consiste l'unité du monde ». « La vie est la manière d'être des corps protéiques ». Espace et le temps comme des manières d'être de la matière - matière éternelle, illimitée, infinie.

*Rudolf Steiner et le concept philosophique de matière* p 40

« Les énigmes qui se rapportent à la matière et l'esprit, l'humain doit les retrouver dans l'énigme fondamentale de son propre être ». « Une image miroir ne peut pas être une cause ». Transgression de frontières/limites comme une conséquence logique de l'histoire de la philosophie. Racines de connaissance et sociales du matérialisme. La chose avec Dieu : la religion et la dignité humaine. « La seule critique possible des concepts atomistiques ». «L'image du monde tombant sous les sens est la somme des contenus de perception se métamorphosant sans matière sous-jacente ». « L' 'intérieur' est toujours spirituel ».

*Théorie de l'évolution anthroposophique, savoir de science de la nature et matérialisme* p. 48

Reconnaissance de la science de la nature. Matière comme manifestation de

„erkenntnistheoretische Frage“: „Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, fotografiert, abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert.“

[2]

*Der Materiebegriff des Marxismus: 2. Materie, Bewegung, Raum und Zeit* S. 37

„Die Bewegung ist das allgemeinste Attribut, die Daseinsweise der Materie“.

„Niemand und nirgends hat in der Welt etwas existiert oder wird etwas existieren, was nicht Materie in ihrer Bewegung oder von dieser hervorgebracht wäre. Darin besteht die Einheit der Welt“. „Leben ist die Daseinsweise der Eiweißkörper“. Raum und Zeit als Daseinsweisen der Materie - Materie ewig, unbegrenzt, unendlich.

*Rudolf Steiner und der philosophische Materiebegriff* S. 40

„Die Rätsel, die sich auf Geist und Materie beziehen, muß der Mensch im Grundrätsel seines eigenen Wesens wiederfinden“. „Ein Spiegelbild kann nicht eine Kausa

sein“. Grenzüberschreitung als logische Konsequenz der

Philosophiegeschichte. Erkenntnismäßige und soziale Wurzeln des

Materialismus. Die Sache mit Gott:

Religion und menschliche Würde. „Einzig

mögliche Kritik der atomistischen

Begriffe“ „Das sinnenfällige Weltbild ist

die Summe sich metamorphosierender

Wahrnehmungsinhalte ohne eine

zugrunde liegende Materie“. „Das ‚Innere‘

ist immer geistig“.

*Anthroposophische Evolutionslehre,*

*naturwissenschaftliches Wissen und*

*Materialismus* S. 48

Anerkennung der

Naturwissenschaft. Materie als



l'Esprit. Création ou Evolution, une fausse alternative. Origine de la vie, une fausse question. Nouvelle vue d'ensemble des faits biologiques: Au-delà de darwinisme, les règnes de la nature constituants des forces/énergies. »... que dans la nature quelque chose de supérieur œuvre comme la fin/le but. Espace - la catégorie de la pure juxtaposition. «Révision du concept de temps. » Temps et l'éternité. Christ comme le Point Oméga.

*La conscience comme un produit, la fonction et la propriété/particularité de la matière. Le concept marxiste de la conscience p 57*

Conscience comme fonction du cerveau et « état intérieur de la matière ». L'immortalité personnelle - une « imagination ennuyeuse ». Niveaux de conscience, conscient et inconscient. La conscience de soi - aussi une «fonction du corps humain »? « Part du travail sur le devenir humain du singe ». « Travail d'abord, après, et avec lui la langue... ». Pratique sociétale en tant que source de la conscience. « La pensée de la transformation de l'idéal dans le réel est profonde ... »

*Rudolf Steiner et le problème de la conscience p 62*

Pensons-nous avec le cerveau ou le cerveau pense-t-il avec nous? Penser non sans, mais contre l'organisation : conscience et processus vitaux. Physique, vital, psychique, mental - de l'essence des membres. Je, la conscience-Je et l'organisation cerveau-nerfs-sens comme appareil reflétant - Un «phénoménologie réelle de la conscience en rapport à un '(em)placement' fonctionnel des mouvements typiques de l'âme dans le corps physique »- l'humain triarticulé. Dormir, rêver, veiller et l'évolution de la conscience. Langage

Offenbarung des Geistes. Schöpfung oder Evolution, eine falsche Alternative. Entstehung des Lebens, eine falsche Fragestellung. Neue Zusammenschau der biologischen Tatsachen: Jenseits des Darwinismus, Die die Naturreiche konstituierenden Kräfte. „... daß in der Natur etwas Höheres wirkt als der Zweck“. Raum - die Kategorie des bloßen Nebeneinander. „Revision des Zeitbegriffs“. Zeit und Ewigkeit. Christus als Punkt Omega.

*Bewußtsein als Produkt, Funktion und Eigenschaft der Materie. Der marxistische Begriff des Bewusstseins S. 57*

Bewußtsein als Hirnfunktion und „innerer Zustand der Materie“. Persönliche Unsterblichkeit - eine langweilige Einbildung“. Bewußtseinsstufen, Bewußtes und Unbewußtes. Selbstbewußtsein - auch eine „Funktion des menschlichen Körpers“? „Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen“. „Arbeit zuerst, nach und mit ihr die Sprache ...“ Gesellschaftliche Praxis als Quelle des Bewußtseins. „Der Gedanke von der Verwandlung des Idealen in das Reale ist tief...“

*Rudolf Steiner und das Problem des bewusstseins S. 62*

Denken wir mit dem Gehirn oder denkt das Gehirn mit uns? Denken nicht ohne, aber gegen die Organisation: Bewußtsein und Vitalprozesse. Physisches, Vitales, Psychisches, Mentales - von den Wesensgliedern. Ich, Ich-Bewußtsein und Hirn-Nerven-Sinnes-Organisation als Spiegelungsapparat - Eine „wirkliche Phänomenologie des Bewußtseins in bezug auf eine funktionelle ‚Ortung‘ der typischen Seelenbewegungen im physischen Leib“ - der dreigliedrige Mensch. Schlafen, Träumen, Wachen und die Evolution des Bewußtseins. Mensch



d'âme humain et animal. Pratique et conscience objective. Expériences de Mort - Indications sur l'existence après la mort?

## Partie II: dialectique, logique, épistémologie/théorie de la connaissance

*Historique* p 71

« Amener les concepts dans le flot qui correspond au devenir de la réalité ». Penser sur la pensée du cosmos et le moment d'apparition de la dialectique. Par contraires à la vérité et la réalité du développement par la contradiction. Le fondement de la logique par Aristote comme une science. Développement récent: « considération des choses naturelles

[3]

et des processus naturels à l'extérieur du grand contexte global dans leur statu quo, dans leur mort ». Empirisme, rationalisme et le chemin dans l'agnosticisme : La chose en soi est inconnaissable. La dialectique hégélienne : « Quelque chose est vivante, seulement tant qu'elle contient une contradiction en soi, et d'ailleurs cette force est de saisir la contradiction en soi et l'endurer ». Logique comme une série de métamorphoses du concept. Hegel et Goethe - organisme d'idées et l'idée de l'organisme. La plante originelle comme entéléchie.

*La dialectique matérialiste* p 80

La dialectique de Hegel, « remise de la tête sur les pieds ». Les lois fondamentales de la dialectique matérialiste : transformation de la quantité en qualité et vice versa - lutte et l'unité des contraires - la négation de la négation. Les catégories : noeuds du processus de connaissance apparus de la dialectique sujet-objet. Général, individuel, particulier. Cause et effet, la nécessité et

und Tierseelisches - Sprache. Gegenständliche Praxis und Bewußtsein. Sterbeerlebnisse - Hinweis auf nachtodliche Existenz?

## II. Teil: Dialektik, Logik, Erkenntnistheorie

*Geschichtliches* S. 71

„Die Begriffe in den Fluß bringen, der dem Werden der Wirklichkeit entspricht“. Denken über das Denken vom Kosmos und Entstehungsmoment der Dialektik. Durch Gegensätze zur Wahrheit und Wirklichkeitsentwicklung durch den Widerspruch. Aristoteles' Begründung der Logik als Wissenschaft. Neuere Entwicklung: „Betrachtungen der Naturdinge

[3]

und Naturvorgänge außerhalb des großen Gesamtzusammenhangs, in ihrem Stillstand, in ihrem Tod“. Empirismus, Rationalismus und der Weg in den Agnostizismus: Das Ding an sich ist unerkennbar. Die Hegelsche Dialektik: „Etwas ist lebendig, nur insofern es einen Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten“. Logik als Metamorphosenreihe des Begriffs. Hegel und Goethe - Organismus von Ideen und Idee des Organismus. Die Urpflanze als Entelechie.

*Die materialistische Dialektik* S. 80

Hegels Dialektik, „vom Kopf auf die Füße gestellt“. Grundgesetze der materialistischen Dialektik: Umschlagen von Quantität in Qualität und umgekehrt - Kampf und Einheit der Gegensätze - Negation der Negation. Die Kategorien: in der Subjekt-Objekt-Dialektik entstandene Knotenpunkte des Erkenntnisprozesses. Allgemeines, Einzelnes, Besonderes. Ursache und



le hasard. «La liberté est une vue dans la nécessité ». « Toute science serait superflue si la forme d'apparition et l'essence des choses coïncidaient ». La dialectique matérialiste, une affaire éminemment politique.

*Steiner et les problèmes fondamentaux de la dialectique* p 87

Chez Hegel, «l'esprit objectif contre l'individuel de moindre valeur, au hasard ». Mais la dialectique « une grande race/lignée de la pensée ». Evolution et involution: la « loi de double flux/courant ». Interrompre la progressivité et la création à partir du rien/néant. Philosophie de la contradiction : la logique de l'espace exclue la contradiction, la logique du temps comprend la contradiction. Seule la pensée mue est plus qu'un nom ... « Logique, comme la science de la réalité devient la science de la liberté ». « L'essence n'est pas derrière sa révélation ».

*Le marxisme sur l'essence de la connaissance humaine* p. 95

« Une théorie de la connaissance sans présupposés doit s'avérer impossible. Le caractère social du processus de connaissance. « Dans la pratique, l'humain doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, l'actualité de sa pensée ». La connaissance est le reflet et l'image de la réalité, et non pas une pâle imitation ou une copie morte. La dialectique du processus de connaissance : comment du savoir vient-il de l'ignorance/du non-savoir ? Le sensible et le rationnel, l'empirique et le théorique, le logique et l'historique, l'abstrait et le concret. La réalisation pratique du savoir. Connaître et valoriser.

*La science de la connaissance de Rudolf Steiner et le marxisme* p. 102

Wirkung, Notwendigkeit und Zufall. „Freiheit ist Einsicht in die Notwendigkeit“. „Alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn Erscheinungsform und das Wesen der Dinge zusammenfielen“. Materialistische Dialektik, eine eminent politische Angelegenheit.

*Steiner und die Grundprobleme der Dialektik* S. 87

Bei Hegel „dem objektiven Geiste gegenüber der Einzelne minderwertig, zufällig“. Aber: Dialektik „eine großartige Zucht des Denkens“. Evolution und Involution: „Gesetz der doppelten Strömung“. Abbrechen der Allmählichkeit und Schöpfung aus dem Nichts. Philosophie des Widerspruchs: Logik des Raums schließt den Widerspruch aus, Logik der Zeit schließt den Widerspruch ein. Nur der bewegte Gedanke ist mehr als ein Name ... „Die Logik als Wirklichkeitswissenschaft wird zur Freiheitswissenschaft“. „Das Wesen ist nicht hinter seiner Offenbarung“.

*Der Marxismus zum Wesen der menschlichen Erkenntnis* S. 95

„Eine voraussetzungslose Erkenntnistheorie muß sich als unmöglich erweisen. Der gesellschaftliche Charakter des Erkenntnisprozesses. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen“. Erkenntnis Widerspiegelung und Abbild der Realität, nicht aber Abklatsch und tote Kopie. Die Dialektik des Erkenntnisprozesses: Wie wird Wissen aus Nichtwissen? Sinnliches und Rationales, Empirisches und Theoretisches, Logisches und Historisches, Abstraktes und Konkretes. Die praktische Realisierung des Wissens. Erkennen und Werten. *Die Erkenntniswissenschaft Rudolf Steiners und der Marxismus* S. 102





« La théorie de la connaissance doit être une étude scientifique de ce que toutes les autres sciences présupposent sans examen : la connaissance elle-même... » Faux présupposés dans la théorie de la connaissance du kantisme, reconstruction du début de la connaissance : l'immédiat-donné et la pensée comme expérience supérieure produite-donnée dans l'expérience. Connaître : Unification de la perception et du concept. Le monde n'est pas une représentation. Éveil de la pensée dans la pratique et à elle. « Nous vivons, là où nous croyons percevoir, déjà dans un monde richement façonné par des concepts » d'origine culturelle et sociale. Reflet et problème de la vérité. L'apparence de l'abstraction. Connaître et agir. La méditation et les étapes de la connaissance supérieure. Les moyens de connaissance de Steiner. « Humain ose aborder tes concepts et tes idées comme les prémices d'une clairvoyance ».

[4]

### III. Partie: l'histoire, la société et la personnalité

*La conception matérialiste de l'histoire: la théorie de base superstructure et le concept de la formation économique de la société p 114*

L'histoire comme le « processus d'histoire naturelle » et la portée du « facteur subjectif ». Rapports sociaux concrets, réfléchis/reflétés par la conscience sociale. « Dans la production de leur vie matérielle, les humains vont dans certains rapports indispensables et indépendants de leur volonté... » Les forces productives et les rapports de production. La société : un organisme social dans lequel la base détermine la superstructure. Histoire comme un processus d'émergence, le développement et le déclin des

„Die Erkenntnistheorie soll eine wissenschaftliche Untersuchung desjenigen sein, was alle übrigen Wissenschaften ungeprüft voraussetzen: des Erkennens selbst...“ Falsche Voraussetzungen in der Erkenntnistheorie des Kantianismus, Rekonstruktion des Anfangs der Erkenntnis: Das Unmittelbar-Gegebene und das Denken als hervorgebracht-gegebene höhere Erfahrung in der Erfahrung. Erkennen: Vereinigen von Wahrnehmung und Begriff. Die Welt ist keine Vorstellung. Erwachen des Denkens in der Praxis und an ihr. „Wir leben, wo wir wahrzunehmen glauben, bereits in einer begrifflich reich durch-formten Welt“ kulturell-sozialer Prägung. Widerspiegelung und Wahrheitsproblem. Der Schein der Abstraktion. Erkennen und Handeln. Meditation und die Stufen der höheren Erkenntnis. Steiners Erkenntnismittel. „Mensch erkühne Dich, Deine Begriffe und Ideen als die Anfänge eines Hellsehertums anzusprechen“.

[4]

### III. Teil: Geschichte, Gesellschaft und Persönlichkeit

*Die materialistische Geschichtsauffassung: Basis-Überbaulehre und Begriff der ökonomischen Gesellschaftsformation S. 114*

Geschichte als „naturgeschichtlicher Prozeß“ und Spielraum des „subjektiven Faktors“. Materielle gesellschaftliche Verhältnisse, vom gesellschaftlichen Bewußtsein widerspiegelt. In der Produktion ihres materiellen Lebens gehen die Menschen bestimmte notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein ...“ Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Die Gesellschaft: ein sozialer Organismus, in dem die Basis den Überbau determiniert. Geschichte als



formations sociétales économiques. La société primitive, société esclavagiste, et la question du « mode de production asiatique ». Féodalisme, capitalisme et socialisme comme la fin de la préhistoire.

*Liberté et nécessité dans l'histoire - Conception anthroposophique et marxiste de la société*  
p.122

Les lois sociétales. « La nature fait purement de l'humain un être naturel, la société a un acteur à la mesure de lois, un être libre, il peut purement le faire de soi-même ». Sphère de contraintes, sphère de la liberté et de l'individualisme éthique. Les rapports matériels - les conditions cadre, non déterminantes de l'action. « Si l'humain est non libre en principe, le problème des circonstances extérieures tombe ». L'humain comme membre de liaison des périodes historiques. L'organisme social comme une structure de sous-systèmes, entre lesquelles il n'existe aucune interaction dominante. La perspective d'une société humaine: la liberté, la démocratie, le socialisme et leurs « lieux sociaux ». Époques de culture, économie et le développement de la conscience. Le progrès et le mal comme réalité historique.

*L'économie politique marxiste* p 135

«La richesse de sociétés dans lesquelles le mode de production capitaliste prévaut, apparaît comme une immense accumulation de marchandises ». La théorie de la valeur-travail. Capital et plus-value, le capital comme rapport social. « Chasse à la plus-value ou faire plus » - la loi économique fondamentale du capitalisme. « Un capitaliste abat toujours beaucoup à mort ». « Les

Prozeß der Entstehung, Entwicklung und des Untergangs ökonomischer Gesellschaftsformationen. Urgesellschaft, Sklavenhaltergesellschaft und die Frage der „asiatischen Produktionsweise“. Feudalismus, Kapitalismus und Sozialismus als Ende der Vorgeschichte.

*Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte - Anthroposophische und marxistische Gesellschaftsauffassung* S. 122

Gesellschaftliche Gesetze. „Die Natur macht aus dem Menschen bloß ein Naturwesen, die Gesellschaft ein gesetzmäßig handelndes; ein freies Wesen kann er bloß aus sich selbst machen“. Sphäre der Zwänge, Sphäre der Freiheit und ethischer

Individualismus. Materielle Verhältnisse - Rahmenbedingungen, nicht

Determinanten des Handelns. Ist der Mensch prinzipiell unfrei, fällt das

Problem der äußeren Umstände weg“. Mensch als Bindeglied der

historischen Epochen. Der soziale Organismus als Gefüge von Subsystemen,

zwischen denen Wechselwirkung ohne Dominante besteht. Die Perspektive einer

humanen Gesellschaft: Freiheit, Demokratie, Sozialismus und ihre

„sozialen Orte“. Kulturepochen, Ökonomie und

Bewußtseinsentwicklung. Fortschritt und das Böse als geschichtliche Realität.

*Die marxistische Politische Ökonomie*  
S. 135

„Der Reichtum von Gesellschaften, in denen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ungeheure Warensammlung“.

Die

Arbeitswerttheorie. Kapital und

Mehrwert, Kapital als gesellschaftliches

Verhältnis. „Jagd nach Mehrwert oder

Plusmacherei“ - das ökonomische

Grundgesetz des Kapitalismus. „Je ein

Kapitalist schlägt viele tot“. „Die



expropriateurs seront expropriés ». Circulation et reproduction. Le problème de la transformation : De la plus-value au taux de profit. Capital corporel et intérêt, les banques et les sociétés par action. Profit de fonds et sols (foncier). L'obsolescence du capitalisme. « L'impérialisme, stade suprême du capitalisme ». Le capitalisme monopoliste d'État. Économie politique du socialisme: La période de transition. Planification, le principe de prestation, les fonds sociétaux de consommation. L'intégration économique des états socialistes.

*Conception économique de Steiner et marxisme.* p 146

Travail, appliquée à la nature et esprit, appliqué au travail. Valeur comme contexte de tension. La question après le « juste prix » et la « formule de salaire ». La force de travail a-t-elle une valeur? Travail productif et improductif. La source de la plus-value : la libre formation de capital par l'application de l'esprit sur le travail. Exploitation parasitaire de travail de main et de tête, et la nécessité d'un nouvel ordre économique. La neutralisation du capital. L'ordre des revenus. Les associations de consommateurs, de pratiquants le commerce et de producteurs : L'orientation de l'économie aux besoins humains.

[5]

*La lutte des classes, l'État et la révolution dans le marxisme* p 158

La structure sociale et sa transformation : Dans l'ouest aucune « société de classe moyenne nivelée », mais la poursuite de l'opposition de classe. Intérêts de classe et la lutte de classe. Le chemin vers une société sans classes et la « mission historique de la classe ouvrière ». Tribu,

Expropriateurs werden expropriert“. Zirkulation und Reproduktion. Das Transformationsproblem: Von der Mehrwert- zur Profitrate. Leibkapital und Zins, Banken und Aktiengesellschaften. Profit aus Grund und Boden. Die Überlebtheit des Kapitalismus. „Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus“. Der staatsmonopolistische Kapitalismus. Politische Ökonomie des Sozialismus: Die Übergangsperiode. Planung, Leistungsprinzip, gesellschaftliche Konsumtionsfonds. Die ökonomische Integration der sozialistischen Staaten. *Steiners ökonomische Konzeption und der Marxismus* S. 146 Arbeit, angewandt auf die Natur, und Geist, angewandt auf die Arbeit. Wert als Spannungszustand. Frage nach dem „gerechten Preis“ und „Lohnformel“. Hat die Arbeitskraft einen Wert? Produktive und unproduktive Arbeit. Die Quelle des Mehrwerts: Freie Kapitalbildung durch Anwendung von Geist auf Arbeit. Parasitäre Exploitation von Hand- und Kopfarbeit und die Notwendigkeit einer neuen Wirtschaftsordnung. Die Neutralisierung des Kapitals. Die Einkommensordnung. Die Assoziationen von Konsumenten, Handel-treibenden und Produzenten: Die Orientierung der Wirtschaft an den menschlichen Bedürfnissen.

[5]

*Klassenkampf, Staat und Revolution im Marxismus* S. 158

Die Sozialstruktur und ihre Veränderungen: Im Westen keine „eingeebnete Mittelstandsgesellschaft“, sondern fortdauernder Klassengegensatz. Klasseninteressen und Klassenkampf. Der Weg zu einer klassenlosen Gesellschaft und die





règne des peuples, nation comme formes de communauté des humains. État: « système d'ordre aliéné » et « un instrument de domination de classe ». « Dictature du prolétariat » et le « dépérissement de l'État ». Révolutions : les locomotives de l'histoire. Le « processus actuel révolutionnaire du monde ». La lutte pour la paix comme un « maillon clé de la lutte anti-impérialiste ».

*Anthroposophie, question de classe et politique*  
p 165

« Notre âge cible/aspire par-dessus les états sociaux/, aspire au-delà des classes ». Facultés et stratification sociale. La question de la stratégie. Anthroposophie et partis. La tendance historique : surmonter les liens/pendants du sang. Contre le nationalisme, mais pour une « psychologie populaire/un enseignement d'âmes de peuples ». La tâche équilibrante/compensatrice de l'Europe centrale. L'État ne dépérit pas, mais il se replie sur son domaine. Mouvement de la paix et les facultés de paix. Révolution de la conscience.

*La morale, l'art, la religion, la science et la personnalité humaine dans le marxisme* p 177

La psychologie sociétale et de l'idéologie. La morale, l'art, la religion, la politique et le droit, la science. Rapprochement de l'art et de la science, de l'incompatibilité de la religion et de la science. Religion: « Halo de la vallée de larmes » Dépendance socio-économique et l'indépendance relative des formes de conscience. L'individualisme = égoïsme? Le rôle de la personnalité, « les véritables communautés/collectivités ». Affaires sociales et biologique. La primauté de la communauté. La personnalité dans

„historische Mission der Arbeiterklasse“. Stamm, Völkerschaft, Nation als Gemeinschaftsformen der Menschen. Staat: „entfremdetes Gattungswesen“ und „Instrument der Klassenherrschaft“. „Diktatur des Proletariats“ und „Absterben des Staates“. Revolutionen: Lokomotiven der Geschichte. Der „gegenwärtige revolutionäre Weltprozeß“. Der Kampf um den Frieden als „Hauptkettenglied des antiimperialistischen Kampfes“.

*Anthroposophie, Klassenfrage und Politik* S. 165

„Unser Zeitalter strebt über die Stände, strebt über die Klassen hinaus“. Fähigkeiten und soziale Stratifikation. Die Frage nach der Strategie. Anthroposophie und Parteien. Der geschichtliche Trend: Überwindung der Blutszusammenhänge. Gegen den Nationalismus, aber für eine „Volksseelenkunde“. Die ausgleichende Aufgabe Mitteleuropas. Der Staat stirbt nicht ab, aber er zieht sich auf sein Gebiet zurück. Friedensbewegung und Friedensfähigkeit. Bewusstseinsrevolution .

*Moral, Kunst, Religion, Wissenschaft und menschliche Persönlichkeit im Marxismus* S. 177

Gesellschaftliche Psychologie und Ideologie. Moral, Kunst, Religion, Politik und Recht, Wissenschaft. Vereinbarkeit von Kunst und Wissenschaft, Unvereinbarkeit von Religion und Wissenschaft. Religion: „Heiligenschein des Jammertals“. Sozialökonomische Abhängigkeit und relative Selbständigkeit der Bewußtseinsformen. Individualismus = Egoismus? Die Rolle der Persönlichkeit: „das wirkliche individuelle Gemeinwesen“. Biologisches und Soziales. Der Primat der Gemeinschaft. Die Persönlichkeit in der Geschichte: keine



l'histoire: aucune quantité négligeable, mais aussi aucune force puissante historique.

*Réunification de la science, l'art et la religion - la personnalité, le christianisme et l'idée de la réincarnation* p.184

Art - « aspect sensoriel de l'idée » ? Anthroposophie et religion. « Unification de l'humanité par l'impulsion Christ » et « Christ en moi ». « Qu'est-ce qui vit depuis dans la terre? Le Logos lui-même, qui depuis le Golgotha devient l'esprit de la terre ... » Auto-rédemption? Interprétation des Évangiles et croyance dans les miracles. Une nouvelle vision de l'histoire de la religion. Étatisation du christianisme et de la nécessité de renouveau religieux. Savoir et foi - « L'Esprit sonde toutes choses, aussi les choses profondes de la divinité ». « La réincarnation et le karma, tel que requis par les représentations scientifiques modernes » : le dépassement des croyances de génération spontanée en rapport à l'émergence de l'individualité humaine. Auto-génération non seulement des espèces, mais de l'individualité par le travail. Humanisme réel et dignité de l'individualité.

*Concepts pédagogiques - Une perspective.* p.197

La question de l'éducation comme une question sociale. Révolution culturelle socialiste et égalité des chances. Prémisses de développement psychologique. L'école Waldorf - un acte de culture, « qui devrait agir réformant, révolutionnant » dans le système scolaire. Education à la liberté. Une « pédagogie de l'avenir », une « pédagogie d'humanité ».

**Annexe: Rôle et tâches du marxisme et son rapport avec l'anthroposophie (p. 205)**

**Bibliographie (p. 229)**

quantité négligeable, aber auch keine geschichtsmächtige Kraft.

*Wiedervereinigung von Wissenschaft, Kunst und Religion - Persönlichkeit, Christentum und Reinkarnationsgedanke* S. 184

Kunst - „sinnliches Scheinen der Idee“? Anthroposophie und Religion. „Vereinigung der Menschheit durch den Christus-Impuls“ und „Christus in mir“. „Was lebt seither in der Erde? Der Logos selbst, der durch Golgatha der Geist der Erde wurde ...“ Selbsterlösung? Evangeliendeutung und Wunderglaube. Eine neue Sicht der Religionsgeschichte. Etatisierung des Christentums und Notwendigkeit religiöser Erneuerung. Wissen und Glauben - „Der Geist erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit“. „Reinkarnation und Karma, von der modernen Naturwissenschaft geforderte Vorstellungen“: Die Überwindung des Urzeugungsglaubens in bezug auf die Entstehung der menschlichen Individualität. Selbsterzeugung nicht nur der Gattung, sondern der Individualität durch Arbeit. Realer Humanismus und Würde der Individualität.

*Pädagogische Konzepte - Ein Ausblick* S. 197

Erziehungsfrage als soziale Frage. Sozialistische Kulturrevolution und Chancengleichheit. Entwicklungspsychologische Prämissen. Die Waldorfschule - eine „Kulturtat“, die reformierend, revolutionierend“ im Schulwesen wirken soll. Erziehung zur Freiheit. Eine „Pädagogik der Zukunft“, eine „Menschheitspädagogik“.

**Anhang: Rolle und Aufgaben des Marxismus und Sein Verhältnis zur Anthroposophie (S. 205)**

**Literaturverzeichnis (S. 229)**



## Préface à la réédition 2002

Plus de 16 années se sont écoulées depuis la publication de « Marxisme et l'anthroposophie ». Le livre, publié en 1986 dans la maison d'édition Klett-Cotta, est depuis longtemps épuisé. Depuis sa sortie d'énormes changements dans le monde ont eu lieu. La constellation historique dont le texte est inspiré, n'existe plus. L'effondrement du socialisme d'État en 1989 suggère à beaucoup une confrontation plus avant avec le marxisme comme superflue, d'autant plus dans sa variante léniniste. Néanmoins, le souhait m'a souvent été amené ces dernières années de rendre le texte de nouveau accessible comme un matériau de travail. La modeste tentative d'offrir - de manière « dialogique » - une introduction à la pensée du marxisme et de l'anthroposophie semble toujours intéresser particulièrement les personnes qui luttent elles-mêmes pour leur position spirituelle et qui cherchent à jeter un pont entre la spiritualité moderne et la pratique sociale moderne. Une réédition sous forme de livre n'étant pas réaliste<sup>1</sup>, la publication sur Internet s'est imposée.

J'ai été renforcé dans ma décision par le développement au cours des dernières années. Il est maintenant clair que de l'effondrement du socialisme d'État non ce monde juste et pacifique a émergé, que beaucoup avaient espéré et certains

## Vorwort zur Neuveröffentlichung 2002

Über 16 Jahre sind seit der Veröffentlichung von „Marxismus und Anthroposophie“ vergangen. Das Buch, 1986 im Klett-Cotta Verlag publiziert, ist seit langem vergriffen. Seit seinem Erscheinen sind gewaltige Veränderungen in der Welt vor sich gegangen. Die historische Konstellation, aus der heraus der Text entstanden ist, besteht nicht mehr. Der Zusammenbruch des Staatssozialismus 1989 lässt für viele jede weitere Auseinandersetzung mit dem Marxismus, zumal noch in seiner leninistischen Variante, als überflüssig erscheinen. Dennoch wurde in den letzten Jahren häufiger der Wunsch an mich herangebracht, den Text wieder als Arbeitsmaterial zugänglich zu machen. Dem bescheidenen Versuch - in „dialogischer“ Art - eine Einführung in die Denkweise des Marxismus und der Anthroposophie zu bieten, können offenbar immer noch besonders solche Menschen etwas abgewinnen, die selber um ihre geistige Position ringen und dabei den Brückenschlag zwischen moderner Spiritualität und moderner sozialer Praxis suchen. Da eine Neuauflage in Buchform nicht realistisch ist<sup>1</sup>, bot sich die Veröffentlichung im Internet an.

In meinem Entschluss dazu wurde ich durch die Entwicklung der letzten Jahre bestärkt. Inzwischen ist überdeutlich, dass aus dem Zusammenbruch des Staatssozialismus keineswegs jene gerechtere und friedlichere Welt



avaient déjà venu comme une sorte d'état final de l'histoire. Depuis les années 90 nous parlons de mondialisation/globalisation comme la tendance dominante de transformation de notre temps. Cette mondialisation se déroule dans le cadre du paradigme néolibéral - celui du capitalisme de libre marché - et conduit à des conditions, laisse les vieux diagnostics du marxisme comme celui de la subordination de l'ensemble du monde sous les intérêts des puissants groupes apparaître réaliste dans le sens le plus large. En même temps, après l'effondrement, plus aucune personne raisonnable ne peut aujourd'hui considérer les propositions de thérapie sociale du marxisme comme justes, simplement parce que certaines parties du diagnostic se sont avérées exactes. es du diagnostic mais vrai - même aujourd'hui - après l'effondrement. Existe-t-il une voie au-delà du socialisme d'État et du fondamentalisme de marché ? Cette question est devenue aujourd'hui plus brûlante que jamais. Dans l'approche du contenu et de la méthode d'une « triarticulation de l'organisme social » se trouvent, à mon avis, de nombreuses possibilités inexploitées qui peuvent aider à tracer une telle voie. C'est aussi pour cette raison que cette nouvelle publication semble justifiée à l'heure actuelle.

La société civile mondiale, qui s'oppose à la mondialisation actuelle faussée par le néolibéralisme, cherche des alternatives, des formes de mondialisation à visage humain. Ses acteurs viennent des

hervorgegangen ist, die viele erhofft hatten und die manche bereits als eine Art kommenden Endzustand der Geschichte betrachtet hatten. Seit den 90er Jahren sprechen wir von der Globalisierung als dem beherrschenden Umgestaltungstrend unserer Zeit. Diese Globalisierung vollzieht sich unter neoliberalem Vorzeichen - dem des marktwirtschaftlichen Kapitalismus - und führt dabei zu Verhältnissen, die alte Diagnosen des Marxismus wie diejenige der Unterordnung der gesamten Welt unter die Interessen der mächtigsten Konzerne erst im umfassenden Sinne realitätsgemäß erscheinen lassen. Gleichzeitig wird heute - nach dem Zusammenbruch - kein vernünftiger Mensch mehr die sozialen Therapievorschläge des Marxismus für richtig halten können, nur weil sich Teile der Diagnose doch bewahrheiten. Gibt es einen Weg jenseits von Staatssozialismus und Marktfundamentalismus? Diese Frage ist heute brennender denn je geworden. Im inhaltlichen und methodischen Ansatz einer „Dreigliederung des sozialen Organismus“ liegen meiner Auffassung nach viele unausgeschöpfte Möglichkeiten, die helfen können, einen solchen Weg zu bahnen. Auch deshalb erscheint die Neuveröffentlichung gerade jetzt gerechtfertigt.

Die globale Zivilgesellschaft, die sich der heutigen neoliberal verzerrten Globalisierung entgegenstellt, sucht nach Alternativen, nach Formen einer menschengerechten Globalisierung. Ihre



horizons les plus divers. Contrairement à la tendance dominante des mouvements sociaux précédents, la plupart d'entre eux savent que l'unité de la société civile ne peut être qu'une unité dans la diversité, que le principe de la diversité doit être cultivé et entretenu. Mais le dialogue devient ainsi leur élément vital : les idées ne peuvent être socialement efficaces, dans le bon sens du terme, que si elles sont animées par le dialogue et incitent les gens à collaborer. Ainsi, ma tentative de l'époque de créer des documents pour le dialogue sans tomber dans des formules de compromis bon marché peut susciter un nouvel intérêt aujourd'hui. Je rencontre aussi dans le mouvement de la société civile toute une série d'autres personnes qui - parce qu'elles ne sont pas devenues des « gauchistes » - ne veulent pas renier leur engagement méthodique et substantiel avec le marxisme, mais qui savent en même temps que de nouvelles voies doivent être empruntées dans de nombreuses questions.

Depuis 1986, j'ai participé à de nombreux projets et initiatives dans le cadre desquels on a essayé de donner des réponses plus concrètes à certaines questions d'organisation sociale qu'il n'aurait été possible de le faire à l'époque, ne serait-ce qu'en raison de la forme générale du texte. Ces contributions ont été publiées dans différentes revues, notamment dans la lettre circulaire Dreigliederung des sozialen Organismus (triarticulation de l'organisme social), que j'ai rédigée depuis 1990. Les pages Internet de [www.sozialimpulse.de](http://www.sozialimpulse.de)

Akteure kommen aus den verschiedensten Richtungen. Im Gegensatz zur vorherrschenden Tendenz in früheren sozialen Bewegungen ist den meisten von ihnen klar, dass die Einheit der Zivilgesellschaft nur eine Einheit in der Vielfalt sein kann, dass das Prinzip der Diversität gehegt und gepflegt werden muss. Damit aber wird der Dialog ihr Lebenselement: Sozial wirksam im guten Sinne können Ideen nur werden, wenn sie im Dialog bewegt werden und Menschen zur Zusammenarbeit anregen. So mag mein damaliger Versuch, Unterlagen für einen Dialog zu schaffen, ohne dabei in billige Formelkompromisse zu verfallen, gerade heute neues Interesse hervorrufen. Ich treffe denn auch in der zivilgesellschaftlichen Bewegung auf eine Reihe anderer Menschen, die - weil sie keine Wendehälse wurden - nach wie vor ihre methodische und inhaltliche Beschäftigung mit dem Marxismus nicht verleugnen wollen, zugleich aber wissen, dass in vielen Fragen neue Wege beschritten werden müssen.

Seit 1986 war ich an mancherlei Projekten und Initiativen beteiligt, bei denen versucht wurde, auch auf einzelnen Fragen der sozialen Gestaltung konkretere Antworten zu geben, als es seinerzeit, schon durch die grundrissartige Gestaltung des Textes, möglich gewesen wäre. Diese Beiträge sind in verschiedenen Zeitschriften, vor allem in dem von mir seit 1990 redigierten Rundbrief Dreigliederung des sozialen Organismus erschienen. Auch die Internet-Seiten von [www.sozialimpulse.de](http://www.sozialimpulse.de) enthalten eine ganze Menge von





contiennent également toute une série de contributions et de points de vue sur ces questions particulières d'une organisation des processus sociaux, et en particulier de la mondialisation, qui soit adaptée à l'homme.

1 Les coûts et donc le prix seraient excessivement élevés, d'autant plus qu'il ne s'agit pas exactement d'une « nourriture facile » dans le cas de ce livre, mais de problèmes philosophiques parfois difficiles.  
[7]

Mais de temps en temps je regarde même volontiers de nouveau sur cette tentative en 1986, avec ses considérations fondamentales.

Les motifs et les antécédents de la première édition sont décrits dans l'avant-propos de l'époque, mais je voudrais ici préciser un aspect de ma motivation : Lorsque j'ai écrit ce livre, je ne voulais pas seulement clarifier ma propre position vis-à-vis du marxisme et de l'anthroposophie. La publication était également liée à des intentions politiques. A l'époque, la perestroïka de Gorbatchev nourrissait l'espoir d'un marxisme plus éclairé, d'une transformation pacifique du socialisme d'État en un « socialisme à visage humain ». Cela semblait en même temps lié à la possibilité d'un monde dans lequel la détente libérerait des moyens pour pouvoir enfin s'attaquer énergiquement à la résolution des problèmes de développement et d'environnement. Je pensais alors que l'anthroposophie avait tout à gagner à s'engager dans le dialogue avec un tel marxisme. J'espérais aussi que ce livre contribuerait à ce que les personnes d'orientation anthroposophique se souviennent en plus grand nombre des

Contributions et Gesichtspunkten zu solchen einzelnen Fragen einer menschengerechten Gestaltung der Sozialprozesse und insbesondere der Globalisierung.

1 Kosten und damit der Preis wären unangemessen hoch, zumal es sich bei dem Buch ja nicht gerade um „leichte Kost“ handelt, sondern um teilweise schwierige philosophische Probleme.  
[7]

Aber gelegentlich schaue ich selbst gerne wieder auf jenen Versuch von 1986 mit seinen grundsätzlichen Überlegungen zurück.

Über die Motive und die Vorgeschichte der Erstauflage kann man sich aus dem damaligen Vorwort unterrichten, - nur einen Aspekt meiner Motivation möchte ich hier verdeutlichen: Als ich das Buch schrieb, da wollte ich nicht nur meine eigene Position gegenüber Marxismus und Anthroposophie klären. Es verbanden sich mit der Veröffentlichung auch politische Intentionen. Damals nährte Gorbatschows Perestrojka die Hoffnung auf einen aufgeklärteren Marxismus, auf eine friedliche Transformation des Staatssozialismus in einen „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“. Damit schien zugleich die Möglichkeit einer Welt verbunden zu sein, in der Entspannung Mittel freisetzen würde, um die Lösung der Entwicklungs- und Umweltprobleme endlich energisch in Angriff nehmen zu können. Sich dem Dialog mit einem solchen Marxismus zu stellen, davon könnte auch die Anthroposophie nur gewinnen, so mein Gedanke damals. Ich hoffte auch, mit dem Buch dazu beitragen zu können, dass sich anthroposophisch



impulsions sociales de l'anthroposophie, que je n'avais pu que constater comme fortement refoulées. Pour les pays socialistes, ce serait un enrichissement si les écoles Waldorf et les institutions similaires y obtenaient une possibilité d'action libre - comme cela m'a par exemple semblé possible à l'époque dans la déclaration d'une responsable de Bulgarie citée à la fin du dernier chapitre.

Aujourd'hui, nous savons qu'il y a eu différentes. Le socialisme ne se transforme pas, il s'est effondré. Cet effondrement a eu lieu en grande partie pacifique et bon nombre de ses acteurs luttant pour un renouveau social, qui était une sorte de troisième voie entre le socialisme jusqu'à présent et le « capitalisme » occidental.

Au printemps 1989, un livre de Rolf Henrich - le futur cofondateur du « Neues Forum (Nouveau forum) », qui a joué un rôle si important dans le « tournant » en RDA - était paru.<sup>2</sup> L'auteur, qui avait fait l'objet de représailles suite à cette publication, y revendiquait l'approche de travail de la triarticulation en tant qu'alternative sociale. J'ai invité Henrich à une conférence à Stuttgart, convoquée pour novembre 1989 à l'occasion du 200e anniversaire de la Révolution française et du 70e anniversaire du mouvement de la triarticulation de 1919.

Au printemps 1989 également, j'avais déjà parlé des nécessités et des possibilités de

orientée Menschen in größere Zahl auf die Sozialimpulse der Anthroposophie besinnen würden, die ich nur als stark zurückgedrängt erleben konnte. Für die sozialistischen Länder würde es eine Bereicherung sein, wenn Waldorfschulen und ähnliche Einrichtungen in ihnen eine freie Wirkungsmöglichkeit erhielten - wie es sich für mich damals beispielsweise in der am Ende des letzten Kapitels zitierten Aussage einer Verantwortlichen aus Bulgarien als Möglichkeit andeutete.

Heute wissen wir, dass es anders gekommen ist. Der Sozialismus transformierte sich nicht, er kollabierte. Dieser Zusammenbruch vollzog sich größtenteils friedlich und viele seiner Akteure strebten nach einer gesellschaftlichen Erneuerung, die eine Art dritten Weg zwischen bisherigem Sozialismus und westlichem „Kapitalismus“ darstellte.

Im Frühjahr 1989 war ein Buch von Rolf Henrich erschienen - dem späteren Mitbegründer des „Neuen Forum“, das eine so wichtige Rolle für die „Wende“ in der DDR spielte.<sup>2</sup> Der Autor, der aufgrund der Veröffentlichung Repressalien ausgesetzt war, bekannte sich in ihr zum Arbeitsansatz der Dreigliederung als gesellschaftlicher Alternative. Ich lud Henrich zu einer Tagung in Stuttgart ein, die aus Anlass des 200. Jahrestages der Französischen Revolution und des 70. Jahrestags der Dreigliederungsbewegung von 1919 für November 1989 einberufen worden war.

Ebenfalls im Frühjahr 1989 hatte ich bereits über Notwendigkeiten und



déployer une efficacité plus large pour la triarticulation de l'organisme social. À l'époque, je nourrissais encore certains espoirs, qui ne se sont pas concrétisés par la suite, de réussir avec d'autres à enthousiasmer le mouvement anthroposophique dans son ensemble pour une telle efficacité et à obtenir ainsi une union avec d'autres forces désireuses de se renouveler.

J'ai pris l'initiative de créer un réseau pour la triarticulation. Cette entreprise a été fondée en marge du congrès de Stuttgart évoqué et travaille en continu depuis.<sup>3</sup> À ce travail appartient aussi la publication du bulletin évoqué.

En 1989, ma collaboration avec le conseiller en entreprise et chercheur en sciences sociales Udo Herrmannstorfer, qui avait déjà commencé en 1987, s'est intensifiée et m'a permis depuis lors de m'enrichir considérablement sur toutes les questions de transformation sociale. L'expérience commune que la constellation historique de 1989 n'a pas pu être utilisée pour un renouveau social, surtout parce que trop peu de personnes étaient préparées à intervenir de manière constructive, nous a conduits à créer en 1991 une série de formations interrégionales pour les personnes actives sur les bases et la pratique de la triarticulation de l'organisme social. Intitulée « Individualité et responsabilité sociale », cette formation s'est poursuivie jusqu'à aujourd'hui. L'Institut für soziale Gegenwartsfragen e.V (Institut pour les questions sociales du présent). Stuttgart a été fondé à l'automne 1991 dans le cadre de la série de formations continues. Les pages Internet suivantes, entre autres,

Möglichkeiten gesprochen, eine breitere Wirksamkeit für die Dreigliederung des sozialen Organismus zu entfalten. Damals hegte ich noch gewisse Hoffnungen, die sich aber dann nicht erfüllten, dass es mir mit anderen zusammen gelingen könne, die Anthroposophische Bewegung als Ganze für eine solche Wirksamkeit zu begeistern und dabei einen Zusammenschluss mit anderen erneuerungswilligen Kräften zu erreichen.

Ich ergriff die Initiative, ein Netzwerk für Dreigliederung zu knüpfen. Dieses Unternehmen wurde am Rande der erwähnten Stuttgarter Tagung begründet und arbeitet seit-her kontinuierlich .3 Zu dieser Arbeit gehört auch die Herausgabe des erwähnten Rundbriefs. 1989 verdichtete sich auch meine bereits 1987 begonnene Zusammenarbeit mit dem Unternehmensberater und Sozialwissenschaftler Udo Herrmannstorfer, durch die ich seither in allen Fragen der sozialen Umgestaltung eine große Bereicherung erlebt habe. Die gemeinsame Erfahrung, dass die historische Konstellation des Jahres 1989 vor allem deshalb nicht zu einer gesellschaftlichen Erneuerung genutzt werden konnte, weil zu wenige Menschen auf das eigene konstruktive Eingreifen vorbereitet waren, führte dazu, dass wir 1991 eine überregionale Fortbildungsreihe für tätige Menschen zu Grundlagen und Praxis der Dreigliederung des sozialen Organismus ins Leben riefen. Sie steht unter dem Titel Individualität und soziale Verantwortung“ und wird bis heute kontinuierlich fort-geführt. Im Zusammenhang mit der Fortbildungsreihe wurde im Herbst 1991 auch das Institut für soziale Gegenwartsfragen e.V.





informer sur ce qui a été entrepris depuis lors.

Lors de la fin du « socialisme réellement existant », j'ai dû faire l'expérience décevante que seule une infime minorité des anciens responsables, dont la vision du monde était marquée par Marx, Engels et Lénine, était intéressée par un véritable travail sur leurs expériences et par un développement et une transformation de leurs idées.

2 Rolf Henrich: L'État de détention - De l'échec du socialisme réel. Reinbek Avril 1989.

3 Une description détaillée de l'élaboration de ce travail triple se trouve dans: C Strawe: 10 ans Initiative «réseau triple» - Inventaire - Tâches - perspectives. In: Newsletter organisme social triple, n° 4/1999.

[8]

C'était l'heure des « Wendehälse (gens au cou changeant) », qui se sont mués de marxistes-léninistes à 150% en fondamentalistes du marché à 150% également. Déjà dans les années 1986 à 1988, seuls quelques débats isolés entre marxistes organisés et anthroposophes ont eu lieu à la suite du livre. En revanche, il a atteint de nombreux individus par des voies parfois tortueuses - et je rencontre encore des personnes qui m'expliquent que la lecture a joué un rôle utile dans leur propre processus de compréhension de soi.

Avec la « bataille de Seattle » en 1994, la résistance de la société civile contre l'Organisation mondiale du commerce (OMC), une nouvelle constellation a vu le jour dans le monde. Avec la société civile, il existe une troisième force à côté des anciens pouvoirs politiques et économiques. Beaucoup dépendra de la capacité des personnes qui s'associent à cette force à former un véritable mouvement culturel social. Pour cela, ils

Stuttgart begründet. Über das seither Unternommene informieren unter anderem auch diese Internetseiten. Beim Ende „real existierenden Sozialismus“ hatte ich die ernüchternde Erfahrung machen müssen, dass nur eine winzige Minderheit der ehemaligen Verantwortungsträger, deren Weltbild durch Marx, Engels und Lenin geprägt war, an einer wirklichen Aufarbeitung ihre Erfahrungen und einer Weiterentwicklung und Umschmelzung ihrer Ideen interessiert waren.

2 Rolf Henrich: Der vormundschaftliche Staat - Vom Versagen des real existierenden Sozialismus. Reinbek bei Hamburg, April 1989.

3 Eine ausführlichere Darstellung der Entwicklung dieser Dreigliederungsarbeit findet man in: C. Strawe: 10 Jahre Initiative „Netzwerk Dreigliederung“ - Bestandsaufnahme - Aufgaben - Perspektiven. In: Rundbrief Dreigliederung des sozialen Organismus, Nr. 4/1999.

[8]

Es war die Stunde der Wendehälse, die von 150prozentigen Marxisten-Leninisten zu ebenfalls 150prozentigen Marktfundamentalisten mutierten. Schon in den Jahren 1986 bis 1988 ist es nur vereinzelt zu Debatten zwischen organisierten Marxisten und Anthroposophen gekommen, die an das Buch anschlossen. Dagegen hat es viele Einzelne auf zum Teil verschlungenen Wegen erreicht - und immer noch begegne ich Menschen, die mir eröffnen, die Lektüre habe damals für ihren eigenen Selbstverständigungsprozess eine hilfreiche Rolle gespielt.

Mit der „Battle of Seattle“ 1994, dem Widerstand der Zivilgesellschaft gegen die Welthandelsorganisation WTO, ist wiederum eine neue Konstellation in der Welt entstanden. Es gibt neben den alten politischen und ökonomischen Gewalten mit der Zivilgesellschaft eine dritte Kraft. Viel wird davon abhängen, ob die Menschen, die sich zu dieser Kraft verbinden, eine wirkliche soziale Kulturbewegung bilden können. Dafür



doivent faire face non seulement aux contestations extérieures, mais aussi aux contestations intérieures. Les rénovateurs conscients connaissent, pour s'être observés, le danger toujours virulent de retomber dans la pensée ancienne. C'est pourquoi l'engagement dans la société civile exige une confrontation intellectuelle sans cesse renouvelée.

La participation à ce mouvement pour une forme plus juste de mondialisation a également changé beaucoup de choses dans mon activité. De nouvelles collaborations ont vu le jour, par exemple avec des personnes comme Nicanor Perlas des Philippines et d'autres amis du Global Network for Social Threefolding (Réseau global pour la triarticulation sociale) nouvellement formé. L'initiative Netzwerk Dreigliederung (Réseau triarticulation) participe au Forum social mondial au Brésil et à d'autres événements similaires. Grâce à tout cela, le texte prend peut-être une nouvelle couleur supplémentaire : celle d'une contribution à la discussion sur le grand thème de la société civile, à savoir qu'un autre monde est possible et comment.

En relisant le texte, j'ai constaté que des ajouts n'étaient guère nécessaires. La seule modification importante consiste en l'ajout d'une annexe « Rôle et tâches du marxisme - ses différentes expressions et son rapport à l'anthroposophie ». Il s'agit du troisième chapitre de mon petit ouvrage paru en 1988 et également épuisé « Der Umbruch in der Sowjetunion - Mitteleuropäische Perspektiven (Le bouleversement de l'Union soviétique - Perspectives centre européennes) »<sup>5</sup>. Je l'ai ajouté parce que le texte de 1986 reprend principalement la discussion avec le « marxisme-léninisme », alors que les autres courants marxistes n'ont guère pu être pris en compte. De ce point de vue, l'annexe offre un complément.

müssen sie nicht nur mit den äußeren, sondern auch mit inneren Anfechtungen fertig werden. Bewusste Erneuerer kennen aus der Selbstbeobachtung die immer virulente Gefahr des Rückfalls in altes Denken. Daher erfordert zivilgesellschaftliches Engagement eine immer neue geistige Auseinandersetzung.

Durch die Teilnahme an dieser Bewegung für eine gerechtere Form der Globalisierung hat sich auch für meine Tätigkeit vieles geändert. Neue zusätzliche Zusammenarbeitsverhältnisse sind entstanden - mit Menschen wie Nicanor Perlas aus den Philippinen und anderen FreundInnen des neuformierten Global Network for Social Threefolding beispielsweise. Die Initiative Netzwerk Dreigliederung ist beteiligt am Weltsozialforum in Brasilien und ähnlichen Ereignissen. Durch all dies gewinnt der Text vielleicht eine neue zusätzliche Farbe: als Beitrag zum Gespräch über das große Thema der Zivilgesellschaft, dass und wie eine andere Welt möglich sei.

Ich fand bei erneuter Durchsicht des Textes, dass Ergänzungen kaum nötig waren. Die einzige größere Änderung besteht in der Anfügung eines Anhangs „Rolle und Aufgaben des Marxismus - seine verschiedenen Ausprägungen und sein Verhältnis zur Anthroposophie“. Es handelt sich dabei um das dritte Kapitel meiner 1988 erschienenen und ebenfalls vergriffenen kleinen Schrift „Der Umbruch in der Sowjetunion - Mitteleuropäische Perspektiven“<sup>5</sup>. Ich habe es deshalb angefügt, weil der Text von 1986 hauptsächlich die Diskussion mit dem „Marxismus-Leninismus“ aufnimmt, während andere marxistische Strömungen kaum berücksichtigt werden konnten. In dieser Hinsicht bietet der



La publication n'aurait pas été possible sans l'aide désintéressée d'amis, qui ont revu le texte scanné de l'édition papier.<sup>6</sup> Lili Lehmann, Marc Weber et Thomas Tremmel en soient pour cela chaleureusement remerciés.

Le travail reflète ma propre lutte pour comprendre les enjeux sociaux et idéologiques contemporains. Je publie ici dans l'espoir que cela stimule et encourage d'autres lutteurs.

29 Décembre 2002 Christoph Strawe

4 Voir sur cette «bataille de Seattle», le site de la conférence ministérielle de l'OMC: Maria Mies: la mondialisation par le bas - La lutte contre la domination des entreprises, Hambourg 2001.

5 Le livre a été publié à l'époque dans l'édition philosophique-anthroposophique au Goetheanum, Dornach / Suisse.

6 En plus de la nouvelle préface, l'ancienne orthographe allemande a été retenue dans le texte. [9]

## Préface à l'édition de 1986

Avec ce travail, on dispose pour la première fois d'une étude comparative du matérialisme dialectique et historique (marxisme)<sup>1</sup> et de la science de l'esprit de Rudolf Steiner (anthroposophie). Ces deux importants courants contemporains sont ici interrogés sur leur contribution aux problèmes fondamentaux de la philosophie et de la vision du monde : rapport entre la matière et la conscience, rôle et performance de la pensée et de la connaissance, conception de l'humain et de l'histoire et ses conséquences pratiques pour une humanisation de la société. En faisant se refléter l'une dans l'autre les positions respectives sur ces problèmes, les problèmes eux-mêmes sont clarifiés et les prémices d'un dialogue se font jour. Confrontation et synopsis ne sont pas seulement une contribution à l'étude philosophiquement si nécessaire des

Anhang eine Ergänzung.

Die Veröffentlichung wäre nicht ohne die selbstlose Mithilfe von FreundInnen möglich gewesen, die den eingescannten Text der Buchausgabe kritisch durchgesehen haben.<sup>6</sup> Lili Lehmann, Marc Weber und Thomas Tremmel sei hierfür sehr herzlich gedankt.

Die Arbeit widerspiegelt mein eigenes Ringen um Verständnis für die sozialen und weltanschaulichen Gegenwartsfragen. Ich veröffentliche sie hier in der Hoffnung, dass sie andere Ringende anregt und ermutigt.

29. Dezember 2002 Christoph Strawe

4 Vgl. zu dieser „Schlacht von Seattle“, dem Ort einer Ministerkonferenz der WTO: Maria Mies: Globalisierung von unten - Der Kampf gegen die Herrschaft der Konzerne, Hamburg 2001.

5 Das Buch erschien seinerzeit im Philosophisch-Anthroposophischen Verlag am Goetheanum, Dornach/Schweiz.

6 Vom neuen Vorwort abgesehen, wurde im Text die alte deutschen Rechtschreibung beibehalten. [9]

## Vorwort zur Ausgabe von 1986

Mit dieser Arbeit liegt zum ersten Mal eine vergleichende Untersuchung des dialektisch-historischen Materialismus (Marxismus)<sup>1</sup> und der Geisteswissenschaft Rudolf Steiners (Anthroposophie) vor. Diese beiden wichtigen Gegenwartsströmungen werden hier nach ihrem Beitrag zu philosophisch-weltanschaulichen Grundproblemen befragt: Verhältnis von Materie und Bewußtsein, Rolle und Leistungsfähigkeit von Denken und Erkenntnis, Menschen- und Geschichtsbild und seine praktischen Konsequenzen für eine Humanisierung der Gesellschaft. Indem sich die jeweiligen Positionen zu diesen Problemen ineinander abspiegeln, werden die Probleme selbst verdeutlicht, Ansätze zu einem Dialog werden sichtbar. Konfrontation und Synopse sind



courants d'idées contemporains. L'ouvrage veut apporter sa contribution au dépassement de la formation de ghettos intellectuels et à la promotion d'une tolérance active. Dans un monde déchiré par les contradictions, la tolérance et le dialogue deviennent de plus en plus importants : là où le dialogue s'arrête, les armes commencent à parler.

Les attentes que l'on peut placer dans cette comparaison sont liées au statut des deux courants traités. Le marxisme marque comme peu d'autres courants le visage de notre époque :

Sur un tiers de la planète, il est l'idéologie dominante et détermine la vie des hommes ; il joue un rôle toujours croissant dans les pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine et influence - même après l'affaiblissement de la « poussée marxiste » des années 60 et 70 - la pensée et l'action des hommes dans les pays industrialisés occidentaux. Pratiquement aucune des questions vitales de notre époque - la question de la paix, la question de l'ordre social, la question de l'image de l'humain - ne peut faire l'impasse sur le marxisme. Quiconque ne veut pas se tromper violemment devrait se l'avouer, car même les changements dans un pays comme l'Union soviétique, dont nous sommes aujourd'hui les témoins, ne sont en tout cas pas une chose : un abandon du marxisme..

En termes de notoriété et de diffusion, l'anthroposophie n'est évidemment pas comparable au marxisme. Cependant, il est déjà évident que l'intérêt croissant pour l'anthroposophie n'est pas conjoncturel. Il est plutôt lié au fait que l'anthroposophie dispose d'une énorme portée et qu'elle peut s'engager avec succès dans de nombreux domaines

notur nur ein Beitrag zur philosophisch so notwendigen Erforschung der zeitgenössischen Ideenströmungen. Die Arbeit will ihren Beitrag leisten zur Überwindung geistiger Ghettobildung und zur Förderung einer aktiven Toleranz. In einer von Gegensätzen zerrissenen Welt werden Toleranz und Dialog immer wichtiger: Wo der Dialog endet, beginnen die Waffen zu sprechen.

Die Erwartungen, die in diesen Vergleich gesetzt werden dürfen, hängen mit dem Status der beiden behandelten Richtungen zusammen. Der Marxismus prägt wie wenig andere Strömungen das Gesicht unserer Epoche:

Auf einem Drittel der Erde ist er die führende Ideologie und bestimmt das Leben der Menschen; er spielt eine immer noch wachsende Rolle in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas und beeinflusst - auch nach dem Abklingen des „Marxismus-Schubs“ der 60er und 70er Jahre - das Denken und Handeln von Menschen in den westlichen Industrieländern. Bei praktisch keiner der Lebensfragen unserer Zeit - der Friedensfrage, der Frage nach der Gesellschaftsordnung, nach dem Menschenbild - kann man am Marxismus vorbeigehen. Jeder, der sich nicht gewaltsam täuschen will, müsste sich das ein-gestehen, denn auch die Veränderungen in einem Land wie der Sowjetunion, deren Zeuge wir heute werden, sind eines jedenfalls nicht: eine Abkehr vom Marxismus.

Die Anthroposophie ist, was Bekanntheit und Verbreitung angeht, mit dem Marxismus natürlich nicht zu vergleichen. Trotzdem ist bereits heute unübersehbar, daß das wachsende Interesse an ihr keine konjunkturelle Angelegenheit ist. Vielmehr hängt es damit zusammen, daß die Anthroposophie über eine enorme



d'activité, de la pédagogie à la médecine. Le fait que l'anthroposophie s'oppose à l'esprit scientifique qui prévaut souvent en Occident et qui considère les réponses aux questions fondamentales de l'existence humaine comme une simple question de foi est également d'une importance capitale. En revanche, tant le marxisme que l'anthroposophie estiment qu'il est possible de parler de ces questions de manière scientifiquement fondée.

Tous deux, le marxisme et l'anthroposophie, ne veulent pas admettre un agnosticisme de principe - le postulat de limites de connaissance infranchissables. Tous deux aspirent à l'élaboration d'une vision du monde et de la vie qui ne laisse aucune question de côté. C'est précisément pour cette raison qu'une comparaison entre les deux courants semble intéressante et fructueuse.

Les difficultés auxquelles s'est heurtée la tentative présentée ici ne doivent pas être sous-estimées : Elles commencent par le fait que l'œuvre de Rudolf Steiner n'a encore jamais été étudiée de manière cohérente par rapport à un tel éventail de thèmes, et se terminent par les problèmes que posent déjà en tant que tels les différents complexes thématiques. L'état de la recherche justifierait de faire de chacun de ces complexes l'objet d'une monographie séparée. Mais il fallait nécessairement commencer par une présentation générale, afin d'avoir d'abord une vue d'ensemble et de l'essentiel. Pour obtenir une première image globale du marxisme et de l'anthroposophie, le lecteur n'a donc pas besoin de se référer en plus à d'autres

Spannweite verfügt und sich auf zahlreichen Arbeitsfeldern - von der Pädagogik bis hin zur Medizin - erfolgreich zu betätigen vermag. Von wesentlicher Bedeutung ist auch die Tatsache, daß Anthroposophie sich in einen Gegensatz stellt zu jener im Westen vielfach herrschenden Wissenschaftsgesinnung, der die Antworten auf Grundfragen menschlicher Existenz als bloße Glaubenssache gelten. Demgegenüber wird sowohl im Marxismus wie in der Anthroposophie die Auffassung vertreten, es lasse sich über diese Fragen in wissenschaftlich begründeter Weise sprechen.

Beide, Marxismus und Anthroposophie, wollen einen prinzipiellen Agnostizismus - das Postulat unübersteiglicher Erkenntnisgrenzen - nicht gelten lassen. Beide streben nach der denkerischen Ausgestaltung einer Welt- und Lebensanschauung, die keine Frage ausklammert. Gerade dadurch erscheint ein Vergleich der beiden Strömungen interessant und fruchtbar.

Die Schwierigkeiten, denen sich der hier vorgelegte Versuch gegenüber sah, dürfen nicht unterschätzt werden: Sie beginnen damit, daß das Werk Rudolf Steiners noch niemals in bezug auf ein solches Themenspektrum zusammenhängend untersucht worden ist, und enden mit den Problemen, die die einzelnen Themenkomplexe schon als solche bieten. Der Forschungsstand würde es rechtfertigen, jeden einzelnen dieser Komplexe zum Gegenstand einer eigenen Monographie zu machen. Doch war der Anfang notwendigerweise mit einer Gesamtdarstellung zu machen, um zunächst das Wesentliche und Ganze in den Blick zu bekommen. Um ein erstes Gesamtbild des Marxismus und der Anthroposophie zu bekommen, muß der





présentations.

1 La seule tentative sérieuse de présenter une confrontation, l'essai de J. Huber de 1979, est largement confinée à l'essentiel des concepts économiques. Dans la section de note, les sources primaires pour des raisons d'espace habituellement seulement les numéros de la bande de Marx-Engels Werke (MEW), Lénine Travaux (LW) et Rudolf Steiner Édition Complète (GA) sont cités, et le reste de la littérature en général seulement avec le nom de l'auteur et l'année de publication de l'édition utilisée. Pour plus d'information que vous recueillez dans la bibliographie.  
[10]

Il a fallu s'accommoder du fait que certains aspects ne pouvaient être présentés que de manière sommaire dans le cadre de cette approche. La question de la possibilité d'une vision du monde scientifiquement fondée et philosophiquement étayée a toujours été au premier plan. La structure de l'ensemble, dans laquelle les problématiques systématiques sont au premier plan, en témoigne également. L'aspect historique est relégué au second plan et se limite pour l'essentiel à un résumé de la genèse et du développement des deux courants dans l'introduction ainsi qu'aux deux chapitres sur l'histoire des sciences et de la philosophie au début de la première et de la deuxième partie principale. Il n'était pas possible de renoncer à ces deux chapitres dans l'intérêt d'une compréhension plus profonde de l'arrière-plan des points controversés entre le marxisme et l'anthroposophie, même s'ils poseront sans doute le plus de problèmes au lecteur moins averti en matière de philosophie. (Il pourra éventuellement les mettre de côté dans un premier temps). La première partie principale traite de la relation entre la matière et la conscience. Cela correspond à l'importance fondamentale de ce problème pour le concept de nature et l'image de l'homme : ce n'est pas pour

Leser daher nicht zusätzlich auf andere Darstellungen zurückgreifen.

1 Der einzige vorliegende ernsthafte Versuch einer Gegenüberstellung, J. Hubers Aufsatz von 1979, beschränkt sich weitgehend auf Essentials der ökonomischen Konzeptionen. Im Anmerkungsteil werden die Primärquellen aus Platzgründen in der Regel nur mit den Bandnummern der Marx-Engels-Werke (MEW), der Lenin-Werke (LW) und der Rudolf Steiner Gesamtausgabe (GA) zitiert; die übrige Literatur in der Regel nur mit dem Namen des Autors und dem Erscheinungsjahr der benutzten Ausgabe. Genauere Angaben entnehme man dem Literaturverzeichnis.  
[10]

Daß bei dieser Herangehensweise einzelne Aspekte nur umrißhaft dargestellt werden konnten, mußte dafür in Kauf genommen werden. Im Vordergrund stand immer wieder die Frage nach der Möglichkeit eines wissenschaftlich begründeten, philosophisch unterbauten Weltbildes. Davon zeugt auch der Aufbau des Ganzen, bei dem systematische Problemstellungen im Vordergrund stehen. Der historische Aspekt tritt dafür zurück und beschränkt sich im wesentlichen auf einen Abriß von Genesis und Entwicklung beider Strömungen in der Einleitung sowie auf die beiden Kapitel zur Wissenschafts- und Philosophiegeschichte zu Beginn des ersten und zweiten Hauptteils. Auf diese beiden Kapitel konnte im Interesse eines tieferen Verständnisses für den Hintergrund der zwischen Marxismus und Anthroposophie kontroversen Punkte nicht verzichtet werden, auch wenn sie dem philosophisch weniger vorgebildeten Leser wohl die meisten Schwierigkeiten bereiten werden. (U.U. wird er sie zunächst zurückstellen können.)

Im ersten Hauptteil geht es um das Verhältnis von Materie und Bewußtsein. Das entspricht der prinzipiellen Bedeutung dieses Problems für Naturbegriff und Menschenbild: Nicht umsonst hat es der Marxismus mit seiner



rien que le marxisme, avec sa « dialectique matérialiste », en a fait le point central du débat sur une vision « scientifique » du monde. La manière dont on répond à la question de l'autonomie de la conscience, les possibilités que l'on accorde à la connaissance, la marge de liberté de l'individu que l'on voit dans l'histoire, la manière dont on détermine les structures d'une société humaine, tout cela dépend en effet de manière décisive de la réponse à cette question fondamentale. C'est pourquoi il fallait également partir de cette question dans la présentation. La matière et le mouvement ou l'énergie, l'espace et le temps, la théorie de l'évolution et le rapport entre le spirituel et le psychique sont les thèmes de cette première partie.

La deuxième partie principale traite, sur cette base, des problèmes de dialectique, de logique et d'épistémologie. La saisie de la vie et du mouvement par la pensée, l'absence de présupposition de l'épistémologie, la scientificité des moyens de connaissance mis en œuvre par les deux courants sont autant de questions qui jouent ici un rôle.

La troisième partie principale traite des points communs et des différences en ce qui concerne « l'histoire, la société et la personnalité » : le schéma historique matérialiste et la philosophie anthroposophique de la liberté, le rapport entre le travail physique et le travail intellectuel dans la création de valeur économique, la stratégie de lutte des classes et la révolution de la conscience. L'exposé culmine dans une confrontation entre la critique matérialiste de la religion et la christologie anthroposophique et débouche sur la question de savoir si l'essence de la personnalité humaine peut

„materialistischen Dialektik“ zum Kernpunkt der Auseinandersetzung um eine „wissenschaftliche“ Weltanschauung gemacht. Wie man die Frage nach der Autonomie des Bewußtseins beantwortet, welche Möglichkeiten man der Erkenntnis zubilligt, welchen Freiheitsspielraum des einzelnen man in der Geschichte sieht, wie man die Strukturen einer humanen Gesellschaft bestimmt, all das hängt in der Tat entscheidend mit ab von der Antwort auf diese Grundfrage. Daher mußte auch in der Darstellung von ihr ausgegangen werden. Materie und Bewegung bzw. Energie, Raum und Zeit, die Evolutionstheorie und das Verhältnis von Geistig-Seelischem und Psychischen sind Themen dieses ersten Teils.

Der zweite Hauptteil behandelt darauf aufbauend die Probleme von Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie. Das Erfassen von Leben und Bewegung durch das Denken, die Voraussetzungslosigkeit von Erkenntnistheorie, die Wissenschaftlichkeit der von beiden Richtungen eingesetzten Erkenntnismittel, das sind Fragen, die hier eine Rolle spielen.

Im dritten Hauptteil geht es dann um Gemeinsamkeiten und Unterschiede in bezug auf „Geschichte, Gesellschaft und Persönlichkeit“ : um das materialistische Geschichtsschema und die anthroposophische Freiheitsphilosophie, um das Verhältnis von körperlicher und geistiger Arbeit in der volkswirtschaftlichen Wertschöpfung, um Klassenkampfstrategie und Bewußtseinsrevolution. Die Darstellung kulminiert in einer Gegenüberstellung von materialistischer Religionskritik und anthroposophischer Christologie und mündet in die Frage, ob der Wesenskern der menschlichen Persönlichkeit aus



être déduite de facteurs matériels ou doit être expliquée à partir d'elle-même, comme Steiner s'y efforce avec l'idée de réincarnation.

Je conclurai cette préface par une remarque à caractère personnel :

A la fin des années 60, j'étais, comme beaucoup de gens de ma génération qui participaient au mouvement de la jeunesse et des étudiants de l'époque, fasciné par l'utopie marxiste d'une société sans exploitation, sans domination et sans agression, et par le lien entre la théorie et la pratique dans le marxisme. Pour une partie de l'intelligentsia critique, cette fascination n'a pas duré. Des doutes sur le schéma marxiste d'explication totale ont commencé à s'insinuer. La question de savoir quels concepts seraient les plus à même de trouver une issue aux problèmes économiques et écologiques et à la crise de sens du présent était finalement à nouveau ouverte. Chez certains, les mouvements de recherche qui les avaient autrefois conduits à Marx les menaient maintenant à Steiner : le titre de l'article de Joseph Huber paru dans le « Kursbuch » en 1979 - « Astral-Marx » - l'exprime de manière désinvolte mais pertinente.

2 C'est pourquoi nous avons renoncé à rassembler tout ce qui a été dit d'un côté sur l'autre, tout en faisant appel d'autre part à la littérature secondaire lorsque cela s'avérait important pour la problématique et l'état de la discussion. Le marxisme n'a de toute façon guère perçu l'anthroposophie jusqu'à présent. Dans les milieux anthroposophiques, en revanche, on connaît aujourd'hui principalement les déclarations négatives de Steiner sur la Révolution d'octobre et le marxisme, qu'il faut comprendre sous l'angle de la critique du matérialisme et du collectivisme. Ces déclarations doivent cependant être lues et pondérées dans le contexte d'autres déclarations plus positives. Ainsi, on peut lire dans GA 185, 5. 147 et suivantes, à propos du communisme : « Ce dont il s'agit, c'est que l'on étudie vraiment quelles sont les revendications, en un certain sens justifiées, qui s'élèvent d'un côté. Et on peut trouver une vision du monde et une conception de la vie qui ose dire : ce que vous voulez avec vos moyens imparfaits, vous l'obtenez en suivant le chemin indiqué ici (dans la « Philosophie de la liberté », CS), et

materiellen Faktoren ableitbar ist oder aus sich selbst heraus erklärt werden muß, wie es Steiner mit dem Gedanken der Reinkarnation anstrebt.

Am Schluß des Vorworts soll eine persönlich gefärbte Bemerkung stehen: Ende der 60er Jahre war ich wie viele aus meiner Generation, die an der damaligen Jugend- und Studentenbewegung teilnahmen, fasziniert von der marxistischen Utopie einer ausbeutungs-, herrschafts- und aggressionsfreien Gesellschaft und von der Verbindung von Theorie und Praxis im Marxismus. Bei einem Teil der kritischen Intelligenz hielt diese Faszination nicht an. Zweifel am marxistischen Totalerklärungsschema begannen sich einzuschleichen. Die Frage, welche Konzepte am ehesten geeignet wären, einen Ausweg aus den ökonomischen und ökologischen Problemen und aus der Sinnkrise der Gegenwart zu finden, war letztlich wieder offen. Bei einigen führten die Suchbewegungen, die sie einmal zu Marx geführt hatten, nun zu Steiner: Der Titel von Joseph Hubers „Kursbuch“-Artikel von 1979 - „Astral-Marx“ - drückt das leger, aber treffend aus.

2 Deshalb wurde auch darauf verzichtet, alles zusammenzutragen, was es an Äußerungen der einen über die andere Seite gibt, während andererseits auch Sekundärliteratur herangezogen wurde, wo es sich für die Problemstellung und den Diskussionsstand als wichtig erwies. Der Marxismus hat die Anthroposophie bisher ohnehin kaum wahrgenommen. In anthroposophischen Kreisen dagegen sind heute hauptsächlich die negativen Äußerungen Steiners über Oktoberrevolution und Marxismus bekannt, die man unter dem Aspekt der Kritik am Materialismus und Kollektivismus verstehen muß. Diese Äußerungen müssen jedoch im Kontext mit anderen, positiveren, gelesen und gewichtet werden. So heißt es etwa in GA 185, 5. 147ff., zum Kommunismus: „Dasjenige, um das es sich handelt ist, das man wirklich studiert, welche in einem gewissen Sinne berechtigten Forderungen sich da von einer Seite erheben. Und man kann eine Weltanschauung und eine Lebensauffassung finden, welche zu sagen wagen darf: Dasjenige, was Ihr wollt mit euren unvollkommenen Mitteln, erlangt ihr, wenn ihr den





bien d'autres choses encore [ ... ] ». L'évaluation de Lénine par Steiner comme « un homme honnête et spirituellement important » fait également partie de cette catégorie (vis-à-vis de George Adams, d'après : Wir erlebten Rudolf Steiner (Nous avons fait l'expérience de Rudolf Steiner), 1980, p. 16). [11]

La philosophie matérialiste du marxisme, que j'avais encore défendue dans ma thèse, m'avait finalement de moins en moins satisfaite. Lorsque j'ai finalement commencé l'expérience de connaissance « anthroposophie » (j'avais déjà connaissance de la chose depuis longtemps), j'ai essayé de ne pas procéder de manière décisionniste, mais de toujours réfléchir de manière critique à mes propres étapes de pensée et à mes expériences. Ceci - et des discussions avec des amis marxistes - a fait que les objections possibles de la critique matérialiste de l'idéologie contre Steiner et l'anthroposophie étaient toujours présentes dans l'étude. Il est possible d'anticiper le résultat selon lequel l'approche de Steiner a étonnamment bien résisté à cette épreuve. Même si je dois finalement accorder à l'anthroposophie la perspective la plus large, je me suis efforcé dans ce travail de ne pas renier l'école du marxisme par laquelle je suis passé, mais de mettre en évidence, face à certains malentendus, ce que le marxisme a de légitime. J'ai ainsi suivi le refus de Steiner de faire du matérialisme une image déformée.<sup>3</sup>

Ce n'est pas l'objectif - le renouvellement social à partir de l'homme - qui distingue fondamentalement le marxisme et l'anthroposophie, mais la réponse à la question de savoir si la vision matérialiste du monde soutient ou empêche un « humanisme réel ». La mise à jour des rapports entre marxisme et anthroposophie est plus qu'une question d'honnêteté intellectuelle. Il s'agit aussi, entre autres, de savoir si le dialogue Est-

Weg der hier (in der „Philosophie der Freiheit“, CS) verzeichnet wird, geht, und noch vieles andere [ ... ]“ Auch Steiners Einschätzung Lenins als eines „ehrlichen und geistig nicht unbedeutenden Menschen“ gehört hierhin (gegenüber George Adams, nach: Wir erlebten Rudolf Steiner, 1980, S. 16). [11]

Mich hatte die materialistische Philosophie des Marxismus, die ich noch in meiner Dissertation vertreten hatte, letztlich immer weniger befriedigt. Als ich schließlich das Erkenntnisexperiment „Anthroposophie“ begann (ich hatte von der Sache bereits seit langem Kenntnis), versuchte ich, nicht dezisionistisch vorzugehen, sondern die eigenen Denkschritte und Erfahrungen immer wieder kritisch zu reflektieren. Dies - und Diskussionen mit marxistischen Freunden führte dazu, daß die möglichen Einwände materialistischer Ideologiekritik gegen Steiner und die Anthroposophie bei der Untersuchung immer präsent waren. Das Ergebnis, daß Steiners Ansatz dieser Probe erstaunlich gut stand-gehalten hat, darf vorweggenommen werden. Auch wenn ich letztlich der Anthroposophie die weitere Perspektive zubilligen muß, so habe ich mich in dieser Arbeit doch bemüht, die Schule des Marxismus, durch die ich gegangen bin, nicht zu verleugnen, sondern gegenüber manchen Mißverständnissen das Berechtigte am Marxismus zu verdeutlichen. Ich bin damit Steiners Weigerung gefolgt, den Materialismus zum Zerrbild zu machen.<sup>3</sup> Nicht das Ziel - gesellschaftliche Erneuerung vom Menschen her - unterscheidet Marxismus und Anthroposophie grundlegend, sondern die Antwort auf die Frage, ob das materialistische Weltbild einen „realen Humanismus“ stützt oder verhindert. Die Aufarbeitung des Verhältnisses von Marxismus und Anthroposophie ist mehr als eine Frage intellektueller Redlichkeit. Es geht u.a. auch darum, ob in



Ouest, si nécessaire, peut intégrer les grandes questions liées au sens de l'existence humaine.

Il reste encore à mentionner que « Marxisme et anthroposophie » a été soumis au printemps 1986 à la faculté des sciences sociales de l'université de Jyväskylä/Finlande en tant que travail de recherche philosophique. Je tiens à remercier ici les deux auteurs, le professeur Juha Manninen, marxiste, et le professeur Oskar Borgmann Hansen, anthroposophe, ainsi que le professeur Reijo Wilenius, anthroposophe, philosophe et homme engagé dans le mouvement pacifiste, qui a supervisé le travail.

Christoph Strawe

3 GA 18, I, p 10  
[12]

## Introduction

### *Naissance et développement du marxisme*

Karl Marx est né en 1818 à Trêves, dans une famille juive libérale convertie au protestantisme. Très tôt, le motif biographique de l'attachement aux grands objectifs de l'humanité apparaît. Celui qui ne crée que pour lui-même et non pour l'humanité, peut-on lire dans sa dissertation de fin d'études secondaires de 1835, « peut bien être un savant célèbre, un grand sage, un excellent poète, mais jamais un humain accompli, véritablement grand [ ... ] »<sup>1</sup>.

A partir de 1835, Marx étudie le droit et la philosophie à Bonn et à Berlin. L'Europe vient de vivre la Révolution française et, en Allemagne aussi, la résistance des démocrates contre les pouvoirs princiers et féodaux s'organise. Marx subit bientôt

den so notwendigen Ost-West-Dialog die großen Fragen einfließen können, die mit dem Sinn der menschlichen Existenz zusammenhängen.

Es bleibt noch zu erwähnen, daß „Marxismus und Anthroposophie“ im Frühjahr 1986 der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Jyväskylä/Finnland als philosophische Forschungsarbeit eingereicht wurde. Ich möchte an dieser Stelle den beiden Gut-achtern danken, dem Marxisten Prof. Juha Manninen und dem Anthroposophen Prof. Oskar Borgmann Hansen, sowie Prof. Reijo Wilenius, dem Anthroposophen, Philosophen und engagierten Mann der Friedensbewegung, der die Arbeit betreut hat.

Christoph Strawe

3 GA 18, I, S. 10.  
[12]

## Einleitung

### *Zur Entstehung und Entwicklung des Marxismus*

Karl Marx wird 1818 als Sohn einer liberalen, zum Protestantismus konvertierten jüdischen Familie in Trier geboren. Schon früh zeigt sich das biographische Motiv der Hingabe an große Menschheitsziele. Wer nur für sich, nicht für die Menschheit schaffe, heißt es im Abiturientenaufsatz von 1835, könne „wohl ein berühmter Gelehrter, ein großer Weiser, ein ausgezeichneter Dichter, aber nie ein vollendeter, wahrhaft großer Mensch sein[ ... ]“<sup>1</sup>

Von 1835 ab studiert Marx Rechtswissenschaft und Philosophie in Bonn und Berlin. Europa hat die französische Revolution erlebt, und auch in Deutschland formiert sich der Widerstand der Demokraten gegen die



l'influence de la philosophie de Hegel. Il fréquente le cercle des jeunes hégéliens, c'est-à-dire la gauche hégélienne aux idées radicales. En 1841, il obtient son doctorat à Iéna avec une thèse intitulée « Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie » (Sur la différence entre la philosophie démocritique et la philosophie épicurienne de la nature) - à cette époque, il défend déjà la position de l'athéisme, mais pas encore celle d'un matérialisme conséquent. Après l'échec de ses espoirs d'obtenir une chaire, il commence à travailler comme rédacteur de la « Rheinische Zeitung (Journal rhénan) », et ce travail le confronte aux questions sociales, ce qui se traduit par exemple par des articles sur la situation des vigneronns de la Moselle et sur la « loi sur le vol du bois ».<sup>2</sup>

En 1843, le jeune marié fuit l'étroitesse de la situation allemande pour se réfugier à Paris, où il publie avec Arnold Ruge les « Annales franco-allemandes », qui ne prospèrent cependant que jusqu'au premier volume. Il se penche sur le « socialisme utopique » de Saint-Simon, Fourier, Blanc et Proudhon. Ceux-ci s'appuient sur les idées des philosophes français des Lumières, en particulier sur leur théorie du milieu. Les « lumières » les plus radicales - par exemple Holbach - se réclamaient ouvertement du matérialisme, que Marx et Engels

3

décrivront plus tard comme la « base toute logique du communisme ».

Sous l'influence de la philosophie matérialiste de Ludwig Feuerbach, Marx se détourne de Hegel et rédige une critique du droit public/d'état hégélien. Le climat de l'époque, depuis le début des années 40 du XIXe siècle, est favorable au matérialisme : les triomphes de la recherche de science de la nature,

fürstlich-feudalen Gewalten. Marx gerät bald unter den Einfluß der Philosophie Hegels. Er verkehrt im Kreis der Junghegelianer, d.h. der radikal gesinnten Hegelschen Linken. 1841 promoviert er in Jena mit einer Arbeit „Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“ - er vertritt zu dieser Zeit bereits die Position des Atheismus, aber noch nicht die eines konsequenten Materialismus. Nach dem Scheitern der Hoffnungen auf einen Lehrstuhl beginnt er eine Tätigkeit als Redakteur der „Rheinischen Zeitung“, und diese Arbeit konfrontiert ihn mit den sozialen Fragen, was sich z.B. in Artikeln über die Lage der Moselwinzer und über das „Holzdiebstahlgesetz“ niederschlägt.<sup>2</sup>

1843 flüchtet der Jungvermählte aus der Enge der deutschen Verhältnisse nach Paris, wo er mit Arnold Ruge zusammen die „Deutsch-Französische Jahrbücher“ herausgibt, die aber nur bis zum ersten Band gedeihen. Er setzt sich mit dem „utopischen Sozialismus“ von Saint-Simon, Fourier, Blanc und Proudhon auseinander. Diese stützen sich auf die Ideen der französischen Aufklärer, besonders ihre Milieutheorie. Die radikalsten Aufklärer - z. B. Holbach - bekannten sich offen zum Materialismus, den Marx und Engels

3

später als logische Basis des Kommunismus“ bezeichnen werden. Unter dem Einfluß der materialistischen Philosophie Ludwig Feuerbachs wendet sich Marx von Hegel ab; er verfaßt eine Kritik des Hegelschen Staatsrechts. Das Zeitklima seit dem Beginn der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts ist dem Materialismus günstig: die Triumphe der naturwissenschaftlichen Forschung, die



qui permettent une maîtrise toujours plus grande de la nature par la technique, font apparaître à beaucoup l'existence de Dieu comme une hypothèse dont on n'a plus besoin - comme Laplace l'a dit un jour face à Napoléon. Ceci d'autant plus que la manière dont les Églises réagissent au défi de science de la nature doit apparaître aux contemporains comme une preuve de la fausseté intrinsèque de la religion <sup>4</sup>. Marx ne veut cependant pas s'arrêter à la « critique du ciel », mais se tourner vers la « critique de la terre » : « La critique de la religion est [ ... ] en germe la critique de la vallée de larmes dont la religion est l'auréole ».<sup>5</sup> Marx a franchi le pas au-delà du démocratisme révolutionnaire vers le socialisme et a pris le parti du prolétariat qui se développait avec la technique et l'industrie, qui avait alors commencé à se défendre contre sa condition misérable et attendait de moins en moins la réalisation de la liberté, de l'égalité et de la fraternité de la compréhension sociale et de la volonté de réforme des dirigeants, et de plus en plus du déploiement de sa propre force dans la lutte des classes organisée. Hegel avait parlé de la réalisation de la raison synthétique (philosophique) dans la réalité. Marx voit maintenant cette exigence de la raison annulée dans le rôle du prolétariat : « Comment la

eine immer weitergehende Naturbeherrschung durch die Technik ermöglichen, läßt vielen die Existenz Gottes als eine Hypothese erscheinen, die man nun - wie Laplace einmal gegenüber Napoleon formulierte - nicht mehr nötig hat. Dies um so mehr, als die Art und Weise, in der die Kirchen auf die naturwissenschaftliche Herausforderung reagieren, denkenden Zeitgenossen als Beweis der inneren Unwahrhaftigkeit der Religion vorkommen muß.<sup>4</sup> Marx will jedoch nicht bei der „Kritik des Himmels“ stehenbleiben, sondern sich der „Kritik der Erde“ zuwenden: „Die Kritik der Religion ist [ ... ] im Keim die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist.“<sup>5</sup> Marx hat den Schritt über den revolutionären Demokratismus hinaus zum Sozialismus vollzogen und die Partei des sich mit Technik und Industrie entwickelnden Proletariats genommen, das damals begonnen hatte, sich gegen seine elende Lage zu wehren und die Realisierung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit immer weniger vom sozialen Verständnis und Reformwillen der Herrschenden, immer mehr von der Entfaltung der eigenen Kraft im organisierten Klassenkampf erwartete. Hegel hatte von der Realisierung der (philosophischen) Vernunft in der Wirklichkeit gesprochen. Diesen Anspruch der Vernunft sieht Marx nun in der Rolle des Proletariats aufgehoben: „Wie die

1 MEW-Ergänzungsband 1, p. 459.

2 Dans MEW 1, p. 172 et suivantes, 109 et suivantes.

3 MEW 2, P. 139.

4 Nous possédons par exemple des lettres du jeune Engels qui parlent d'une conviction religieuse profonde à l'origine. Mais il s'arrache littéralement ces sentiments du cœur, car la religiosité de son entourage piétiste doit lui apparaître comme une foi de charbonnier non scientifique et la doctrine de l'enfer éternel des non-croyants comme un manque de cœur. Cf. les deux lettres du 15 et 12-17 juin 1839 à F. Graeber dans MEW-Erg.bd. II, 400ss.

5 MEW 1, P. 379.

[13]

1 MEW-Ergänzungsband 1, S. 459.

2 In MEW 1, S. 172ff., 109ff.

3 MEW 2, S. 139.

4 Wir besitzen z. B. Briefe des jungen Engels, die von einer ursprünglich tiefen religiösen Überzeugung sprechen. Doch reißt er sich diese Gefühle buchstäblich aus dem Herzen, weil ihm die Religiosität seiner pietistischen Umgebung als unwissenschaftlicher Köhlerglaube und die Lehre von der ewigen Höllenpein der nicht Rechtgläubigen als herzlos erscheinen muß. Vgl. die beiden Briefe vom 15. und 12.-17.6. 1839 an F. Graeber in MEW-Erg.bd. II, 400ff.

5 MEW 1, S. 379.



philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes spirituelles [ ... ] », écrit-il.<sup>6</sup>

Bien sûr, ses idées ne sont pas encore mûres à l'époque. Il doit d'abord découvrir la signification de l'économie nationale, aidé en cela par son génial ami Friedrich Engels (1820-1895). Les premiers socialistes avaient déjà dénoncé la propriété privée capitaliste des moyens de production comme étant la cause des maux sociaux. En essayant de scientifier le socialisme, Marx met de plus en plus l'accent sur les faits économiques. La discussion critique avec les classiques de l'économie politique bourgeoise - William Petty, Adam Smith, David Ricardo - et les « économistes vulgaires » bourgeois commence. En 1844, les « Manuscrits économique-philosophiques » voient le jour à Paris et contiennent déjà des germes de la doctrine économique de Marx (analyse du travail aliéné).

On s'est beaucoup interrogé sur le rapport entre les écrits du jeune Marx, en particulier les Manuscrits de Paris, et ceux de l'âgé. Si les uns voulaient voir en eux les ancêtres de l'analyse des lois fondamentales du capitalisme qui se développera plus tard de manière linéaire à partir d'eux dans « Le Capital », les autres sont d'avis que dans « Marx avant Marx », le potentiel émancipateur n'est pas encore autant déformé et recouvert par une compréhension matérialiste et positiviste de la science que dans le dernier Marx. Les « orthodoxes » ont pu y voir une tentative d'opposer le jeune Marx au vieux Marx, pour finalement frapper le mouvement ouvrier et le « socialisme réellement existant » et

Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen [ ... ]“, schreibt er.<sup>6</sup>

Freilich sind seine Gedanken damals noch nicht ausgereift. Erst muß er noch die Bedeutung der Nationalökonomie entdecken, wobei ihm sein genialer Freund Friedrich Engels (1820-1895) hilft. Schon die Frühsozialisten hatten das kapitalistische Privateigentum an Produktionsmitteln als Ursache der sozialen Mißstände angeprangert. Beim Versuch, den Sozialismus zu verwissenschaftlichen, rücken für Marx die ökonomischen Tatsachen nun immer stärker ins Blickfeld. Die kritische Auseinandersetzung mit den Klassikern der bürgerlichen Politischen Ökonomie - William Petty, Adam Smith, David Ricardo - und den bürgerlichen „Vulgärökonomen“ beginnt. In Paris entstehen 1844 die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, die bereits Keime der ökonomischen Lehre von Marx enthalten (Analyse der entfremdeten Arbeit).

Man hat viel darüber gestritten, in welcher Beziehung die Schriften des jungen Marx, besonders die Pariser Manuskripte, zu denen des alten stehen. Wollten die einen in ihnen die Vorfahren der späteren, sich gradlinig aus ihnen entwickelnden Analyse der ökonomischen Grundgesetze des Kapitalismus in „Das Kapital“ sehen, so sind die anderen der Meinung, bei „Marx vor Marx“ sei das emanzipatorische Potential noch nicht so sehr von einem materialistisch-positivistischen Wissenschaftsverständnis wie beim späten Marx entstellt und überlagert. Darin nun wieder mochten und mögen die „Orthodoxen“ einen Versuch wittern, den jungen gegen den alten Marx





diluer la pensée marxienne dans un « humanisme abstrait » intégrable dans le « système capitaliste occidental ».7

On peut avancer plusieurs raisons pour l'une et l'autre opinion. Même si l'on peut supposer que le « marxisme-léninisme » d'aujourd'hui a intérêt à désamorcer les points de vue de Marx sur la liberté de la presse ou sur l'État en tant qu'entité générique aliénée, qui peuvent être critiqués par rapport à sa propre pratique, on ne peut pas ignorer que Marx n'opère plus de tournant décisif depuis les « Manuscrits de Paris ». Les présupposés matérialistes de la pensée sont déjà clairs, en particulier dans les passages critiques de Hegel des « Manuscrits », mais d'un autre côté, Marx n'abandonnera pas plus tard l'« humanisme réel » propagé en 1844 et ne renoncera pas à l'« impératif catégorique de renverser toutes les conditions dans lesquelles l'humain est un être humilié, asservi, méprisé », formulé encore plus tôt<sup>8</sup> : Dans la mesure où la critique représente une classe, elle représente le prolétariat, lit-on en 1873 dans la postface de la deuxième édition du « Capital », dans laquelle le motif du travail aliéné n'est pas non plus abandonné.<sup>9</sup>

La pensée du jeune Marx s'oriente de manière conséquente vers le développement de la conception matérialiste de l'histoire : les classes dominantes avaient un intérêt dans le développement de science de la nature et de la technique, mais pas dans une science de l'histoire qui prédisait la nécessité historique de leur disparition. - Ce n'est

auszuspielen, um damit letztlich Arbeiterbewegung und „real existierenden Sozialismus“ zu treffen und das Marxsche Denken zu einem „abstrakten Humanismus“ zu verdünnen, der ins „westlich-kapitalistische System“ integrierbar ist.<sup>7</sup>

Für die eine wie für die andere Ansicht kann man manche Gründe anführen. So sehr dem heutigen „Marxismus-Leninismus“ ein Interesse daran unterstellt werden darf, die gegen seine eigene Praxis kritisch ausmünzbaren Ansichten von Marx etwa zur Pressefreiheit oder zum Staat als entfremdetem Gattungswesen zu entschärfen, so wenig darf man doch übersehen, daß Marx seit den „Pariser Manuskripten“ keine entscheidende Wende mehr vollzieht. Die materialistischen Denkvoraussetzungen sind, besonders in den Hegel-kritischen Passagen der „Manuskripte“, bereits deutlich, andererseits wird Marx den 1844 propagierten „realen Humanismus“ auch später nicht preisgeben und dem noch früher formulierten „kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verächtliches Wesen ist“<sup>8</sup>, nicht abschwören: Sofern die Kritik überhaupt eine Klasse vertrete, so vertrete sie das Proletariat, heißt es 1873 im Nachwort zur zweiten Auflage des „Kapital“, in dem auch das Motiv der entfremdeten Arbeit nicht fallengelassen wird.<sup>9</sup>

Das Denken des jungen Marx steuert konsequent auf die Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung zu: Die herrschenden Klassen hatten ein Interesse an der Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik, nicht jedoch an einer Geschichtswissenschaft, die die historische Notwendigkeit ihres Untergangs prognostizierte. - Nur vom



que du point de vue du prolétariat qu'il semblait possible d'étendre au développement de la vie historique et sociale cette capacité de l'humain à reconnaître des lois objectives, qui a si bien réussi dans la science de la nature et la technique. Et une telle science permettrait en même temps au prolétariat de prendre conscience de lui-même et de se connaître. - Telle est la logique interne de la recherche qui mène à la formation du matérialisme historique.

C'est à Bruxelles, où Marx émigre après avoir été expulsé de Paris par le gouvernement prussien, qu'il rédige avec Engels les écrits « La Sainte Famille » (1845) et « L'idéologie allemande » (1845/46), qui servent avant tout à la compréhension de soi. Dans le premier, il s'agit avant tout de critiquer la théorie élitiste de certains jeunes hégéliens sur l'esprit supérieur à la masse populaire et la « construction spéculative » de la philosophie idéaliste. La compréhension du rôle des conditions économiques dans le déroulement de l'histoire est le fondement de la conception matérialiste de l'histoire. Plus ce fondement s'éclaircit, plus la distance critique vis-à-vis de Feuerbach s'accroît, lui qui, comme le constate l'« Idéologie allemande », n'a pas encore réussi à appliquer le matérialisme à l'histoire et a qui manque la vue dans la nature sociale de l'humain et en particulier le rôle de la pratique sociale :

6 op. cit., p. 391.

7 Cf. par exemple Julier 1974, « Marx avant Marx » : cf. Wilenius 1966.

8 MEW 1, P. 385.

9 MEW 23, p. 85 et suivantes. Sur le problème de l'aliénation, voir le « chapitre sur les fétiches », p. 85 et suivantes.

[14]

« Les philosophes n'ont fait qu'interpréter

Standpunkt des Proletariats aus erschien die Ausweitung jener in Naturwissenschaft und Technik so erfolgreichen Fähigkeit des Menschen, objektive Gesetze zu erkennen, auf die Entwicklung des geschichtlichen und gesellschaftlichen Lebens möglich. Und solche Wissenschaft würde zugleich dem Proletariat Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis vermitteln. - Das ist die innere Logik jener Suche, die zur Herausbildung des historischen Materialismus führt.

In Brüssel, wohin Marx nach seiner auf Betreiben der preußischen Regierung erfolgten Ausweisung aus Paris emigriert, bringt er zusammen mit Engels die vor allem auch der Selbstverständigung dienenden Schriften „Die Heilige Familie“ (1845) und „Die deutsche Ideologie“ (1845/46) zu Papier. In der ersteren geht es vor allem um die Kritik der elitären Theorie einiger Junghegelianer vom über die Volksmasse erhabenen Geist und der „spekulativen Konstruktion“ der idealistischen Philosophie. Die Einsicht in die Rolle der ökonomischen Verhältnisse für den Geschichtsverlauf ist die Grundlage der materialistischen Geschichtsauffassung. Je mehr diese Grundlage sich klärt, um so mehr wächst auch die kritische Distanz zu Feuerbach, dem es - wie die „Deutsche Ideologie“ feststellt - noch nicht gelungen ist, den Materialismus auf die Geschichte anzuwenden, und der der Einsicht in die gesellschaftliche Natur des Menschen und besonders in die Rolle der gesellschaftlichen Praxis ermangelt:

6 a.a.O., S. 391.

7 Vgl. z.B. Julier 1974, „Marx vor Marx“: s. Wilenius 1966.

8 MEW 1, S. 385.

9 MEW 23, S. 85 ff. Zum Entfremdungsproblem s. dort das sog. „Fetischkapitel“, S. 85ff.

[14]

„Die Philosophen haben die Welt nur



le monde différemment, il s'agit de le changer », peut-on lire dans les « Thèses-F Feuerbach », notes de Marx pour l'Idéologie allemande <sup>10</sup>.

Cette thèse ne proclame pas, comme on pourrait le croire, la fin de toute théorie et son absorption dans la pratique, mais bien la fin de la théorie traditionnelle et le début d'une théorie critique qui présente un rapport qualitativement nouveau au mouvement social pratique. La philosophie devient ainsi, comme l'expliquera plus tard Engels, une « simple vision du monde » sans prétention de système absolu, elle ne doit plus être une « science de la science particulière » <sup>11</sup>.

« La misère de la philosophie » (1847) mène à la confrontation avec Proudhon : la nouvelle manière de voir doit être imposée contre les variantes concurrentes du socialisme/communisme, contre lesquelles on polémique aussi dans le « Manifeste communiste » (1848). Rédigé à la demande de la Fédération des Communistes de Londres, il prend au sérieux la thèse de la primauté de la pratique et lance au monde le cri : « Proletaires de tous les pays, unissez-vous ! » <sup>12</sup>.

Marx est aussi expulsé de Belgique, la « Neue Rheinische Zeitung (le nouveau journal rhénan) », qu'il publie à son retour en Allemagne en 1848, est interdite. En 1849, l'année suivant l'échec de la révolution allemande, il s'exile à Londres, dans le pays où la révolution industrielle et, avec elle, les antagonismes du mode de production capitaliste se développent de la manière la plus précoce et la plus typique. C'est à Londres que Marx rédige son œuvre principale, « Le Capital - Critique de l'économie politique », au prix d'un travail pénible et épuisant. Pendant ce temps, à Manchester, l'ami Engels est chargé du

verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern“, heißt es in den „Feuerbach-Thesen“, Notizen von Marx für die „Deutsche Ideologie“. <sup>10</sup> Mit dieser These wird nicht, wie es vielleicht scheinen könnte, das Ende jeder Theorie und ihr Aufgehen in Praxis proklamiert, wohl aber das Ende der traditionellen und der Beginn einer kritischen Theorie, die ein qualitativ neues Verhältnis zur praktischen sozialen Bewegung aufweist. Philosophie wird dadurch, wie Engels später ausführt, zur „einfachen Weltanschauung“ ohne absoluten Systemanspruch, sie soll keine „aparte Wissenschaftswissenschaft“ mehr sein. <sup>11</sup>

„Das Elend der Philosophie“ (1847) führt die Auseinandersetzung mit Proudhon: die neue Anschauungsweise muß gegen konkurrierende Spielarten des Sozialismus/Kommunismus durchgesetzt werden, gegen die auch im „Kommunistischen Manifest“ (1848) polemisiert wird. Verfaßt im Auftrage des Londoner Bundes der Kommunisten, macht es ernst mit der These vom Primat der Praxis und schleudert den Ruf in die Welt: „Proletarier aller Länder vereinigt euch !“ <sup>12</sup>

Auch aus Belgien wird Marx ausgewiesen, die „Neue Rheinische Zeitung“, die er, 1848 wieder nach Deutschland zurückgekehrt, herausgibt, wird verboten. 1849, im Jahr nach der gescheiterten deutschen Revolution, geht er nach London ins Exil, in jenes Land, wo sich die industrielle Revolution und mit ihr die Antagonismen der kapitalistischen Produktionsweise am frühesten und reintypischsten entwickeln. In London entsteht, in mühsamer, zermürender Arbeit Marx' Hauptwerk „Das Kapital - Kritik der Politischen Ökonomie“. Freund Engels obliegt derweil in Manchester dem „hündischen Commerce“ <sup>13</sup> : durch seine





« commerce canin/de chien »<sup>13</sup> : grâce à ses apports financiers, les recherches de Marx sont rendues possibles de manière décisive.

L'outil de travail de la « Critique de l'économie politique » est la dialectique hégélienne réinterprétée de manière matérialiste. Selon Marx, cette méthode est à l'envers chez Hegel. « Il faut la renverser pour découvrir le noyau rationnel dans l'enveloppe mystique. Sous sa forme mystificatrice, la dialectique est devenue à la mode en Allemagne parce qu'elle semblait transfigurer ce qui existait. Sous sa forme rationnelle, elle est une abomination pour la bourgeoisie [ ... ], parce que dans la compréhension positive de l'existant, elle inclut en même temps la compréhension de sa négation, de sa chute nécessaire [ ... ] »<sup>14</sup>

Marx et Engels s'efforcent toujours d'apporter leur contribution à la formation de partis ouvriers conséquents et à l'unification du mouvement ouvrier international. Au sein de l'Association internationale des travailleurs, fondée en 1864, des conflits surviennent rapidement avec le mouvement ouvrier fondé par Mikhaïl A. Bakounine (1814-1876), qui tend vers l'anarchisme. Les deux hommes sont liés à la social-démocratie allemande par des contacts épistolaires et personnels. Marx, en particulier, défend ses idées dans de nombreux articles de presse qui se distinguent par une analyse perspicace de constellations politico-économiques concrètes.

Marx meurt en 1883 ; Engels, qui lui a survécu, élabore à partir des notes existantes une version prête à l'impression des deuxième et troisième volumes du « Capital » ; ils paraissent respectivement en 1885 et 1894. Engels, dont les écrits et l'activité ont apporté une contribution décisive au

finanziellen Zuwendungen werden die Marxschen Forschungen entscheidend mit ermöglicht.

Arbeitsmittel der „Kritik der Politischen Ökonomie“ ist die materialistisch umgedeutete Hegelsche Dialektik. Diese Methode steht Marx zufolge bei Hegel auf dem Kopf. „Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken. In ihrer mystifizierenden Form ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum [ ... ] ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt [ ... ]“<sup>14</sup>

Stets bemühen sich Marx und Engels, ihren Beitrag zur Herausbildung konsequenter Arbeiterparteien und zum Zusammenschluß der internationalen Arbeiterbewegung zu leisten. In der 1864 gegründeten Internationalen Arbeiterassoziation kommt es bald zu Konflikten mit der von Michail A. Bakounin (1814-1876) geführten, zum Anarchismus hin tendierenden Richtung. Mit der deutschen Sozialdemokratie sind die beiden durch briefliche und persönliche Kontakte verbunden. Besonders Marx vertritt seine Auffassungen auch in zahlreichen Zeitungsartikeln, die sich durch scharfsinnige Analyse konkreter politisch-ökonomischer Konstellationen auszeichnen.

1883 stirbt Marx; der ihn überlebende Engels erarbeitet aus den vorhandenen Aufzeichnungen eine druckreife Fassung des zweiten und dritten Bandes des „Kapital“; sie erscheinen 1885 bzw. 1894. 1895 stirbt Engels, der mit seinen Schriften und seiner Tätigkeit einen entscheidenden Beitrag zum „Marxismus“



« marxisme », meurt en 1895. Son ouvrage « Die Lage der arbeitenden Klassen in England (La situation de la classe laborieuse en Angleterre) » (1845) fut, avant le « Capital », la description la plus bouleversante de la misère ouvrière dans le « capitalisme de Manchester » et le réquisitoire le plus passionné contre les classes dirigeantes. « Le bouleversement de la science de Monsieur Eugen Dühring » (1878) et « Ludwig Feuerbach et la sortie de la philosophie classique allemande » (1888) sont également importants sur le plan philosophique, tout comme la « Dialectique de la nature », restée inachevée. « L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État » (1884) est un modèle de recherche historique matérialiste.

Les conceptions des créateurs du marxisme sur la plus-value, l'exploitation et la lutte des classes, sur la nécessité quasi naturelle de la formation du socialisme, trouvaient un grand écho chez les ouvriers. Ce n'est pas sans fierté qu'Engels rapporte en 1886, dans la préface de l'édition anglaise, que le « Capital » est souvent considéré sur le continent comme la

10 MEW 3, P. 7.  
11 MEW 20, 5. 129.  
12 MEW 3, P. 493.  
13 Lettre à Marx du 27.4.1867.  
14 MEW 23, p. 27 et suivantes.  
[15]

Bible de la classe des travailleurs.<sup>15</sup> Les partis de masse prolétariens grandissants s'appuient en grande partie sur les idées de Marx et Engels.

A la mort de ces derniers, la social-démocratie internationale était déjà devenue une force décisive. Cependant, les succès politiques parlementaires d'une part, et les transformations du système industriel d'autre part, avaient conduit à une tactique plus réformiste et finalement à l'apparition de forces qui, comme

gelistet hat. Sein Werk „Die Lage der arbeitenden Klassen in England“ (1845) war vor dem „Kapital“ die erschütterndste Schilderung des Arbeiterelends im „Manchester-Kapitalismus“ und die leidenschaftlichste Anklage gegen die herrschenden Klassen. „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ (1878) und „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ (1888) sind ebenso wie die unvollendet gebliebene „Dialektik der Natur“ philosophisch bedeutsam. „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“ (1884) ist ein Musterbeispiel der historisch-materialistischen Geschichtsforschung.

Die Auffassungen der Schöpfer des Marxismus über Mehrwert, Ausbeutung und Klassenkampf, über die quasi naturgesetzliche Notwendigkeit der Herausbildung des Sozialismus fanden bei den Arbeitern großen Widerhall. Nicht ohne Stolz berichtet Engels 1886 im Vorwort zur englischen Ausgabe, daß das „Kapital“ auf dem Kontinent oft als „die

10 MEW 3, S. 7.  
11 MEW 20, 5. 129.  
12 MEW 3, S. 493.  
13 Brief an Marx vom 27.4.1867.  
14 MEW 23, S. 27f.  
[15]

Bibel der Arbeiterklasse“ bezeichnet werde.<sup>15</sup> Die heranwachsenden proletarischen Massenparteien stützen sich weitgehend auf die Ideen von Marx und Engels.

Bereits bei deren Tod war die internationale Sozialdemokratie zu einer entscheidenden Kraft geworden. Allerdings hatten die parlamentarisch-politischen Erfolge einerseits, die Wandlungen des Industriesystems andererseits zu einer stärker reformistischen Taktik geführt



Eduard Bernstein, considéraient le marxisme dans sa forme actuelle comme dépassé. Les arguments philosophiques ont joué un rôle non négligeable. Bernstein évoque ainsi les « pièges de la dialectique hégélienne »<sup>16</sup> et, de plus en plus, on oppose au socialisme révolutionnaire marxiste un socialisme réformiste marqué par l'éthique kantienne.

Les forces radicales - menées en Allemagne par Karl Liebknecht et Rosa Luxemburg - voyaient dans ce réformisme et ce révisionnisme ouverts une trahison de la cause de la classe ouvrière, tout comme dans « l'opportunisme » des centristes autour de Karl Kautsky, qui s'en tenaient aux positions théoriques du « marxisme orthodoxe ». Les radicaux furent confortés dans cette idée lorsque, au début de la Première Guerre mondiale, les partis sociaux-démocrates se montrèrent incapables d'opposer à l'hystérie guerrière la solidarité internationale anti-guerre du prolétariat dont il avait été question à maintes reprises dans les résolutions du mouvement ouvrier international, et qu'ils soutinrent au contraire dans une certaine mesure la conduite de la guerre de « leurs » gouvernements.

Dans certains pays, des scissions s'étaient déjà produites auparavant. En Russie, les révolutionnaires s'opposaient en tant que « bolcheviks » aux « mencheviks » réformistes. Leur leader, Vladimir Ilitch Oulianov (Lénine) (1870-1924), a tenté d'appliquer le marxisme aux nouveaux problèmes qui se posaient pour la stratégie et la tactique de la lutte des classes.

Dès ses études de droit à Kazan et à Saint-Pétersbourg, où il est admis au barreau en 1893, Lénine s'engage dans le mouvement révolutionnaire. Il voit son frère exécuté

und schließlich auch Kräfte auf den Plan gerufen, die, wie Eduard Bernstein, den Marxismus in seiner bisherigen Form für überholt hielten. Philosophische Argumente spielten dabei keine geringe Rolle. So spricht Bernstein über die „Fallstricke der Hegelschen Dialektik“<sup>16</sup>, und in zunehmendem Maße wird dem marxistischen revolutionären Sozialismus ein von der Kantschen Ethik geprägter Reformsozialismus entgegengesetzt. Die radikalen Kräfte - in Deutschland angeführt von Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg - sahen in solch offenem Reformismus und Revisionismus einen Verrat an der Sache der Arbeiterklasse, ebenso wie im „Opportunismus“ der auf den theoretischen Positionen des „orthodoxen Marxismus“ beharrenden Zentristen um Karl Kautsky. Bestärkt wurden die Radikalen in dieser Auffassung, als die sozialdemokratischen Parteien zu Beginn des Ersten Weltkriegs sich als unfähig erwiesen, der Kriegshysterie jene internationale Anti-Kriegs-Solidarität des Proletariats entgegenzusetzen, von der vorher in den Resolutionen der internationalen Arbeiterbewegung immer wieder die Rede gewesen war, und statt dessen in gewissem Maße die Kriegsführung „ihrer“ Regierungen unterstützten.

In einigen Ländern war es bereits vorher zu Abspaltungen gekommen. In Rußland standen die Revolutionäre als „Bolschewiki“ den reformistischen „Menschewiki“ gegen-über. Ihr Führer Wladimir Iljitsch Uljanow (Lenin) (1870-1924) versuchte, den Marxismus auf die für eine Klassenkampfstrategie und -taktik neu entstandenen Probleme anzuwenden.

Schon während seines juristischen Studiums in Kasan und Petersburg, wo er 1893 als Rechtsanwalt zugelassen wird, schließt sich Lenin der revolutionären



en 1887, à l'âge de 21 ans, pour avoir participé à la préparation d'un attentat contre le tsar Alexandre III. Il est lui-même exilé en Sibérie pour activité révolutionnaire, où il achève son ouvrage « Le développement du capitalisme en Russie » (1899). A partir de 1900, il vit en émigration dans des lieux différents ; il fonde avec Plekhanov et Martov le journal « Iskra », qui est introduit clandestinement en Russie par des voies aventureuses. « Que faire ? » (1902) fonde le rôle d'un parti prolétarien strictement centralisé et dirigé par des révolutionnaires professionnels. Après deux ans en Russie, il vit à nouveau en émigration à partir de 1907, d'où il ne revient qu'en février 1917, avec l'aide de l'état-major général allemand, ce qui est piquant.

Parmi ses œuvres essentielles, on trouve « Materialismus und Empiriokritizismus (Matérialisme et empiriocriticisme) » (1909) - un développement des fondements philosophiques du marxisme, pour lequel sa réception de Hegel dans les « Philosophischen Hefte (Cahiers philosophiques) » devient importante - et « Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus (L'impérialisme comme le plus haut stade du capitalisme) » (1916) - une tentative d'appliquer la théorie économique du marxisme aux nouveaux phénomènes de l'économie. L'ouvrage « État et révolution », rédigé en 1917, est également remarquable. En outre, Lénine développe dans de nombreux essais, brochures et discours les problèmes fondamentaux de la stratégie et de la tactique du mouvement ouvrier révolutionnaire.

En 1917, Lénine devient le leader de la première « révolution prolétarienne » victorieuse de l'histoire, la révolution

Bewegung an. Er muß erleben, wie sein Bruder 1887 - einundzwanzigjährig - wegen der Teilnahme an der Vorbereitung eines Anschlags auf den Zaren Alexander III. hingerichtet wird. Selber wird er wegen revolutionärer Tätigkeit nach Sibirien verbannt, wo er sein Werk „Die Entwicklung des Kapitalismus in Rußland“ vollendet (1899). Ab 1900 lebt er, an wechselnden Orten, in der Emigration; gründet mit Plechanow und Martow die Zeitung „Iskra“, die auf abenteuerlichen Wegen nach Rußland geschmuggelt wird. „Was tun?“ (1902) begründet die Rolle einer von Berufsrevolutionären geführten, straff zentralisierten proletarischen Partei. Nach 2 Jahren in Rußland lebt er ab 1907 wieder in Emigration, aus der er erst in der Februar-revolution 1917 zurückkehrt - pikanterweise mit Hilfe des deutschen Generalstabs.

Zu seinen wesentlichen Werken zählen „Materialismus und Empiriokritizismus“ (1909) - ein Ausbau der philosophischen Fundamente des Marxismus, für den auch seine Hegel-Rezeption in den „Philosophischen Heften“ wichtig wird - und „Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus“ (1916) - ein Versuch, die ökonomische Theorie des Marxismus auf die neuen Erscheinungen der Ökonomie anzuwenden. Ebenfalls herausragend ist das 1917 niedergeschriebene „Staat und Revolution“. Außerdem entwickelte Lenin in zahlreichen Aufsätzen, Broschüren und Reden Grundprobleme der Strategie und Taktik der revolutionären Arbeiterbewegung.

1917 wird Lenin zum Führer der ersten siegreichen „proletarischen Revolution“ der Geschichte, der Oktoberrevolution,



d'Octobre, et du premier État socialiste, un État dans lequel on essayait de mettre en pratique les idées de Marx et Engels.

Comme on le sait, les avis sur la réussite de cette tentative sont très divergents. Si pour les uns, l'existence du « socialisme réellement existant » est la confirmation pratique du marxisme, pour les autres, elle est au contraire la preuve de la faillite d'une théorie qui n'a fait que produire de nouvelles formes de servitude. Même parmi les marxistes eux-mêmes, on se dispute aujourd'hui encore avec passion pour savoir qui se réfère à juste titre à Marx et qui a trahi son héritage.

D'un point de vue extérieur, le marxisme a en tout cas fait preuve d'une énorme capacité de rayonnement : Aujourd'hui, il existe dans la plupart des pays du monde des partis communistes qui se considèrent comme marxistes-léninistes. Un seul pays socialiste est devenu toute une communauté d'États socialistes. Dans le même temps, des

15 op. cit., p. 39.

16 Bernstein 1969 (1899). Sur le révisionnisme, voir Grebing 1977.

[16]

Mais en même temps - outre la division au sein du mouvement ouvrier entre la social-démocratie et le communisme - de nouveaux affrontements autour de l'héritage de Marx ont vu le jour : entre Moscou et Pékin, entre « eurocommunistes » et « traditionalistes ». La pensée marxienne reste d'actualité : si les antagonismes de classe se sont émoussés, du moins en apparence, dans les pays occidentaux, l'ordre économique traditionnel s'est toujours révélé incapable de faire face durablement aux contradictions mises en évidence par Marx, aux crises et au chômage. De même, la compétition entre

und des ersten sozialistischen Staates, eines Staates, in dem man versuchte, die Ideen von Marx und Engels in die Tat umzusetzen.

Bekanntlich gehen die Auffassungen über das Gelingen dieses Versuchs weit auseinander. Ist für die einen die Existenz des „real existierenden Sozialismus“ die praktische Bestätigung des Marxismus, so gilt sie den anderen gerade umgekehrt als Beweis für den Bankrott einer Theorie, die nur neue Formen der Unfreiheit produziert habe. Auch unter den Marxisten selber wird bis heute leidenschaftlich darüber gestritten, wer sich zurecht auf Marx berufe und wer sein Erbe verraten habe.

Äußerlich betrachtet hat jedenfalls der Marxismus eine enorme Ausstrahlungsfähigkeit bewiesen: Heute existieren in den meisten Ländern der Erde kommunistische Parteien, die sich als marxistisch-leninistisch verstehen. Aus einem einzelnen sozialistischen Land ist eine ganze sozialistische Staatengemeinschaft geworden.

15 a.a.O., S. 39.

16 Bernstein 1969 (1899). Zum Revisionismus vgl. Grebing 1977.

[16]

Gleichzeitig haben sich aber - neben der Spaltung in der Arbeiterbewegung zwischen Sozialdemokratie und Kommunismus - auch neue Auseinandersetzungen um das Marxsche Erbe ergeben: zwischen Moskau und Peking, zwischen „Eurokommunisten“ und traditionalisten“. Das Marxsche Denken bleibt aktuell: Wenn sich auch die Klassengegensätze, wenigstens der äußeren Erscheinung nach, in den westlichen Ländern abgestumpft haben, so hat sich doch die traditionelle Wirtschaftsordnung immer wieder als unfähig erwiesen, mit den von Marx aufgewiesenen Widersprüchen, mit Krisen





les systèmes est, à bien des égards, une métamorphose de la « vieille » lutte des classes ; cette compétition consomme, par la course aux armements, de grandes parties de la richesse des nations et cimente ainsi la nouvelle opposition sociale entre les pays industrialisés et les pays pauvres du tiers et du quart monde, dont la force explosive se manifeste de plus en plus clairement.

Le débat sur Marx porte aujourd'hui notamment sur les questions suivantes :  
- Les inhumanités de l'ère stalinienne sont-elles une conséquence de la théorie de Marx ou une conséquence de l'écart par rapport à celle-ci ? - Le léninisme est-il vraiment le développement du marxisme adapté à notre époque ou est-il un développement spécial russe ? - Engels a-t-il déjà vulgarisé la doctrine de Marx en formulant la philosophie du matérialisme dialectique ? - Les sociétés des pays d'Europe de l'Est ou de Chine constituent-elles réellement la formation sociale communiste prédite par Marx ou sont-elles des exemples d'une évolution sociale qu'il faut décrire dans de toutes autres catégories ? Et si c'est le cas, peut-on trouver chez Marx lui-même les prémices de telles catégories?<sup>17</sup>

- Le développement des mouvements révolutionnaires dans le monde a-t-il suivi les pronostiques de Marx, et qu'en est-il de la perspective de révolutions prolétariennes dans le monde actuel ? - Le prolétariat existe-t-il encore ou est-il encore une classe révolutionnaire ? Ou bien son rôle a-t-il été repris par d'autres, comme les peuples du tiers-monde ou des groupes marginaux dans les métropoles, ou bien n'y a-t-il plus de sujet révolutionnaire du tout ? - Le système

und Arbeitslosigkeit dauerhaft fertig zu werden. Auch ist der Wettkampf der Systeme in vielfacher Hinsicht eine Metamorphose des „alten“ Klassenkampfes; dieser Wettkampf verzehrt durch das Wettrüsten große Teile des Reichtums der Nationen und zementiert so den neuen sozialen Gegensatz zwischen den Industriestaaten und den armen Ländern der dritten und vierten Welt, dessen Sprengkraft sich immer deutlicher abzeichnet.

In der Diskussion um Marx geht es heute u. a. um die folgenden Fragen:

- Sind die Unmenschlichkeiten der Stalinschen Ära eine Konsequenz der Marxschen Theorie oder eine Folge des Abweichens von ihr? - Ist der Leninismus tatsächlich die unserer Epoche angemessene Weiterentwicklung des Marxismus, oder ist er eine russische Sonderentwicklung? - Hat bereits Engels die Marxsche Lehre vulgarisiert, indem er die Philosophie des dialektischen Materialismus formulierte? - Bilden die Gesellschaften der Länder Osteuropas oder Chinas tatsächlich die von Marx prognostizierte kommunistische Gesellschaftsformation oder sind sie Beispiele für eine gesellschaftliche Entwicklung, die man in ganz anderen Kategorien beschreiben muß? Und wenn ja, findet man bei Marx selber Ansätze für solche Kategorien?<sup>17</sup>

- Ist die Entwicklung der revolutionären Bewegungen in der Welt der Marxschen Prognose gefolgt, und wie sieht es überhaupt mit der Perspektive proletarischer Revolutionen in der heutigen Welt aus? - Existiert überhaupt noch ein Proletariat bzw. ist es überhaupt noch eine revolutionäre Klasse? Oder ist seine Rolle von anderen, etwa den Völkern der dritten Welt oder Randgruppen in den Metropolen, übernommen worden, bzw. gibt es



capitaliste décrit par Marx existe-t-il encore, ou l'évolution de la société depuis lors rend-elle aujourd'hui sa critique vaine?<sup>18</sup>

La liste de ces questions pourrait encore s'allonger. Les controverses qui s'ensuivent ne peuvent être abordées ici que de manière marginale. Nous nous concentrerons ici sur la forme de la vision du monde marxiste qui se présente comme la plus puissante de l'histoire : le marxisme-léninisme. Dans les États socialistes, il influence la vie des gens en tant que vision du monde dominante, jusque dans l'enseignement général et les médias de masse, il imprègne l'activité scientifique et détermine dans une large mesure l'action politique des partis dirigeants - indépendamment du changement de génération au sein de leurs directions. Parler de « marxisme soviétique » n'est pas très clair : le marxisme-léninisme est l'idéologie du mouvement communiste mondial et non un phénomène régional-russe. Les maoïstes et les trotskistes « antisoviétiques » se réclament également du développement léninien du marxisme. Et même un philosophe marxiste « non orthodoxe » comme Ernst Bloch a repris positivement l'élaboration du matérialisme dialectique par Engels et Lénine.

La forme la plus pertinente dans la pratique est aussi la plus complète et systématique du marxisme et de ses trois composantes principales : sa philosophie, son économie et sa politique.

17 Voir par exemple Bahro 1977.

18 C'est ce qu'affirme Popper 1973, p. ex. p. 154, 179 et suivantes.

[17]

überhaupt kein revolutionäres Subjekt mehr? - Existiert überhaupt noch das von Marx beschriebene kapitalistische System, oder läßt die seitherige gesellschaftliche Entwicklung die Kritik daran heute ins Leere treffen?<sup>18</sup>

Man könnte die Liste dieser Fragen noch fortsetzen. Hier kann nur am Rande auf die sich an sie anschließenden Kontroversen eingegangen werden. Im Vordergrund soll hier jene Gestalt der marxistischen Weltanschauung stehen, die sich als die geschichtsmächtigste darstellt: der Marxismus-Leninismus. Dieser beeinflusst in den sozialistischen Staaten als führende Weltanschauung bis in die allgemeine Schulbildung und die Massenmedien hinein das Leben der Menschen, durchzieht den wissenschaftlichen Betrieb und bestimmt das politische Handeln der leitenden Parteien in wesentlichem Maße - ungeachtet des Generationswechsels in ihren Führungen. Die Rede vom „Sowjetmarxismus“ ist dabei wenig klärend: Marxismus-Leninismus ist die Ideologie der kommunistischen Weltbewegung und keine regional-russische Erscheinung. Auf die Leninsche Weiterentwicklung des Marxismus berufen sich auch die „antisowjetischen“ Maoisten und Trotzisten. Und selbst ein „unorthodoxer“ marxistischer Philosoph wie Ernst Bloch hat die Ausarbeitung des dialektischen Materialismus durch Engels und Lenin positiv aufgegriffen. Die praktisch relevanteste ist auch die umfassend-systematischste Gestalt des Marxismus und seiner drei Hauptbestandteile: seiner Philosophie, Ökonomie und Politik.

17 Vgl. z.B. Bahro 1977.

18 Das letztere behauptet etwa Popper 1973, z.B. S. 154, 179ff.

[17]



## *Naissance et développement de l'anthroposophie*

Alors que la doctrine de Marx portait le nom de son créateur, la conception de Rudolf Steiner s'est imposée sous le nom d' « anthroposophie », qu'il avait lui-même choisi et qui signifie pour lui « non pas sagesse de l'humain [...] mais 'conscience de son humanité' [...] »<sup>1</sup>.

La radicalité et la cohérence du projet de vie de Steiner n'ont rien à envier à celui de Marx. Aussi différents que soient les tempéraments et les projections d'objectifs des deux hommes, tous deux empruntent le chemin de la plus grande résistance. Steiner naît en 1861 à Kraljevec (alors en Autriche-Hongrie, aujourd'hui en Yougoslavie), fils d'un petit fonctionnaire des chemins de fer. La situation à la maison est plutôt pauvre. Si l'on en croit les descriptions ultérieures de Steiner, le jeune garçon se découvre déjà une sorte de capacité de perception extra-sensorielle ; l'incompréhension de son entourage le contraint à garder le silence à ce sujet. Les adversaires de Steiner tenteront plus tard de dénier toute valeur objective à ses expériences spirituelles, de les classer dans le domaine du fantastique, de l'autosuggestion ou même de l'hallucination.<sup>2</sup>

Aujourd'hui, grâce à la psychologie des profondeurs et à la parapsychologie, le « paranormal » peut nous paraître moins choquant qu'à certains « libres-penseurs » du 19<sup>e</sup> siècle. Il n'en reste pas moins que dans ce domaine, l'expérience authentique et le charlatanisme sont plus proches l'un de l'autre que dans aucun autre, Steiner lui-même a souvent attiré l'attention sur ce point.<sup>3</sup> Ce qui le distingue d'emblée des autres humains doués de « clairvoyance », c'est le

## *Zur Entstehung und Entwicklung der Anthroposophie*

Während Marx' Lehre nach ihrem Schöpfer genannt wurde, setzte sich für Rudolf Steiners Auffassungsweise der von ihm selbst gewählte Name „Anthroposophie“ durch, der für ihn „nicht Weisheit vom Menschen [...], sondern ‚Bewußtsein seines Menschentums‘[ ... ]“<sup>1</sup> bedeutet. Die Radikalität und Konsequenz von Steiners Lebensentwurf steht der des Marx'schen in nichts nach. So verschieden auch beider Temperamente und Zielprojektionen sein mögen, beide gehen den Weg des größten Widerstands. Steiner wird 1861 in Kraljevec (damals Österreich-Ungarn, heute Jugoslawien) als Sohn eines kleinen Eisenbahnbeamten geboren. Die Verhältnisse zu Hause sind eher ärmlich. Bereits der Junge entdeckt an sich - folgt man Steiners späteren Schilderungen - eine Art von außersinnlichem Wahrnehmungsvermögen; das Unverständnis seiner Umwelt zwingt ihn, darüber stillzuschweigen. Steiners Gegner werden später versuchen, seinen spirituellen Erlebnissen und Erfahrungen jeden objektiven Wert abzusprechen, sie ins Gebiet des Phantastischen, der Autosuggestion oder gar des Halluzinatorischen zu rücken.<sup>2</sup> Uns mag heute das „Paranormale“ - dank Tiefenpsychologie und Parapsychologie - weniger schockierend vorkommen als manchen „Freidenkern“ des 19. Jahrhunderts. Trotzdem bleibt es eine Tatsache, daß auf diesem Feld authentische Erfahrung und Scharlatanerie so dicht beieinanderliegen wie auf keinem anderen, Steiner selbst hat häufig darauf aufmerksam gemacht.<sup>3</sup> Was ihn von vornherein von anderen Menschen mit „hellseherischer“



sérieux avec lequel il essaie d'emblée de rendre compte scientifiquement de la valeur cognitive de ses expériences extrasensorielles, tout en voulant jeter un pont vers la conception du monde et la méthode de science de la nature. Il étudie les critères exacts de distinction entre l'illusion et la réalité dans ce domaine d'expérience, se familiarise systématiquement avec les connaissances scientifiques de son époque. À partir de 1879, il étudie les mathématiques, la biologie, la physique et la chimie à l'École polytechnique de Vienne, ainsi que la littérature, la philosophie et l'histoire.

Ses expériences spirituelles et ses réflexions philosophiques l'empêchent intérieurement de suivre le pas de nombreux contemporains vers l'athéisme et le matérialisme. Mais il ne peut pas non plus se fermer à ce qu'il y a de relativement légitime dans ces courants contemporains : la faiblesse de la position de la plupart de leurs adversaires est indéniable. Et la liberté de pensée, indépendamment des révélations et des dogmes ecclésiastiques, est sa préoccupation première. Il est également impressionné par la méthode rigoureuse de la recherche scientifique, qui s'oppose à tout ce qui est spéculatif. Il est ainsi poussé par une nécessité intérieure vers Goethe en tant que scientifique et vers les « goetheanistes »<sup>4</sup>, ceux-ci associaient en effet la recherche empirique sur la nature à la contemplation spirituelle de la nature.

A la nécessité intérieure s'ajoute un hasard biographique extérieur : sur recommandation de son ami paternel, le chercheur viennois Karl Julius Schröer, Steiner est chargé en 1882 d'éditer les écrits de Goethe sur les sciences naturelles pour « Kürschners Deutsche

Begabung unterscheidet, ist der Ernst, mit dem er sich von vornherein über den Erkenntniswert seiner außersinnlichen Erfahrungen wissenschaftlich Rechenschaft abzulegen versucht, wobei er zugleich die Brücke schlagen will zum Weltbild und zur Methode der Naturwissenschaften. Er untersucht die exakten Unterscheidungskriterien zwischen Illusion und Wirklichkeit auf diesem Erfahrungsfeld, arbeitet sich systematisch in das naturwissenschaftliche Wissen seiner Zeit ein. Ab 1879 studiert er an der Wiener Technischen Hochschule Mathematik, Biologie, Physik und Chemie - daneben Literatur, Philosophie und Geschichte. Seine spirituellen Erlebnisse und seine philosophischen Reflexionen machen es ihm innerlich unmöglich, den Schritt vieler Zeitgenossen in den Atheismus und Materialismus mitzuvollziehen. Doch kann er sich genauso wenig dem relativ Berechtigten an diesen Zeitströmungen verschließen: die Schwäche der Position der meisten ihrer Gegner ist unübersehbar. Und Freiheit des Denkens, unabhängig von kirchlichen Offenbarungen und Dogmen, ist sein ureigenstes Anliegen. Auch imponiert ihm die strenge, allem Spekulativen abholde Methode der naturwissenschaftlichen Forschung. Mit innerer Notwendigkeit wird er so zu Goethe als Naturwissenschaftler und den „Goetheanisten“ getrieben<sup>4</sup>, verbanden diese doch empirische Naturforschung mit geistiger Naturbetrachtung.

Zur inneren Notwendigkeit kommt äußere biographische Fügung: Steiner wird auf Empfehlung seines väterlichen Freundes, des Wiener Goethe-Forschers Karl Julius Schröer, 1882 damit beauftragt, Goethes naturwissenschaftliche Schriften für „Kürschners Deutsche National-



National-Litteratur (Littérature nationale allemande de Kürschner) ». Dans les introductions et les commentaires que Steiner rédige dans ce contexte sur Goethe, nous trouvons déjà largement formées ses conceptions épistémologiques, qu'il continue à préciser dans les « Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung (Lignes de fond d'une théorie de la connaissance de la vision du monde de Goethe) » (1886) et « Goethes Weltanschauung (Vision du monde de Goethe) » (1897), également à la suite de Goethe.

De 1884 à 1890, il travaille comme professeur privé en plus de son activité d'éditeur. Il s'installe ensuite à Weimar, où il collabore aux écrits scientifiques de Goethe pour

1 Le concept anthroposophie se trouve par exemple déjà chez l'élève suisse de Schelling, I.P.V. Troxler, qui veut exprimer par là l'élévation de la philosophie spéculative à une sorte de philosophie de la méditation. Cf. Kugler 1978, p. 10. Pour la biographie de Steiner, cf. en particulier GA 28 et Wehr 1982.

2 Cf. Wehr 1982, p. 21 et suivantes, « Écrits d'opposition » par ex. Dessoir 1979 et Pierott 1982.

3 par ex. GA 13, p. 12 et s.

4 Les « goethéanistes » ne correspondent pas aux grilles de terribles simplificateurs. L'éminent théoricien de l'évolution Karl Snell est par exemple un compagnon d'armes du matérialiste Vogt dans la lutte pour la « foi du charbonnier et la science » (1854), mais en même temps un adversaire de Darwin. Dans MEW 20, p. 319, Engels rend hommage aux goethéanistes de Baer et Oken, mais ne veut les considérer que comme des précurseurs de Darwin.

[18]

l'édition de (ndt la duchesse) Sophie à Weimar : il est désormais employé aux archives Goethe-Schiller jusqu'en 1897. Parallèlement, il est entre autres éditeur de Schopenhauer et de Jean-Paul. Selon Steiner, Goethe a le mérite, par exemple face à Newton, d'avoir remis à leur place les qualités de la nature et donc l'expérience vivante ; il est considéré par lui comme le « Galilée de l'organique »<sup>5</sup> parce qu'il a développé une méthode de

Litteratur“ herauszugeben. In den Einleitungen und Kommentaren, die Steiner in diesem Zusammenhang zu Goethe verfaßt, finden wir seine erkenntnistheoretischen Auffassungen bereits weitgehend ausgebildet, die er in den „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung“ (1886) und „Goethes Weltanschauung“ (1897) ebenfalls im Anschluß an Goethe weiter präzisiert.

1884-1890 arbeitet er neben der Herausgebertätigkeit als Privatlehrer. Dann siedelt er nach Weimar über, als Mitarbeiter an den naturwissenschaftlichen Schriften Goethes für

1 Der Begriff Anthroposophie findet sich z.B. bereits bei dem Schweizer Schelling Schüler I.P.V. Troxler, der damit die Steigerung der spekulativen Philosophie zu einer Art Meditationsphilosophie ausdrücken will. Vgl. Kugler 1978, S. 10. Zu Steiners Biografie vgl. besonders GA 28 und Wehr 1982.

2 Vgl. Wehr 1982, S. 21ff., „Gegnerschriften“ z.B. Dessoir 1979 und Pierott 1982.

3 z.B. GA 13, S. 12f.

4 Die „Goetheanisten“ passen nicht in die Raster schrecklicher Vereinfacher. Der bedeutende Evolutionstheoretiker Karl Snell ist z.B. Mitstreiter des Materialisten Vogt im Kampf um „Köhlerglaube und Wissenschaft“ (1854), zugleich aber Gegner Darwins. Vgl. Snell 1981. Engels würdigt in MEW 20, S. 319, die Goetheanisten von Baer und Oken, will sie aber nur als Darwin-Vorläufer gelten lassen.

[18]

die Weimarer Sophien-Ausgabe: bis 1897 ist er nun am Goethe-Schiller-Archiv angestellt. Daneben ist er u.a. als Schopenhauer- und Jean-Paul-Herausgeber tätig. Steiner zufolge kommt Goethe das Verdienst zu, z.B. gegenüber Newton, die Qualitäten der Natur und damit die lebendige Erfahrung zu ihrem Recht gebracht zu haben; er gilt ihm als „Galilei der Organik“<sup>5</sup>, weil er eine





recherche qui rend justice à l'essence du vivant.

En philosophie, Steiner se rattache à Fichte, Schelling et Hegel, qu'il désigne en 1892 dans un questionnaire de jeu de société comme son écrivain préféré, aux côtés de Nietzsche et d'Eduard von Hartmann.<sup>6</sup> Mais il ne s'arrête pas à l'« idée » hégélienne, il cherche la vie spirituelle dans les idées. Comme Marx, il veut surmonter la pâleur de la pensée de l'idéalisme allemand, mais il prend pour cela une autre direction que l'auteur du « Capital ».

En 1891, Steiner obtient son doctorat à Rostock avec la thèse « Les questions de base de la théorie de la connaissance avec une prise en compte particulière de la théorie scie toxique de Fichte (Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der Fichteschen Wissenschaftslehre). Prolégomènes à la compréhension de la conscience philosophante avec elle-même ». Il dédie l'édition du livre « Wahrheit und Wissenschaft (Vérité et science) » à Eduard von Hartmann, l'auteur de la « Philosophie de l'inconscient ». Mais Steiner espère en vain trouver chez Hartmann de la compréhension pour ses conceptions : Hartmann a de nombreuses objections à l'encontre de la manière d'argumentation de la « Philosophie de la liberté »<sup>7</sup> de Steiner, qui paraît en 1893/94.

Dans cette œuvre, Steiner poursuit la clarification des problèmes fondamentaux de la science de la connaissance et la discussion entamée dans « Vérité et science » avec l'agnosticisme des néo-kantiens ; il tente de délimiter la sphère dans laquelle l'action véritablement libre est possible, dans laquelle elle n'est pas une illusion. Il la trouve dans l'action marquée individuellement par la

Forschungsmethode entwickelt hat, die dem Wesen des Lebendigen gerecht wird. In der Philosophie knüpft Steiner an Fichte, Schelling und Hegel an, den er 1892 in einem Gesellschaftsspielfragebogen neben Nietzsche und Eduard von Hartmann als seinen Lieblingsschriftsteller bezeichnet.<sup>6</sup> Doch bleibt er nicht bei der Hegelschen „Idee“ stehen, sondern sucht das geistige Leben in den Ideen auf. Er will, wie Marx, die Gedankenblässe des deutschen Idealismus überwinden, schlägt aber dabei eine andere Wegrichtung ein als der Autor des „Kapital“.

1891 promoviert Steiner in Rostock mit der Arbeit „Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der Fichteschen Wissenschaftslehre. Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewußtseins mit sich selbst“. Die Buchausgabe „Wahrheit und Wissenschaft“ widmet er Eduard von Hartmann, dem Autor der „Philosophie des Unbewußten“. Doch Steiner hofft vergeblich, bei Hartmann Verständnis für seine Auffassungen zu finden: Hartmann hat zahlreiche Einwände gegen die Argumentationsweise von Steiners 1893/94 erscheinender „Philosophie der Freiheit“.<sup>7</sup>

In diesem Werk wird die Klärung erkenntniswissenschaftlicher Grundprobleme und die in „Wahrheit und Wissenschaft“ begonnene Auseinandersetzung mit dem Agnostizismus der Neukantianer weitergetrieben; Steiner versucht die Sphäre einzugrenzen, in der das wahrhaft freie Handeln möglich, in der es keine Illusion ist. Er findet sie im individuell



connaissance, par « l'intuition morale » (individualisme éthique). Steiner a toujours considéré sa « philosophie de la liberté » comme son œuvre fondamentale, c'est pourquoi il y revient régulièrement.<sup>8</sup>

En 1897, Steiner s'installe à Berlin en tant qu'éditeur du *Magazin für Literatur* (Magazine pour la littérature), après que les espoirs d'un poste d'enseignant à Iéna se soient envolés. A Berlin, il devient également éditeur des « *Dramaturgische Blätter* (Feuilles dramatiques) », ainsi que membre de la « *Giordano Bruno-Bund* (Cercle giordano Bruno) » et du cercle des « *Kommenden* (ceux qui viennent) ». Il se présente alors avec une telle véhémence comme le défenseur de la nouvelle vision scientifique du monde - par exemple dans sa défense de Haeckel contre la critique cléricale - que certains le prennent bientôt pour un athée et un matérialiste. Plus tard, cela lui vaudra le reproche de ruptures et de contradictions radicales dans son développement.<sup>9</sup> Son individualisme éthique le rapproche non seulement de Nietzsche, mais aussi, par moments, de Max Stirner, le défenseur de l'égoïsme en philosophie, et de son élève John Henry Mackay, qui prônait un anarchisme non violent.

L'enseignement de Steiner à l'école de formation des travailleurs fondée par Wilhelm Liebknecht à Berlin, qu'il exerce de 1899 à 1904 jusqu'à ce que sa position devienne intenable, joue un rôle important dans l'élaboration de sa conception sociale : Certains membres du parti le considèrent depuis longtemps comme une épine dans le pied, lui qui n'est pas le représentant d'une idéologie de parti, qui est critique envers la conception matérialiste de l'histoire et qui voit dans l'aspiration des ouvriers à la justice sociale plus que le reflet des

geprägten Handeln aus Erkenntnis, aus „moralischer Intuition“ heraus (ethischer Individualismus). Steiner hat seine „Philosophie der Freiheit“ immer als sein grundlegendes Werk betrachtet, auf das er darum auch immer wieder zurückkommt.<sup>8</sup>

1897 übersiedelt Steiner als Herausgeber des *Magazins für Literatur* nach Berlin, nachdem sich Hoffnungen auf eine Dozentur in Jena zerschlagen haben. In Berlin wird er auch als Herausgeber der „*Dramaturgischen Blätter*“, ferner im „*Giordano Bruno-Bund*“ und im Kreis der „*Kommenden*“ aktiv. Nun tritt er mit solcher Vehemenz als Verfechter des neuen naturwissenschaftlichen Weltbildes auf - z.B. in seiner Verteidigung Haeckels gegen die klerikale Kritik -, daß er bald von manchen als Atheist und Materialist mißverstanden wird. Später wird ihm das den Vorwurf radikaler Brüche und Widersprüche in seiner Entwicklung eintragen.<sup>9</sup> Sein ethischer Individualismus bringt ihn nicht nur Nietzsche, sondern zeitweise Max Stirner nahe, dem Verfechter des Egoismus in der Philosophie, und dessen Schüler John Henry Mackay, der einen gewaltfreien Anarchismus vertrat.

Von Bedeutung für die Ausformung seiner sozialen Konzeption wird Steiners Lehrtätigkeit an der von Wilhelm Liebknecht gegründeten Arbeiter-Bildungsschule in Berlin, die er von 1899 bis 1904 ausübt, bis seine Position unhaltbar wird: Einigen Parteileuten ist er, der kein Vertreter einer Parteiideologie ist, der materialistischen Geschichtsauffassung kritisch gegenübersteht und im Streben der Arbeiter nach sozialer Gerechtigkeit mehr erblickt als den Reflex ökonomischer Verhältnisse, schon längst ein Dorn im



conditions économiques.

Les espoirs de Steiner pour un renouveau social ne reposent pas sur un parti, qu'il soit de type ancien ou nouveau, il mise en premier lieu sur un mouvement de renouveau spirituel. Une plate-forme pour une action dans cette direction semble s'ouvrir à lui dans la Société théosophique, où il trouve un intérêt pour la vie spirituelle comme nulle part ailleurs. L'accueil favorable de sa vision du monde par des membres dirigeants de cette société l'a incité à y adhérer extérieurement en 1902, écrit-il rétrospectivement.<sup>10</sup> Bien sûr, chez les théosophes, dont le centre se trouve à Adyar (Inde), on s'intéresse surtout à la tradition de l'occultisme asiatique et on se tient à distance du

5 GA 28, P. 79.

6 Wehr 1982, p. 99. Dans la philosophie de Fichte, Schelling et Hegel et dans la pensée de Herder, Lessing, Schiller et Goethe, Steiner voit agir « comme une force cachée » la vie occulte qui « palpitait autrefois dans les œuvres des grands mystiques allemands, Paracelse, Jakob Böhme et Angelus Silesius ». (GA 35, P. 44.)

7 Cf. chez Kugler 1978 p. 31 ss. et « Beiträge » n° 84/85.

8 Cf. Palmer 1976.

9 Ce malentendu est lié à des formulations de Steiner qui découlent de la radicalité de sa critique de toute confession religieuse fondée sur une simple autorité. Cf. Wehr 1982, p. 148, Lindenberg 1970, Hansen 1983. Sur Haeckel, cf. Hemleben 1968.

10 Note autobiographique, reproduite dans GA 2/3, p. 168.

[19]

Christianisme avec peu de compréhension. Steiner, en revanche, place de plus en plus la christologie au centre de son activité, souligne, outre les traditions ésotériques indiennes, les traditions ésotériques européennes et, d'une manière générale, insiste sur son orientation indépendante. C'est ainsi qu'intervient finalement la rupture : en 1913, Steiner et ses disciples sont exclus, la « Société anthroposophique » indépendante est fondée.

Auge.

Steiners Hoffnungen auf gesellschaftliche Erneuerung ruhen nicht auf einer Partei, sei sie alten oder neuen Typs, er setzt primär auf eine geistige Erneuerungsbewegung. Eine Plattform für ein Wirken in dieser Richtung scheint sich ihm in der Theosophischen Gesellschaft zu eröffnen, in der er wie nirgendwo sonst Interesse für spirituelles Leben findet. Die zustimmende Aufnahme seiner Weltanschauung durch leitende Mitglieder dieser Gesellschaft habe ihn veranlaßt, sich ihr 1902 äußerlich anzuschließen, schreibt er rückschauend.<sup>10</sup> Freilich interessiert man sich bei den Theosophen, die ihr Zentrum in Adyar (Indien) haben, vor allem für die Tradition des asiatischen Okkultismus und steht dem

5 GA 28, S. 79.

6 Wehr 1982, S. 99. In der Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels und im Denken Herders, Lessings, Schillers und Goethes sieht Steiner „wie eine verborgene Kraft“ das okkulte Leben wirksam, das „einstmals in den Werken der großen deutschen Mystiker, Paracelsus, Jakob Böhme und Angelus Silesius, pulsierte.“ (GA 35, S. 44.)

7 Vgl. bei Kugler 1978 S. 31ff. und „Beiträge“ Nr. 84/85.

8 Vgl. Palmer 1976.

9 Dieses Mißverständnis macht sich an Formulierungen Steiners fest, die der Radikalität seiner Kritik an jedem auf bloße Autorität gegründeten religiösen Bekenntnis entspringen. Vgl. Wehr 1982, S. 148, Lindenberg 1970, Hansen 1983. Zu Haeckel vgl. Hemleben 1968.

10 Autobiographische Notiz, abgedr. in GA 2/3, S. 168. [19]

Christentum mit geringem Verständnis gegenüber. Steiner dagegen stellt immer mehr die Christologie in den Mittelpunkt seines Wirkens, betont neben den indischen die europäischen esoterischen Traditionen, überhaupt beharrt er auf seiner selbständigen Richtung. So kommt es schließlich zum Bruch: 1913 werden Steiner und seine Anhänger ausgeschlossen, die unabhängige „Anthroposophische Gesellschaft“ wird begründet.



De 1902 à cette date, Steiner est secrétaire général de la section allemande de la Société théosophique. Marie von Sivers, qu'il épousera plus tard en secondes noces, devient sa collaboratrice permanente. Son volume de conférences et de voyages est déjà énorme à l'époque ; il se produit dans de nombreux pays d'Europe. Il publie la revue « Lucifer-Gnosis ». De nombreux écrits paraissent : « Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (Le christianisme comme fait mystique et les mystères de l'Antiquité) » (1902) cherche une nouvelle compréhension des événements survenus en Palestine au tournant des temps, Steiner restant tout à fait fidèle à son refus de la croyance aux dogmes et de la morale des commandements dans la « Philosophie de la liberté » : il faut remonter, dans l'expérience individuelle, aux sources à partir desquelles les documents religieux ont été rédigés. La Théosophie. Introduction à la connaissance suprasensible du monde et à la détermination de l'homme » (1904) décrit la structure corporelle, psychique et spirituelle de l'être humain et exprime l'opinion selon laquelle l'homme passe par des vies terrestres répétées (idée de réincarnation), une idée que l'on trouve déjà dans la culture européenne, entre autres, chez le grand philosophe des Lumières Lessing dans son « Erziehung des Menschengeschlechts (Éducation du genre humain) » et chez Immanuel Hermann Fichte. « Comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs » (1904/05) décrit la voie anthroposophique d'une formation visant à élargir la conscience, que Steiner enseigne également à l' « école ésotérique » des théosophes.

Stefan Zweig qualifie la formation de Steiner de « stupéfiante » et

Von 1902 bis zu diesem Zeitpunkt ist Steiner Generalsekretär der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft. Marie von Sivers, die er später in zweiter Ehe heiratet, wird seine ständige Mitarbeiterin. Sein Pensum an Vorträgen und Reisen ist bereits damals enorm; er tritt in zahlreichen Ländern Europas auf. Er gibt die Zeitschrift „Lucifer-Gnosis“ heraus. Zahlreiche Schriften erscheinen: „Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums“ (1902) sucht ein neues Verständnis der Ereignisse um die Zeitenwende in Palästina, wobei Steiner seiner Absage an Dogmenglauben und Gebotsmoral in der „Philosophie der Freiheit“ durchaus treu bleibt: man müsse im individuellen Erleben zu den Quellen zurückgehen, aus denen heraus die religiösen Urkunden entstanden sind. Die Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung“ (1904) beschreibt die leiblich-seelisch-geistige Wesensgliederung des Menschen und spricht die Ansicht aus, daß der Mensch wiederholte Erdenleben durchmacht (Reinkarnationsgedanke), eine Idee, die man im europäischen Kulturkreis u.a. schon bei dem großen Aufklärer Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ und bei Immanuel Hermann Fichte findet. „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten“ (1904/05) beschreibt den anthroposophischen Weg einer bewußtseinsweiternden Schulung, den Steiner auch an der „Esoterischen Schule“ der Theosophen lehrt.

Stefan Zweig nennt Steiners Bildung „stupend“ und „erstaunlich vielseitig“<sup>11</sup>.



« étonnamment variée »<sup>11</sup>. En effet, Steiner est en mesure d'apporter ses propres contributions dans les domaines scientifiques et pratiques les plus divers ou d'oser de nouveaux débuts. Son œuvre contient des contributions à la philosophie et à l'histoire de la philosophie, à la psychologie, à différents problèmes des sciences naturelles, à la médecine, à la théologie, à l'économie nationale, à la pédagogie et à quelques autres domaines.<sup>12</sup> Seule une partie de ces contributions a jusqu'à présent fait l'objet d'une plus grande prise de conscience publique.

L'ambition de Steiner n'est rien de moins que l'union de l'art, de la science et de la religion, il veut introduire « Dieu dans la science et la nature dans la religion ».<sup>13</sup> Ceux qui considèrent cela comme totalement absurde ou présomptueux oublient qu'une telle synthèse a été envisagée plus ou moins clairement par de nombreux esprits de son époque : Le jeune Engels a lui aussi loué un jour la tentative de « trouver le point où le christianisme positif et l'éducation de notre temps se présentent en frères », et a exprimé l'espoir d'un « changement radical dans la conscience religieuse du monde ».<sup>14</sup> Alors que d'autres se trompent sur cette possibilité, Steiner tente de la réaliser avec la dernière conséquence.

Le travail que Steiner s'impose est énorme et s'accroît d'année en année. A la fin, plusieurs conférences par jour sont la règle, auxquelles s'ajoutent des réunions, des visites, des articles de journaux, du travail pratique et artistique et bien d'autres choses encore. Dans les années qui suivent 1910, l'impulsion anthroposophique se manifeste surtout dans le domaine artistique : quatre « drames-mystères » voient le jour, le nouvel art du mouvement « eurythmie »

In der Tat, Steiner ist in der Lage, auf den verschiedensten Wissenschafts- und Praxisfeldern eigene Beiträge zu leisten bzw. neue Anfänge zu wagen. Sein Werk enthält Beiträge zur Philosophie und Philosophiegeschichte, Psychologie, verschiedenen Problemen der Naturwissenschaften, zur Medizin, zur Theologie, zur Nationalökonomie, zur Pädagogik und eini gen anderen Gebieten.<sup>12</sup> Erst ein Teil davon ist bisher in stärkerem Maße ins öffentliche Bewußtsein gedrungen.

Steiners Anspruch ist kein geringerer als die Vereinigung von Kunst, Wissenschaft und Religion, er will „Gott in die Wissenschaft und die Natur in die Religion“ einführen.<sup>13</sup> Wer das als gänzlich abwegig oder vermessen betrachtet, übersieht, daß eine solche Synthese seiner Zeit vielen Geistern mehr oder weniger deutlich vorgeschwebt hat: Auch der junge Engels hat einmal den Versuch gelobt, „den Punkt aufzufinden, wo sich das positive Christentum und die Bildung unserer Zeit verschwibert darstellen“, und hat die Hoffnung auf eine radikale Veränderung im religiösen Bewußtsein der Welt“ ausgesprochen.<sup>14</sup> Während andere an dieser Möglichkeit irre werden, versucht Steiner sie mit letzter Konsequenz zu verwirklichen. Die Arbeitsleistung, die Steiner sich abverlangt, ist ungeheuer und steigert sich von Jahr zu Jahr. Zuletzt sind mehrere Vorträge am Tag die Regel, dazu kommen Besprechungen, Besuche, Zeitschriftenartikel, praktisch-künstlerische Arbeit und vieles mehr. In den Jahren ab 1910 wirkt sich der anthroposophische Impuls vor allem auf künstlerischem Gebiet aus: vier „Mysteriendramen“ entstehen, 1912 wird die neue Bewegungskunst „Eurythmie“





est inauguré en 1912, et la construction de la double coupole en bois du premier « Goetheanum » à Dornach/Suisse commence en 1913. - Il est détruit par un incendie criminel dans la nuit de la Saint-Sylvestre 1922/23. Par la suite, Steiner peut encore créer un modèle extérieur pour un nouveau bâtiment en béton. Le Goetheanum est conçu comme une « université libre pour la science de l'esprit » : Steiner espère qu'une vie de l'esprit renouvelée, qui recevra des impulsions importantes de cette université, donnera des impulsions qui pourront devenir des « facteurs de guérison pour l'organisme social »<sup>15</sup>.

11 Zweig 1954, p. 113.

12 L'édition complète de Steiner est prévue pour bien plus de 300 volumes. Schmidt 1978 propose une vue d'ensemble de l'œuvre des conférences. Les transcriptions sont de qualité très variable, la plupart n'ont pas été revues par Steiner. Une partie des conférences s'adressait spécialement aux membres et a donc des conditions de compréhension et de jugement particulières.

13 Schuré, d'après Kugler 1978, p. 17.

14 Lettre à F. Graeber du 15. 6. 1839.

15 C'est le titre de GA 198.

[20]

Même Max Dessoir, son adversaire juré, reconnaît à Steiner un « sens pratique étonnant de la réalité »<sup>16</sup>. Le fait que le cercle de silence qui a longtemps entouré son œuvre commence aujourd'hui à se desserrer est probablement lié au fait que de nombreuses approches pratiques de Steiner se sont révélées viables et commencent à faire école. Le mouvement international d'écoles libres, inauguré en 1919 avec la création de l'école Waldorf, la première école complète d'Allemagne, l'agriculture biodynamique, les foyers et les communautés villageoises pour les handicapés mentaux, une série d'hôpitaux alternatifs, voilà quelques mots-clés des champs d'action pratiques de l'anthroposophie.

La tentative de Steiner de profiter de la situation après la Première Guerre

inaugurié, 1913 der Doppelkuppel-Holzbau des ersten „Goetheanum“ in Dornach/Schweiz begonnen. - Er wird in der Silvesternacht 1922/23 durch Brandstiftung zerstört, in der Folge kann Steiner noch ein Außenmodell für einen neuen Beton-Bau schaffen.

Das Goetheanum ist als „Freie Hochschule für Geisteswissenschaft“ konzipiert: Von einem erneuerten Geistesleben, das von dieser Hochschule her wichtige Impulse empfangen soll, erhofft Steiner die Anstöße, die zu „Heilfaktoren für den sozialen Organismus“<sup>15</sup> werden können.

11 Zweig 1954, S. 113.

12 Die Steiner Gesamtausgabe ist auf weit über 300 Bände angelegt. Einen Überblick über das Vortragswerk bietet Schmidt 1978. Die Nachschriften sind von sehr unterschiedlicher Qualität, zum größten Teil von Steiner nicht durchgesehen. Ein Teil der Vorträge richtete sich speziell an Mitglieder und hat dadurch spezielle Verständnis- und Urteilsvoraussetzungen.

13 Schuré, nach Kugler 1978, S. 17.

14 Brief an F. Graeber vom 15. 6. 1839.

15 So der Titel von GA 198.

[20]

Einen „erstaunlichen praktischen Wirklichkeitssinn“ attestiert Steiner selbst sein geschworener Gegner Max Dessoir.<sup>16</sup> Daß sich der Ring des Schweigens, der lange um seinem Werk lag, heute zu lockern beginnt, dürfte damit zusammenhängen, daß viele von Steiners praktischen Ansätzen sich als tragfähig erwiesen haben und Schule zu machen beginnen. Die 1919 mit der Gründung der Waldorfschule, der ersten deutschen Gesamtschule, inaugurierte internationale Bewegung Freier Schulen, der biologisch-dynamische Landbau, die Heime und Dorfgemeinschaften für seelisch Behinderte, eine Reihe alternativer Krankenhäuser, das sind einige Stichworte für die praktischen Arbeitsfelder der Anthroposophie. Steiners Versuch, durch eine breite Volksbewegung die Situation nach dem



mondiale et l'effondrement de la monarchie pour mettre en place un nouvel ordre social par le biais d'un vaste mouvement populaire échoue toutefois face à de multiples résistances. Jusqu'à aujourd'hui, le « mouvement de la triarticulation », qui devait conduire à une structure de société libérale, démocratique et solidaire et qui a pu acquérir une certaine influence, en particulier dans le sud de l'Allemagne, ne s'est jamais complètement remis de cette défaite.<sup>17</sup>

Steiner semble avoir été d'avis que l'idée de la triarticulation, en tant qu'approche de réorganisation de la société dans son ensemble, ne pouvait avoir une nouvelle chance qu'après une longue période. Quoi qu'il en soit, la « triarticulation » n'est restée jusqu'à aujourd'hui qu'un dénominateur commun d'initiatives particulières dans les domaines pédagogique, économique et autres, sans pouvoir modifier le système de la société dans son ensemble.

À Noël 1923, Steiner entreprend encore une tentative de grande envergure pour placer la Société anthroposophique sur une nouvelle base et l'ouvrir davantage au monde extérieur. La Société doit être à tous égards non sectaire et libre, il ne doit pas y avoir de « programme » obligatoire. Chacun, indépendamment de sa « religion, de ses convictions scientifiques ou artistiques », doit pouvoir en devenir membre, « s'il voit quelque chose de justifié dans l'existence d'une telle institution, telle que le Goetheanum en tant qu'université libre pour la science de l'esprit »<sup>18</sup>.

Même parmi les anthroposophes, la question de savoir dans quelle mesure cette nouvelle fondation de la Société, entreprise lors du congrès dit de Noël,

Ersten Weltkrieg und dem Zusammenbruch der Monarchie für eine soziale Neuordnung zu nutzen, scheitert allerdings an mannigfachen Widerständen. Bis heute hat sich die „Dreigliederungsbewegung“, die zu einer freiheitlichen, demokratischen und solidarischen Gesellschaftsstruktur führen sollte und die besonders im süddeutschen Raum einen gewissen Einfluß gewinnen konnte, von dieser Niederlage nie vollständig erholt.<sup>17</sup>

Steiner scheint der Auffassung gewesen zu sein, daß der Dreigliederungsgedanke als gesamtgesellschaftlicher Neuordnungsansatz erst nach längerer Zeit wieder eine Chance haben könne. Wie dem auch sei, „Dreigliederung“ gedieh jedenfalls bis heute nur zum gemeinsamen Nenner von Einzelinitiativen auf pädagogischem, wirtschaftlichem und anderen Feldern, ohne eine das System der Gesamtgesellschaft verändernde Kraft zu erlangen.

Weihnachten 1923 unternimmt Steiner noch einen großangelegten Versuch, die Anthroposophische Gesellschaft auf eine neue Grundlage zu stellen und sie gegenüber der Außenwelt stärker zu öffnen. Die Gesellschaft soll in jeder Hinsicht unsektiererisch und freiheitlich sein, ein verpflichtendes „Programm“ soll es nicht geben. Jedermann, ungeachtet der „Religion, der wissenschaftlichen oder künstlerischen Überzeugung“ soll ihr Mitglied werden können, wenn er nur „in dem Bestand einer solchen Institution, wie sie das Goetheanum als freie Hochschule für Geisteswissenschaft ist, etwas Berechtigtes sieht“<sup>18</sup>.

Auch unter den Anthroposophen ist die Frage, wie diese auf der sogenannten Weihnachtstagung vorgenommene Neugründung der Gesellschaft, gemessen



doit être considérée comme pleinement réussie par rapport aux intentions de Steiner, ne fait pas l'unanimité. Ce qui est sûr, c'est que la Société anthroposophique se développe à grande échelle sur tous les continents.

Lorsque Steiner meurt le 30 mars 1925, il est devenu pour un grand nombre de personnes une figure de proue, à laquelle beaucoup doivent la sortie du désespoir spirituel. Son souhait le plus cher avait été, grâce à son « acte d'inauguration », de « mettre les élèves spirituels sur la voie de leur développement »<sup>19</sup>, c'est-à-dire de motiver les humains à faire des efforts spirituels qui exigent une autonomie intérieure dépassant la mesure habituelle. La dogmatisation à laquelle se livrent certains de ses adeptes est étrangère à ce but et constitue une menace latente pour l'œuvre. La plainte de Steiner selon laquelle il veut être compris et non vénéré est le commentaire le plus clair à ce sujet.<sup>20</sup>

Les adversaires de Steiner, qui le considéraient comme un charlatan et un faux prophète, ont voulu nier la véracité intérieure de son passage à la théosophie et à l'anthroposophie et ont défendu en substance l'idée qu'il était devenu infidèle à sa conception originelle au profit d'une sorte de « carrière de gourou », mais qu'il avait nié et dissimulé cette rupture après coup. Cette opinion n'est pas plus défendable que celle selon laquelle Steiner serait un éclectique ou qu'il enchaînerait des intuitions sans lien entre elles. Même si les conceptions de Steiner connaissent une évolution, celle-ci est traversée par un fil rouge. L'approche de Steiner à l'égard de contenus qui, en tant que tels, peuvent également se retrouver dans d'autres courants - occultistes, mystiques, religieux - est toujours déterminée par la ligne directrice méthodologique formulée dans le sous-titre de la « Philosophie de la

an Steiners Intentionen, als vollständig gelungen anzusehen ist, nicht unumstritten. Sicher ist jedoch, daß sich die Anthroposophische Gesellschaft auf allen Kontinenten in die Breite entwickelt.

Als Steiner am 30. März 1925 stirbt, ist er für eine große Zahl von Menschen zu einer Leitfigur geworden, der viele den Ausweg aus geistiger Verzweiflung danken. Sein wichtigstes Anliegen war es gewesen, durch seine Inaugurationstat“, Geistesschüler auf die Bahn ihrer Entwicklung zu bringen“<sup>19</sup>, d.h. Menschen zu geistiger Anstrengung zu motivieren, die eine über das übliche Maß hinausgehende innere Selbständigkeit verlangt. Die Dogmatisierung, die manche seiner Anhänger betreiben, ist diesem Anliegen wesensfremd und stellt eine latente Bedrohung des Werks dar. Steiners Klage, er wolle verstanden, nicht verehrt werden, ist dazu der deutlichste Kommentar.<sup>20</sup>

Die Gegner, die Steiner als Scharlatan und falschen Propheten sahen, haben seinem Schritt zu Theosophie und Anthroposophie die innere Wahrhaftigkeit absprechen wollen und sinngemäß die Auffassung vertreten, er sei seiner ursprünglichen Auffassungsweise zugunsten einer Art „Guru-Karriere“ untreu geworden, habe diesen Bruch aber nachträglich geleugnet und kaschiert. Das ist ebensowenig haltbar wie die Auffassung, Steiner sei Eklektiker oder reihe unverbundene Eingebungen aneinander. So sehr Steiners Auffassungen eine Entwicklung durchmachen, so sehr ist diese doch von einem roten Faden durchzogen. Steiners Herangehensweise an Inhalte, die als solche auch in anderen Strömungen - okkultistischer, mystischer, religiöser Art - vorkommen mögen, ist immer durch die im Untertitel der „Philosophie der



liberté », à savoir la recherche de « résultats d'observation de l'âme selon la méthode de science de la nature ».

16 Dessoir 1979, p. 494.

17 Cf. GA 23, Leber 1978, Kühn 1978.

18 § 4 des statuts, cf. GA 260. L'association d'une telle ouverture avec un ésotérisme qui cherche à se rattacher aux mystères de l'Antiquité est à première vue étrange, mais cohérente du point de vue de l'approche de Steiner. Voir à ce sujet Prokofieff 1982.

19 Lettre à Hübbe-Schleiden du 16. 8. 1902, d'après Wehr 1982, p. 169.

20 D'après Wehr 1982, p. 322.

[21]

Les méthodes de recherche « suprasensibles » auxquelles Steiner se réfère dans sa théorie théosophique-anthroposophique, se rattachent à la « pensée pure » déjà décrite dans la « Philosophie de la liberté », qui doit se transformer en organe de perception spirituelle par la concentration et la méditation.

[22]

## **Partie I : Matière et conscience**

### **Concept d'atome et doctrine des qualités primaires et secondaires Historique sur le matérialisme**

Le problème du matérialisme est le point de départ autour duquel s'articule la compréhension de la relation entre le marxisme et l'anthroposophie, c'est pourquoi il est nécessaire de réfléchir à l'histoire de ce problème. On désigne habituellement par matérialisme philosophique une manière de concevoir les choses qui part du principe que les objets et les phénomènes, avec leur

Freiheit“ formuliert methodische Leitlinie bestimmt, „seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode“ zu suchen.

16 Dessoir 1979, S. 494.

17 Vgl. GA 23, Leber 1978, Kühn 1978.

18 § 4 der Statuten, s. GA 260. Die Verbindung solcher Offenheit mit einer Esoterik, die den Anschluß an das Mysterienwesen der Antike sucht, ist auf den ersten Blick seltsam, aber von Steiners Ansatz her konsequent. Vgl. dazu Prokofieff 1982.

19 Brief an Hübbe-Schleiden vom 16. 8. 1902, nach Wehr 1982, S. 169.

20 Nach Wehr 1982, S. 322.

[21]

Die „übersinnlichen“ Forschungsmethoden, auf die sich Steiner in seiner theosophisch-anthroposophischen Periode beruft, schließen sich an das bereits in der „Philosophie der Freiheit“ geschilderte „reine Denken“ an, das sich in Konzentration und Meditation zum geistigen Wahrnehmungsorgan umbilden soll.

[22]

## **I. Teil : Materie und Bewußtsein**

### **Atombegriff und Lehre von den primären und sekundären Qualitäten Geschichtliches zum Materialismus**

Das Materialismus-Problem ist der Springpunkt, um den das Verständnis des Verhältnisses von Marxismus und Anthroposophie sich dreht, darin ist die Notwendigkeit der Besinnung auf die Geschichte dieses Problems begründet. Als philosophischen Materialismus bezeichnet man gewöhnlich eine Auffassungsweise, die davon ausgeht, daß den Gegenständen



diversité inépuisable de caractéristiques et de relations, reposent sur un fondement général et substantiel de nature matérielle et que tout ce qui se passe dans le monde est en fin de compte conditionné par la matière et son mouvement.

L'histoire du matérialisme fait partie intégrante de l'histoire des doctrines philosophiques sur la matière, et elle est étroitement liée à l'histoire de l'athéisme et, surtout, à celle de la science de la nature et de la technique. Cependant, il n'y a pas d'identité : les idéalistes et les spiritualistes philosophent aussi sur la matière, et même si l'athéisme est, dans un certain sens, une conséquence du matérialisme et vice versa, il y a eu des athées qui n'étaient pas des matérialistes prononcés et des matérialistes qui n'étaient pas des négateurs de Dieu. (Ce dernier point pouvait, mais ne devait pas, avoir des raisons tactiques, comme l'autoprotection face à la persécution par l'Église de ceux qui pensaient différemment, lesquels, d'autre part, étaient souvent associés au blasphème et à l'athéisme uniquement pour justifier leur persécution). Enfin, la science de la nature et la technique ont certes donné une forte impulsion à la croyance en la matérialité du monde et donc au matérialisme philosophique, mais elles ne sont « matérialistes » que dans la mesure où elles visent la connaissance ou la maîtrise pratique des lois du monde matériel-objectif.

Le mot latin « materia » signifie, dans son sens originel, la matière à partir de laquelle quelque chose est formé ou construit, c'est-à-dire ce qui est palpable, spatial et corporel, ce qui est solide et impénétrable. Cette signification résonne

und Erscheinungen mit ihrer unerschöpflichen Merkmals- und Beziehungsvielfalt eine allgemein-substantielle Grundlage materieller Natur zugrunde liegt und daß alles Geschehen in der Welt letztlich durch die Materie und ihre Bewegung bedingt ist.

Die Geschichte des Materialismus ist Bestandteil der Geschichte der philosophischen Lehren über die Materie, und sie ist eng verflochten mit der Geschichte des Atheismus und vor allem mit der der Naturwissenschaft und Technik. Dennoch herrscht hier keine Identität: Über die Materie philosophieren auch Idealisten und Spiritualisten, und wenn auch der Atheismus in gewissem Sinn eine Konsequenz aus dem Materialismus ist und umgekehrt, so gab es doch auch Atheisten, die keine ausgeprägten Materialisten und Materialisten, die keine Gottesleugner waren. (Das letztere konnte, mußte aber nicht taktische Gründe haben, etwa Selbstschutz gegenüber kirchlicher Verfolgung Anders-denkender, die ja andererseits oft nur deshalb mit Gotteslästerung und Atheismus in Verbindung gebracht wurden, um ihre Verfolgung zu rechtfertigen.) Naturwissenschaft und Technik schließlich haben dem Glauben an die Materialität der Welt und damit dem philosophischen Materialismus zwar starke Impulse verliehen, „materialistisch“ sind sie je-doch nur insofern, als sie auf die Erkenntnis bzw. praktische Beherrschung der Gesetzmäßigkeiten der materiell-gegenständlichen Welt gerichtet sind. Das lateinische Wort Materie meint von der ursprünglichen Bedeutung her den Stoff, aus dem etwas gebildet oder gebaut ist, also das betastbare Räumlich-Körperhafte, das Feste und Undurchdringliche. Diese Bedeutung





encore chez Ernst Bloch lorsqu'il écrit :  
« Nous croyons plus au sens du toucher qu'à l'œil ; mais le vrai qu'il montre est toujours une matière. C'est pourquoi la matière à toucher agit aussi comme pensé, comme concept, éveille particulièrement la confiance ».<sup>21</sup>

On ne peut parler d'un concept philosophique de la matière au sens propre du terme que lorsqu'il devient clairement distinct du concept de l'esprit. Qualifier de matérialistes les philosophes milésiens de la nature qui s'interrogent sur le fondement substantiel des phénomènes naturels a donc quelque chose de forcé : l'« eau » de Thalès, l'« air » d'Anaximène et même le « feu » d'Héraclite ne sont justement pas des « matériaux de construction » ; ce sont des principes du monde, des qualités vivantes. La constitution de la conscience qui se trouve derrière cette philosophie ne connaît pas encore la séparation nette sujet-objet, l'intérieur et l'extérieur ne sont pas encore une opposition abrupte. « De même que notre âme est de l'air et qu'elle nous tient ensemble, de même le cosmos tout entier est un souffle et un air » (Anaximène)<sup>22</sup> : une telle phrase provient manifestement autant de la sensation de l'âme comme étant aérienne que de l'expérience du cosmos comme étant animé. Les homoiomères d'Anaxagore ressemblent encore à des germes originels vivants, ce n'est que chez Démocrite qu'ils deviennent des particules de matière mortes. C'est chez Démocrite et son maître Leucippe que nous pouvons parler pour la première fois d'une philosophie matérialiste. Ce sont eux qui introduisent le concept d'atome dans la science. Leur atomisme a des antécédents :

Parménide avait essayé de montrer que la multiplicité, le mouvement, tout changement étaient impossibles sans

klings noch bei Ernst Bloch an, wenn er schreibt: „Wir glauben dem Tastsinn mehr als dem Auge; das Wahre aber, das er zeigt, ist allemal ein stoffliches. Daher wirkt der zu tastende Stoff auch als gedachter, als Begriff, besonders vertrauenerweckend“.<sup>21</sup>

Von einem philosophischen Materiebegriff im eigentlichen Sinn kann man erst da sprechen, wo er vom Begriff des Geistes klar unterscheidbar wird. Die milésischen Naturphilosophen, die nach der substantiellen Grundlage der Naturerscheinungen fragen, als Materialisten zu bezeichnen, hat deshalb etwas Gezwungenes: das „Wasser“ des Thales, die „Luft“ des Anaximenes und auch noch das „Feuer“ des Heraklit sind gerade keine „Baustoffe“; sie sind Weltprinzipien, lebendige Qualitäten. Die hinter dieser Philosophie stehende Bewußtseinsverfassung kennt noch nicht die scharfe Subjekt-Objekt-Trennung, Inneres und Äußeres sind noch kein schroffer Gegensatz. „Wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so umfaßt auch den ganzen Kosmos wehender Hauch und Luft“ (Anaximenes)<sup>22</sup>: ein solcher Satz entspringt offenbar ebensowohl der Empfindung des Seelischen als lufthaft wie einem Erleben des Kosmos als beseelt. Noch die Homoiomeren des Anaxagoras gleichen lebendigen Urkeimen, erst bei Demokrit werden sie zu toten Stoffteilchen. Hier bei Demokrit und seinem Lehrer Leucipp können wir zum ersten Mal von einer materialistischen Philosophie sprechen. Sie sind es, die den Begriff des Atoms in die Wissenschaft einführen. Ihr Atomismus hat seine Vorgeschichte:

Parmenides hatte zu zeigen versucht, daß Vielheit, Bewegung, jedwede Veränderung ohne Annahme der Existenz



supposer l'existence d'un espace vide, or un

21 Bloch 1978, p. 7.

22 cité par Vorländer I (1963), p. 16.

[23]

espace totalement vide est un non-étant dont l'existence, donc l'être, est une contradiction impossible à affirmer. Il en avait conclu que le mouvement n'était qu'une apparence et une illusion des sens, qu'il n'y avait en réalité qu'un être persistant ; son élève Zénon, en particulier, tenta de le démontrer en montrant les antinomies du mouvement (la flèche volante, Achille et la tortue). - Héraclite s'oppose à la figure de Parménide ; il défend le point de vue du devenir, du mouvement : Tout s'écoule, dit-il dans sa formule la plus célèbre. Il cherche l'unité précisément dans la multiplicité, l'immuable comme loi spirituelle précisément dans le mouvement et le changement. Leucippe et Démocrite tentent de résoudre le problème du mouvement par une autre voie : L'être rigide de Parménide, qui remplit l'espace, est chez eux contracté dans les atomes, laissant un espace vide dans lequel le mouvement devient possible. Alors que chez Héraclite, ce qui est fixe et immobile n'est qu'un moment dans le flux éternel du mouvement, chez les atomistes, le mouvement n'est rien d'autre que le déplacement des atomes fixes et immobiles les uns par rapport aux autres, leur collision et leur rebond. Les atomes sont considérés comme de minuscules particules de matière. Ils sont isolés les uns des autres, ne se transforment pas les uns en les autres, n'ont pas de frontières fluides mais rigides. Ils sont considérés comme immuables, incréés et indestructibles, donc éternels, qualitativement similaires, sans structure et indivisibles (átomos en grec). Ils sont les éléments de construction originels du

eines leeren Raumes unmöglich seien, nun sei aber ein

21 Bloch 1978, S. 7.

22 zit. n. Vorländer I (1963), S. 16.

[23]

völlig leerer Raum ein Nicht-Seiendes, dessen Existenz, also dessen Sein, zu behaupten ein unmöglicher Widerspruch sei. Daraus hatte er den Schluß gezogen, Bewegung sei überhaupt nur Schein und Sinnestäuschung, in Wahrheit gebe es nur beharrendes Sein; besonders sein Schüler Zeno versuchte dies durch Aufweis von Antinomien der Bewegung (der fliegende Pfeil, Achilleus und die Schildkröte) zu belegen. - Der Gestalt des Parmenides steht Heraklit gegenüber; er vertritt den Standpunkt des Werdens, der Bewegung: Alles fließt, heißt sein berühmtester Ausspruch. Er sucht die Einheit gerade in der Vielheit, das Unveränderliche als das geistige Gesetz gerade in der Bewegung und Veränderung.

Leucipp und Demokrit versuchen das Bewegungsproblem auf einem anderen Wege zu lösen: Das starre raumausfüllende Sein des Parmenides wird bei ihnen in die Atome zusammengezogen, leeren Raum lassend, in dem Bewegung möglich wird. Während bei Heraklit jedoch das Verharrende und Feste nur ein Moment im ewigen Flusse der Bewegung ist, ist bei den Atomisten umgekehrt die Bewegung nichts anderes als die Verschiebung der in sich festen und unbeweglichen Atome gegeneinander, ihr Zusammenstoß und ihr Abprall voneinander. Die Atome werden als winzige Materiepartikelchen gedacht. Diese sind voneinander isoliert, verwandeln sich nicht ineinander, haben keine fließen-den, sondern starre Grenzen. Sie werden als unveränderlich, unentstanden und unzerstörbar, also als ewig gedacht, als qualitativ gleichartig, strukturlos und unteilbar (griechisch átomos). Sie sind die ursprünglichen



monde. Le changement de leur position dans l'espace doit expliquer toute la diversité et la variabilité du monde donné aux sens, le devenir n'est rien d'autre que la liaison, la disparition rien d'autre que la séparation des atomes. Démocrite fait naître la connaissance sensible par des effluves des choses, des « eidola » (petites images), qui pénètrent dans les pores des organes des sens. La perception ne doit être qu'une connaissance obscure ; la couleur, le son et le parfum n'appartiennent pas aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais sont fondés sur la structure de notre appareil perceptif : « Le doux et l'amer, le chaud et le froid n'existent que selon l'opinion traditionnelle, de même que les couleurs (des choses) ; en réalité, seuls les atomes et le vide existent »<sup>23</sup>.

Une distinction extrêmement importante est née de cette phrase, la distinction entre les propriétés ou qualités dites primaires des choses, comme la pesanteur, l'impénétrabilité et le remplissage de l'espace, et les qualités secondaires que nous percevons certes dans les choses, mais qui ne sont qu'une simple apparence subjective. Cette distinction constitue la base du réductionnisme et de la pensée modélisée qui jouent un rôle si important dans notre science de la nature actuelle et dont le point de départ historique est l'effort de réduire les qualités secondaires aux qualités primaires « uniquement par les types d'agencement et de mouvement des particules ». Dans un premier temps, seuls les passages de l'état solide à l'état liquide et de ce dernier à l'état gazeux (par exemple glace - eau - vapeur) se présentaient comme des cas convaincants, avec l'explication suivante : à l'état solide, les 'atomes' ont des positions mutuelles fixes autour desquelles des oscillations sont tout au

Bauelemente der Welt. Die Veränderung ihrer Lage im Raum soll die ganze bunte Vielfalt und Veränderlichkeit der den Sinnen gegebenen Welt erklären, Werden ist nichts als Verbindung, Vergehen nichts als Trennung der Atome. Die sinnliche Erkenntnis läßt Demokrit durch Ausflüsse der Dinge zu-standekommen, „eidola“ (Bildchen), die in die Poren der Sinnesorgane eindringen. Die Wahrnehmung soll nur eine dunkle Erkenntnis sein; Farbe, Klang und Duft kommen nicht den Dingen zu, wie sie an sich sind, sondern sind in der Struktur unseres Wahrnehmungsapparats begründet: „Süß und bitter, warm und kalt existieren nur nach der herkömmlichen Meinung, und ebenso die Farben (der Dinge); in Wirklichkeit existieren nur die Atome und das Leere.“<sup>23</sup> Eine äußerst folgenreiche Unterscheidung ist mit diesem Satz geboren, die Unterscheidung zwischen sogenannten primären Eigenschaften bzw. Qualitäten der Dinge wie Schwere, Undurchdringlichkeit und Raumerfüllung und den sekundären Qualitäten, die wir an den Dingen zwar wahrnehmen, die jedoch bloß subjektiver Schein sind. Diese Unterscheidung bildet die Grundlage für jenen Reduktionismus und jenes Modelldenken, die in unserer heutigen Naturwissenschaft eine so große Rolle spielen und an deren geschichtlichem Ausgangspunkt das Bestreben steht, die sekundären Qualitäten „allein durch die Arten von Anordnung und Bewegung der Teilchen auf die primären Qualitäten zu reduzieren. Als überzeugende Fälle boten sich zunächst nur die Übergänge vom festen zum flüssigen und von diesem zum gasförmigen Zustand an (zum Beispiel Eis - Wasser - Dampf) mit der Erklärung: im festen Zustand haben die ‚Atome‘ feste gegenseitige Lagen, um welche allenfalls Schwingungen möglich



plus possibles. A l'état liquide, les particules « collent » encore les unes aux autres, mais peuvent se déplacer mutuellement - d'où la possibilité de former une surface libre. A l'état gazeux, les forces centrales (agissant uniquement de centre à centre) sont surmontées par une vitesse suffisamment élevée des particules, de sorte que le gaz tend vers l'expansion et ne forme pas de surfaces libres. - Le mot état d'agrégat vient de cette représentation.<sup>24</sup>

Le matérialisme atomiste a des conséquences contraignantes pour la réponse à la question du sens de l'évolution du monde. Chez les atomistes, ce ne sont pas les forces de l'âme, comme l'amour et la haine chez Empédocle, qui relient et séparent les éléments, ce n'est pas une raison du monde qui donne un sens et une direction, comme le « Nus » d'Anaxagore, qui règle le mouvement, celui-ci s'effectue sans direction, avec une nécessité d'airain, sans sens et sans conscience (Ananke). L'âme n'est pas quelque chose de mû par elle-même et donc d'immortel comme chez Platon, c'est un corps, même très fin, dont les atomes se dispersent après la mort.

Le matérialisme atomiste conduit à un dilemme : les atomes, puisqu'ils sont censés être à l'origine de l'apparence sensible, ne peuvent pas apparaître eux-mêmes, mais en même temps, on doit se les représenter comme existant dans l'espace, donc comme les objets du monde de l'apparence. En tant que cause des propriétés des choses, l'atome de Démocrite court un danger,

23 Capelle 1963, p. 437.

24 Georg Unger 1979, p. 47.

[24]

se volatilise, en l'absence de toute propriété, en un simple concept, perdant ainsi son caractère prétendument réel : En

sind. Im flüssigen Zustand ‚kleben‘ zwar die Teilchen noch aneinander, sind aber gegenseitig verschieblich - daher die Möglichkeit zur Bildung einer freien Oberfläche. Im gasförmigen Zustand werden die (von Zentrum zu Zentrum allein wirkenden, sogenannten) Zentralkräfte überwunden durch eine hinlänglich große Geschwindigkeit der Teilchen, so daß das Gas ‚daher‘ nach Expansion strebt und keine freien Oberflächen bildet. - Das Wort Aggregatzustände stammt von dieser Vorstellung.<sup>24</sup>

Der atomistische Materialismus hat zwingende Folgen für die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Weltentwicklung. Nicht seelenhafte Kräfte, wie bei Empedokles Liebe und Haß, verbinden und trennen bei den Atomisten die Elemente, keine sinnstiftende und richtunggebende Weltvernunft, wie der „Nus“ des Anaxagoras, regeln die Bewegung, diese vollzieht sich richtungsblind, mit eherner sinn- und bewußtloser Notwendigkeit (Ananke). Die Seele ist nichts aus sich selbst Bewegtes und damit Unsterbliches wie bei Platon, sie ist ein, wenn auch sehr feines, Körperliches, dessen Atome sich nach dem Tode zerstreuen.

Der atomistische Materialismus führt zu einem Dilemma: Die Atome, da sie die sinnliche Erscheinung erst verursachen sollen, können selbst nicht erscheinen, zugleich muß man sie sich aber als räumlich existierend, also wie die Gegenstände der Erscheinungswelt vorstellen. Als Ursache der Eigenschaften der Dinge läuft Demokrits Atom Gefahr,

23 Capelle 1963, S. 437.

24 Georg Unger 1979, S. 47.

[24]

sich, in Ermangelung aller Eigenschaften, zum bloßen Begriff zu verflüchtigen und damit seinen behaupteten





partant de la matière comme cause des contenus perceptifs, Démocrite fait de l'apparence une apparence et de la matière un concept qui, en tant que tel, ne peut plus être la cause réelle de cette apparence, qui affecte matériellement l'organe des sens.

Plus tard, Épicure tente d'échapper à cette conséquence en prenant, en tant que sensualiste, le monde des sens comme une « apparence objective »<sup>25</sup> au lieu de le subjectiver comme Démocrite. Mais ce faisant, il court un autre danger : celui de voir l'atome dépouillé de son rôle de principe conditionnant ultime et ravalé au rang de phénomène du monde objectif des phénomènes parmi d'autres phénomènes de même rang - même s'il n'est pas visible à nos yeux en raison de sa petitesse.

La différence entre les qualités primaires et secondaires serait certes aplanie, mais à quel prix pour le matérialisme !

L'approche atomiste de Démocrite ne sera reprise avec force qu'à l'époque moderne, dans le contexte de la formation d'hypothèses scientifiques. La pensée médiévale sur la matière est avant tout déterminée par Aristote et sa doctrine sur le rapport entre la forme et la matière. Dans celle-ci, la matière ne devient certes réelle qu'à travers la forme (idéale), mais elle oppose quand même aussi une résistance aux forces de la forme et a ainsi une valeur intrinsèque plus grande que chez Platon, pour qui elle n'est que l'indéterminé sans forme, dans lequel se reflètent les idées en tant que ce qui existe véritablement. Les aristotéliens arabes Avicenne et Averroès renforcent cette valeur propre de la matière en interprétant les formes comme les possibilités germées dans la matière elle-même, que la divinité n'a

Realitätscharakter einzubüßen: Indem Demokrit von der Materie als Ursache der Wahrnehmungsinhalte ausgeht, verflüchtigt sich ihm die Erscheinung zum Schein und die Materie zum Begriff, der als solcher nicht mehr die reale, die Sinnesorgane materiell affizierende Ursache dieses Scheins sein kann.

Dieser Konsequenz versucht später Epikur zu entgehen, der als Sensualist die Sinnenwelt als „objektive Erscheinung“ nimmt <sup>25</sup>, statt sie wie Demokrit zu subjektivieren. Dadurch gerät er aber in die andere Gefahr, daß das Atom seiner Rolle als letztem bedingenden Prinzip enthoben und zu einem Phänomen der objektiven Erscheinungswelt unter anderen, gleichrangigen Phänomenen - wenn auch zu einem wegen seiner Winzigkeit für unsere Augen nicht sichtbaren - herabgesetzt zu werden. Der Unterschied zwischen primären und sekundären Qualitäten wäre zwar wieder eingeebnet, aber um welch hohen Preis für den Materialismus!

Demokrits atomistischer Ansatz wird erst in der Neuzeit, im Zusammenhang mit der naturwissenschaftlichen Hypothesenbildung, verstärkt aufgegriffen. Das mittelalterliche Denken über die Materie wird vor allem von Aristoteles und seiner Lehre über das Verhältnis von Form und Materie bestimmt. In dieser wird die Materie zwar erst durch die (ideelle) Form wirklich, sie setzt aber doch auch den Formkräften Widerstand entgegen und hat dadurch einen größeren Eigenwert als bei Plato, dem sie nur als das gestaltlos Unbestimmte gilt, in dem sich die Ideen als das wahrhaft Seiende abspiegeln. Diesen Eigenwert der Materie verstärken die arabistischen Aristoteliker Avicenna und Averroes, indem die Formen als die in der Materie selbst keimhaft veranlagten Möglichkeiten





plus qu'à « extraire » par son souffle. En liaison avec la négation de l'immortalité individuelle, c'est un coup porté à la religion, de même que la doctrine d'Épicure était déjà devenue le point de départ de la critique matérialiste de la religion, bien qu'elle ne nie pas les dieux, mais ne fait que procurer aux humains le repos face à eux en les reléguant à la périphérie des événements mondiaux.

Les hommes qui ont imposé le bouleversement spirituel à l'aube des temps modernes étaient en général tout sauf des athées. Ils se distinguent de l'état d'esprit du Moyen-Âge en insistant sur l'autonomie du sujet connaissant ; ce ne sont pas l'autorité et la tradition qui doivent compter, mais uniquement l'observation, l'expérimentation et la rationalité calculée. La révolution scientifique de cette époque ouvre d'immenses perspectives à la connaissance du monde matériel, face auxquelles l'importance de la vie spirituelle doit pâlir.

Grâce à la vision héliocentrique du monde de Copernic et de Kepler – Nicolas de Cuse l'avait déjà partiellement anticipée –, la Terre se retrouve dans la position d'une planète parmi d'autres, la conception de la « sphère céleste » entourant la Terre chez Aristote, avec ses corps célestes idéaux (c'est-à-dire entièrement purs en surface, parfaitement arrondis), disparaît ; Galilée découvre avec sa lunette les déformations de la surface lunaire et les taches solaires. Et Giordano Bruno ose pour la première fois affirmer qu'il existe une infinité de mondes matériels dans l'espace infini, comme celui auquel appartient notre Terre. Si, auparavant, l'opposition entre l'éphémère et l'éternel semblait en quelque sorte représentée de manière extérieure et spatiale dans la relation de la Terre avec le ciel et ses

interprétiert werden, die die Gottheit durch ihren Anhauch bloß noch zu „extrahieren“ hat. In Verbindung mit der Leugnung individueller Unsterblichkeit ein Stoß gegen die Religion, wie auch schon Epikurs Lehre Ausgangspunkt materialistischer Religionskritik wurde, obwohl sie die Götter nicht leugnet, sondern den Menschen nur Ruhe vor ihnen verschafft, indem sie an den Rand des Weltgeschehens verbannt werden. Die Männer, die den geistigen Umbruch am Beginn der Neuzeit durchsetzten, waren in der Regel alles andere als Atheisten. Von der Geisteshaltung des Mittelalters unterscheiden sie sich durch das Pochen auf die Autonomie des erkennenden Subjekts; nicht Autorität und Tradition, sondern allein Beobachtung, Experiment und berechnende Ratio sollen zählen. Die wissenschaftliche Revolution jener Zeit eröffnet der Erkenntnis der materiellen Welt ungeheure Perspektiven, denen gegenüber die Bedeutung des spirituellen Lebens verblassen muß.

Durch das heliozentrische Weltbild des Kopernikus und Kepler - Nicolaus Cusanus hat es schon teilweise vorausgenommen - rückt die Erde in die Stellung eines Planeten unter anderen, die Vorstellung von der die Erde umgebenden „Himmelsphäre“ bei Aristoteles, mit ihren idealen (d.h. ganz oberflächenreinen, vollkommen gerundeten) Himmelskörpern fällt dahin; Galilei entdeckt mit dem Fernrohr die Verwerfungen der Mondoberfläche und die Sonnenflecken. Und Giordano Bruno wagt zum ersten Mal die Behauptung, daß im unendlichen Weltraum unendlich viele materielle Welten existieren, wie die, zu der unsere Erde gehört. Schien vorher der Gegensatz des Vergänglichen und des Ewigen gewissermaßen äußerlich räumlich dargestellt in dem Verhältnis



étoiles « éternelles », l'image d'un univers matériel sans fin, dans lequel toutes les étoiles et tous les systèmes stellaires naissent et disparaissent, ont une histoire, s'est progressivement imposée. Kant, dans son « Histoire générale de la nature et théorie du ciel », formulera plus tard l'hypothèse que notre système planétaire est né d'une nébuleuse cosmique primitive en rotation (théorie de Kant-Laplace).

Des données empiriques objectivables, c'est-à-dire pouvant être pesées et mesurées, sont demandées : mesurer ce qui est mesurable et rendre mesurable ce qui ne l'est pas, telle est la devise de Galilée. Mais l'étendue, la solidité, etc. des choses sont bien plus accessibles à la quantification que les qualités secondaires plus « impressionnables ». La réflexion selon laquelle le chatouillement que je ressens n'est pas dans la plume qui touche mon pied est simplement transposée à d'autres types de sensations. Dès lors, les sciences de la nature interprètent les sensations perceptives - dans le sens de la distinction démocritique - le plus souvent comme des types de réactions ou de sensations psychologiques et subjectives qui résultent de l'action de types de stimuli physiologiques et objectifs sur les organes sensoriels et réceptifs.<sup>26</sup>

25 Cf. MEW-Erg. tome 1, p. 297.

26 Cf. Holzkamp 1973, p. 78, Scheurle 1984.

[25]

Les doctrines de Bacon et de Gassendi, qui se rattache à l'atomisme épicurien, sont à l'origine de l'évolution moderne de la philosophie. Bacon place délibérément l'étude et la maîtrise de la nature « au centre de toute activité scientifique. Bacon suit Hobbes et Locke. La philosophie de Locke constitue - à côté des conceptions de Descartes et de la science de la nature classique du XVIIe

der Erde zum Himmel mit seinen „ewigen“ Sternen, so entstand nun immer mehr das Bild eines endlosen materiellen Universums, in dem alle Sterne und Sternsysteme entstehen und vergehen, eine Geschichte haben. Kant, in seiner „Allgemeine(n) Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, wird später die Hypothese aufstellen, daß unser Planetensystem aus einem rotierenden kosmischen Urnebel entstanden sei (Kant-Laplacesche Theorie).

Objektivierbare, d.h. wäg- und meßbare Erfahrungsdaten sind gefragt: Messen, was meßbar ist, und meßbar machen, was nicht meßbar ist, lautet Galileis Devise. Der Quantifizierung aber sind Ausdehnung, Festigkeit usw. der Dinge viel eher zugänglich als die „imponderablen“ sekundären Qualitäten. Die Überlegung, daß der Kitzel, den ich empfinde, nicht in der Feder ist, die meinen Fuß berührt, wird auf andere Arten von Sinnesempfindungen einfach übertragen. Wahrnehmungsinhalte werden fortan von der Naturwissenschaft - im Sinne der demokritischen Unterscheidung - zumeist als psychologisch-subjektive Reaktions- bzw. Empfindungsarten gedeutet, die durch die Einwirkung physiologisch-objektiver Reizarten auf die Sinnes- und Rezeptionsorgane zustandekommen.<sup>26</sup>

25 Vgl. MEW-Erg. Bd. 1, S. 297.

26 Vgl. Holzkamp 1973, S. 78, Scheurle 1984.

[25]

Am Beginn der neuzeitlichen Entwicklung stehen in der Philosophie die Lehren Baccons und des am epikureischen Atomismus anknüpfenden Gassendi. Bacon rückt die Erforschung und Beherrschung der Natur bewußt „in den Mittelpunkt aller wissenschaftlichen Tätigkeit. Bacon folgen Hobbes und Locke. Die Philosophie Lockes bildet - neben den Anschauungen Descartes und



siècle [ ... ] la base théorique essentielle du matérialisme français du XVIIIe siècle, largement mécanique et non dialectique (La Mettrie, Holbach, Diderot, Helvétius). Il conçoit l'univers comme un ensemble cohérent de corps matériels, dans lequel une détermination continue des processus naturels est donnée par des lois objectives et reconnaissables. Le mouvement, l'espace et le temps sont considérés comme des modes d'existence de la matière ».<sup>27</sup>

Une telle détermination continue des événements naturels est surtout concevable grâce à la physique newtonienne : la découverte des lois de la mécanique et de la gravitation prouve que la même force qui fait tomber les corps sur terre fait aussi tourner les planètes autour du soleil ; la mécanique céleste de Newton rend ainsi les mouvements des corps célestes clairement calculables et explicables mécaniquement. L'approche de la mécanique astronomique devient de plus en plus un idéal de connaissance. Ce qui est valable pour le plus grand, l'univers, on veut aussi le trouver dans le plus petit. La renaissance de l'atomisme antique s'oriente ainsi à l'époque moderne vers une sorte de micro-astronomie - jusqu'au modèle atomique de Rutherford-Bohr.

L'atomisme reçoit une nouvelle impulsion de la part de la chimie naissante, qui travaille avec l'idée mécaniste selon laquelle « des nombres égaux d'atomes d'une sorte et d'une autre de deux substances qui réagissent ensemble s'assemblent par paires pour former les 'molécules' du composé. L'expérience selon laquelle il existe des poids fixes de liaison entre les substances élémentaires

der klassischen Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts [ ... ] die wesentliche theoretische Grundlage für den weitgehend mechanischen, undialektischen französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts (La Mettrie, Holbach, Diderot, Helvetius). Er begreift das Universum als zusammenhängendes Ganzes materieller Körper, in dem durch objektive, erkennbare Gesetzmäßigkeiten eine durchgängige Determiniertheit der Naturvorgänge gegeben ist. Bewegung, Raum und Zeit werden als Daseinsweisen der Materie aufgefaßt.“<sup>27</sup>

Eine solche durchgängige Determiniertheit des Naturgeschehens wird vor allem durch die Newtonsche Physik denkbar: die Entdeckung der Gesetze der Mechanik und der Gravitationsgesetze beweist, daß die gleiche Kraft, die die Körper zur Erde fallen läßt, auch die Planeten um die Sonne kreisen läßt; Newtons Himmelsmechanik macht die Bewegungen der Himmelskörper auf diese Weise klar berechenbar und mechanisch erklärbar. Die Herangehensweise astronomischer Mechanik wird zunehmend zum Erkenntnisideal. Was für das Größte, das Universum gilt, das will man auch im Kleinsten auffinden. Die Wiederbelebung des antiken Atomismus nimmt so in der Neuzeit die Richtung auf eine Art Mikro-Astronomie - bis hin zum Rutherford-Bohrschen Atommodell. Einen weiteren Auftrieb erhält der Atomismus durch die heraufkommende Chemie, die mit der mechanistischen Hilfsvorstellung arbeitet, „nach welcher gleiche Anzahlen von Atomen der einen und der anderen Sorte von zwei miteinander reagierenden Stoffen sich je paarweise zu den ‚Molekülen‘ der Verbindung zusammenfügen. Die Erfahrung, daß es feste



est maintenant interprétée par le fait qu'il s'agit des rapports des poids des atomes d'une sorte et de l'autre. L'expérience des 'proportions multiples', c'est-à-dire que seuls les multiples entiers peuvent se saturer les uns les autres, signifie alors l'idée évidente que, pour une molécule de composé, un atome d'une sorte s'associe à deux ou trois atomes d'une autre, ou deux d'une sorte à trois d'une autre, mais jamais avec un 'demi atome' ».<sup>28</sup>

Le matérialisme mécaniste des XVIIe et XVIIIe siècles croit en la possibilité de réduire non seulement les formes les plus complexes du mouvement de la matière, mais aussi les phénomènes de la conscience (pensée, perception, sensation, représentation) au mouvement mécanique des atomes. Celui-ci s'effectue dans l'espace vide de Newton, pensé comme une sorte de récipient, et dans le temps vide, mesurable en unités.

La situation de départ connue de Démocrite est ainsi rétablie. C'est chez Thomas Hobbes, le continuateur de la doctrine de Bacon, que la situation est la plus claire : Les impressions sensorielles sont produites par l'action mécanique des objets sur l'appareil de nos organes sensoriels, mais seules les qualités accessibles à la mesure mathématique et au calcul, comme la forme et le mouvement, correspondent de manière imagée aux propriétés des choses, tandis que les qualités « subjectives », le son, la chaleur, la coloration, etc. n'existent que dans la conscience, dans laquelle elles sont attirées par les choses en soi, quelle que soit leur nature. René Descartes défend lui aussi la distinction entre deux types de qualité,

Verbindungsgewichte zwischen den elementaren Stoffen gibt, wird nun gedeutet dadurch, daß es die Verhältnisse der Gewichte der Atome der einen und der anderen Sorte seien. Die Erfahrung der ‚multiplen Proportionen‘, das heißt, daß nur ganzzahlige Vielfache einander absättigen können, bedeutet dann die anschaulich einleuchtende Vorstellung, daß für ein Molekül der Verbindung ein Atom der einen Sorte mit zwei oder drei Atomen der anderen, oder zwei der einen mit drei der anderen usw.

zusammentreten, nie aber ein ‚halbes Atom‘.“<sup>28</sup>

Der mechanistische Materialismus des 17./18. Jahrhunderts glaubt an die Möglichkeit, nicht nur die komplizierteren Formen der Bewegung von Materie, sondern auch die Bewußtseinserscheinungen (Denken, Wahrnehmen, Empfinden, Vorstellen) auf die mechanische Bewegung der Atome zu reduzieren. Diese vollzieht sich im Newtonschen leeren Raum, der wie eine Art Behälter gedacht wird, und in der leeren, in Einheiten meßbaren Zeit. Damit wird die von Demokrit her bekannte Ausgangssituation wiederhergestellt. Am eindeutigsten bei Thomas Hobbes, dem Fortführer der Lehre Bacons: Die Sinneseindrücke entstehen durch mechanische Einwirkung der Gegenstände auf den Apparat unserer Sinnesorgane, aber nur die mathematischer Bemessung und Berechnung zugänglichen Qualitäten wie Gestalt und Bewegung entsprechen abbildhaft den Eigenschaften der Dinge, während die „subjektiven“ Qualitäten, Klang, Wärme, Färbung usw., nur im Bewußtsein existieren, in dem sie von den Dingen an sich wie auch immer hervorgeholt werden.

Auch René Descartes vertritt die Unterscheidung zwischen zwei



tout comme son antipode John Locke.

Face à ce dernier, George Berkeley objectera plus tard que la solidité, l'étendue et le mouvement ne nous sont donnés que par la perception sensorielle, en premier lieu par le toucher, et que la distinction est donc artificielle. Même si cet argument semble plausible, la conséquence de Berkeley d'intégrer radicalement le contenu du monde dans la conscience a provoqué des critiques. Même les substances qui conditionnent les qualités sensorielles et que Locke a laissées de côté, Berkeley ne veut pas les considérer comme des équivalents extérieurs de nos contenus conscients. Tout ce que nous connaissons et percevons n'existe que comme phénomène de notre conscience. « Esse est percipi », être c'est être perçu, aucun autre sens ne peut être attribué à l'affirmation selon laquelle quelque chose existe.

27 Buhr/Klaus 1974, p. 748.

28 G. Unger, p. 48.

[26]

Les matérialistes français reprennent la thèse des empiristes anglais selon laquelle les sensations sont la seule source de connaissance du monde extérieur matériel. Leur vision de la nature est mécanique ; l'homme est « une machine [ ... ] qu'un fatalisme absolu commande impérieusement » (LaMettrie)<sup>29</sup>. Le « Système de la Nature » de Holbach paraissait « gris et mortuaire » à Goethe : « Comme nous étions creux et vides dans cette triste demi-nuit athée [ ... ] Une matière devait être, mue de toute éternité, et devait maintenant, par son mouvement à droite et à gauche, produire de tous côtés, sans plus, les phénomènes infinis de l'existence »<sup>30</sup>.

Les soi-disant encyclopédistes ne sont pas tous athées. Diderot, par exemple, déclare

Qualitätsarten, eben-so wie sein Antipode John Locke.

Diesem gegenüber wendet George Berkeley später ein, auch Festigkeit, Ausdehnung und Bewegung seien uns nur durch Sinneswahrnehmung, primär durch den Tastsinn, gegeben, die Unterscheidung sei also künstlich. So plausibel dieses Argument erscheint, so sehr mußte doch auch wiederum Berkeleys Konsequenz, den Weltinhalt radikal ins Bewußtsein hineinzunehmen, Kritik provozieren. Nicht einmal die von Locke übriggelassenen, die Sinnesqualitäten bedingenden Substanzen will Berkeley als äußere Entsprechung unserer Bewußtseinsinhalte gelten lassen. Alles, was wir erkennen und wahrnehmen, existiert nur als Phänomen unseres Bewußtseins. „Esse est percipi“, Sein ist Wahrgenommenwerden, ein anderer Sinn kann der Aussage, daß irgend etwas existiert, nicht beigemessen werden.

27 Buhr/Klaus 1974, S. 748.

28 G. Unger, S. 48.

[26]

Die französischen Materialisten greifen die These der englischen Empiristen von den Sinnesempfindungen als einziger Quelle der Kenntnis über die materielle Außenwelt auf. Ihre Naturanschauung ist mechanisch; der Mensch ist „eine Maschine [ ... ], die ein absoluter Fatalismus gebieterisch steuert“ (LaMettrie)<sup>29</sup>. Goethe kam Holbachs „Système de la Nature“ „grau und „totenhaft“ vor: „Wie hohl und leer ward uns in dieser tristen atheistischen Halbnacht zumute [ ... ] Eine Materie sollte sein, von Ewigkeit her bewegt, und sollte nun mit ihrer Bewegung rechts und links nach allen Seiten, ohne weiteres, die unendlichen Phänomene des Daseins hervorbringen.“<sup>30</sup>

Nicht alle der sogenannten Enzyklopädisten sind Atheisten. Diderot





que « les ailes du papillon, les yeux d'un moustique suffiraient » pour écraser l'athéisme »<sup>31</sup>. Derrière cela se trouve la conception du déisme, avec son idée fondamentale de la religion naturelle, de la possibilité de connaître Dieu uniquement à partir de la nature et des dispositions morales de l'homme, indépendamment de la dogmatique ecclésiastique. En reconnaissant un noyau de vérité commun aux différentes confessions religieuses, les Lumières s'avancent ici vers l'idée de tolérance religieuse, une tolérance qui a pour conséquence politique que, dans l'État, chacun doit désormais pouvoir être heureux comme il l'entend. Le Dieu des déistes est pensé à la manière newtonienne. Le mécanisme du monde - comme une horloge qui a été créée et remontée - suit son cours selon les lois que lui a données le Créateur, sans que ce dernier n'intervienne encore dans le mécanisme. C'est précisément ce fait que le matérialisme utilise pour expliquer qu'un tel dieu est une hypothèse superflue et que le mouvement de la matière peut être expliqué par la nature même de la matière sans la première impulsion divine.

Pourtant, l'idée d'un tel créateur entièrement hors du monde ne reste pas incontestée, puisqu'elle est en fin de compte un fruit du dualisme platonicien de l'esprit et de la matière, qui se développe dans le christianisme médiéval jusqu'au mépris de l'ici-bas et à l'idéal de la mise à mort de la chair. Cette impulsion platonicienne résonne encore dans le dualisme de Descartes entre substance pensante et substance étendue. C'est Spinoza qui, au XVIIe siècle, tente de remplacer cette idée de créateur extraterrestre et le dualisme par un système moniste-panthéiste, en

z.B. explique, die „Flügel des Schmetterlings, die Augen einer Mücke würden hinreichen“, um den Atheismus zu zermalmen.“<sup>31</sup> Dahinter steht die Konzeption des Deismus, mit seinem Grundgedanken von der natürlichen Religion, der Möglichkeit der Gotteserkenntnis allein aus der Natur und den moralischen Anlagen des Menschen heraus, unabhängig von kirchlicher Dogmatik. Mit der Anerkennung eines gemeinsamen Wahrheitskerns in den einzelnen Religionsbekenntnissen stößt hier die Aufklärung zur Idee religiöser Toleranz vor, einer Toleranz, die die politische Konsequenz hat, daß im Staate jeder künftig nach seiner Façon soll selig werden können. Der Gott der Deisten ist in newtonscher Art gedacht. Der Weltenmechanismus - wie eine Uhr, die einmal geschaffen und aufgezogen ist - geht seinen Gang, nach den ihm vom Schöpfer verliehenen Gesetzen, ohne daß dieser Schöpfer noch in das Laufwerk eingriffe. Gerade diese Tatsache nimmt der Materialismus zum Anlaß, um zu erklären, ein solcher Gott sei eine überflüssige Annahme und die Bewegung der Materie könne auch ohne den ersten göttlichen Anstoß aus der Natur der Materie selbst erklärt werden.

Dabei bleibt der Gedanke eines solchen ganz und gar außerweltlichen Schöpfers nicht unbestritten, ist er doch letztlich eine Frucht des platonischen Dualismus von Geist und Materie, der sich im mittelalterlichen Christentum bis zur Diesseitsverachtung und dem Ideal der Fleischesabtötung auswächst. Noch in Descartes' Dualismus von denken-der und ausgedehnter Substanz klingt dieser platonische Impuls nach.

Es ist Spinoza, der im 17. Jahrhundert diese Vorstellung vom außerweltlichen Schöpfer und den Dualismus durch ein monistisch-pantheistisches System zu



supposant une substance divine unique qui, en tant que causa sui (cause d'elle-même) incréée, indestructible et infinie, a les deux modes en elle - l'étendue, c'est-à-dire la matérialité, et la pensée ou la conscience. La matière est ici « vue en Dieu ; comme attribut d'extension de Dieu ». <sup>32</sup> La pensée Dieu-Nature de Spinoza a eu une grande influence sur la pensée de Lessing, Herder et Goethe, on la retrouve déjà d'une certaine manière chez Giordano Bruno, auquel Goethe se rattache en poésie par les mots :

« Que serait un dieu qui ne pousserait  
que de l'extérieur,  
Qui ferait courir l'univers en cercle sur  
son doigt ?

Il lui convient d'agiter le monde à  
l'intérieur,  
D'élever la nature en lui, de s'élever  
dans la nature,

De sorte que ce qui vit, tisse et est en  
Lui  
Ne manque jamais de Sa force, jamais  
de Son esprit ! » <sup>33</sup>

Kant occupe une position étrangement ambiguë dans l'histoire du problème du matérialisme. Que les choses en soi existent en dehors de la conscience est une thèse plutôt matérialiste, que l'espace et le temps ne sont que des formes de notre subjectivité est une thèse plutôt idéaliste. De sa critique des preuves de l'existence de Dieu, chacun pouvait prendre ce qu'il voulait : l'athée la certitude qu'il ne peut y avoir de preuve rationnelle de l'existence d'un être suprême, l'homme d'église l'argument selon lequel la preuve du contraire est tout aussi impossible et que seule la foi est décisive. Kant lui-même était tout de même de l'inion que la preuve physico-téléologique de l'existence de Dieu à

ersetzen versucht, indem er eine einzige göttliche Substanz annimmt, die als unerschaffene, unzerstörbare und unendliche causa sui (Ursache ihrer selbst) beides - Ausdehnung, d.h. Materialität, und Denken bzw. Bewußtsein - als ihre Modi an sich hat. Materie ist hier „gesehen in Gott; als Ausdehnungsattribut Gottes“. <sup>32</sup> Spinozas Gott-Natur-Gedanke hat einen großen Einfluß auf das Denken Lessings, Herders und Goethes gehabt, in gewisser Weise ist er schon bei Giordano Bruno zu finden, an den Goethe dichterisch anschließt mit den Worten:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen  
stieße,  
Im Kreis das All am Finger laufen  
ließe!

Ihm ziemt's die Welt im Innern zu  
bewegen,  
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,

So daß, was in Ihm lebt und webt und  
ist,  
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist  
vermißt!“ <sup>33</sup>

Eine merkwürdige Zwitterstellung in der Geschichte des Materialismus-Problems nimmt Kant ein. Daß die Dinge an sich außerhalb des Bewußtseins existieren, ist eine eher materialistische, daß Raum und Zeit bloße Formen unserer Subjektivität sind, eine eher idealistische These. Aus seiner Kritik der Gottesbeweise konnte sich jeder nehmen, was ihm beliebte: der Atheist die Gewißheit, daß es keinen rationalen Nachweis für die Existenz eines höchsten Wesens geben könne, der Kirchenmann das Argument dafür, daß der Beweis des Gegenteils ebenso unmöglich sei und daß allein der Glaube entscheide. Kant selbst war immerhin der Meinung, der physiko-teleologische Gottesbeweis aus der zweck- und



partir de l'ordre de la nature, qui est plein de finalité et de sagesse, n'apportait certes pas de certitude apodictique,

29 cité d'après Oisermann 1972, p. 273.

30 Goethe, Dichtung u. Wahrheit (Poésie et vérité), livre 11, p. 36.

31 d'après Bloch, p. 55.

32 Bloch, p. 47.

33 Cité d'après GA 60, conférence du 26. 1. 1911.

[27]

mais pourrait augmenter cette « croyance en un auteur suprême jusqu'à une conviction irrésistible »<sup>34</sup>.

La « chose en soi » de Kant a ceci de commun avec les « atomes » de Démocrite qu'elle provoque l'apparition, mais n'apparaît pas. L'optique de Newton est également conçue de cette manière : la couleur comme apparition, causée par une réalité ondulante sous-jacente qui n'apparaît pas elle-même. Goethe procède tout autrement en tant que naturaliste/chercheur de la nature : « De même que l'explication des phénomènes spirituels consiste à déduire l'un de l'autre, de même l'explication des qualités naturelles (couleurs, sons, sensations de chaleur, etc.) consiste à montrer dans quel rapport elles se trouvent entre elles ». La « tâche de la science de la nature n'est pas de déduire ce qui est perceptible par les sens à partir de ce qui ne l'est plus (matière lumineuse, vibration lumineuse), mais de montrer l'interdépendance des différentes qualités perceptibles. Si l'on est en mesure d'indiquer la dépendance d'un groupe cohérent de perceptions par rapport à un autre groupe de même nature, alors on a constaté un phénomène originel »<sup>35</sup>. La distinction artificielle entre qualités primaires et secondaires est évitée chez Goethe, sans qu'il en résulte, comme chez Berkeley, un idéalisme subjectif. Hegel et Schelling prennent le parti de Goethe - contre Newton et le mécanisme.

weisheitsvollen Ordnung der Natur bringe zwar keine apodiktische

29 zit. nach Oisermann 1972, S. 273.

30 Goethe, Dichtung u. Wahrheit, 11. Buch, S. 36.

31 nach Bloch, S. 55.

32 Bloch, S. 47.

33 Zit. n. GA 60, Vortr. v. 26. 1. 1911.

[27]

Gewißheit, könne aber diesen „Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung“ steigern <sup>34</sup>.

Kants „Ding an sich“ hat mit Demokrits „Atomen“ gemeinsam, daß es die Erscheinung verursacht, aber nicht erscheint. Dergestalt ist auch Newtons Optik konzipiert: die Farbe als Erscheinung, von einer dahinterliegenden wellenhaften, selber nicht erscheinenden Realität verursacht. Ganz anders geht Goethe als Naturforscher vor: „So wie die Erklärung der geistigen Erscheinungen darin besteht, die eine aus der anderen herzuleiten, ebenso besteht auch die Erklärung der natürlichen Qualitäten (Farben, Töne, Wärmeempfindungen usw.) darin, daß man zeigt, in welchem Zusammenhange sie untereinander stehen“. Nicht die Herleitung des Sinnlich-Wahrnehmbaren aus Sinnlich-nicht-mehr-Wahrnehmbaren (Lichtstoff, Lichtschwingung) ist die „Aufgabe der Naturwissenschaft, sondern die Aufzeigung der gegenseitigen Abhängigkeit der einzelnen wahrnehmbaren Qualitäten. Ist man in der Lage, die Abhängigkeit einer zusammengehörigen Gruppe von Wahrnehmungen von einer anderen ebenso gearteten Gruppe anzugeben, so hat man ein Urphänomen festgestellt.“<sup>35</sup> Die künstliche Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten wird bei Goethe vermieden, ohne daß wie bei Berkeley daraus subjektiver Idealismus entstände. Hegel und Schelling nehmen



Dans sa « Science de la logique », Hegel polémique contre l'explication totale de l'« atome » comme « principe de la plus grande extériorité et donc de la plus grande absence de concept »<sup>36</sup> ; il fait naître le devenir, le mouvement, de la dialectique de l'être et du néant, de sa contradiction, qu'il ose penser au lieu de la déplacer au niveau de l'espace rempli de matière et de l'espace vide comme les atomistes antiques. La matière est pour lui un moment dans le processus de devenir de l'idée absolue, tout comme l'espace et le temps fonctionnent comme ses productions. La nature est « l'idée sous la forme de l'altérité »<sup>37</sup>. Alors que chez Fichte, la matière est conçue comme un non-Je, comme une résistance que le sujet absolu s'oppose à lui-même, Schelling développe un « idéalisme réel » qui conçoit la nature comme un esprit visible, l'esprit comme une nature invisible et qui se réfère au fait que dans la nature elle-même, les phénomènes deviennent de plus en plus spirituels : « Les phénomènes optiques ne sont rien d'autre qu'une géométrie dont les lignes sont tracées par la lumière, et cette lumière elle-même est déjà d'une matérialité ambiguë. Dans les phénomènes du magnétisme, toute trace matérielle disparaît déjà [ ... ] »<sup>38</sup>. Le fait que de telles approches de l'idéalisme allemand aient été évincées n'était pas seulement lié au matérialisme de l'esprit de l'époque, mais aussi à l'unilatéralité et au caractère spéculatif des systèmes de Schelling et de Hegel. - Les quelques « goethéanistes » qui, comme Goethe lui-même, pratiquaient la recherche empirique sur la nature, étaient trop faibles pour percer. Vers le milieu du siècle, le matérialisme est devenu le point de vue déterminant et a pris le caractère de ce que la théorie scientifique moderne

Goethes Partei - gegen Newton und den Mechanizismus.

Hegel polemisiert in seiner „Wissenschaft der Logik“ gegen die Totalerklärung „Atom“ als das „Prinzip der höchsten Äußerlichkeit und damit der höchsten Begriffslosigkeit“<sup>36</sup>; das Werden, die Bewegung läßt er aus der Dialektik von Sein und Nichts entstehen, aus ihrem Widerspruch, den er zu denken wagt, statt ihn auf die Ebene von stoffgefülltem und leerem Raum zu verschieben wie die antiken Atomisten. Materie ist für ihn ein Moment im Werdeprozeß der absoluten Idee, wie auch Raum und Zeit als deren Hervorbringungen fungieren. Die Natur ist „die Idee in der Form des Anderseins.“<sup>37</sup> Während bei Fichte Materie als Nicht-Ich, als Widerstand konzipiert wird, den sich das absolute Subjekt selbst entgegengesetzt, entwickelt Schelling einen „Real-Idealismus“, der Natur als sichtbaren Geist, Geist als unsichtbare Natur auffaßt und sich darauf beruft, daß in der Natur selbst die Phänomene immer geistiger werden: „Die optischen Phänomene sind nichts anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon jede materielle Spur [ ... ]“<sup>38</sup>

Daß solche Ansätze des deutschen Idealismus verdrängt wurden, hing nicht allein mit dem Materialismus des Zeitgeistes zusammen, sondern auch mit den Einseitigkeiten und dem spekulativen Charakter der Systeme der Schelling und Hegel. - Die wenigen „Goetheanisten“, die wie Goethe selbst empirische Naturforschung betrieben, waren zu schwach, um durchzudringen. Um die Jahrhundertmitte ist der Materialismus zur bestimmenden Sichtweise geworden und hat den Charakter dessen



appelle un « paradigme » : de manière générale, on prend les processus matériels comme étant les processus primaires et décisifs, les processus de vie et de conscience sont en revanche considérés comme des effets secondaires des processus physico-chimiques. Certes, comme au XVIIIe siècle, on en reste souvent à des affirmations globales qui sont des « anticipations sur les résultats de la recherche qui doivent encore être obtenus »<sup>39</sup> ; mais l'essentiel est l'attente inébranlable qu'il s'agit tout au plus de lacunes que le développement ultérieur de la recherche empirique finira par combler. La science n'avait-elle pas détruit les anciens mythes, « désenchanté » le monde, démontré de plus en plus les « causes naturelles » de tous les événements ? Que pouvait être la représentation d'un monde immatériel, telle qu'elle s'était formée dans les temps anciens sous l'influence de la religion, sinon un produit de l'ignorance ?

C'est ce que pensaient souvent les chercheurs de connaissances les plus conséquents de la deuxième moitié du XIXe siècle. Et ils pouvaient se sentir confirmés par la stupidité des réactionnaires qui ont barré la carrière académique à un David Friedrich Strauß et à un Ludwig Feuerbach à cause de leurs conceptions critiques de la religion. Feuerbach déduit l'origine de la religion de la essence de l'humain, de son aspiration au bonheur. « [ ... ] les dieux sont les désirs/souhaits conçus/pensés comme réels,

34 Kant 1974, p. 550 et suivantes.

35 Goethe (Kürschner), 5e tome, p. 272 (note de Steiner).

36 Hegel, Logique I, p. 205.

37 Hegel, Encyclopédie, p. 200.

38 Schelling 1957, p. 8f.

39 Meyers Enz., art. „matérialisme ».

[28]

de l'humain ... », écrit-il.<sup>40</sup> La philosophie

angenommen, was die moderne Wissenschaftstheorie ein „Paradigma“ nennt: Allgemein nimmt man die materiellen Vorgänge als die primären und entscheidenden, Lebens- und Bewußtseinsvorgänge dagegen werden als Folgewirkung physikalisch-chemischer Prozesse betrachtet. Zwar bleibt es - wie im 18. Jahrhundert auch - häufig bei globalen Behauptungen, die „Antizipationen auf noch zu erbringende Forschungsergebnisse“<sup>39</sup> sind; das Wesentliche ist aber die unerschütterliche Erwartung, es handele sich höchstens um Lücken, die die weitere Entwicklung der empirischen Forschung schon noch schließen werde. Hatte nicht die Wissenschaft die alten Mythen zerstört, die Welt „entzaubert“, die „natürlichen Ursachen“ allen Geschehens immer mehr aufgewiesen? Was konnte die Vorstellung einer immateriellen Welt, wie sie sich in alten Zeiten unter dem Einfluß der Religion gebildet hatte, anderes sein als ein Produkt der Unwissenheit? So dachten vielfach gerade die konsequentesten Erkenntnissucher in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Und sie durften sich bestätigt fühlen durch die Tumbheit der Reaktionäre, die einem David Friedrich Strauß und einem Ludwig Feuerbach die akademische Laufbahn ihrer religionskritischen Auffassungen wegen versperrten. Feuerbach leitet die Entstehung der Religion aus dem Wesen des Menschen, aus seinem Glücksstreben ab. „[ ... ] die Götter sind die als wirklich gedachten, in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche

34 Kant 1974, S. 550f.

35 Goethe (Kürschner), 5. Bd., S. 272 (Anm. Steiners).

36 Hegel, Logik I, S. 205.

37 Hegel, Enzyklopädie, S. 200.

38 Schelling 1957, S. 8f.

39 Meyers Enz., Art. „Materialismus“.

[28]

des Menschen ...“, schreibt er.<sup>40</sup>





de Feuerbach établit « l'humain en tant que l'essence suprême de la nature [ ... ] et, par conséquent, l'organisation digne de l'humain de l'être-là de l'humain terrestre, unique et les relations interhumaines » comme « l'objet le plus important du philosophe »<sup>41</sup>.

La sensorialité lui vaut « comme l'unique vrai »<sup>42</sup>. Le « matérialisme de science de la nature (y compris le matérialisme physiologique ou 'vulgaire' de Vogt, Moleschott, Büchner), qui culmine au XIXe siècle avec le monisme de Haeckel, est lui aussi essentiellement lié à la pensée de Feuerbach et au positivisme »<sup>43</sup>.

Haeckel tire les conséquences de l'enseignement de Darwin, dont la théorie de l'origine des espèces par sélection naturelle coupe définitivement l'herbe sous le pied de la compréhension platement littérale de l'histoire de la création telle qu'elle prévalait à l'époque. S'appuyant sur la découverte de Mendel des lois de l'hérédité (combinaison génétique et mutation), il explique l'évolution des organismes par la sélection des caractéristiques qui se révèlent particulièrement utiles du point de vue de la probabilité de survie dans la lutte pour la rareté de la nourriture et de l'espace vital. Ces caractéristiques se transmettent, tandis que les organismes inadaptés disparaissent. En tant que néodarwinisme, cette conception est en substance celle qui prévaut encore aujourd'hui parmi les biologistes.

Les nouvelles découvertes semblent non seulement fournir brique après brique une explication de tout ce qui se passe à partir de causes purement naturelles, mais elles ancrent aussi définitivement

Feuerbachs Philosophie etabliert „den Menschen als höchstes Wesen der Natur [ ... ] und demgemäß die menschenwürdige Gestaltung des irdischen, einzigen Daseins des Menschen und der zwischenmenschlichen Beziehungen“ als „wichtigsten Gegenstand des Philosophierens.“<sup>41</sup>

Sinnlichkeit gilt ihm „als das einzig Wahre“<sup>42</sup>. Auch der „naturwissenschaftliche Materialismus (eingeschlossen den physiologischen oder ‚Vulgärmaterialismus‘ von Vogt, Moleschott, Büchner), der für das 19. Jahrhundert im Monismus Haeckels kulminiert, ist wesentlich Feuerbachschem und positivistischem Denken verpflichtet.“<sup>43</sup>

Haeckel zieht die Konsequenzen aus Darwins Lehre, dessen Theorie der Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl dem damals vorherrschenden platt-wörtlichen Verständnis der mosaïschen Schöpfungsgeschichte endgültig den Boden entzieht. Gestützt auf Mendels Entdeckung der Vererbungsgesetze (genetische Kombination und Mutation), erklärt er die Evolution der Organismen aus der Auslese jener Merkmale, die sich unter dem Gesichtspunkt der Überlebenswahrscheinlichkeit im Daseinskampf um knappe Nahrung und Lebensraum als besonders zweckmäßig erweisen. Solche Merkmale vererben sich weiter, während die unangepassten Organismen zugrundegehen. Als Neodarwinismus ist diese Auffassung im Kern die unter den Biologen auch heute noch vorherrschende.

Die neuen Entdeckungen scheinen nicht nur Baustein auf Baustein an Erklärung alles Geschehens aus rein natürlichen Ursachen zu liefern, sie verankern auch jenen Entwicklungsgedanken endgültig



dans l'image du monde de science de la nature l'idée de développement que Herder, Goethe et d'autres avaient déjà défendue - sur une base certes très différente. En géologie, c'est Lyell qui, comme le dit Engels, « a apporté la raison dans cette science en remplaçant les révolutions soudaines provoquées par les caprices du Créateur par les effets lents d'une transformation progressive de la terre »<sup>44</sup> D'après les matériaux que la science a mis au jour, la Terre a connu une évolution de plusieurs millions d'années avant l'apparition de l'humaine .

Julius Robert Mayer découvre la loi de la conservation de l'énergie : dans toutes les transformations d'une forme d'énergie en une autre, par exemple du frottement en chaleur, la masse (dans sa somme) ainsi que l'énergie et la charge sont conservées. La preuve est faite que les lois chimiques et physiques qui agissent dans l'inorganique sont également valables dans l'organisme. Ainsi, le mouvement de la matière semble indestructible, l'hypothèse d'une force vitale particulière pour expliquer les phénomènes de la vie est superflue. La découverte par Schwann et Schleyden de la cellule en tant que composant matériel de l'organisme, la validité des lois de la conservation de l'énergie également dans le métabolisme et enfin - au cours de notre siècle - la découverte d'un substrat matériel de l'hérédité sous la forme des molécules d'ADN qui sont porteuses du « code génétique », tout cela agit avec une force tout à fait suggestive pour que la vie soit de plus en plus considérée comme un processus purement matériel.

Aujourd'hui, on se représente souvent l'apparition de la vie - selon l'hypothèse du biochimiste soviétique Oparin, largement reconnue en Occident - de telle sorte que des co-cervats, des gouttelettes

im naturwissenschaftlichen Weltbild, den schon Herder, Goethe und andere vertreten hatten - freilich auf einer ganz anderen Basis. In der Geologie ist es Lyell, der, wie Engels sagt, in diese Wissenschaft „Verstand brachte, indem er die plötzlichen, durch die Launen des Schöpfers hervorgerufenen Revolutionen ersetzte durch die langsamen Wirkungen einer allmählichen Umgestaltung der Erde“<sup>44</sup> Nach den Fundmaterialien, die die Wissenschaft zutage fördert, hat die Erde eine nach Abermillionen Jahren zu bemessende Entwicklung vor dem Auftreten des Menschen durchgemacht.

Julius Robert Mayer entdeckt das Gesetz der Energieerhaltung: Bei allen Umwandlungen einer Energieform in eine andere, z.B. von Reibung in Wärme, bleibt die Masse (in ihrer Summe) sowie Energie und Ladung erhalten. Der Nachweis wird geführt, daß die chemischen und physikalischen Gesetze, die im Anorganischen wirken, auch im Organismus gelten. So erscheint die Bewegung der Materie unzerstörbar, die Annahme einer besonderen Lebenskraft zur Erklärung der Lebenserscheinungen überflüssig. Schwanns und Schleydens Entdeckung der Zelle als materiellen Bausteins des Organismus, die Geltung der Gesetze der Energieerhaltung auch im Stoffwechsel und schließlich - in unserem Jahrhundert - die Entdeckung eines materiellen Substrats der Vererbung in Gestalt der DNS-Moleküle, die Träger des „genetischen Codes“ sind, all das wirkt mit geradezu suggestiver Macht darauf hin, daß das Leben immer mehr als rein materieller Prozeß gesehen wird.

Heute stellt man sich die Entstehung des Lebens - nach der auch im Westen weithin anerkannten Hypothese des sowjetischen Biochemikers Oparin - vielfach so vor, daß sich in der „Ursuppe“ des ursprünglichen



gélatineuses, se sont formés à plusieurs reprises dans la « soupe originelle » de l'état originel de la Terre, dont certains présentaient des conditions internes telles qu'ils ne pouvaient pas être détruits par une action extérieure. Et ce parce qu'elles étaient « adaptables », qu'elles présentaient un métabolisme élémentaire avec l'environnement. C'est ainsi que la « sélection naturelle » a commencé et qu'elle est devenue le moteur de l'évolution ultérieure, au cours de laquelle des êtres vivants de plus en plus complexes et parfaits sont finalement créés à partir d'êtres simples, bien entendu sur des périodes incroyablement longues. (D'autres théories affirment que la vie est arrivée sur Terre par des germes provenant d'autres planètes ; mais cela ne fait bien sûr que déplacer d'un endroit à un autre le problème fondamental de l'origine du vivant à partir de la matière inanimée).

Le développement de la physiologie de l'activité nerveuse supérieure, en particulier la réflexologie de Pavlov et de son école, semblait ouvrir la perspective d'une maîtrise enfin matérialiste des processus conscients. La thèse des « matérialistes physiologiques » du XIXe siècle selon laquelle le cerveau émettait des pensées

40 d'après Störig I (1979), p. 159.  
 41 Buhr/Klaus, p. 748.  
 42 Bloch, p. 163.  
 43 Buhr/Klaus, op. cit.  
 44 MEW 20, p. 217. Pour une présentation du développement de science de la nature, voir Konstantinow 1972, p. 89 et suivantes, et Bernal 1970. [29]

comme le foie sécrète de la bile était trop simpliste. Mais aussi un parallélisme psychophysique ou un hylozoïsme, qui cherche à rendre plus compréhensible l'origine de l'animation et de la conscience en reconnaissant une certaine animation à toute la matière, même à la

Erdenzustandes immer wieder Koerzervate bildeten, geleeartige Tröpfchen, von denen einige solche inneren Bedingungen aufwiesen, daß sie nicht durch äußere Einwirkung zerstört werden konnten. Und zwar deswegen, weil sie „anpassungsfähig“ waren, einen elementaren Stoffwechsel mit der Umwelt aufwiesen. Damit hatte die „natürliche Auslese“ begonnen und wurde zum Motor der weiteren Evolution, in deren Verlauf - natürlich in unerhört langen Zeiträumen - aus einfachen schließlich immer kompliziertere und vollkommener Lebewesen entstehen. (Andere Theorien besagen, daß Leben durch Keime von anderen Planeten auf die Erde gelangt sei; dadurch ist aber natürlich das Grundproblem der Entstehung des Lebendigen aus unlebendiger Materie nur von einem Ort an einen anderen verschoben.)

Die Entwicklung der Physiologie der höheren Nerventätigkeit, insbesondere die Reflexologie von Pawlow und seiner Schule, schien die Aussicht zu eröffnen, die Bewußtseinsvorgänge endlich materialistisch in den Griff zu bekommen. Zu simpel war die These der „physiologischen Materialisten“ des 19. Jahrhunderts, das Gehirn sendere Gedanken

40 nach Störig I (1979), S. 159.  
 41 Buhr/Klaus, S. 748.  
 42 Bloch, S. 163.  
 43 Buhr/Klaus, a.a.O.  
 44 MEW 20, S. 217. Zur Darstellung der naturwissenschaftlichen Entwicklung vgl. Konstantinow 1972, S. 89ff., und Bernal 1970. [29]

ab, wie die Leber Galle. Aber auch ein psychophysischer Parallelismus oder ein Hylozoismus, der die Entstehung von Beseelung und Bewußtsein dadurch begreiflicher zu machen sucht, daß er aller Materie, auch der sogenannten toten, eine gewisse Belebtheit zuerkennt,



matière dite morte, n'était guère satisfaisant non plus. (Haeckel avait défendu un tel hylozoïsme.) Pavlov et ses élèves font la distinction entre les réflexes dits conditionnels et les réflexes dits inconditionnels. Les seconds sont des modèles de réaction innés, les premiers apparaissent lorsqu'un stimulus conditionnel précède immédiatement et à plusieurs reprises un stimulus inconditionnel : Chez le célèbre chien de Pavlov, l'allumage d'une lampe juste avant la distribution de nourriture finit par déclencher une salivation, même si le chien n'est pas nourri. Les stimuli conditionnels deviennent des signaux qui informent l'organisme sur le monde extérieur ; Pavlov voit dans le langage le « deuxième système de signalisation ». Pavlov veut que tous les processus d'apprentissage soient compris de cette manière - l'école behavioriste de psychologie a continué à construire sur cette base.

Le développement de la physiologie a toutefois eu un autre aspect : Au 19<sup>e</sup> siècle s'est développé « l'idéalisme physiologique » (Helmholtz, les néo-kantians). Celui-ci part de la découverte des « énergies sensorielles spécifiques » par Johannes Müller, qui interprétait déjà sa découverte de telle sorte que le caractère des différentes qualités sensorielles est fondé sur les organes sensoriels qui leur sont associés. La subjectivité du monde des phénomènes semble ainsi avoir été élevée au rang de fait physiologique objectif. Pour Helmholtz, les sensations ne sont déjà plus des représentations des objets, mais - en raison de l'aliénation du stimulus initial au cours de son trajet jusqu'à sa transformation en fait de conscience dans le cerveau central - de simples signes ou symboles pour les choses en soi, auxquelles on tient tout de même ici ;

war wenig befriedigend. (Einen solchen Hylozoismus hatte Haeckel vertreten.) Pawlow und seine Schüler unterschieden zwischen sogenannten bedingten und unbedingten Reflexen. Die letzteren sind angeborene Reaktionsmuster, die ersteren entstehen, wenn einem unbedingten Reiz ein bedingter mehrfach zeitlich unmittelbar vorgeschaltet wird: Bei dem berühmten Pawlowschen Hund löst eine jeweils unmittelbar vor der Fütterung eingeschaltete Lampe auch ohne Fütterung schließlich Speichelfluß aus. Die bedingten Reize werden zu Signalen, die den Organismus informieren über die Außenwelt; in der Sprache sieht Pawlow das „zweite Signalsystem“. Auf die geschilderte Weise will Pawlow alle Lernvorgänge verstanden wissen - die behavioristische Schule der Psychologie hat auf dieser Grundlage weitergebaut.

Die Entwicklung der Physiologie hatte aber noch eine andere Seite: Im 19. Jahrhundert entwickelte sich der „physiologische Idealismus“ (Helmholtz, die Neukantianer). Dieser geht aus von der Entdeckung der „spezifischen Sinnesenergien“ durch Johannes Müller, der seine Entdeckung bereits so deutete, daß der Charakter der verschiedenen Sinnesqualitäten in den ihnen zugeordneten Sinnesorganen begründet ist. Die Subjektivität der Erscheinungswelt scheint damit in den Rang einer objektiven physiologischen Tatsache gerückt. Für Helmholtz sind die Empfindungen bereits keine Abbilder der Gegenstände mehr, sondern - wegen der Verfremdung des Ausgangsreizes auf seinem Weg bis zu seiner Umsetzung in eine Bewußtseinstatsache im Zentralhirn - bloße Zeichen oder Symbole für die Dinge an sich, an denen hier immerhin



dans le néo-kantianisme, elles sont généralement éliminées comme inconséquence de Kant.

Paradoxalement, un idéalisme subjectif qui ne peut voir dans la perception sensorielle et son contenu aucun fait du monde, mais seulement un fait de la conscience, est ici l'enfant de ce matérialisme qui, en réduisant le monde extérieur aux atomes, aux processus mécaniques et aux grandeurs, oblige à prendre la couleur, la chaleur et le son entièrement dans le sujet.

Il est tout aussi paradoxal que les idées de l'atomisme soient finalement ébranlées par la physique atomique et ses antécédents. Au tournant du siècle, on assiste à ce que l'on appelle la crise de la physique : la théorie du champ électromagnétique, la découverte des rayons X, de la radioactivité, la constatation que la masse d'un corps dépend de sa vitesse, sont interprétées à l'époque par de nombreux scientifiques, naturels ou non, comme une sorte de « disparition de la matière », qui a désormais elle-même besoin d'être expliquée. Sa notion devient dépendante de celle d'énergie, dont elle apparaît comme une manifestation. Les « atomes », qui deviennent maintenant « tangibles » dans l'expérience, dans les phénomènes consécutifs, contredisent en tout point les propriétés de l'atome supposées de manière hypothétique depuis l'Antiquité : « Ils peuvent pénétrer la matière. Celle-ci est en grande partie 'vide'. Ils ne sont pas indivisibles, il y a la 'désintégration' radioactive. En essayant d'expliquer les phénomènes lumineux, on arrive à des oscillations impensables pour des particules matérielles ; des lois numériques totalement nouvelles apparaissent alors [ ... ] La production d'énergie pratiquement inépuisable du radium contredit un principe des

noch festgehalten wird; im Neukantianismus werden sie meist als Inkonsequenz Kants eliminiert. Paradoxerweise ist hier ein subjektiver Idealismus, der in Sinneswahrnehmung und ihrem Inhalt keine Welt-, sondern nur eine Bewußtseinstatsache zu sehen vermag, das Kind jenes Materialismus, der mit der Reduktion der Außenwelt auf Atome, mechanische Vorgänge und Größen, Farbe, Wärme und Klang ganz in das Subjekt hineinzunehmen zwingt.

Ebenso paradox mutet es an, daß die Vorstellungen des Atomismus schließlich durch die Atomphysik und ihre Vorgeschichte erschüttert werden. Um die Jahrhundertwende kommt es zur sogenannten Krise der Physik: Die Theorie des elektromagnetischen Feldes, die Entdeckung der Röntgenstrahlen, der Radioaktivität, die Erkenntnis, daß die Masse eines Körpers von seiner Geschwindigkeit abhängt, werden damals von zahlreichen Natur- und anderen Wissenschaftlern als eine Art „Verschwinden der Materie“ gedeutet, die nun selber erklärungsbedürftig wird. Ihr Begriff wird von dem der Energie abhängig, als deren Manifestation sie erscheint. Die „Atome“, die jetzt im Experiment, an Folgephänomenen, „greifbar“ werden, widersprechen in allem den seit der Antike hypothetisch angenommenen Eigenschaften des Atoms: „Sie können Materie durchdringen. Diese ist weitgehend ‚leer‘. Sie sind nicht unteilbar, es gibt den radioaktiven ‚Zerfall‘. Beim Versuch, die Lichterscheinungen zu erklären, kommt man auf Schwingungen, die bei materiellen Teilchen undenkbar sind; dabei treten völlig neuartige Zahlengesetze auf [ ... ] Die praktisch unerschöpfliche Energieproduktion des Radiums widerspricht einem Grundsatz





énergéticiens qui n'a été conservé que par des hypothèses supplémentaires. Les ondes peuvent se comporter comme des particules, les particules comme des ondes. La plupart du temps, il est impensable de connaître avec précision les paramètres « classiques » tels que la vitesse, le lieu, la masse, etc. Le « principe d'incertitude ». Dans certains cas, on doit même parler de perte d'identité »<sup>45</sup>.

La physique moderne, dont les atomes sont devenus si absurdes que la possibilité de leur attribuer au moins des qualités primaires n'est pas en vue, semble sceller l'échec de la doctrine des deux types de qualité. Werner Heisenberg écrit ainsi : « Chez Démocrite, les atomes avaient perdu les qualités telles que la couleur, le goût, etc., il ne leur restait que le remplissage de l'espace ; les déclarations géométriques sur les atomes étaient considérées comme admissibles et ne nécessitaient pas d'analyse supplémentaire. Dans la physique moderne, les atomes perdent également cette dernière qualité, ils ne possèdent pas les qualités géométriques à un degré plus élevé que les autres : couleur, goût, etc. »<sup>46</sup>

Aux possibilités pratiques destructrices de la technique atomique semble correspondre l'impossibilité théorique de construire sur l'atome une explication du monde :

45 G. Unger, p. 50.

46 Heisenberg 1959, d'après Thürkauf 1980, p. 194.

[30]

La tentative de trouver une prise sur ce qui existe en soi par la mise en évidence d'éléments ultimes du monde de nature matérielle semble déboucher sur le mauvais infini des tentatives de trouver des particules toujours plus petites avec des machines toujours plus grandes (accélérateurs de particules) et des projets de recherche toujours plus coûteux.

der Energetiker, der nur durch Zusatzannahmen erhalten blieb. Wellen können sich teilchenartig, Teilchen wellenartig verhalten. Meistens ist eine exakte Kenntnis der ‚klassischen‘ Bestimmungsgrößen, wie Geschwindigkeit, Ort, Masse usw., grundsätzlich undenkbar. Die ‚Unschärferelation‘. In gewissen Fällen muß man sogar von Identitätsverlust sprechen.“<sup>45</sup>

Die moderne Physik, deren Atome so unsinnlich geworden sind, daß die Möglichkeit, ihnen wenigstens primäre Qualitäten beizulegen, nicht in Sicht ist, scheint das Scheitern der Lehre von den zwei Qualitätsarten zu besiegeln. So schreibt Werner Heisenberg: „Bei Demokrit hatten die Atome die Qualitäten, wie Farbe, Geschmack usw. verloren, es war ihnen nur die Raumauffüllung geblieben; geometrische Aussagen über die Atome galten als zulässig und bedurften keiner weiteren Analyse. In der modernen Physik verlieren die Atome auch noch diese letzte Eigenschaft, sie besitzen die geometrischen Qualitäten nicht in höherem Maße als die anderen: Farbe, Geschmack usw.“<sup>46</sup>

Mit den destruktiven praktischen Möglichkeiten der Atomtechnik scheint die theoretische Unmöglichkeit zu korrespondieren, auf das Atom eine Welterklärung zu bauen:

45 G. Unger, S. 50.

46 Heisenberg 1959, nach Thürkauf 1980, S. 194.

[30]

Der Versuch, durch den Aufweis letzter Weltelemente materieller Art den Halt am an sich Seienden zu finden, scheint in der schlechten Unendlichkeit der Versuche zu münden, mit immer größeren Maschinen (Teilchenbeschleunigern) und immer teureren Forschungsprojekten immer kleinere Teilchen zu finden.



Si les faits scientifiques semblaient parler d'eux-mêmes au XIXe siècle, leur besoin d'être interprétés s'est révélé de plus en plus évident au XXe siècle.

Les géométries non euclidiennes créées par Lobatchevski et Riemann ont eu pour conséquence de modifier les notions d'espace et de temps par rapport à la physique newtonienne. La théorie de la relativité d'Einstein met en évidence l'interdépendance de l'espace et du temps : selon cette théorie, la simultanéité des événements n'est plus absolue mais relative.

L'analyse spectrale a démontré que les corps célestes sont en principe composés des mêmes éléments chimiques que la Terre. Grâce à la « combinaison géniale » (Steiner)<sup>47</sup> de cette analyse spectrale et du principe Doppler, on obtient pour la première fois une image de l'univers qui saisit de manière vraiment adéquate les rapports spatiaux et matériels. Si l'analyse spectrale semblait d'une part soutenir la thèse du caractère matériel du monde, elle a d'autre part conduit à ébranler la croyance en l'éternité de l'univers matériel spatialement infini. Les observations astronomiques ont montré que les spectres des « nébuleuses stellaires » situées en dehors de notre galaxie présentent généralement un décalage vers les plus grandes longueurs d'onde (« décalage vers le rouge »), ce qui indique que la source de lumière et le récepteur sont éloignés l'un de l'autre. On a donc supposé que les « nébuleuses » s'éloignent du point de vue de tout observateur, et ce d'autant plus rapidement qu'elles sont éloignées de lui. On déduit parfois de cette théorie de l'univers en expansion que l'univers a dû être autrefois concentré dans un espace infiniment petit et qu'un « big bang » a dû

Schienen die naturwissenschaftlichen Tatsachen im 19. Jahrhundert für sich selbst zu sprechen, so erwies sich im 20. immer mehr ihre

Interpretationsbedürftigkeit.

Die von Lobatschewski und Riemann geschaffenen nicht-euklidischen Geometrien führten in der Konsequenz zu einer Wandlung der Vorstellungen über Raum und Zeit gegenüber der

Newtonschen Physik. Einsteins

Relativitätstheorie zeigt die

wechselseitige Abhängigkeit von Raum und Zeit auf: die Gleichzeitigkeit von Ereignissen ist dieser Theorie zufolge nicht mehr absolut, sondern relativ.

Die Spektralanalyse wies nach, daß die Himmelskörper im Prinzip aus den gleichen chemischen Elementen bestehen wie die Erde. Durch die „geniale

Verbindung“ (Steiner)<sup>47</sup> dieser

Spektralanalyse mit dem Dopplerschen Prinzip entsteht zum ersten Mal ein, die räumlich-materiellen Verhältnisse

wirklich adäquat erfassendes, Bild des

Universums. Schien die Spektralanalyse

einerseits die These vom materiellen

Charakter der Welt zu stützen, so führte

sie andererseits zur Erschütterung des

Glaubens an die Ewigkeit des räumlich

unendlichen materiellen

Universums. Astronomische

Beobachtungen zeigten, daß die Spektren

von „Sternennebeln“ außerhalb unserer

Galaxis in der Regel eine Verschiebung in

Richtung der größeren Wellenlängen

(„Rotverschiebung“) aufweisen, was auf

ein Sich-voneinander-Entfernen von

Lichtquelle und Empfänger

hindeutet. Daran wurde die Vermutung

geknüpft, daß sich die „Nebel“ vom

Standpunkt jeglichen Beobachters

wegbewegen, und zwar um so schneller, je

weiter sie von ihm entfernt sind. Aus

dieser Theorie vom expandierenden

Universum wird manchmal gefolgert, das



se produire à un moment donné pour marquer le début de l'expansion.

Ainsi, dans le cadre du débat scientifique lui-même, un argument possible contre l'immortalité de la matière est apparu. De même, l'immortalité du mouvement de la matière a soudain été mise en doute par des arguments scientifiques : Le théorème d'entropie de la thermodynamique, selon lequel les formes d'énergie transformées en chaleur ne peuvent pas être entièrement reconverties, a conduit au pronostic d'une mort de l'univers par la chaleur (ou plutôt par le froid). On a cependant fait valoir, avec une certaine raison, que le théorème de l'entropie n'était valable que pour des systèmes finis et fermés et que son extrapolation à l'univers (par Thomson et Clausius) contenait la prémisse tacite de sa finitude.<sup>48</sup>

Ce qui, au tournant du siècle, a souvent été ressenti comme une « crise du matérialisme » n'était pas seulement une question physique, mais était aussi lié à l'insatisfaction concernant la dérivabilité matérialiste de l'âme, qui s'articulait en particulier autour de « l'étude de certains phénomènes anormaux de la vie de l'âme, de l'hypnotisme, de la suggestion, du somnambulisme »<sup>49</sup>. La psychanalyse freudienne et l'ensemble de la psychologie des profondeurs tentent de tenir davantage compte de la spécificité du psychisme et de ne pas le réduire aux processus nerveux et cérébraux. Bien que certains le considèrent comme un idéaliste ou le critiquent pour cette raison, Freud a probablement entrepris avec son approche une tentative de

Universum müsse einst auf unendlich kleinem Raum konzentriert gewesen sein und zu irgendeinem Zeitpunkt müsse ein „Urknall“ als Beginn der Ausdehnung stattgefunden haben.

Damit ist im Rahmen der naturwissenschaftlichen Debatte selbst ein mögliches Argument gegen die Unentstandenheit der Materie aufgetaucht. Und auch die Unvergänglichkeit der Bewegung der Materie wurde auf einmal mit naturwissenschaftlichen Argumenten angezweifelt: Der Entropiesatz der Thermodynamik, wonach sich in Wärme umgewandelte Energieformen nicht gänzlich zurückverwandeln lassen, führte zur Prognose eines Wärme- (oder besser Kälte-)Todes des Universums. Mit einem gewissen Recht wurde dagegen allerdings auch wieder geltend gemacht, der Entropiesatz gelte nur für endliche und geschlossene Systeme und seine Extrapolation auf das Weltall (durch Thomson und Clausius) enthalte die stillschweigende Voraussetzung von dessen Endlichkeit.<sup>48</sup>

Das, was um die Jahrhundertwende vielfach als „Krise des Materialismus“ empfunden wurde, war keine bloß physikalische Frage, sondern hing auch mit der Unzufriedenheit in bezug auf die materialistische Ableitbarkeit des Seelischen zusammen, die sich besonders im Zusammenhang mit dem „Studium gewisser abnormer Erscheinungen des Seelenlebens, des Hypnotismus, der Suggestion, des Somnambulismus“<sup>49</sup> artikulierte. Die Freudsche Psychoanalyse und die gesamte Tiefenpsychologie versuchen der Spezifik des Psychischen stärker Rechnung zu tragen und es nicht auf Nerven- und Hirnprozesse zu reduzieren. Obwohl von manchen deswegen als Idealist betrachtet bzw. gescholten, hat wohl gerade Freud mit



« dépassement du matérialisme dans le cadre du paradigme matérialiste lui-même » : Chez lui aussi, l'esprit naît de ce qui n'est pas spirituel, en tant que produit de sublimation d'énergies pulsionnelles et naturelles. C. G. Jung, quant à lui, s'est vu contraint de chercher consciemment à se rattacher à des traditions « ésotériques », dans lesquelles on comptait encore sur la réalité du spirituel.<sup>50</sup>

47 Steiner, GA 60, conférence du 16.3.1911.

48 Cf. Buhr/Klaus, p. 1283 et suivantes. Wetter 1977, p. 32 et suivantes, admet lui aussi qu'on ne peut pas construire une critique du matérialisme sur le seul théorème de l'entropie.

49 GA 1 1, p. 1 1f.

50 Cf. Wehr 1972.

[31]

seinem Ansatz einen Versuch der „Überwindung des Materialismus im Rahmen des materialistischen Paradigmas selbst“ unternommen: Auch bei ihm entsteht Geist aus Ungeistigem, als Sublimationsprodukt aus triebhaften, naturhaften Energien. C. G. Jung dagegen sah sich genötigt, bewußt den Anschluß an „esoterische“ Traditionen zu suchen, in denen noch mit der Wirklichkeit des Geistigen gerechnet wurde.<sup>50</sup>

47 Steiner, GA 60, Votr. 16. 3. 1911.

48 Vgl. Buhr/Klaus, S. 1283f. Auch Wetter 1977, S. 32ff. gibt zu, daß sich auf den Entropiesatz allein keine Materialismus-Kritik bauen läßt.

49 GA 1 1, S. 1 1f.

50 Vgl. Wehr 1972.

[31]

## Le concept de matière du marxisme :

### 1. question fondamentale de la philosophie et définition léninienne de la matière

Le marxisme se comprend un matérialisme contestataire. Cela ne signifie pas pour autant qu'il nie le spirituel par excellence et ne reconnaît que l'existence de la matière : « Les influences du monde extérieur sur l'humain s'expriment dans sa tête, s'y reflètent sous forme de sentiments, de pensées, d'instincts, de déterminations de la volonté, bref de « courants idéaux », et deviennent sous cette forme des 'puissances idéales' »<sup>1</sup>. Le « matérialisme » signifie encore moins une attitude face à la vie dépourvue d'idéaux : les grands sacrifices que les marxistes ont consentis pour leur cause témoignent du contraire. Seul le philistin, se moquait Engels, « entend par matérialisme la bouffe, la boisson [ ... ] la cupidité, l'avarice [ ... ] et l'escroquerie boursière, bref, tous les vices sordides auxquels il

## Der Materiebegriff des Marxismus:

### 1. Grundfrage der Philosophie und Leninsche Materiedefinition

Der Marxismus versteht sich als streitbarer Materialismus. Das bedeutet aber nicht, daß er das Geistige schlechthin leugnen und nur die Existenz des Materiellen anerkennen würde: „Die Einwirkungen der Außenwelt auf den Menschen drücken sich in seinem Kopf aus, spiegeln sich darin ab als Gefühle, Gedanken, Triebe, Willensbestimmungen, kurz als ‚ideale Strömungen‘, und werden in dieser Gestalt zu ‚idealen Mächten‘.“<sup>1</sup> Noch weniger ist mit „Materialismus“ eine Lebenshaltung ohne Ideale gemeint: Die großen Opfer, die Marxisten für ihre Sache gebracht haben, zeugen vom Gegenteil. Nur der Philister, spottete Engels, „versteht unter Materialismus Fressen, Saufen [ ... ] Geldgier, Geiz [ ... ] und Börsenschwindel, kurz, alle die schmierigen Laster, denen er im stillen frönt [ ... ]“.<sup>2</sup>



s'adonne en silence [ ... ] ».<sup>2</sup>

Ce qui est plutôt décisif, c'est la conception selon laquelle l'esprit est secondaire par rapport à la nature, la pensée par rapport à l'être, que l'idéal est déterminé par le matériel. Sur cette question, qu'Engels qualifie dans l'ouvrage de Feuerbach de « grande question fondamentale de toute philosophie, spécialement la plus récente », les philosophes se seraient divisés en deux grands camps, celui du matérialisme et celui de l'idéalisme : « Qu'est-ce qui est originel - l'esprit ou la nature - cette question s'aiguise face à l'Église : Dieu a-t-il créé le monde ou le monde est-il là depuis le début ? »<sup>3</sup>

La nouveauté décisive chez Marx et Engels est la transposition du matérialisme à la conception de l'histoire, l'idée fondamentale selon laquelle la production d'idées est directement imbriquée dans la production matérielle et ne peut donc jamais être autre chose que l'être conscient, la conscience du processus de vie réel dans lequel les humains travaillent la matière, dans lequel cette matière est leur condition de vie : « Les présupposés avec lesquels nous commençons ne sont pas arbitraires, ce ne sont pas des dogmes, ce sont les conditions réelles présupposés dont on ne peut faire abstraction que dans l'imagination.<sup>4</sup>

Mais la question fondamentale de la philosophie a maintenant pour Engels un deuxième aspect, la question de la connaissabilité du monde. Le marxisme répond résolument par l'affirmative à cette question. Le jeune Marx se moquait déjà des kantien et de leur agnosticisme, les qualifiant de « prêtres de l'ignorance dont l'affaire quotidienne est de réciter un chapelet sur leur propre impuissance et la puissance des choses ». <sup>5</sup> Pour Engels, « l'expérience et l'industrie » réfutent

Entscheidend ist vielmehr die Auffassung, daß der Geist gegenüber der Natur, das Denken gegenüber dem Sein sekundär ist, daß das Ideelle durch das Materielle bestimmt wird. An dieser Frage, die Engels in der Feuerbach-Schrift als die „große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie“ bezeichnet, hätten sich die Philosophen in zwei große Lager gespalten, das des Materialismus und das des Idealismus: „Was ist das Ursprüngliche - der Geist oder die Natur - diese Frage spitzte sich der Kirche gegenüber dahin zu: Hat Gott die Welt erschaffen oder ist die Welt von Anfang an da?“<sup>3</sup>

Entscheidend neu bei Marx und Engels ist die Übertragung des Materialismus auf die Geschichtsauffassung, der Grundgedanke, daß die Ideenproduktion in die materielle Produktion unmittelbar verflochten ist und darum nie mehr als das bewußte Sein, Bewußtsein des wirklichen Lebensprozesses sein kann, in dem die Menschen die Materie bearbeiten, in dem diese Materie ihre Lebensvoraussetzung ist: „Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind die wirklichen Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann.“<sup>4</sup>

Die Grundfrage der Philosophie hat für Engels aber nun noch eine zweite Seite, die Frage nach der Erkennbarkeit der Welt. Der Marxismus bejaht diese Frage entschieden. Schon der junge Marx verspottete die Kantianer mit ihrem Agnostizismus als „Priester des Nichtwissens, deren tägliches Geschäft es ist, einen Rosenkranz abzubeten über ihre eigene Impotenz und die Potenz der Dinge“.<sup>5</sup> „Experiment und Industrie“ widerlegen für Engels den Agnostizismus





l'agnosticisme de manière frappante en tant qu'absurdité : « Si nous pouvons prouver la justesse de notre conception d'un processus naturel en le faisant nous-mêmes, en le produisant à partir de ses conditions, en le faisant de surcroît servir à nos fins, alors c'en est fini de l'insaisissable « chose en soi » kantienne. Les substances chimiques produites dans le corps végétal et animal sont restées des « choses en soi » jusqu'à ce que la chimie organique commence à les représenter l'une après l'autre ; ainsi la « chose en soi » est devenue une chose pour nous, comme par exemple le colorant de la garance, l'alyzarine, que nous ne faisons pas seulement pousser dans les champs dans les racines de la garance, mais que nous fabriquons bien plus facilement et plus simplement à partir du goudron de houille ». « Si, malgré tout, la renaissance de la conception kantienne est tentée en Allemagne par les néo-kantiens [ ... ], c'est, par rapport à la réfutation pratique qui a eu lieu depuis longtemps, scientifiquement un pas en arrière et pratiquement seulement une manière honteuse d'accepter le matérialisme par derrière et de le nier devant le monde. »<sup>6</sup> Selon Engels, le matérialisme n'est rien d'autre que la conception du monde sans bizarreries idéalistes préconçues, et il s'agissait donc, par rapport à l'héritage hégélien, de concevoir à nouveau les concepts de la tête humaine comme des images des choses réelles, au lieu de concevoir inversement les choses comme des manifestations de tel ou tel degré du concept absolu. La critique s'adresse aussi bien à l'idéalisme objectif qu'à l'idéalisme subjectif, au second parce qu'il n'évite pas l'impasse du solipsisme, au premier parce qu'il ne peut pas faire de déclarations de contenu sur la cause première spirituelle postulée du monde. Cette critique ne

schlagend als Widersinn: „Wenn wir die Richtigkeit unserer Auffassung eines Naturvorgangs beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unseren Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren ‚Ding an sich‘ zuende. Die im pflanzlichen und tierischen Körper erzeugten chemischen Stoffe blieben solange ‚Dinge an sich‘, bis die organische Chemie sie einen nach dem anderen darzustellen anfang; damit wurde das ‚Ding an sich‘ ein Ding für uns wie z. B. der Farbstoff des Krapps, das Alyzarin, das wir nicht nur auf dem Felde in den Krappwurzeln wachsen lassen, sondern aus Kohlenteer weit wohlfeiler und einfacher herstellen.“ „Wenn dennoch die Neubelebung der Kantschen Auffassung in Deutschland durch die Neukantianer [ ... ] versucht wird, so ist das, der längst erfolgten praktischen Widerlegung gegenüber, wissenschaftlich ein Rückschritt und praktisch nur eine verschämte Weise, den Materialismus hinterrücks zu akzeptieren und vor der Welt zu verleugnen.“<sup>6</sup>

Materialismus sei weiter nichts als die Auffassung der Welt ohne vorgefaßte idealistische Schrullen, meinte Engels, und so sei es gegenüber dem Hegelschen Erbe darum gegangen, die Begriffe des menschlichen Kopfes wieder als Abbilder der wirklichen Dinge, statt umgekehrt die Dinge als Manifestationen dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffs aufzufassen. Die Kritik gilt sowohl dem objektiven als auch dem subjektiven Idealismus, dem letzteren, weil er die Sackgasse des Solipsismus nicht vermeiden, dem ersteren, weil er über den postulierten geistigen Urgrund der Welt keine inhaltlichen Aussagen machen



signifie pas que l'idéalisme soit simplement considéré comme un non-sens

- 1 Engels, MEW 21, p. 278 et suivantes.
  - 2 op. cit., p. 274.
  - 3 op. cit., p. 275.
  - 4 MEW 3, p. 20, cf. p. 26, p. 49.
  - 5 MEW-Erg.bd. 1, p. 70.
  - 6 MEW 21, P. 276.
- [32]

ou une erreur de l'esprit. Car cela priverait la critique marxiste de l'idéologie de son point essentiel, qui est que le reflet déformé de la réalité doit avoir ses racines réelles, c'est-à-dire ici ses racines matérielles. En raison du noyau rationnel que peuvent contenir les mystifications idéalistes, Lénine allait jusqu'à dire que l'idéalisme intelligent est plus proche du matérialisme intelligent qu'un matérialisme stupide.<sup>7</sup> Pour le marxisme, l'idéalisme reste toujours lié, même par des fils très fins, à la religion, qu'il considère comme une forme de fausse conscience qui reflète sous une forme fantastique les puissances naturelles ou sociales encore non maîtrisées. C'est la séparation entre le travail principalement physique et le travail principalement intellectuel qui doit permettre l'apparence d'une indépendance de la conscience par rapport à la matière et favoriser ainsi l'absolutisation de certains aspects du processus de connaissance, par exemple la transformation du concept en un sujet démiurgique.

Ce qui intéresse le marxisme dans la question fondamentale de la philosophie, c'est avant tout sa fonction pratico-sociale. Le matérialisme apparaît comme la base logique du communisme, comme la vision du monde appropriée pour une classe « dont l'absence de propriété [ ... ] doit correspondre à l'absence d'illusion de ses têtes »<sup>8</sup>. Il y a des conséquences

können. Diese Kritik bedeutet nicht, daß der Idealismus einfach als Unsinn

- 1 Engels, MEW 21, S. 278f.
  - 2 a.a.O., S. 274.
  - 3 a.a.O., S. 275.
  - 4 MEW 3, S. 20, vgl. S. 26, S. 49.
  - 5 MEW-Erg.bd. 1, S. 70.
  - 6 MEW 21, S. 276.
- [32]

oder Geistesverirrung abgetan wird. Denn dies brächte die marxistische Ideologiekritik um ihre Pointe, die darin besteht, daß die verzerrte Widerspiegelung der Wirklichkeit ihre wirklichen, das heißt hier ihre materiellen, Wurzeln haben muß. Wegen des rationalen Kerns, den die idealistischen Mystifikationen enthalten können, ging Lenin so weit zu sagen, der kluge Idealismus steht dem klugen Materialismus näher als ein dummer Materialismus.<sup>7</sup> Idealismus bleibt für den Marxismus immer, sei es auch durch noch so feine Fäden, mit der Religion verbunden, die ihm als Form falschen Bewußtseins gilt, welche die noch unbeherrschten Natur- bzw. gesellschaftlichen Mächte in phantastischer Form widerspiegelt. Die Trennung von vorwiegend körperlicher und vorwiegend geistiger Arbeit ist es, die den Schein einer Selbständigkeit des Bewußtseins gegenüber der Materie ermöglichen und damit die Verabsolutisierung einzelner Seiten des Erkenntnisprozesses begünstigen soll, z.B. die Verwandlung des Begriffs in ein demiurgisches Subjekt.

Den Marxismus interessiert an der Grundfrage der Philosophie vor allem ihre praktisch-soziale Funktion. Der Materialismus erscheint als logische Grundlage des Kommunismus, als die angemessene Weltanschauung für eine Klasse, „deren Eigentumslosigkeit [ ... ] die Illusionslosigkeit ihrer Köpfe entsprechen“ muß<sup>8</sup>. Es hat strategische



stratégiques pour la politique du mouvement ouvrier si l'on ne voit pas la cause des maux sociaux dans les insuffisances subjectives des humains - dans ce cas, il faudrait peut-être faire appel à l'action politique. Dans ce cas, l'appel à la conscience sociale des dirigeants pourrait porter ses fruits - mais dans les conditions sociales matérielles : seule l'élimination révolutionnaire de ces conditions et leur remplacement par de nouvelles peuvent aider.<sup>9</sup>

On a objecté à la conception engelsienne de l'histoire de la philosophie en deux camps qu'elle était une simplification inadmissible. C'est certainement vrai pour la vision de l'ère stalinienne, où non seulement le caractère contradictoire du développement théorique était nié (le matérialisme dans l'idéalisme, l'idéalisme dans le matérialisme), mais où l'idéalisme était aussi simplement identifié à la réaction, et le matérialisme simplement au progrès. Chez Engels lui-même et dans l'historiographie marxiste-léniniste actuelle, il existe une vision plus nuancée des choses. Toujours est-il que la tendance à attribuer de manière problématique des éléments de tradition non matérialistes à l'« héritage matérialiste » est encore indéniable. Ainsi, pour Engels, la pensée du Dieu-Nature de Bruno, Spinoza, Goethe et Schelling est déjà une tentative de « réconcilier panthéistiquement l'opposition entre l'esprit et la matière », une entreprise qui conduit finalement à ce que « les systèmes idéalistes [...] se remplissent de plus en plus d'un contenu matérialiste »<sup>10</sup>, c'est-à-dire qu'ils représentent au fond déjà une sorte de matérialisme déguisé. Cette interprétation n'est toutefois justifiée ni par l'engagement de la pensée des personnes citées, ni par le contenu objectif de leurs doctrines et peut tout au plus - pour certains - se référer à des

Konsequenzen für die Politik der Arbeiterbewegung, wenn man die Ursache der sozialen Übel nicht in subjektiven Unzulänglichkeiten der Menschen sieht - dann würde ja u. U. der Appell an das soziale Gewissen der Herrschenden etwas fruchten können -, sondern in materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen: dann hilft nur die revolutionäre Beseitigung dieser Verhältnisse und ihre Ersetzung durch neue.<sup>9</sup>

Gegen die Engelssche Zwei-Lager-Vorstellung von der Philosophiegeschichte ist ein-gewandt worden, sie sei eine unzulässige Vereinfachung. Das trifft sicher für die Sichtweise der Stalin-Ära zu, wo nicht nur die Widersprüchlichkeit der Theorieentwicklung negiert wurde (Materialismus im Idealismus, Idealismus im Materialismus), sondern auch Idealismus schlicht mit Reaktion, Materialismus schlicht mit Fortschritt identifiziert wurde. Bei Engels selbst und auch in der heutigen marxistisch-leninistischen Philosophiegeschichtsschreibung gibt es da eine differenziertere Sicht der Dinge. Immerhin, noch ist die Neigung unverkennbar, in problematischer Weise nichtmaterialistische Traditionselemente dem „materialistischen Erbe“ zuzuschlagen. So ist schon für Engels der Gott-Natur-Gedanke Brunos, Spinozas, Goethes und Schellings der Versuch, den „Gegensatz zwischen Geist und Materie pantheistisch zu versöhnen“, ein Unternehmen, das letztlich dazu führt, daß auch die idealistischen Systeme [ ... ] sich mehr und mehr mit materialistischem Inhalt füllen“<sup>10</sup>, im Grunde also bereits eine Art verkappten Materialismus darstellen. Diese Deutung ist aber weder vom Denkeinsatz der Genannten noch vom objektiven Gehalt



anathèmes ecclésiastiques.

Au début de la philosophie marxiste sur la matière se trouve la thèse de Marx et avec elle un rapport tout à fait critique au matérialisme traditionnel, qui laisse encore des possibilités de développement de différents côtés. Le jeune Marx reconnaît avec une intuition sûre les contradictions de la vision atomiste du monde et les analyse avec perspicacité. Il constate comment tout le tissage vivant de la nature Leukippe et Démocrite se fige pour ainsi dire sous la main, dans laquelle il ne reste que ce qui est mort : « Les atomes sont certes la substance de la nature, à partir de laquelle tout s'élève, dans laquelle tout se dissout ; mais l'anéantissement constant du monde apparaissant ne parvient à aucun résultat. De nouveaux phénomènes se forment, mais l'atome lui-même reste toujours à la base comme sédiment. Aussi longtemps que l'atome est pensé selon son pur concept, l'espace vide, la nature anéantie, est son existence ; dans la mesure où il passe à la réalité, il descend à la base matérielle qui, porteuse d'un monde de relations multiples, n'existe jamais que sous des formes indifférentes et extérieures à elle. C'est une conséquence nécessaire, parce que l'atome, présumé comme abstrait-particulier et fini, ne peut pas s'activer comme puissance idéalisante et transcendante de cette multiplicité ». Dans l'atome - quel paradoxe - « la mort de la nature est devenue sa substance immortelle [ ... ] »<sup>11</sup>.

Marx considère le passage du matérialisme démocritique au matérialisme épicurien comme un progrès de la philosophie, car l'atome épicurien, avec son écart spontané par

de leur doctrine hergerechtfertigt und kann sich allenfalls - bei einigen - auf kirchliche Anathema berufen.

Am Beginn der marxistischen Philosophie über die Materie steht die Marxsche Dissertation und mit ihr ein durchaus kritisches Verhältnis zum traditionellen Materialismus, das noch Entwicklungsmöglichkeiten nach verschiedenen Seiten hin offen läßt. Der junge Marx erkennt mit sicherem Gespür die Widersprüchlichkeit des atomistischen Weltbildes und analysiert sie scharfsinnig. Er konstatiert, wie alles lebendige Weben der Natur Leukipp und Demokrit gleichsam unter der Hand erstarrt, in der nur das Tote zurückbleibt: „Die Atome sind zwar die Substanz der Natur, aus der sich alles erhebt, in die sich alles auflöst; aber die stete Vernichtung der erscheinenden Welt kömmt zu keinem Resultat. Es bilden sich neue Erscheinungen; das Atom selber aber bleibt immer als Bodensatz zugrunde liegen. Soweit also das Atom seinem reinen Begriff nach gedacht wird, ist der leere Raum, die vernichtete Natur, seine Existenz; soweit es zur Wirklichkeit fortgeht, sinkt es zur materiellen Basis herab, die, Träger einer Welt von mannigfaltigen Beziehungen, nie anders als in ihr gleichgültigen und äußeren Formen existiert. Es ist dies eine notwendige Konsequenz, weil das Atom, als Abstrakt-Einzernes und Fertiges vorausgesetzt, nicht als idealisierende und übergreifende Macht jener Mannigfaltigkeit sich zu betätigen vermag.“ Im Atom ist - was für ein Paradox - „der Tod der Natur ihre unsterbliche Substanz geworden [ ... ]“<sup>11</sup> Marx wertet den Schritt vom demokritischen zum epikureischen Materialismus als einen Fortschritt der Philosophie, weil das Epikursche Atom mit seiner spontanen Abweichung von der



rapport à la ligne de chute verticale supposée (« déclinaison »), présente

7 Cf. MEW 21, p. 292 s. ; LW 38, p. 263.  
8 Engels, MEW 2 1, p. 494.  
9 Cf. Konstantinov, p. 20.  
10 MEW 21, P. 277.  
11 MEW vol. 1, p. 294.  
[33]

spontanéité et auto-mobilité supra-mécaniques. Et il fait l'éloge d'Épicure parce que celui-ci ne veut pas s'accommoder de la nécessité rigide et implacable (l'ananké) chez Démocrite, qui exclut toute liberté. Marx voit bien le dilemme auquel répond la doctrine des deux qualités : « Il est contraire à la notion d'atome d'avoir des propriétés ; car, comme le dit Épicure, toute propriété est changeante, mais les atomes ne changent pas. Mais il n'en reste pas moins que c'est une conséquence nécessaire de leur attribuer les mêmes. Car les nombreux atomes de la répulsion, séparés par l'espace sensible, doivent nécessairement être séparés les uns des autres et de leur essence pure. être différents, c'est-à-dire posséder des qualités. <sup>12</sup>

Démocrite fait de la « réalité sensible une apparence subjective ; seule l'antinomie » (entre l'essence et l'apparence), « bannie du monde des objets, existe maintenant dans sa propre conscience de soi, où le concept de l'atome et l'intuition sensible se rencontrent de manière hostile »<sup>13</sup>. Marx sympathise ici aussi avec le sensualiste Épicure, qui prend le monde des sens comme « apparence objective » ; chez lui, la notion d'« eidola » est donc cohérente, chez Démocrite, c'est une incohérence. Les eidola sont des « formes des corps naturels qui, en tant que surfaces, s'en détachent pour ainsi dire et les portent dans l'apparence [ ... ] La sensorialité humaine est ainsi le médium dans lequel, comme dans un foyer, les processus naturels se reflètent et s'enflamment vers la lumière de

angenommenen senkrechten Fallinie („Deklination“) übermechanische

7 Vgl. MEW 21, S. 292 f.; LW 38, S. 263.  
8 Engels, MEW 2 1, S. 494.  
9 Vgl. Konstantinow, S. 20.  
10 MEW 21, S. 277.  
11 MEW Erg.bd. 1, S. 294.  
[33]

Spontaneität und Selbstbeweglichkeit aufweist. Und er preist den Epikur, weil dieser sich nicht mit der starren und unerbittlichen Notwendigkeit (der Ananke) bei Demokrit abfinden will, die jede Freiheit ausschließt. Marx sieht durchaus das Dilemma, auf das die Lehre von zwei Qualitätsarten reagiert: „Es widerspricht dem Begriff des Atoms, Eigenschaften zu haben; denn, wie Epikur sagt, jede Eigenschaft ist veränderlich, die Atome aber verändern sich nicht. Allein es ist nichtsdestoweniger eine notwendige Konsequenz, ihnen dieselben beizulegen. Denn die vielen Atome der Repulsion, die durch den sinnlichen Raum getrennt sind, müssen notwendig voneinander und von ihrem reinen Wesen verschieden sein, d.h. Qualitäten besitzen.<sup>12</sup>

Demokrit macht die „sinnliche Wirklichkeit zum subjektiven Schein; allein die Antinomie“ (zwischen Wesen und Erscheinung), „aus der Welt der Objekte verbannt, existiert nun in seinem eigenen Selbstbewußtsein, wo der Begriff des Atoms und die sinnliche Anschauung feindlich zusammentreffen.“<sup>13</sup> Marx sympathisiert auch hier mit dem Sensualisten Epikur, der die Sinnenwelt als „objektive Erscheinung“ nimmt; bei ihm ist daher die Vorstellung von den „eidola“ konsequent, bei Demokrit eine Inkonsequenz. Die eidola sind „Formen der Naturkörper, die sich als Oberflächen gleichsam von ihnen abhäuten und sie in die Erscheinung tragen [ ... ] Die menschliche Sinnlichkeit ist so das Medium, in dem als in einem Fokus die Naturprozesse sich reflektieren und zum





l'apparence »<sup>14</sup>.

Opposition à la réduction de toute qualité perceptible de l'image visuelle du monde, refus de penser la matière de manière totalement invisible, abstraite et formelle, mais en même temps attachement à la matière comme fondement substantiel du monde des phénomènes perceptibles, car sans un tel fondement, on craint de perdre la réalité, c'est de cette tension que vit la philosophie marxiste de la matière.

Le pathos de Feuerbach sur la sensorialité a aiguïé le regard de Marx et Engels sur le caractère douteux et désolant d'une image du monde objectif dans laquelle celui-ci apparaît dépouillé de toute concrétude sensible : chez Bacon, lisons-nous dans « La Sainte Famille », la matière « sourit encore à l'humain tout entier dans un éclat poétique et sensuel », mais dans son développement ultérieur, « le matérialisme devient unilatéral. La sensualité perd sa fleur et devient la sensualité abstraite du géomètre. Le mouvement physique est sacrifié au mouvement mécanique ou mathématique ; la géométrie est proclamée comme science principale. Le matérialisme devient hostile à l'humain [ ... ] Il se présente comme un être d'entendement, mais il développe aussi la conséquence impitoyable de l'entendement/raison analytique »<sup>15</sup>.

Dans les Manuscrits de Paris, Marx met en relation l'appauvrissement de la sensorialité humaine avec l'aliénation qui réduit tous les sens humains à l'unique « sens de l'avoir » - tout en reconnaissant aussi les sens spirituels, la volonté, l'amour, comme des sens pratiques.<sup>16</sup> Il est évident que le réductionnisme de la qualité à la quantité dans la science de la nature et l'épistémologie doit être mis en relation avec l'autonomisation de la valeur d'échange par rapport aux valeurs

Licht der Erscheinung entzünden.“<sup>14</sup>

Opposition zur Reduktion aller wahrnehmbaren Qualität des anschaulichen Weltbildes, Weigerung, Materie ganz unanschaulich, abstrakt und formal zu denken, zugleich aber Festhalten an Materie als substantieller Grundlage der wahrnehmbaren Erscheinungswelt, weil man ohne eine solche Grundlage die Wirklichkeit zu verlieren fürchtet, aus dieser Spannung lebt die marxistische Materie-Philosophie. Feuerbachs Pathos der Sinnlichkeit hat Marx und Engels den Blick für das Fragwürdige und Trostlose eines Bildes der objektiven Welt geschärft, in der diese aller sinnlichen Konkretheit entkleidet erscheint: Bei Bacon, so lesen wir in „Die Heilige Familie“, lache die Materie noch in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an“, in seiner Fortentwicklung werde jedoch „der Materialismus einseitig. Die Sinnlichkeit verliert ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des Geometers. Die physische Bewegung wird der mechanischen oder mathematischen geopfert; die Geometrie wird als Hauptwissenschaft proklamiert. Der Materialismus wird menschenfeindlich [ ... ] Er tritt auf als Verstandeswesen, aber er entwickelt auch die rücksichtslose Konsequenz des Verstandes.“<sup>15</sup>

In den Pariser Manuskripten bringt Marx die Verarmung der menschlichen Sinnlichkeit mit der Entfremdung in Verbindung, die alle menschlichen Sinne auf den einen „Sinn des Habens“ reduziere - wobei er auch geistige Sinne, Wille, Liebe, als praktische Sinne anerkennt.<sup>16</sup> Es ist naheliegend, den Reduktionismus von Qualität auf Quantität in Naturwissenschaft und Erkenntnistheorie mit der von Marx im „Kapital“ aufgewiesenen



d'usage, c'est-à-dire avec le capitalisme, mise en évidence par Marx dans le « Capital », et intégré dans sa critique.

La dialectique de la nature d'Engels se veut également antiréductionniste : dans les domaines supra-mécaniques, le mouvement est toujours un changement de qualité. « La découverte que la chaleur est un mouvement moléculaire a fait époque. Mais si je ne sais rien dire de plus de la chaleur que le fait qu'elle est un certain changement de place des molécules, le mieux est que je me taise », est-il dit là, et : « Nous allons certainement un jour « réduire » expérimentalement la pensée à des mouvements moléculaires et chimiques dans le cerveau ; mais est-ce que l'essence de la pensée est ainsi épuisée ? ».<sup>17</sup>

Déjà chez Engels, la volonté de saisir dans le concept de matière ce qui est essentiel du point de vue épistémologique et philosophique, et de laisser la question de la structure physique, chimique, etc. aux seules disciplines scientifiques est manifeste. La question de la structure de la matière est laissée aux sciences particulières. Ni la diversité du monde de la matière ne doit être ramenée à une matière originelle, à une substance originelle uniforme, ni aux théories de la matière de l'ancien atomisme ; car la matière n'est pas identique à l'une de ses formes de manifestation : « La matière en tant que telle est une pure création de la pensée et une abstraction. Nous faisons abstraction des différences qualitatives des choses en les regroupant, en tant qu'elles existent physiquement, sous le concept de matière [ ... ] ». « Si la science de la nature a pour but d'investiger la matière unitaire

12 op. cit., 285.

13 loc. cit., 271.

14 a.a.O., 297.

15 MEW 2, p. 135 et suivantes.

Verselbständigung des Tauschwertes gegenüber den Gebrauchswerten, also mit dem Kapitalismus, zusammenzusehen und in dessen Kritik einzubeziehen.

Noch Engels' Naturdialektik gibt sich betont antireduktionistisch: In den übermechanischen Gebieten sei Bewegung stets auch Qualitätsänderung. „Die Entdeckung, daß die Wärme eine Molekularbewegung, war epochemachend. Aber wenn ich von der Wärme weiter nichts zu sagen weiß, als daß sie eine gewisse Ortsveränderung der Moleküle ist, so schweige ich am besten still“, heißt es da, und: „Wir werden sicher das Denken einmal experimentell auf molekulare und chemische Bewegungen im Gehirn ‚reduzieren‘; ist aber damit das Wesen des Denkens erschöpft?“<sup>17</sup>

Schon bei Engels ist das Bestreben deutlich, im Materiebegriff das erkenntnistheoretisch und philosophisch Wesentliche zu erfassen und die Frage der physikalischen, chemischen usw. Struktur der Materie den Einzelwissenschaften zu überlassen. Weder soll die Vielfalt der Stoffeswelt auf eine Urmaterie, eine einheitliche Ursubstanz, noch auf die Stoffteilehen des alten Atomismus zurückgeführt werden; denn die Materie ist nicht mit einer ihrer Erscheinungsformen identisch: „Die Materie als solche ist eine reine Gedankenschöpfung und Abstraktion. Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierende unter dem Begriff der Materie zusammenfassen [ ... ]“. „Wenn die Naturwissenschaft darauf ausgeht, die einheitliche Materie

12 a.a.O., 285.

13 a.a.O., 271.

14 a.a.O., 297.

15 MEW 2, S. 135f.



Comme telle, de réduire les différences qualitatives à de simples différences quantitatives de minuscules particules identiques, elle fait la même chose que si, au lieu de voir des cerises, des poires, des pommes, elle demandait de voir les fruits en tant que tels [ ... ] ». <sup>18</sup> Et ailleurs : [ ... ] la matière en tant que telle et le mouvement en tant que tel, personne ne les a encore jamais vus ou expérimentés, mais seulement les différentes matières et formes de mouvement qui existent réellement ; des mots comme matière et mouvement ne sont que des abréviations dans lesquelles nous regroupons les nombreuses choses différentes selon leurs propriétés communes. La matière et le mouvement ne peuvent donc pas être connus autrement que par l'examen des différentes substances et formes de mouvement, et en les reconnaissant, nous reconnaissons aussi pro tanto la matière et le mouvement en tant que tels » <sup>19</sup>. Lénine distingue encore plus strictement qu'Engels le concept philosophique et le concept scientifique de la matière. Le motif est clair : si Engels part encore du principe que les choses, en tant qu'« existantes physiquement », sont regroupées sous le concept de matière, le développement de la physique décrit dans le chapitre précédent rend nécessaire une modification du concept de matière. Dans « Matérialisme et empiriocriticisme », Lénine oppose aux thèses de la disparition de la matière et de la faillite du matérialisme que la prétendue crise du matérialisme n'est en réalité qu'une crise de la compréhension non dialectique de la matière : « La matière « disparaît » signifie que disparaît la limite jusqu'à laquelle nous connaissions la matière, que « disparaissent » les « propriétés » de la matière qui étaient auparavant

als solche aufzusuchen, die qualitativen Unterschiede auf bloß quantitative Verschiedenheiten identischer kleinster Teilchen zu reduzieren, so tut sie dasselbe, wie wenn sie statt Kirschen, Birnen, Äpfel das Obst als solches [ ... ] zu sehen verlangt. <sup>18</sup> Und an anderer Stelle: [ ... ] die Materie als solche und die Bewegung als solche hat noch nie jemand gesehen oder sonst erfahren, sondern nur die verschiedenen, wirklich existierenden Stoffe und Bewegungsformen; Worte wie Materie und Bewegung sind nichts als Abkürzungen, in die wir die vielen verschiedenen Dinge zusammenfassen nach ihren gemeinsamen Eigenschaften. Die Materie und Bewegung kann also gar nicht anders erkannt werden als durch Untersuchung der einzelnen Stoffe und Bewegungsformen, und indem wir diese erkennen, erkennen wir pro tanto auch die Materie und Bewegung als solche. <sup>19</sup> Noch strenger als Engels unterscheidet Lenin philosophischen und naturwissenschaftlichen Materiebegriff. Das Motiv dafür ist deutlich: geht Engels noch davon aus, daß die Dinge als „körperlich existierende“ unter dem Materiebegriff zusammengefaßt werden, so macht die im vorigen Kapitel beschriebene Entwicklung der Physik eine Modifikation des Materiebegriffs nötig. In „Materialismus und Empiriokritizismus“ hält Lenin den Thesen vom Verschwinden der Materie und vom Bankrott des Materialismus entgegen, die angebliche Krise des Materialismus sei in Wahrheit bloß eine Krise des undialektischen Materieverständnisses: „Die Materie ‚verschwindet‘ heißt: Es verschwindet jene Grenze, bis zu welcher wir die Materie bisher kannten,



considérées comme absolues, immuables, originelles [ . ... ] et qui s'avèrent maintenant relatives, propres à certains états de la matière seulement. Car la seule propriété de la matière à la reconnaissance de laquelle le matérialisme philosophique est lié est la propriété d'être une réalité objective, d'exister en dehors de notre conscience. »<sup>20</sup> Cet argument est négligé jusqu'à aujourd'hui par de nombreux critiques du marxisme, qui parlent du fait que celui-ci s'appuie sur un concept de matière dépassé par le développement scientifique lui-même.

Ce n'est qu'en tant que catégories épistémologiques que la matière et la conscience sont censées s'opposer de manière absolue, alors qu'en réalité elles sont génétiquement liées, la conscience étant le produit ultime du développement de la matière. Comme les deux catégories sont les deux « abstractions suprêmes » qui ne peuvent être ramenées à aucun terme générique, il est impossible, par essence, de donner « une autre définition [...] que de déterminer laquelle des deux est prise pour la primaire ». <sup>21</sup> Lénine coule le concept de matière dans la formule devenue célèbre : « La matière est une catégorie philosophique pour désigner la réalité objective donnée à l'homme dans ses sensations, copiée, photographiée, représentée par nos sensations et existant indépendamment d'elles ». <sup>22</sup>

La définition de Lénine semble présenter toute une série d'avantages : Elle sauve tout d'abord le concept de matière de la disparition de la matière de Démocrite : dans le sens d'une « réalité objective », même les atomes de la physique récente

es ,verschwinden' solche ,Eigenschaften' der Materie, die früher als absolut, unveränderlich, ursprünglich gegolten haben [ ... ] und die sich nun als relativ, nur einigen Zuständen der Materie eigen erweisen. Denn die einzige Eigenschaft der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, objektive Realität zu sein, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren .“<sup>20</sup> Dieses Argument übersehen bis heute viele Kritiker des Marxismus, die davon sprechen, daß dieser sich auf einen durch die naturwissenschaftliche Entwicklung selbst überholten Materiebegriff stütze. Nur als erkenntnistheoretische Kategorien sollen Materie und Bewußtsein einen absoluten Gegensatz bilden, in der Wirklichkeit seien sie genetisch miteinander verbunden, das Bewußtsein das höchste Produkt der Entwicklung der Materie. Da es sich bei beiden Kategorien um die beiden ,höchsten Abstraktionen' handelt, die auf keinen Oberbegriff zurückgeführt werden können, sei es dem Wesen der Sache nach unmöglich, „eine andere Definition [ ... ] zu geben, als die Feststellung, welcher von beiden für das Primäre genommen wird .“<sup>21</sup> Lenin gießt den Materiebegriff in die berühmt gewordene Formel: „Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, fotografiert, abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert.“<sup>22</sup>

Die Leninsche Definition scheint eine ganze Reihe von Vorteilen zu bieten: Sie rettet erst einmal den Materiebegriff vor dem Verschwinden der Materie des Demokrit: Im Sinne einer „objektiven Realität“ können auch die Atome der



peuvent encore être interprétés comme des entités matérielles. Le danger que la matière se dissolve dans l'énergie est écarté par la fixation de définitions : L'énergie est objectivement réelle, donc matérielle ! Il est explicitement dit que l'on ne doit pas seulement désigner par matière les corps qui possèdent une masse de repos finie, mais que ce qui n'est pas matériel, comme le champ électromagnétique, est également de la matière. Cette thèse des formes non matérielles de la matière n'est toutefois pas maintenue de manière conséquente lorsque l'on objecte à la doctrine de Wilhelm Ostwald sur l'énergie pure comme base de tous les changements que, détachée de la matière, l'énergie se transforme en quelque chose d'immatériel, alors qu'en réalité, l'énergie est une propriété de la matière, qu'elle n'existe pas indépendamment d'elle et qu'elle se manifeste toujours en même temps que d'autres propriétés des corps matériels. De manière générale, il est faux de considérer les objets comme des complexes de propriétés, de ne pas prendre la matière comme un support, mais simplement comme la somme de ses propriétés. Car les propriétés n'existent pas en soi, mais toujours en tant que propriétés de certains objets matériels. Certes, la matière unitaire ne doit exister que dans la diversité de ses formes de développement infiniment nombreuses et qualitativement différentes et ne doit plus être considérée comme une substance immuable. Mais il n'en reste pas moins qu'il faut la reconnaître en quelque sorte comme « substance », en ce sens que « c'est elle (et non la conscience) qui constitue l'unique fondement général des diverses

18 op. cit., 519.

19 op. cit., 503.

20 LW 14, P. 260.

21 op. cit., 141.

neueren Physik noch als materielle Entitäten gedeutet werden. Die Gefahr, daß Materie sich in Energie auflöst, ist durch definitorische Festsetzung gebannt: Energie ist objektiv-real, also materiell! Ausdrücklich wird gesagt, man dürfe als Materie nicht bloß Körper bezeichnen, die endliche Ruhemasse besitzen, auch Nicht-Stoffliches, etwa das elektromagnetische Feld sei Materie. Stoff und Strahlung, Stoff und Feld durchdrängen sich und gingen ineinander über. Diese These von den nichtstofflichen Materieformen wird dann allerdings nicht konsequent festgehalten, wenn gegen Wilhelm Ostwalds Lehre von der reinen Energie als Grundlage aller Veränderungen eingewandt wird, losgelöst von der Materie verwandle sich die Energie in ein immaterielles Etwas, tatsächlich sei jedoch Energie eine Eigenschaft der Materie, existiere nicht losgelöst von ihr und trete immer gemeinsam mit anderen Eigenschaften materieller Körper in Erscheinung. Überhaupt sei es verkehrt, die Gegenstände als Komplexe von Eigenschaften zu betrachten, die Materie nicht als Träger, sondern bloß als Summe ihrer Eigenschaften zu nehmen. Denn Eigenschaften existierten nicht an sich, sondern immer als Eigenschaften bestimmter materieller Objekte. Zwar soll die einheitliche Materie nur in der Mannigfaltigkeit ihrer unendlich vielen, qualitativ unterschiedlichen Entwicklungsformen existieren und nicht mehr als unveränderliche Substanz gelten. Aber dennoch: man muß sie jn dem Sinne gleichsam als Substanz“ anerkennen, als „sie (und nicht das Bewußtsein) die einzige allgemeine Grundlage für die verschiedenen

18 a.a.O., 519.

19 a.a.O., 503.

20 LW 14, S. 260.

21 a.a.O., 141.





propriétés des phénomènes et détermine l'unité du monde qui nous entoure »<sup>23</sup>.

La grande signification méthodologique de la définition léninienne de la matière résiderait dans le fait qu'elle est suffisamment ouverte pour englober non seulement les objets « déjà connus par la science moderne, mais aussi ceux qui pourraient éventuellement être découverts à l'avenir »<sup>24</sup>. Une ouverture problématique qui veut établir, avant toute autre expérience, que tout ce que l'esprit humain découvrira encore devra toujours confirmer les thèses fondamentales du matérialisme dialectique.

La question de la relation entre le matérialisme marxiste et la discussion traditionnelle sur la qualité n'est pas si simple. D'une part, on souligne qu'une chose matérielle en soi provoque la sensation en tant que réaction subjective de l'organisme à ce stimulus objectif : si la couleur est une sensation dépendant de la rétine (ce que la science de la nature vous oblige à reconnaître), les rayons lumineux produisent donc, en tombant sur la rétine, la sensation de la couleur. Il existe donc, en dehors de nous et indépendamment de notre conscience, un mouvement de la matière, disons des ondes d'éther d'une certaine longueur et d'une certaine vitesse, qui, en agissant sur la rétine, produisent chez l'humain une certaine sensation de couleur [ ... ] C'est précisément cela le matérialisme, la matière agit sur nos organes sensoriels et produit la sensation »<sup>25</sup>. Cela semble clair : les ondes d'éther (selon les conceptions physiques de l'époque) sont les qualités primaires, les couleurs les qualités secondaires, et ces dernières sont perceptibles. Mais d'un autre côté, la

Eigenschaften der Erscheinungen ist und die Einheit der uns umgebenden Welt bestimmt.“<sup>23</sup>

Die große methodologische Bedeutung der Leninschen Materiedefinition soll darin bestehen, daß sie offen genug ist, nicht nur jene Objekte zu umfassen, „die von der modernen Wissenschaft schon erkannt sind, sondern auch solche, die eventuell in Zukunft noch entdeckt werden können.“<sup>24</sup> Eine problematische Offenheit, die da vor jeder weiteren Erfahrung festschreiben will, daß alles, was der Menschegeist noch entdecken wird, stets die Grundthesen des dialektischen Materialismus bestätigen muß.

Die Frage nach dem Verhältnis des marxistischen Materialismus zur traditionellen Qualitätsdiskussion ist nicht ganz einfach. Einerseits wird betont, daß ein materielles Ding an sich die Empfindung als subjektive Reaktion des Organismus auf diesen objektiven Reiz hervorlockt: jst die Farbe eine Empfindung in Abhängigkeit von der Netzhaut (was die Naturwissenschaft euch anzuerkennen zwingt), so erzeugen also die Lichtstrahlen, indem sie auf die Netzhaut fallen, die Empfindung der Farbe. Es existiert also außerhalb und unabhängig von uns und unserem Bewußtsein eine Bewegung der Materie, sagen wir Ätherwellen von bestimmter Länge und bestimmter Geschwindigkeit, die, auf die Netzhaut einwirkend, eine bestimmte Farbempfindung beim Menschen erzeugen [ ... ] Eben das ist Materialismus, die Materie wirkt auf unsere Sinnesorgane ein und erzeugt die Empfindung.“<sup>25</sup> Das scheint klar: die Ätherwellen (nach damaliger physikalischer Vorstellung) sind die primären, die Farben die sekundären



sensation doit aussi être le « reflet de la qualité »<sup>26</sup>. De quelle qualité s'agit-il ? La qualité vue, rouge, bleu, etc., est le reflet des ondes éthériques et ne peut être reflétée une nouvelle fois ; or, parler d'un reflet, voire d'une photographie, est déjà difficile à comprendre : on doit attendre d'un reflet une similitude par rapport à ce qui est reflété, mais en quoi consiste la similitude du rouge avec une onde éthérique ?

Deux moments semblent ici diverger : le sensualisme, qui refuse de sacrifier les qualités de « l'éclat sensible » de la matière, et une pensée de la substance, qui postule une couche de réalité qui n'est accessible qu'à la pensée théorique, mais cachée aux sens. La différence entre la philosophie démocritique et la philosophie épicurienne de la nature, qui réside notamment dans la différence entre ces deux points de vue, est-elle finalement devenue un dilemme inéluctable pour le marxisme ?

Les positions des marxistes contemporains sur le sujet sont en tout cas contradictoires. Gerhard Bartsch écrit par exemple : « Pour le matérialisme dialectique, la distinction entre qualités primaires et secondaires ne joue plus aucun rôle. Les qualités des choses et des phénomènes existent objectivement, c'est-à-dire en dehors de et indépendamment de la conscience de l'humain.<sup>27</sup>

Pendant ce temps, I. S. Narski se débat avec les subtilités de la discussion sur la qualité et arrive à la conclusion suivante : « Toutes les sensations informent à tel ou tel degré sur les objets intérieurs ou extérieurs et leurs états, mais ne sont pas

Qualitäten, und die letzteren sind wahrnehmbar. Andererseits soll aber die Empfindung auch „Widerspiegelung der Qualität“<sup>26</sup> sein. Welche Qualität ist damit gemeint? Die gesehene Qualität Rot, Blau usw. ist doch das Spiegelbild der Ätherwellen und kann selbst nicht noch einmal widergespiegelt werden; wobei die Rede von einem Spiegelbild, ja einer Fotografie schon schwierig genug zu verstehen ist: Von einem Spiegelbild muß man in bezug auf das Gespiegelte doch Ähnlichkeit erwarten, worin aber besteht die Ähnlichkeit von Rot mit einer Ätherwelle?

Zwei Momente scheinen hier miteinander zu divergieren: der Sensualismus, der sich weigert, die Qualitäten des ‚sinnlichen Glanzes‘ der Materie zu opfern, und ein Substanz-Denken, das eine Wirklichkeitsschicht postuliert, die nur dem theoretischen Denken erreichbar, den Sinnen aber verborgen ist. Ist die Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie, die nicht zuletzt in der Differenz dieser beiden Standpunkte liegt, letztendlich zu einem unentrinnbaren Dilemma für den Marxismus geworden?

Die Stellungen zeitgenössischer Marxisten zum Thema sind jedenfalls widersprüchlich. Gerhard Bartsch etwa schreibt: „Für den dialektischen Materialismus spielt die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten keine Rolle mehr. Die Qualitäten der Dinge und Erscheinungen existieren objektiv, d.h. außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein des Menschen.<sup>27</sup>

Währenddessen schlägt sich I. S. Narski mit den Subtilitäten der Qualitätsdiskussion herum und kommt zum Schluß: „Alle Empfindungen informieren in diesem oder jenem Grade über innere oder über äußere Objekte und



leur copie représentative ». « Les sensations sont semblables et non semblables aux propriétés de l'objet qu'elles reflètent »(?)<sup>28</sup>.

23 Cf. Konstantinov, p. 92, 72 et suivantes, 77.  
24 op. cit., 71.  
25 LW 14, p. 46f.  
26 op. cit., p. 304.  
27 Buhr/Klaus, p. 716.  
28 Narski 1973, p. 171, 165 et suivantes.  
[36]

deren Zustände, sind aber nicht ihre darstellende Kopie.“ „Die Empfindungen sind den von ihnen widergespiegelten Eigenschaften des Objektes ähnlich und nicht ähnlich.“(?)<sup>28</sup>

23 Vgl. Konstantinow, S. 92, 72f., 77.  
24 a.a.O., 71.  
25 LW 14, S. 46f.  
26 a.a.O., S. 304.  
27 Buhr/Klaus, S. 716.  
28 Narski 1973, S. 171, 165f.  
[36]

## **Le concept de matière du marxisme :**

### **2. Matière, mouvement, espace et temps**

Marx et Engels voyaient un défaut décisif du matérialisme précédent dans son incapacité à « concevoir le monde comme un processus, comme une matière comprise dans un perfectionnement historique »<sup>1</sup> : la seule forme de mouvement connue par l'ancien matérialisme est la forme mécanique, alors que le matérialisme dialectique conçoit le mouvement comme un changement et un développement au sens large. Le mouvement est absolu, tous les états de repos et de solidification ne sont que relatifs : tout corps apparemment au repos se déplace par exemple avec la terre autour du soleil ; les structures solides ne sont rien d'autre que des mouvements coagulés, leur stabilité est le résultat de l'interaction de leurs éléments. La matière sans mouvement est impensable, le mouvement est donc « l'attribut le plus général, le mode d'existence de la matière »<sup>2</sup>.

On essaie de réduire l'énergie au mouvement de la matière : Nous appelons le « mouvement actif force, la manifestation passive extériorisation de la force », écrit Engels. La mesurabilité du mouvement donne sa valeur à la catégorie

## **Der Materiebegriff des Marxismus:**

### **2. Materie, Bewegung, Raum und Zeit**

Einen entscheidenden Mangel des bisherigen Materialismus sahen Marx und Engels in dessen Unfähigkeit, „die Welt als einen Prozeß, als einen in einer geschichtlichen Fortbildung begriffenen Stoff aufzufassen“<sup>1</sup>: Die einzige Bewegungsform, die der alte Materialismus kennt, ist die mechanische, während der dialektische Materialismus die Bewegung als Veränderung und Entwicklung im umfassenden Sinne begreift. Die Bewegung ist absolut, alle Zustände der Ruhe und Erstarrung nur relativ: Jeder scheinbar ruhende Körper bewegt sich z. B. mit der Erde um die Sonne; feste Strukturen sind nichts anderes als geronnene Bewegungen, ihre Stabilität ist das Ergebnis des Wechselspiels ihrer Elemente. Materie ohne Bewegung ist schlechterdings undenkbar, Bewegung daher „das allgemeinste Attribut, die Daseinsweise der Materie“<sup>2</sup>.

Energie versucht man auf Materiebewegung zu reduzieren: Die „aktive Bewegung nennen wir Kraft, die passive Kraftäußerung“, schrieb Engels. Die Meßbarkeit der Bewegung gebe der Kategorie Kraft ihren Wert, sonst



de la force, sinon elle n'en a pas. La représentation de la force est au fond un anthropomorphisme inadmissible : « La représentation de la force nous vient tout de soi du fait que nous possédons sur notre propre corps des moyens de transmettre des mouvements qui peuvent être mis en action par notre volonté dans certaines limites, en particulier les muscles des bras, avec lesquels nous produisons un changement mécanique de lieu, le mouvement d'autres corps, soulevons, portons, jetons, frappons, etc. et ainsi certains effets utiles. Le mouvement est ici apparemment produit, et non pas transmis, et cela fait naître l'idée que la force produit en général le mouvement. Le fait que la force musculaire ne soit qu'une transmission n'a été prouvée que physiologiquement »<sup>3</sup>.

Le « mouvement pur » sans matière ou « énergie pure » est considéré comme une absurdité. On se heurte ici à certaines difficultés de définition. Dans le sens de la définition de la matière par Lénine, l'énergie serait une forme de matière, mais d'un autre côté, elle ne serait alors qu'une « propriété de la matière », une « mesure quantitative du mouvement et la capacité des systèmes matériels à effectuer un travail déterminé sur la base de modifications internes ». L'énergie n'existe pas indépendamment de la matière et se manifeste toujours en même temps que d'autres propriétés des corps matériels.<sup>4</sup>

Les formes de base du mouvement de la matière - physique, chimique, biologique et sociale - sont pensées dans un rapport hiérarchique entre elles : les formes supérieures sont issues des formes inférieures, mais ne doivent pas être réduites à elles - une erreur du matérialisme mécanique qui ne tenait pas compte de la spécificité qualitative et de

habe sie keinen. Die Kraftvorstellung sei im Grunde ein unzulässiger Anthropomorphismus: „Die Vorstellung von der Kraft kommt uns ganz von selbst dadurch, daß wir am eigenen Körper Mittel besitzen, Bewegungen zu übertragen, die innerhalb gewisser Grenzen durch unseren Willen in Tätigkeit gesetzt werden können, besonders die Muskeln der Arme, mit denen wir mechanische Ortsveränderung, Bewegung anderer Körper hervorbringen, heben, tragen, werfen, schlagen etc., und damit bestimmte Nutzeffekte. Die Bewegung hier scheinbar erzeugt, nicht übertragen, und dies veranlaßt die Vorstellung, als ob Kraft überhaupt Bewegung erzeuge. Daß Muskelkraft auch nur Übertragung, jetzt erst physiologisch bewiesen.“<sup>3</sup>

„Reine Bewegung“ ohne Materie oder „reine Energie“ wird als Unding bezeichnet. Man kommt hier in gewisse definitorische Schwierigkeiten. Im Sinne der Materiedefinition Lenins wäre Energie eine Form von Materie, andererseits soll sie dann doch bloß eine „Eigenschaft der Materie“ sein, ein „quantitatives Maß der Bewegung und die Fähigkeit materieller Systeme, auf der Grundlage innerer Veränderungen eine bestimmte Arbeit zu verrichten.“ Energie existiere nicht losgelöst von der Materie und trete immer gemeinsam mit anderen Eigenschaften materieller Körper in Erscheinung.<sup>4</sup>

Die Grundformen der Materiebewegung - physikalische, chemische, biologische und soziale - werden in einem hierarchischem Verhältnis zueinander gedacht: Die höheren Formen sind aus den niederen entstanden, sollen aber nicht auf sie reduziert werden - ein Fehler des mechanischen Materialismus, der die qualitative Spezifik und relative



la légité relativement propre des formes de mouvement supérieures. Ainsi, par exemple, les lois de l'organisme ne doivent pas être réduites à celles de la physique et de la chimie, bien que ces dernières agissent aussi dans les organismes dont la légité supérieure ne pourrait exister sans cette base. Oui, l'apparition de chaque forme supérieure doit être causée par la loi qui agit dans la forme inférieure, mais malgré cela, la forme supérieure provoquée par les lois de développement et de mouvement de la forme inférieure doit surpasser sa cause, représenter quelque chose de qualitativement nouveau par rapport à elle. Selon cette conception, il n'y a pas besoin d'une intervention divine ou d'une intervention spirituelle dans l'évolution pour justifier les sauts, l'apparition de la vie et de la conscience, l'élévation vers des formes d'existence toujours plus élevées. C'est plutôt l'activité immanente de la matière, son « auto-mouvement », qui doit produire les sauts dans l'évolution : La matière n'est pas une « masse inerte » qui a besoin de l'impulsion extérieure d'un premier moteur divin ou d'un moteur spirituel et divin interne :

Jamais et nulle part dans le monde n'a existé et n'existera quelque chose qui ne soit pas de la matière en mouvement ou produit par elle. C'est en cela que consiste l'unité du monde »<sup>5</sup>. Une longue évolution de la philosophie et de la science de la nature confirme cette thèse, une évolution qui a déjà été brièvement caractérisée dans le chapitre « Concept d'atome ». De la démonstration de la matérialité des astres par la théorie de la gravitation et l'analyse spectrale, en passant par les lois de la conservation de l'énergie, qui

1 Engels, MEW 21, p. 27 et suivantes.

2 Engels, MEW 20, p. 55 ; voir aussi dans la suite, Konstantinow, p. 75 et suivantes.

Eigengesetzlichkeit der höheren Bewegungsformen übersah. So sollen z.B. die Gesetze des Organischen nicht auf die der Physik und Chemie reduziert werden, obwohl die letzteren auch in den Organismen wirken, deren höhere Gesetzmäßigkeit ohne diese Basis nicht existieren könnte. Ja, die Entstehung der jeweils höheren Form soll durch die in der niederen wirkende Gesetzmäßigkeit ursächlich bedingt sein, trotzdem aber soll die von den Entwicklungs- und Bewegungsgesetzen der niederen Form bewirkte höhere ihre Ursache überbieten, ihr gegenüber etwas qualitativ Neues darstellen. Es bedarf nach dieser Auffassung keines göttlichen Eingriffs oder geistigen Einschlags in die Evolution, um deren Sprünge, um die Entstehung des Lebens und des Bewußtseins, um die Steigerung zu immer höheren Daseinsformen zu begründen. Vielmehr soll die immanente Aktivität der Materie, ihre „Selbstbewegung“, die Sprünge in der Evolution zustandebringen: Materie sei eben keine „träge Masse“, die des äußeren Anstoßes durch einen göttlichen Erstbeweger oder eines inneren geistig-göttlichen Bewegungsantriebs bedürfe:

„Niemals und nirgends hat in der Welt etwas existiert und wird etwas existieren, was nicht Materie in ihrer Bewegung oder von dieser hervorgebracht wäre. Darin besteht die Einheit der Welt.“<sup>5</sup> Eine lange Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaften sei die Bestätigung dieser These, eine Entwicklung, wie sie im Kapitel „Atombegriff“ bereits knapp charakterisiert wurde. Vom Nachweis der Materialität der Gestirne durch Gravitationstheorie und Spektralanalyse, über die Gesetze der Energieerhaltung, die die

1 Engels, MEW 21, S. 27ff.

2 Engels, MEW 20, S. 55; vgl. auch im folgenden, Konstantinow, S. 75ff.





3 Engels, op. cit., p. 55, 541, 544.

4 Konstantinov, p. 77.

5 op. cit., p. 94. Cf. p. 93 et Engels, MEW 20, p. 41.

[37]

devraient prouver la non création de la matière et son mouvement, jusqu'aux découvertes de la biologie on voit une chaîne d'indices sans faille :

La biologie a par exemple découvert que la vie repose sur le métabolisme, c'est-à-dire sur un processus matériel, et a rendu explicable, grâce à Darwin, l'évolution des espèces sans intervention divine. La vie peut donc être définie matériellement comme le mode d'existence des corps protéiques, qui consiste essentiellement en l'auto-renouvellement constant de leurs composants chimiques. Et nulle part dans la nature ne se manifestent des effets qui indiquent un principe d'évolution spirituel ou une force vitale immatérielle, telle est la conviction des marxistes. Le dernier maillon manquant de la chaîne de preuves de la matérialité du contexte mondial, le marxisme veut finalement l'avoir fourni lui-même, en chassant l'idéalisme de la conception de l'histoire, son dernier refuge.<sup>6</sup>

L'affirmation selon laquelle l'évolution dans la nature du simple au très complexe est concevable comme résultat de l'action aveugle d'agents inconscients a certes toujours été ressentie comme incompatible avec l'harmonie pleine de sagesse des phénomènes naturels. Mais les marxistes ont pu souligner à l'inverse la manière peu convaincante dont on a longtemps philosophé sur cette corrélation, sur la « téléologie plate de Wolff, selon laquelle les chats ont été créés pour manger les souris, les souris pour être mangées par les chats, et la nature entière pour représenter la sagesse du Créateur »<sup>7</sup>. Engels ne veut pas accepter comme argument l'opinion selon laquelle il est impossible qu'un système

3 Engels, a.a.O., S. 55, 541, 544.

4 Konstantinow, S. 77.

5 a.a.O., S. 94. Vgl. S. 93 und Engels, MEW 20, S. 41.

[37]

Unerschaffenheit der Materie und ihrer Bewegung beweisen sollen, bis zu den Entdeckungen der Biologie sieht man eine lückenlose Indizienkette:

Die Biologie beispielsweise hat entdeckt, daß Leben auf Stoffwechsel, also einem materiellen Prozeß beruht und durch Darwin die Entwicklung der Arten ohne göttlichen Ein-griff erklärbar gemacht. Leben ist also materialistisch definierbar als Daseinsweise der Eiweißkörper, die wesentlich in der beständigen Selbsterneuerung ihrer chemischen Bestandteile besteht. Und nirgends zeigen sich in der Natur Wirkungen, die auf ein geistiges Evolutionsprinzip oder eine immaterielle Lebenskraft hindeuten, so die Überzeugung der Marxisten. Das letzte noch fehlende Glied der Beweiskette für die Materialität des Weltzusammenhangs will der Marxismus schließlich selbst geliefert haben, indem er den Idealismus aus der Geschichtsauffassung als seinem letzten Refugium vertrieben habe.<sup>6</sup> Die Behauptung, die Entwicklung in der Natur vom Einfachen zum Höchstkomplexen sei als Ergebnis des blinden Wirkens bewußtloser Agenzien denkbar, ist zwar immer wieder als unvereinbar mit dem weisheitsvollen Zusammenklang der Naturerscheinungen empfunden worden. Doch konnten die Marxisten demgegenüber auf die wenig überzeugende Art hinweisen, in der lange über diesen Zusammenhang philosophiert worden war, auf die „flache Wolffsche Teleologie, wonach die Katzen geschaffen, um die Mäuse zu fressen, die Mäuse, um von den Katzen gefressen zu werden, und die ganze Natur, um die Weisheit des Schöpfers darzutun“<sup>7</sup>. Der Ansicht, ein so komplexes System wie das menschliche



aussi complexe que le cerveau humain soit un simple produit du hasard, car une telle théorie du hasard est le fruit d'un matérialisme mécanique dépassé. En réalité, ce n'est pas le hasard, mais « la nature de la matière de progresser vers le développement d'êtres pensants, et cela se produit donc nécessairement chaque fois que les conditions (qui ne sont pas nécessairement partout et toujours les mêmes) sont réunies pour cela »<sup>8</sup>.

Selon les marxistes, le matérialisme conséquent doit être dialectique. Cela est lié au rapport entre la matière et le mouvement, car seule la dialectique est considérée comme capable de traiter correctement le problème du mouvement sur le plan philosophique. Si Zénon avait déclaré le mouvement impossible parce qu'il était une contradiction, le marxisme - avec Héraclite et Hegel - déclare que la contradiction, au sens de la lutte des contraires, est l'essence du mouvement, sa source et sa force motrice. « Le mouvement lui-même est une contradiction », dit Engels, car « même le simple mouvement mécanique local ne peut s'accomplir que par le fait qu'un corps se trouve en un seul et même moment à un endroit et en même temps à un autre endroit, en un seul et même lieu et pas à lui. Et la mise en place continue et la résolution simultanée de cette contradiction est précisément le mouvement »<sup>9</sup>.

A côté de la catégorie de la matière et de la catégorie du mouvement, le matérialisme dialectique place les catégories de l'espace et du temps, qui doivent refléter les deux modes d'existence objectifs-réels fondamentaux de la matière en mouvement : La matière ne peut pas se déplacer autrement que dans l'espace et dans le temps. La catégorie de l'espace reflète la

Gehirn könne unmöglich ein bloßes Zufallsprodukt sein, will Engels nicht als Argument gelten lassen, da eine solche Zufallstheorie eine Frucht des überholten, mechanischen Materialismus sei. In Wahrheit sei es kein Zufall, sondern „die Natur der Materie, zur Entwicklung denkender Wesen fortzugehen, und dies geschieht daher auch notwendig immer, wo die Bedingungen (nicht notwendig überall und immer dieselben) dazu vorhanden.“<sup>8</sup>

Der konsequente Materialismus muß nach Auffassung der Marxisten dialektisch sein. Das hängt mit dem Verhältnis von Materie und Bewegung zusammen, denn nur die Dialektik hält man für fähig, das Bewegungsproblem philosophisch richtig zu behandeln. Hatte Zeno die Bewegung für unmöglich erklärt, weil sie ein Widerspruch sei, so erklärt der Marxismus - mit Heraklit und Hegel - den Widerspruch im Sinne des Kampfes der Gegensätze für das Wesen der Bewegung, ihre Quelle und Triebkraft. „Die Bewegung selbst ist ein Widerspruch“, so Engels, denn „sogar schon die einfache mechanische Ortsbewegung kann sich nur dadurch vollziehen, daß ein Körper in einem und demselben Zeitmoment an einem Ort und zugleich an einem anderen Ort, an einem und demselben Ort und nicht an ihm ist. Und die fortwährende Setzung und gleichzeitige Lösung dieses Widerspruchs ist eben die Bewegung.“<sup>9</sup>

Neben die Materiekategorie und die Kategorie Bewegung stellt der dialektische Materialismus die Kategorien Raum und Zeit, welche die beiden grundlegenden objektiv-realen Existenzweisen der sich bewegenden Materie widerspiegeln sollen: Materie kann sich nicht anders bewegen als im Raum und in der Zeit. Die Kategorie Raum widerspiegelt das Nebeneinander der



juxtaposition des choses, leur distance les unes des autres, leur étendue et leur position les unes par rapport aux autres, tandis que la notion de temps représente l'ordre de déroulement des processus matériels, l'écart entre les phases du processus, bref leur succession. L'espace et le temps ne sont pas des formes de vision subjectives à caractère indépendant de l'expérience, ni des productions d'une « idée absolue » : le fait que la Terre ait existé, selon les données de la science, des millions et des millions d'années avant l'apparition de l'humain et donc d'une conscience dans l'espace et le temps, prouve l'absurdité des thèses idéalistes d'une dépendance de l'espace et du temps à la conscience.<sup>10</sup>

L'espace et le temps ne doivent pas être considérés séparément l'un de l'autre et de la matière. « Les deux formes d'existence de la matière ne sont évidemment rien sans la matière, des représentations vides, des abstractions qui n'existent que dans notre tête », écrivait Engels.<sup>11</sup> La théorie moderne de la relativité est considérée comme une brillante confirmation de cette conception dialectique et matérialiste de l'espace-temps.

6 Cf. Engels op. cit., 13, 75, 25.

7 a.a.O., 315.

8 a.a.O., 479.

9 op. cit., 113. Sous cette forme, cette affirmation n'est toutefois pas tout à fait incontestée aujourd'hui parmi les marxistes, cf. Narski 1973.

10 Cf. Lénine, LW 14, p. 174, et Konstantinov, 81ss.

11 Engels, MEW 20, p. S03.

[38]

L'espace et le temps ne sont pas seulement considérés comme objectivement réels, mais le temps existe éternellement comme la matière et l'espace est illimité et infini comme elle. Si l'astronomie moderne constate, avec ses moyens techniques, des objets dont la lumière a mis 10 milliards d'années pour nous parvenir, pourquoi

Dinge, ihre Entfernung voneinander, ihre Ausdehnung und ihre Lage zueinander, während der Zeitbegriff die Reihenfolge des Ablaufs materieller Prozesse, den Abstand der Prozeßphasen, kurz ihr Nacheinander abbildet. Raum und Zeit sind keine subjektiven Anschauungsformen mit erfahrungsunabhängigem Charakter, keine Hervorbringungen einer „absoluten Idee“: Daß die Erde nach den Daten der Wissenschaft Abermillionen Jahre vor dem Erscheinen des Menschen und damit eines Bewußtseins in Raum und Zeit existiert habe, beweise die Absurdität der idealistischen Thesen von einer Bewußtseinsabhängigkeit von Raum und Zeit.<sup>10</sup>

Raum und Zeit dürfe man nicht getrennt voneinander und von der Materie ansehen. „Die beiden Existenzformen der Materie sind natürlich ohne Materie nichts, leere Vorstellungen, Abstraktionen, die nur in unserem Kopf existieren“, schrieb Engels.<sup>11</sup> Die moderne Relativitätstheorie wird als glänzende Bestätigung dieser dialektisch-materialistischen Raum-Zeit-Auffassung betrachtet.

6 Vgl. Engels a.a.O., 13, 75, 25.

7 a.a.O., 315.

8 a.a.O., 479.

9 a.a.O., 113. In dieser Form ist allerdings die Aussage heute unter den Marxisten nicht ganz unumstritten, vgl. Narski 1973.

10 Vgl. Lenin, LW 14, S. 174, und Konstantinow, 81ff.

11 Engels, MEW 20, S. S03.

[38]

Raum und Zeit gelten nicht nur als objektiv-real, sondern die Zeit existiert ewig wie die Materie und der Raum ist unbegrenzt und unendlich wie sie. Wenn die moderne Astronomie mit ihren technischen Mitteln Objekte feststelle, deren Licht 10 Milliarden Jahre bis zu uns gebraucht hat, warum sollte man dann annehmen, daß irgendein Sternensystem



supposer qu'un système stellaire quelconque est le dernier, qu'il n'en cache pas d'autres derrière lui ? La série temporelle n'a pas commencé. Quel que soit le « temps qui s'est écoulé jusqu'à ce qu'un événement se produise, le temps continuera à durer, il n'atteindra jamais une limite où il n'y a plus aucune durée ou une succession infinie de processus qui, dans leur ensemble, constituent la durée infinie »<sup>12</sup>. Si la philosophie idéaliste affirme à la fois l'infinité ou l'éternité et l'intemporalité ou l'insularité de l'esprit, cela apparaît aux marxistes comme une contradiction absurde. Toutes les représentations d'un monde (spirituel) indépendant de l'espace et du temps sont « des formations imaginaires malades créées par le clergé et nourries par l'imagination de la masse des hommes abaissés [ ... ], le produit inapte d'un ordre social inapte.<sup>13</sup>

L'espace et le temps sont une unité dialectique de l'absolu et du relatif, du fini et de l'infini. L'espace infini se compose d'objets matériels finis, l'éternité de processus finis. L'espace et le temps sont continus et discrets : deux points de temps et d'espace ne sont pas absolument séparés, il y a une transition entre eux, mais d'un autre côté, l'espace et le temps se composent aussi d'éléments clairement différenciés.

Les tentatives de mettre en doute l'infinité et l'illimité, voire l'éternité de l'espace, du temps et de la matière, à l'aide d'arguments physiques, sont rejetées avec véhémence. L'« absence de fondement » d'une interprétation religieuse et idéaliste de l'hypothèse du big-bang est « évidente » ; on ne peut pas émettre de jugements catégoriques sur la

das letzte ist, daß dahinter nicht weitere verborgen sind? Die Zeitreihe hat nicht begonnen. Wieviel „Zeit auch immer bis zum Eintritt eines Ereignisses verfließen sein mag, die Zeit wird auch weiterhin andauern, sie wird nie eine Grenze erreichen, wo es keinerlei Dauer oder keine unendliche Aufeinanderfolge von Prozessen mehr gibt, die in ihrer Gesamtheit die unendliche Dauer darstellen.“<sup>12</sup> Wenn die idealistische Philosophie gleichzeitig die Unendlichkeit bzw. Ewigkeit und die Zeitlosigkeit bzw. Unräumlichkeit des Geistes behauptet, so erscheint das den Marxisten als absurder Widerspruch. Alle Vorstellungen von einer raum-zeit-unabhängigen (geistigen) Welt sind „vom Pfaffentum geschaffene und von der Einbildungskraft der niedergehaltenen Masse der Menschen genährte [ ... ] krankhafte Phantasiegebilde, das untaugliche Produkt einer untauglichen Gesellschaftsordnung.“<sup>13</sup>

Raum und Zeit sind eine dialektische Einheit von Absolutem und Relativem, Endlichem und Unendlichem. Der unendliche Raum setzt sich aus lauter endlichen materiellen Objekten zusammen, die Ewigkeit aus lauter endlichen Prozessen. Raum und Zeit sind stetig und diskret: zwei Zeit- und Raumpunkte sind nicht absolut getrennt, es findet ein Übergang zwischen ihnen statt, andererseits bestehen Raum und Zeit aber auch aus klar unterschiedenen Elementen.

Versuche, mit physikalischen Argumenten die Unendlichkeit und Unbegrenztheit bzw. Ewigkeit von Raum, Zeit und Materie anzuzweifeln, weist man mit Vehemenz zurück. Die „Haltlosigkeit“ einer religiös-idealistischen Interpretation der Urknallhypothese sei „offen-sichtlich“; man dürfe aufgrund von Vorgängen in einem Teil des Universums



structure spatio-temporelle réelle de l'ensemble de l'univers en se basant sur les processus qui se déroulent dans une partie de l'univers. De telles relativisations provoquent la question de savoir comment elles s'accordent avec l'affirmation catégorique de l'éternité et de l'infinité de la matière qui, elle aussi, ne peut se reposer que sur la base d'observations faites dans une partie de l'univers pendant un certain laps de temps. Le pronostic de mort thermique est également rejeté, car il prouverait « que le monde est créé, donc que la matière peut être créée, donc qu'elle peut être détruite [ ... ] »<sup>14</sup>. Mais comme il ne peut en être ainsi, on espère que les recherches futures montreront comment l'énergie dispersée dans l'espace peut être « réutilisée » pour la transformation de l'énergie et on se réfère aujourd'hui à Poincaré qui, en 1911, a montré que la deuxième loi de la thermodynamique ne peut pas être appliquée à des espaces presque vides comme l'espace cosmique interstellaire.<sup>15</sup>

Engels accepte tout de même l'idée de la mort par la chaleur ou par le froid, s'il ne peut l'accepter pour l'univers entier, il l'accepte pour notre système planétaire : un jour ou l'autre, le soleil se sera consumé et toute vie sera impossible, Il se console du caractère insupportable de cette idée en se disant que la matière, étant éternelle, « avec la même nécessité de fer par laquelle elle éradiquera à nouveau sur terre sa fleur la plus haute, l'esprit pensant, devra l'engendrer à nouveau ailleurs et dans un autre temps. »<sup>16</sup> Notez bien qu'Engels pense ici à l'esprit en général, et non au retour de l'esprit individuel de certains humains.

12 Konstantinov, p. 83.

keine kategorischen Urteile über die wirkliche raumzeitliche Struktur des gesamten Weltalls ableiten. Solche Relativierungen provozieren die Frage, wie sie sich mit der kategorischen Behauptung von der Ewigkeit und Unendlichkeit der Materie, die doch ebenfalls nur auf der Grundlage von Beobachtungen in einem Teil des Universums in einem bestimmten Zeitabschnitt ruhen kann, verträgt. Die Wärmetod-Prognose wird ebenfalls zurückgewiesen, weil sie beweisen würde, „daß die Welt erschaffen, ergo, daß die Materie erschaff-bar, ergo, daß sie zerstörbar [ ... ]“<sup>14</sup> ist. Weil das aber unmöglich so sein kann, hofft man auf künftige Forschungen, die zeigen sollen, wie die im Weltraum zerstreute Energie wieder der Energieumwandlung ‚nutzbar‘ wird und verweist heute auch auf Poincaré, der 1911 gezeigt habe, daß der zweite Hauptsatz der Thermodynamik nicht auf nahezu leere Räume wie den interstellaren kosmischen Raum angewandt werden dürfe.<sup>15</sup>

Immerhin akzeptiert Engels den Gedanken des Wärme- bzw. Kältetodes, wenn er ihn schon für das Gesamtuniversum nicht akzeptieren kann, doch für unser Planetensystem: Irgendwann werde die Sonne ausgeglüht sein und jedes Leben unmöglich, Über die Unerträglichkeit dieser Vorstellung tröstet er sich mit der Zuversicht hinweg, daß die Materie, da sie ewig ist, „mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden Geist, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in anderer Zeit wiedererzeugen muß.“<sup>16</sup> Wohlgermerkt, Engels denkt dabei an Geist im allgemeinen, nicht an die Wiederkehr des individuellen Geistes bestimmter Menschen.

12 Konstantinow, S. 83.





13 LW 14, P. 182.  
14 MEW 20, 545. Cf. Const. 83s.  
15 Buhr/Klaus, p. 1284.  
16 MEW 20, P. 327.  
[39]

13 LW 14, S. 182.  
14 MEW 20, 545. Vgl. Konst. 83f.  
15 Buhr/Klaus, S. 1284.  
16 MEW 20, S. 327.  
[39]

## Rudolf Steiner et le concept philosophique de la matière

Dans le célèbre manuel soviétique « Fondements de la philosophie marxiste-léniniste », nous lisons que la délimitation et l'opposition entre le matériel et le spirituel, le sujet et l'objet, s'accomplissent dans chaque acte de la conscience et de l'action humaines.<sup>1</sup> Et Steiner n'exprime que le même point de vue lorsqu'il écrit : « En s'expérimentant comme « Je », l'humain ne peut faire autrement que de penser ce « Je » du côté de l'esprit ; et en opposant le monde à ce « Je », il doit ajouter à celui-ci le monde de la perception donné aux sens, le monde matériel »<sup>2</sup>. Ce serait plutôt le fait que Steiner n'accepte pas la thèse du marxisme qui voudrait faire passer la primauté du matériel sur le spirituel et l'âme pour le résultat d'une observation impartiale : pour lui, c'est justement le fait de partir sans préjugés des phénomènes purs qui ne conduit pas à ce résultat, qui n'apparaît au contraire que comme le résultat de schémas théoriques préconçus. Car l'expérience immédiate nous donne suffisamment d'exemples de processus matériels qui doivent être précédés par des processus psychiques ou spirituels pour devenir réalité : Le sentiment de colère ou de rage est primaire par rapport au coup porté par la main contre le corps d'un autre être humain, et même la décision froidement réfléchie est là avant l'acte qui la concrétise matériellement. Nous pouvons nous promener dans une ville et nous ne trouverons pas de maison qui n'ait pas été précédée d'une idée ou d'un plan de

## Rudolf Steiner und der philosophische Materiebegriff

In dem bekannten sowjetischen Lehrbuch „Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie“ lesen wir, daß sich die Abgrenzung und Gegenüberstellung von Materiellem und Geistigem, Subjekt und Objekt in jedem Akt menschlichen Bewußtseins und Handelns vollziehen.<sup>1</sup> Und Steiner drückt nur denselben Gesichtspunkt aus, wenn er schreibt: „Indem sich der Mensch als ‚Ich‘ erlebt, kann er nicht anders als dieses ‚Ich‘ auf der Seite des Geistes zu denken; und indem er diesem Ich die Welt entgegensetzt, muß er zu dieser die den Sinnen gegebene Wahrnehmungswelt rechnen, die materielle Welt.“<sup>2</sup> Hieran also läßt sich der Unterschied von Marxismus und Anthroposophie in bezug auf die Grundfrage nach dem Verhältnis von Denken und Sein, Natur und Geist noch nicht fest-machen. Eher schon daran, daß Steiner dem Marxismus die These nicht abnimmt, die den Primat des Materiellen vor dem Geistig-Seelischen als Resultat unbefangener Beobachtung ausgeben möchte: Gerade das unbefangene Ausgehen von den reinen Phänomenen führt für ihn nicht zu diesem Resultat, welches sich vielmehr erst als Ergebnis vorgefaßter theoretischer Schablonen ergibt. Denn die unmittelbare Erfahrung gibt uns genügend Beispiele von materiellen Vorgängen, denen seelische oder geistige voraus-gehen müssen, damit sie Wirklichkeit werden: Das Gefühl von Ärger oder Wut ist primär gegenüber dem Schlag, den die Hand gegen den Leib eines



construction.

Mais Steiner se garde bien de généraliser de manière philosophique et concluante de telles expériences directes et de nier l'existence autonome de la matière. Dans la Philosophie de la liberté, il rejette aussi bien le matérialisme unilatéral que l'idéalisme démesuré. Il critique le dualisme, qui ne parvient pas à trouver le pont entre l'esprit et la matière, ainsi que le monisme, qui nie ou efface l'opposition existante entre l'esprit et la matière. Toutes les tentatives de solution qui ne tiennent pas compte du fait que l'humain doit retrouver les énigmes qui se rapportent à cette opposition dans l'énigme fondamentale de son propre être, sont considérées par Steiner comme des déplacements de problèmes. C'est ce que fait, selon lui, le matérialiste qui attribue la capacité de penser à la matière, dont il déduit l'idée du monde, plutôt qu'à lui-même. De la même manière, le pur spiritualiste, qui pense que la matière n'est qu'une apparence, se retrouve dans l'embarras. Car en face du « Je », qui peut être placé du côté de l'esprit, se trouve le monde sensible. Il semble qu'un accès spirituel ne s'ouvre pas à lui, il doit être perçu et vécu par le Je à travers des processus matériels. Le « Je » ne trouve pas en lui de tels processus matériels s'il ne veut se laisser considérer que comme une entité spirituelle. Ce qu'il élabore spirituellement ne contient jamais le monde des sens. Il semble que le « Je » doive admettre que le monde lui resterait fermé s'il ne se mettait pas en relation avec lui d'une manière non spirituelle. De même, lorsque nous passons à l'action, nous devons transposer nos intentions

anderen Menschen führt, und auch der kühl erwogene Entschluß ist eher da als die Tat, die ihn materiell verwirklicht. Wir können durch eine Stadt spazieren und werden kein Haus finden, dem nicht eine Bauidee bzw. ein Bauplan vorausging. Steiner hütet sich aber wohl, solche unmittelbaren Erfahrungen philosophisch kurz-schlüssig zu verallgemeinern und etwa die Materie in ihrem selbständigen Dasein zu leugnen. In der Philosophie der Freiheit weist er einen einseitigen Materialismus ebenso zurück wie einen verstiegenen Idealismus. Er kritisiert den Dualismus, der die Brücke zwischen Geist und Materie nicht zu finden vermag, ebenso wie einen solchen Monismus, der den vorhandenen Gegensatz von Geist und Materie leugnet oder verwischt. Alle Lösungsversuche, die nicht beachten, daß der Mensch die Rätsel, die sich auf diesen Gegensatz beziehen, im Grundrätsel seines eigenen Wesens wiederfinden muß, gelten Steiner als Problemverschiebungen. Eine solche nimmt seiner Meinung nach der Materialist vor, der die Fähigkeit des Denkens statt sich selber der Materie zuschreibt, aus deren Idee er die Welt herleitet. Genauso gerät aber auch der reine Spiritualist in die Enge, den die Materie bloßer Schein dünkt. Denn dem „Ich, das auf die Seite des Geistes gestellt werden kann, steht unvermittelt gegenüber die sinnliche Welt. Zu dieser scheint ein geistiger Zugang sich nicht zu eröffnen, sie muß durch materielle Prozesse von dem Ich wahrgenommen und erlebt werden. Solche materiellen Prozesse findet das ‚Ich‘ in sich nicht, wenn es sich nur als geistige Wesenheit gelten lassen will. Was es geistig sich erarbeitet, in dem ist nie die Sinnenwelt drinnen. Es scheint das ‚Ich‘ zugeben zu müssen, daß ihm die Welt verschlossen bliebe wenn es sich nicht auf ungeistige



dans la réalité à l'aide des substances et des forces matérielles [ ... ] ».<sup>3</sup>

Les constructions spéculatives sur l'esprit et la matière échouent lorsqu'il s'agit de la question de leur interaction concrète, par exemple en ce qui concerne le lien entre le développement physique et spirituel de l'enfant, tel qu'il devient un problème pratique pour la pédagogie de Steiner : Steiner met fortement l'accent sur le rôle de l'expérience du contact avec l'objectivité matérielle dans le développement de l'enfant et sur les coupures marquées par la poussée dentaire et la maturité sexuelle, c'est-à-dire des phénomènes physiquement constatables. L'art de l'éducation montre justement, selon Steiner de manière sarcastique, que la division dans notre civilisation entre un matérialisme qui ne comprend rien à la matière et un spiritualisme qui ne comprend rien à l'esprit, doit être surmontée.<sup>4</sup>

Loin de Steiner l'idée de nier la réalité objective du monde physique. Il conteste cependant que l'on puisse atteindre son fondement en ramenant son être-réel-objet-et-physique au concept de matière. Vouloir saisir le fondement du monde autrement que par

1 Konstantinov, p. 18.

2 GA 4, P. 29.

3 ibid., p. 31, cf. 29s.

4 GA 307, p. 137f.

[40]

connaissance en esprit, Steiner le tient pour une donquichotterie, car ce fondement ne peut jamais être trouvé dans la réalité objective. Faire entrer dans le domaine de la réalité apparente les lois fondamentales du monde « qui, sinon, dominent certes toute existence, mais ne viendraient jamais elles-mêmes à l'existence » est la vocation de l'humain,

Art zu ihr in ein Verhältnis setzte. Ebenso müssen wir, wenn wir ans Handeln gehen, unsere Absichten mit Hilfe der materiellen Stoffe und Kräfte in die Wirklichkeit umsetzen [ ... ]“.<sup>3</sup>

Die spekulativen Konstruktionen über Geist und Materie versagen, wo es um die Frage ihres konkreten Zusammenspiels geht, etwa beim Zusammenhang von physischer und geistiger Entwicklung des Kindes, wie sie für Steiners Pädagogik zum praktischen Problem wird: Steiner betont stark die Rolle von Umgangserfahrung mit der materiellen Gegenständlichkeit in der kindlichen Entwicklung und die Einschnitte, die durch Zahnwechsel und Geschlechtsreife, also physisch konstatierbare Phänomene, markiert sind. Gerade die Erziehungskunst zeige, so Steiner sarkastisch, daß die Spaltung in unserer Zivilisation in einen Materialismus, der nichts von der Materie und einen Spiritualismus, der nichts vom Geiste verstehe, überwunden werden müsse.<sup>4</sup>

Es liegt Steiner fern, die objektive Realität der physischen Welt zu leugnen. Er bestreitet jedoch, daß man zu ihrem Grund dadurch vordringt, daß man dieses ihr Objekt-Real-Und-Physisch-Sein auf den Begriff der Materie bringt. Den Weltengrund anders als durch

1 Konstantinow, S. 18.

2 GA 4, S. 29.

3 ibid., S. 31, vgl. 29f.

4 GA 307, S. 137f.

[40]

Erkenntnis im Geiste ergreifen zu wollen, hält Steiner für eine Donquichotterie, denn dieser Grund ist in der objektiven Realität nie aufzufinden. Die Grundgesetze der Welt, „die sonst zwar alles Dasein beherrschen, aber nie selbst zum Dasein kommen würden, in den Bereich der erscheinenden Wirklichkeit zu versetzen“, ist Beruf des Menschen,



dont la connaissance représente, « au sens figuré, une vie continuelle dans le fond du monde »<sup>5</sup>. L'agnosticisme ignore cette capacité de développement des facultés cognitives humaines : ce qui se trouve d'abord au-delà des limites de la connaissance « se trouve, après l'éveil des facultés qui sommeillent en chaque humain, tout à fait à l'intérieur du domaine de la connaissance ».<sup>6</sup>

On peut se demander si - et si oui, dans quel sens - on peut aussi parler d'une primauté de l'être sur la pensée dans l'anthroposophie. C'est tout d'abord le cas dans la mesure où Steiner part lui aussi du principe que la pensée conforme à la vérité doit s'orienter vers les faits : La pensée peut aussi se perdre dans des concepts vides et des fantasmagories, et c'est pourquoi il est vrai que ce n'est pas la pensée qui doit se perdre mais peut seulement atteindre l'être la pensée conforme à la réalité.<sup>7</sup>

Sur la compréhension de la primauté d'un fait auquel la pensée doit se mesurer, on ne peut cependant pas construire une preuve de la primauté de la matière, car elle doit avoir la même validité pour les faits spirituels et psychiques que pour les faits physiques. Une simple réflexion le montre déjà : Non seulement ce que je pense du physique d'une autre personne doit correspondre à la réalité pour être vrai, mais ce que je pense de la pensée, du sentiment ou de la volonté de cette personne doit également correspondre à ce qu'elle pense, ressent et veut réellement et effectivement. Une multitude de difficultés interpersonnelles résultent en effet de la tromperie sur les motifs d'autrui ou sur les siens propres.

La croyance en l'efficacité de la seule matière a tout de même le mérite de

dessein Erkenntnis, „bildlich gesprochen - ein stetiges Hineinleben in den Weltengrund“<sup>5</sup> dar-stellt. Der Agnostizismus ignoriert diese Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Erkenntniskräfte: was zuerst jenseits der Grenzen der Erkenntnis liegt, „das liegt nach der Erweckung von Fähigkeiten, die in jedem Menschen schlummern, durchaus innerhalb des Erkenntnisgebiets“.<sup>6</sup>

Man kann fragen, ob - und wenn ja, in welchem Sinn - auch in der Anthroposophie von einem Primat des Seins gegenüber dem Denken gesprochen werden kann. Das ist zu-nächst einmal insoweit der Fall, als auch Steiner davon ausgeht, daß sich das wahrheitsgemäße Denken nach den Tatsachen zu richten hat: Denken kann sich auch in leere Begriffsgespinnste und Phantasmagorien verlieren, und deshalb gilt, daß nicht das Denken schlechthin, sondern nur das wirklichkeitsgemäße Denken das Sein erreichen kann.<sup>7</sup>

Auf die Einsicht in den Primat eines Tatsächlichen, dem sich das Denken anmessen muß, läßt sich aber kein Beweis des Primats von Materie bauen, weil sie für geistige und seelische Tatsachen dieselbe Geltung haben muß wie für physische. Das zeigt schon eine simple Überlegung: Nicht nur das, was ich über die Physis einer anderen Person denke, muß der Wirklichkeit entsprechen, um wahr zu sein, sondern auch das, was ich über das Denken, Fühlen oder Wollen dieser Person denke, muß dem angemessen sein, was sie wirklich und tatsächlich denkt, fühlt und will. Resultiert doch eine Unzahl von zwischen-menschlichen Schwierigkeiten aus der Täuschung über fremde oder eigene Motive.

An dem Glauben an die Wirksamkeit allein des Materiellen ist immerhin die



considérer que les concepts, dans la forme sous laquelle ils apparaissent en premier lieu dans la conscience humaine, sont dépourvus d'une réalité dépassant leur fonction cognitive. La métaphore matérialiste de leur image dans un miroir a ici un noyau rationnel, même pour Steiner, car le concept du chien ne mord pas plus qu'un reflet de l'animal ne le fait. La pensée est justement la condition de la liberté humaine. Car si j'agis à partir d'un motif intellectuel, celui-ci n'a pas de caractère contraignant : une image miroir ne peut pas être une causalité déterminante.<sup>8</sup> Ainsi, la possibilité de la pensée de se détacher de la réalité est le revers de son caractère d'activité libre, qui peut d'ailleurs être abandonnée, contrairement à la respiration et à la digestion. L'objectivité de la pensée n'est pas donnée une fois pour toutes, mais présuppose la volonté de vérité, qui s'arrache librement à la réalité.

Mais cela signifie aussi que les concepts ne sont pas simplement là, comme n'importe quelle autre composante du contenu du monde, mais qu'ils doivent être produits par le Je pensant pour être donnés. Si le Je prend conscience de son activité productrice, son propre concept lui apparaît. Alors que tous les autres concepts sont pensés dans la sphère des reflets, et que par là le concept et la chose, la chose pour moi et la chose en soi, demeurent en opposition, je ne peux pas penser le concept du Je conscient de lui-même sans produire en même temps ce qui est pensé, car la conscience de soi naît précisément avec la pensée-Je. Avec cette réflexion, un seuil est caractérisé. Car tant que le Je, comme par exemple dans la philosophie hégélienne, regarde les produits de son activité spirituelle, les

Überlegung richtig, daß die Begriffe, in der Form, in der sie im menschlichen Bewußtsein zu-nächst auftreten, ohne eine über ihre kognitive Funktion hinausreichende Wirklichkeit sind. Die materialistische Metapher von ihrer Spiegelbildlichkeit hat hierin einen rationalen Kern auch für Steiner, denn der Begriff des Hundes beißt so wenig wie ein Spiegelbild des Tieres es tut. Das Denken ist gerade dadurch die Voraussetzung menschlicher Freiheit. Denn wenn ich aus einem gedanklichen Motiv handle, so hat dieses keinen zwingenden Charakter: Ein Spiegelbild kann keine determinierende Kausa sein.<sup>8</sup> So ist die Möglichkeit des Denkens, sich von der Wirklichkeit zu lösen, die Kehrseite seines Charakters als einer freien Verrichtung, die denn ja auch, anders als Atmen und Verdauen, unterlassen werden kann. Die Objektivität des Denkens ist nicht ein für allemal gegeben, sondern setzt den Willen zur Wahrheit voraus, der sich der Wirklichkeit aus freien Stücken anmißt. Das heißt aber auch, daß Begriffe nicht einfach da sind, wie ein beliebiger anderer Bestandteil des Weltinhaltes, sondern durch das denkende Ich hervorgebracht werden müssen, um gegeben zu sein. Wird das Ich sich seiner hervorbringenden Tätigkeit bewußt, so geht ihm sein eigener Begriff auf. Während alle anderen Begriffe in der Sphäre der Spiegelungen gedacht werden und dadurch Begriff und Sache, Ding für mich und Ding an sich, im Gegenüberstehen verharren, kann ich den Begriff des selbstbewußten Ich nicht denken, ohne das Gedachte zugleich hervorzubringen, denn das Selbstbewußtsein entsteht eben mit dem Ich-Gedanken. Mit dieser Überlegung ist eine Schwelle charakterisiert. Denn solange das Ich, wie z.B. in der Hegelschen





pensées, et non l'activité elle-même, il n'est pas encore à l'abri de se perdre à nouveau et de dériver par la pensée d'une autre réalité de nature spirituelle ou matérielle. Ce n'est que lorsque l'on peut montrer de telles expériences intérieures de pensée, « qui n'apparaissent pas comme un miroir de ce qui se passe en dehors des pensées »<sup>9</sup>, que l'on peut opposer quelque chose de réel à la vision matérialiste du monde. Steiner veut moins réfuter le matérialisme que le surmonter en décrivant un domaine d'expérience et la méthode pour l'explorer, dans lequel le Je, peut faire l'expérience de sa réalité spirituelle matériellement impossible et s'avancer au-delà de celle-ci dans l'être spirituel. C'est dans ce sens qu'il proclame dans le livre « Les énigmes de la philosophie » la nécessité d'un dépassement des limites par lequel la pensée philosophique doit se dépasser elle-même et qui peut être déduit de la logique même de l'histoire de la philosophie. Celle-ci

5 GA 3, P. 173.

6 GA 9, P. 17.

7 Cf. par exemple GA 134, p. 15 et suivantes.

8 Cf. Palmer 1976, p. 52.

9 GA 18 II, P. 87.

[41]

n'a pas simplement affaire à une question fondamentale - dans le sens de la conception des deux camps d'Engels - mais à des problèmes fondamentaux spécifiques à chaque époque, à l'époque moderne à la question de savoir comment parvenir à une conception du monde dans laquelle le monde intérieur avec sa véritable entité et la nature sont ancrés de manière sûre ».<sup>10</sup>

Pour Steiner, le matérialisme, quelle que soit la manière dont il lui apparaît comme un rapport oblique à la réalité, est une étape de l'histoire de la conscience pour

Philosophie, auf die Produkte seiner geistigen Tätigkeit, die Gedanken, schaut, und nicht auf die Tätigkeit selbst, ist es noch nicht davor gefeit, sich selber wieder zu verlieren und aus einer anderen Wirklichkeit geistiger oder materieller Art gedanklich abzuleiten. Erst wenn solche inneren Gedankenerlebnisse gezeigt werden können, „die nicht wie ein Spiegel dessen erscheinen, was außer den Gedanken geschieht“<sup>9</sup>, kann man der materialistischen Weltanschauung etwas Wirkliches entgegenstellen. Steiner will den Materialismus weniger widerlegen als überwinden, indem er ein Erlebnisgebiet und die Methode seiner Erschließung beschreibt, auf dem sich das Ich in seiner materiell unableitbaren geistigen Wirklichkeit erfahren und über diese hinaus ins geistige Sein vorstoßen kann. In diesem Sinne proklamiert er in dem Buch „Die Rätsel der Philosophie“ die Notwendigkeit einer Grenzüberschreitung, durch die das philosophische Denken über sich selbst hinauswachsen soll und die aus der Logik der Philosophiegeschichte selbst ableitbar ist. Diese hat es

5 GA 3, S. 173.

6 GA 9, S. 17.

7 Vgl. etwa GA 134, S. 15f.

8 Vgl. bei Palmer 1976, S. 52.

9 GA 18 II, S. 87.

[41]

nicht einfach mit einer Grundfrage - im Sinne der Engelsschen Zwei-Lager-Vorstellung - zu tun, sondern mit epochenspezifischen Grundproblemen, in der Neuzeit mit der Frage, wie zu einem Weltbild zu gelangen sei, in dem die Innenwelt mit ihrer wahren Wesenheit und die Natur zugleich sicher verankert sind“.<sup>10</sup>

Für Steiner ist der Materialismus, wie immer er ihm als schiefes Verhältnis zur Wirklichkeit erscheint, eine bewußtseinsgeschichtliche Etappe, für die



laquelle on peut indiquer des conditions cognitives et sociales. L'opposition entre la pensée et l'être, la « division de la réalité en être donné et concept »<sup>11</sup> est un produit historique et non une donnée ontologique originelle. L'organisation du sujet humain s'est de plus en plus développée de telle sorte que le matériel de perception incohérent, qui est donné de l'extérieur, doit être complété par des concepts grâce à l'activité intérieure de la volonté de penser, afin qu'il y ait une connaissance et donc une participation consciente de l'humain à la réalité. Mais tant que la pensée ne s'oriente pas vers elle-même, mais s'attarde sur les objets, ce moment créatif reste caché à l'humain, qui n'apparaît à la conscience que dans son résultat achevé, le savoir. Ce savoir croit/suppose savoir qu'il se rapporte à une réalité tout aussi achevée, parce qu'on ne voit pas comment, pour la connaissance, ce n'est que « par l'union de certaines composantes observées du domaine de la perception avec les éléments du domaine de la pensée qui leur appartiennent, les concepts [ ... ] que se forment de telles formations auxquelles le concept de « réel » est applicable ». <sup>12</sup> La formation de la réalité avant la connaissance humaine, l'être-producteur de l'esprit dans la matière, reste voilée quand la formation de la réalité dans la connaissance humaine est endormie. L'apparence du monde en tant que fait accompli, fondée dans une connaissance qui n'est pas pleinement consciente d'elle-même, est projetée sur l'être, ontologisée, à partir d'une telle connaissance limitée ; c'est le secret de la construction matérialiste. Comme la connaissance trouve toujours déjà le monde, le monde, comme le dit Engels, était là dès le début - comme agrégat de matières et de forces, comme matière sans esprit et sans conscience.

sich erkenntnismäßige und soziale Bedingungen angeben lassen. Die Gegenüberstellung von Denken und Sein, die „Spaltung der Wirklichkeit in gegebenes Sein und Begriff“<sup>11</sup> ist geschichtliches Produkt, nicht ursprüngliche ontologische Gegebenheit. Die Organisation des Subjekts Menschheit hat sich immer mehr so entwickelt, daß zusammenhangloses Wahrnehmungsmaterial, das von außen gegeben wird, durch die innere Aktivität des Denkwillens mit Begriffen durchsetzt werden muß, damit überhaupt Erkenntnis und damit bewußter Anteil des Menschen an der Wirklichkeit zustandekommt. Solange sich aber das Denken nicht auf sich selbst richtet, sondern bei den Gegenständen verweilt, bleibt dem Menschen dieses schöpferische Moment verborgen, das dem Bewußtsein nur in seinem fertigen Resultat, dem Wissen, erscheint. Dieses Wissen vermeint zu wissen, daß es sich auf eine ebenso fertige Wirklichkeit bezieht, weil nicht durchschaut wird, wie für das Erkennen erst „durch die Vereinigung bestimmter beobachteter Bestandteile des Wahrnehmungsbereichs mit den zu ihnen gehörenden Elementen des Denkbereichs, den Begriffen [ ... ] solche Gebilde entstehen, auf welche der Begriff ‚wirklich‘ anwendbar ist“. <sup>12</sup> Die Wirklichkeitsbildung vor der menschlichen Erkenntnis, das Produzierend-Sein des Geistes in der Materie bleibt verschleiert, wenn die Wirklichkeitsbildung in der menschlichen Erkenntnis verschlafen wird. Der in einer Erkenntnis, die ihrer selbst nicht voll bewußt ist, begründete Schein der Welt als einer vollendeten Tatsache wird aus solcher eingeschränkter Erkenntnis heraus aufs Sein projiziert, ontologisiert; das ist das Geheimnis der materialistischen Konstruktion. Weil das



La racine sociale de la diffusion du matérialisme a été involontairement nommée par Marx, dans la constatation suivante : « L'activité de l'ouvrier, limitée à une simple abstraction de l'activité, est déterminée et réglée de tous côtés par le mouvement de la machinerie, et non l'inverse. La science, qui contraint les membres inanimés de la machinerie à agir convenablement comme des automates par leur construction, n'existe pas dans la conscience de l'ouvrier, mais agit sur lui à travers la machinerie comme une puissance étrangère, comme la puissance de la machine elle-même. »<sup>13</sup> Pour l'artisan médiéval, en revanche, la part de l'esprit dans le travail physique est un fait d'expérience. Celui-ci, qui a encore une vue d'ensemble de sa production, est immédiatement conscient de ne pas être mû par la matière dans son travail, mais de mûrir la matière avec ses mains guidées par l'esprit.

Le prolétaire ne fait plus l'expérience de l'esprit « qui contraint les membres inanimés de la machinerie à agir de manière appropriée en tant qu'automates », et ainsi les multiples structures et mouvements de la nature doivent d'autant plus lui apparaître comme la puissance de la matière structurée et en mouvement elle-même. Mais pour Steiner, le matérialisme contient aussi une bonne part d'idéologie bourgeoise, raison pour laquelle il ne le considère pas du tout comme une vision du monde adaptée aux aspirations des ouvriers. Le rétrécissement de la conscience au monde sensible, que l'on

Wissen die Welt immer schon vorfindet, war die Welt, so sagt es Engels dann auch, von Anfang an da - als Aggregat von Stoffen und Kräften, als geist- und bewußtlose Materie.

Die soziale Wurzel für die Verbreitung des Materialismus ist ungewollt von Marx benannt worden, in der Feststellung: „Die Tätigkeit des Arbeiters, auf eine bloße Abstraktion der Tätigkeit beschränkt, ist nach allen Seiten hin bestimmt und geregelt durch die Bewegung der Maschinerie, nicht umgekehrt. Die Wissenschaft, die die unbelebten Glieder der Maschinerie zwingt, durch ihre Konstruktion zweckmäßig als Automat zu wirken, existiert nicht im Bewußtsein des Arbeiters, sondern wirkt durch die Maschinerie als fremde Macht auf ihn, als Macht der Maschine selbst.“<sup>13</sup> Noch für den mittelalterlichen Handwerker dagegen ist der geistige Anteil an der körperlichen Arbeit eine Erfahrungstatsache. Er, der noch das Ganze seiner Produktion überschaut, ist sich unmittelbar bewußt, in der Arbeit nicht etwa von Materie bewegt zu werden, sondern mit seinen geistgeleiteten Händen Materie zu bewegen.

Der Proletarier erfährt nicht mehr den Geist, „der die unbelebten Glieder der Maschinerie zwingt, zweckmäßig als Automat zu wirken“, und so muß ihm um so mehr auch die mannigfaltige Struktur- und Bewegungsordnung der Natur als Macht der strukturierten und sich bewegenden Materie selbst erscheinen.

Im Materialismus steckt für Steiner aber auch ein gutes Stück Bourgeois-Ideologie, weshalb er ihn durchaus nicht für die den Bestrebungen der Arbeiter angemessene Weltanschauung hält. Die Verengung des Bewußtseins auf die sinnliche Welt, die man in der Jagd nach Surplus immer mehr



s'approprié de plus en plus dans la chasse au surplus, dont la richesse qualitative a été ramenée à l'égalité abstraite du quantum et réduite à sa dimension calculable du point de vue de la valeur d'échange et de l'utilisation extérieure, est un produit de l'époque bourgeoise.<sup>14</sup> Si la bourgeoisie n'a pas radicalement achevé de penser les prémisses de sa propre constitution de conscience, c'est en fait à partir de ces moments que Marx a diagnostiqués unilatéralement, mais correctement, comme étant la fonction de domination et d'opium de la religion. Pour Steiner, la question de la création et du Créateur n'est ni un problème de rapport entre la philosophie et la dogmatique ecclésiastique, ni un problème de spéculation philosophique ; car il considère la recherche des preuves de l'existence de Dieu comme un

10 *ibid.* 27.

11 GA 3, P. 115.

12 Witzmann 1978, p. 14.

13 Marx, Grundrisse, p. 584.

14 Cf. par exemple GA 171, p. 247f.

[42]

symptôme historique de la conscience de la perte de l'expérience de Dieu. La question est celle d'un chemin de contact et de rencontre entre le sujet devenu historiquement autonome et le divin. L'idée d'une création n'enlève rien à l'autodétermination de l'humain si, comme Steiner, on part du principe que la création est justement conçue pour cette autodétermination : « Si la religion enseigne que Dieu a créé l'humain à son image, notre théorie de la connaissance enseigne que Dieu n'a conduit la création que jusqu'à un certain point. C'est là qu'il a laissé naître/apparaître l'humain, et celui-ci, en se connaissant lui-même et en regardant autour de lui, se donne pour tâche de continuer et d'achever ce que la force originelle a commencé »<sup>15</sup>.

aneignet, deren qualitativer Reichtum unter dem Gesichtspunkt des Tauschwertes und der äußeren Nutzenanwendung auf die abstrakte Gleichheit des Quantums gebracht und auf seine berechenbare Dimension reduziert wurde, ist ein Produkt der bürgerlichen Epoche.<sup>14</sup> Wenn das Bürgertum die Prämissen seiner eigenen Bewußtseinsverfassung nicht radikal zuende dachte, dann in der Tat aus jenen Momenten heraus, die Marx als Herrschafts- und Opiatfunktion der Religion einseitig zwar, aber richtig diagnostizierte.

Die Frage nach der Schöpfung und dem Schöpfer ist für Steiner weder ein Problem des Verhältnisses von Philosophie und kirchlicher Dogmatik noch ein solches philosophischer Spekulation; denn die Suche nach den Gottesbeweisen sieht er als ein

10 *ibid.* 27.

11 GA 3, S. 115.

12 Witzmann 1978, S. 14.

13 Marx, Grundrisse, S. 584.

14 Vgl. z.B. GA 171, S. 247f.

[42]

bewußtseinsgeschichtliches Symptom für den Verlust von Gotteserfahrung. Die Frage ist die nach einem Weg der Berührung und Begegnung des geschichtlich autonom gewordenen Subjekts mit dem Göttlichen. Der Gedanke einer Schöpfung nimmt dem Menschen dann nichts von seiner Selbstbestimmung, wenn man wie Steiner davon ausgeht, daß auf diese Selbstbestimmung die Schöpfung gerade angelegt ist: „Lehrt die Religion, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat, so lehrt unsere Erkenntnistheorie, daß Gott die Schöpfung überhaupt nur bis zu einem bestimmten Punkte geführt hat. Da hat er den Menschen entstehen lassen, und dieser stellt sich, indem er sich selbst erkennt und um sich blickt, die Aufgabe, fortzuwirken und zu vollenden, was die Urkraft begonnen hat.“<sup>15</sup>



Pour Steiner, la véritable théodicée réside dans la reconnaissance du fait que la divinité a abandonné l'omnipotence par amour infini du Tout : « Le fondement du monde s'est entièrement répandu dans le monde ; il ne s'est pas retiré du monde pour le diriger de l'extérieur ; il ne s'est pas privé de lui. La forme la plus élevée sous laquelle il apparaît au sein de la réalité de la vie ordinaire est la pensée et, avec elle, la personnalité humaine. Si le fond de l'univers a des buts, ils sont identiques aux buts que l'homme se fixe en vivant. Ce n'est pas en recherchant un quelconque commandement du chef du monde que l'humain agit selon ses intentions, mais en agissant selon ses propres intuitions. Car c'est en elles que le Maître du monde se manifeste ».<sup>16</sup>

De tels points de vue opposent Steiner à toute forme de vision du monde qui vit encore du sentiment d'une dépendance absolue de l'humain vis-à-vis d'une puissance étrangère et dont Hegel se moquait déjà en disant à Schleiermacher que si telle est l'essence de la religion, alors un chien est le meilleur chrétien. Que l'on pense cette instance étrangère, vécue comme éternelle, toute-puissante, infinie et universelle, comme Dieu ou comme matière, a moins d'importance qu'on ne le pense habituellement pour l'état d'esprit d'une telle conscience de la dépendance. Comme Marx, Steiner aborde le concept de matière par une analyse des contradictions de l'atomisme. Dans l'article de jeunesse « Einzig mögliche Kritik der atomistischen Begriffe (Seule critique possible du concept atomistique) », nous lisons : « Les atomes ne devraient-ils pas avoir une existence inaccessible à l'expérience

Die wahre Theodizee liegt für Steiner in der Einsicht, daß die Gottheit aus unendlicher All-Liebe die All-Macht preisgegeben hat: „Der Weltengrund hat sich in die Welt vollständig ausgegossen; er hat sich nicht von der Welt zurückgezogen, um sie von außen zu lenken; er hat sich ihr nicht vorenthalten. Die höchste Form, in der er innerhalb der Wirklichkeit des gewöhnlichen Lebens auftritt, ist das Denken und mit demselben auch die menschliche Persönlichkeit. Hat somit der Weltengrund Ziele, so sind sie identisch mit den Zielen, die sich der Mensch setzt, indem er sich darlebt. Nicht indem der Mensch irgendwelchen Geboten des Weltenlenkers nachforscht, handelt er nach dessen Absichten, sondern indem er nach seinen eigenen Einsichten handelt. Denn in ihnen lebt sich jener Weltenlenker dar.“<sup>16</sup>

Solche Ansichten bringen Steiner in Gegensatz zu jeder Art von Weltanschauung, die noch aus dem Gefühl einer schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen von einer fremden Macht lebt und über die schon Hegel gegenüber Schleiermacher spottete, wenn dies das Wesen der Religion sei, so sei ein Hund der beste Christ. Ob man diese fremde Instanz, die als ewig, allmächtig, unendlich und allumfassend erlebt wird, als Gott oder Materie denkt, hat für die Geisteshaltung solchen Abhängigkeitsbewußtseins eine geringere Bedeutung, als man gewöhnlich annimmt. Steiner nähert sich wie Marx dem Materiebegriff mit einer Analyse der Widersprüche des Atomismus. In dem Jugendaufsatz „Einzig mögliche Kritik der atomistischen Begriffe“ lesen wir: „Die Atome, müßten sie nicht eine der sinnlichen Erfahrung unzugängliche Existenz haben? Andererseits sollen die in der Atomenwelt vor sich gehenden





sensible ? D'autre part, les processus qui se déroulent dans le monde des atomes, en particulier les mouvements, ne doivent pas être simplement conceptuels. Le concept est en effet une simple généralité, qui n'a pas d'existence spatiale. Mais l'atome [ ... ] ne doit pas encore être épuisé dans son concept, mais avoir au-delà de celui-ci une forme d'existence dans l'espace. Ainsi est intégrée dans le concept d'atome une propriété qui le détruit. Il doit exister de manière analogue aux objets de la perception extérieure, mais ne peut pas être perçu. Dans son concept, l'intelligibilité est à la fois affirmée et niée »<sup>17</sup>. Plus tard, Steiner désignera cette figure de pensée comme le paradoxe de la perception imperceptible <sup>18</sup>. L'implication dans ce paradoxe est inévitable tant que l'on intègre toutes les qualités sensorielles dans le sujet : la cause de la perception imperceptible et accessible sur la base des qualités sensorielles doit ainsi se dégrader en une chose sans qualité et sans propriétés. Mais la coupure que fait la doctrine des qualités primaires et secondaires à travers le donné sensible pour échapper à l'aporie est elle aussi arbitraire et ne peut pas conduire au but. Et ce parce que « l'étendue, la taille, la position, le mouvement, la force, etc. », en tant que « qualités mathématiques et mécaniques », sont en réalité indissociables du reste du contenu du monde de l'expérience »<sup>19</sup> et ne peuvent en être séparées que par l'entendement qui fait abstraction.

Cette constatation ne signifie absolument pas que Steiner voulait nier la spécificité des différents champs sensoriels. Sa théorie des sens fait plutôt une distinction plus nette que toutes les précédentes entre les différentes prestations sensorielles ainsi qu'entre les sens en tant que champs d'expérience et les organes

Processus, spécialement mouvements, non seulement conceptuels. Le concept est en effet une simple généralité, qui n'a pas d'existence spatiale. Mais l'atome [ ... ] ne doit pas encore être épuisé dans son concept, mais avoir au-delà de celui-ci une forme d'existence dans l'espace. Ainsi est intégrée dans le concept d'atome une propriété qui le détruit. Il doit exister de manière analogue aux objets de la perception extérieure, mais ne peut pas être perçu. Dans son concept, l'intelligibilité est à la fois affirmée et niée »<sup>17</sup>. Plus tard, Steiner désignera cette figure de pensée comme le paradoxe de la perception imperceptible <sup>18</sup>. L'implication dans ce paradoxe est inévitable tant que l'on intègre toutes les qualités sensorielles dans le sujet : la cause de la perception imperceptible et accessible sur la base des qualités sensorielles doit ainsi se dégrader en une chose sans qualité et sans propriétés. Mais la coupure que fait la doctrine des qualités primaires et secondaires à travers le donné sensible pour échapper à l'aporie est elle aussi arbitraire et ne peut pas conduire au but. Et ce parce que « l'étendue, la taille, la position, le mouvement, la force, etc. », en tant que « qualités mathématiques et mécaniques », sont en réalité indissociables du reste du contenu du monde de l'expérience »<sup>19</sup> et ne peuvent en être séparées que par l'entendement qui fait abstraction.

Prozesse, speziell Bewegungen, nicht bloß Begriffliches sein. Der Begriff ist ja bloß Allgemeines, das ohne räumliches Dasein ist. Das Atom soll aber [ ... ] in seinem Begriffe noch nicht erschöpft sein, sondern über denselben hinaus eine Form der Existenz im Raume haben. Damit ist in den Begriff des Atoms eine Eigenschaft aufgenommen, die ihn vernichtet. Er soll analog den Gegenständen der äußeren Wahrnehmung existieren, doch nicht wahr-genommen werden können. In seinem Begriffe ist die Anschaulichkeit zugleich bejaht und verneint.“<sup>17</sup> Später wird Steiner diese Denkfigur als Paradoxon der unwahrnehmbaren Wahrnehmung <sup>18</sup> bezeichnen. Die Verstrickung in dieses Paradox ist unvermeidlich, solange man alle sinnlichen Qualitäten ins Subjekt hineinnimmt: die unwahrnehmbare und aufgrund der sinnlichen Qualitäten erschlossene Wahrnehmungsursache muß so zum qualitätslosen Uding ohne Eigenschaften verkommen. Aber auch der Schnitt, den die Lehre von den primären und sekundären Qualitäten durchs sinnlich Gegebene macht, um der Aporie zu enttrinnen, ist willkürlich und kann nicht zum Ziele führen. Und zwar deshalb, weil „Ausdehnung, Größe, Lage, Bewegung, Kraft usw.“ als „mathematische und mechanische Qualitäten“ [ ... ] in Wirklichkeit mit dem übrigen Inhalt der Erfahrungswelt untrennbar verbunden“<sup>19</sup> sind und nur durch den abstrahierenden Verstand von ihm abgetrennt werden können. Diese Feststellung bedeutet durchaus nicht, daß Steiner die Spezifik verschiedener Sinnesfelder leugnen wollte. Seine Sinneslehre differenziert vielmehr schärfer als jede vorhergehende sowohl zwischen den unterschiedlichen Sinnesleistungen als auch zwischen den Sinnen als Erlebnisfeldern und den



auxquels ils sont liés. Il ne s'agit pas de parler d'un rapport entre le monde extérieur des sens et la subjectivité humaine, comme chez Kant et Locke. Ainsi, parmi les 12 sens mis en évidence par Steiner, il y en a effectivement qui nous relient davantage à l'objet, d'autres qui nous informent davantage sur les états de notre propre organisme et permettent ainsi des perceptions sur le sujet. Le sens de la vue, par exemple, nous relie à la

15 GA 1, p. 11 8f.  
16 GA 2, 94 s.  
17 Dans : Beiträge 63/1978, p. 7f.  
18 GA 4, p. 1 18s.  
19 GA 1, P. 228.  
[43]

Surface des objets, le sens de l'audition aussi avec sa substantialité (Du métal donne un autre son que du bois etc.), dans le sens du goût, on ne perçoit pas seulement la substance, mais surtout son interaction avec la langue et la salive qui la dissout ; dans le sens de l'odorat, la substance gazeuse est perçue davantage en tant que telle. Dans le sens de la vie, en revanche, nous percevons l'état de base de l'organisme. Dans le sens du mouvement, nous percevons la posture, la position et le mouvement, surtout à partir des tensions musculaires. Enfin, le sens du toucher ne nous informe qu'indirectement sur l'objet, nous percevons directement son effet sur la peau, sa déformation sous la pression, etc. Il est arbitraire de présenter les performances de ces derniers sens comme les plus objectives ; un tel arbitraire doit aboutir au cercle : la perception du sujet est objective, celle de l'objet subjective. La thèse de l'objectivité particulière du sens du toucher méconnaît la véritable raison de l'expérience de la réalité des impressions tactiles. Dans la confrontation avec un objet sensoriel, l'impression ne résulte jamais seulement

Organen, an die sie gebunden sind. Nicht von einem Verhältnis der sinnlichen Außenwelt zu der menschlichen Subjektivität soll gesprochen werden, wie bei Kant und Locke. So gibt es unter den von Steiner aufgewiesenen 12 Sinnen in der Tat solche, die uns mehr mit dem Objekt verbinden, andere wiederum, die uns mehr über die Zustände des eigenen Organismus unterrichten und damit Wahrnehmungen am Subjekt ermöglichen. Der Gesichtssinn verbindet z.B. mit der

15 GA 1, S. 11 8f.  
16 GA 2, 94f.  
17 In: Beiträge 63/1978, S. 7f.  
18 GA 4, S. 1 18f.  
19 GA 1, S. 228.  
[43]

Oberfläche der Objekte, der Gehörsinn auch mit deren innerer Substantialität (Metall gibt anderen Klang als Holz usw.), im Geschmackssinn wird nicht nur der Stoff, sondern vor allem seine Wechselwirkung mit der Zunge und dem auflösenden Speichel wahrgenommen, im Geruchssinn gasförmiger Stoff mehr als solcher. Im Lebenssinn dagegen nehmen wir die Grundbefindlichkeit des Organismus wahr im Bewegungssinn Haltung, Lage und Bewegung vor allem anhand der Muskelspannungen. Der Tastsinn schließlich unterrichtet uns nur indirekt über das Objekt, unmittelbar wird dessen Wirkung auf die Haut, die Verformung unter dem Druck usw. wahrgenommen. Es ist bare Willkür, gerade die Leistungen der letzteren Sinne als die objektiveren hinzustellen; solche Willkür muß in den Zirkel: die Wahrnehmung des Subjekts ist objektiv, die des Objekts subjektiv, münden. Die These von der besonderen Objektivität des Tastsinns verkennt den wahren Grund für das Erlebnis der Realitätshaltigkeit der Tasteindrücke. In der Gegenüberstellung mit einem Sinnesobjekt ergibt sich niemals allein ein Eindruck bloß durch



d'un sens, mais au moins d'un autre, la relation de l'un apparaissant avec plus d'acuité que celle de l'autre. Dans les perceptions du sens de l'équilibre, du sens de la vie, du sens du mouvement et du sens du toucher, l'être propre de l'homme qui perçoit est toujours ressenti de manière sourde. La relation extérieure de ces sens reste plus sourde, car elle est étouffée par l'expérience de l'être propre. La perception aiguë d'un objet par le sens de la vue conduit à la représentation de l'objet, la perception sourde simultanée des sens inférieurs (par exemple la fine sollicitation du sens de l'équilibre par la forme spatiale d'un arbre, le rapport entre le poids des branches et leur support par le tronc) fait naître l'expérience de la réalité de l'impression de perception. Et celle-ci se résume dans le jugement : « ce que l'on voit est » ou 'c'est ce que l'on voit' ». <sup>20</sup>

La critique de Steiner à l'encontre de la doctrine des qualités primaires et secondaires n'est pas l'expression d'un réalisme naïf qui s'arrête à la perception individuelle, qui la prend pour la chose - c'est-à-dire qui considère par exemple le soleil comme un disque - et qui oublie ainsi sa dépendance de la perspective de l'observateur tout comme le changement de la vision du monde par de nouvelles perceptions. <sup>21</sup> Il ressort déjà de la réflexion de base que la subjectivisation de la qualité perçue n'est pas moins arbitraire que la distinction entre les deux types de qualité, que cette critique ne se situe pas non plus dans le sillage de l'idéalisme subjectif. Cela devient encore plus clair si l'on prend conscience, avec Steiner, de la différence entre l'acte de percevoir (qu'il appelle « observation ») et

einen Sinn, sondern mindestens noch durch einen anderen, wobei die Beziehung des einen mit größerer Schärfe ins Bewußtsein tritt als die des anderen. In den Wahrnehmungen des Gleichgewichtssinns, Lebenssinns, Bewegungssinns und Tastsinns wird immer das eigene Sein des wahrnehmenden Menschen dumpf mitempfunden. Die Außenbeziehung dieser Sinne bleibt dumpfer, weil sie vom Erlebnis des Eigenseins übertönt wird. Die scharfe Wahrnehmung eines Gegenstandes durch den Gesichtssinn führt zur Vorstellung des Gegenstandes, die gleichzeitige dumpfe Wahrnehmung der unteren Sinne (etwa die feine Ansprache des Gleichgewichtssinnes durch die Raumgestalt eines Baumes, das Verhältnis des Lastens der Äste und ihres Getragenwerdens durch den Stamm) läßt das Erlebnis der Realitätshaltigkeit des Wahrnehmungseindrucks aufkommen. Und dieser jeht auf in dem Urteile: ‚das Gesehene ist‘ oder ‚es ist das Gesehene‘, „. <sup>20</sup>

Steiners Kritik an der Lehre von den primären und sekundären Qualitäten ist kein Ausdruck eines naiven Realismus, der bei der Einzelwahrnehmung Halt macht, sie für die Sache nimmt - also z. B. die Sonne als Scheibe auffaßt - und damit ihre Abhängigkeit von der Perspektive des Beobachters ebenso vergißt wie den Wandel des Weltbildes durch neue Wahrnehmungen. <sup>21</sup> Daß diese Kritik auch nicht im subjektiv-idealistischen Fahrwasser sich bewegt, ergibt sich schon aus der Grundüberlegung, daß die Subjektivierung der empfundenen Qualität nicht weniger willkürlich ist als die Unterscheidung der beiden Qualitätstypen. Noch klarer wird es, wenn man sich mit Steiner die Differenz zwischen dem Akt des Wahrnehmens (den er „Beobachtung“ nennt) und dem Inhalt,



le contenu vers lequel cet acte est dirigé, l'objet de la perception ou le perçu. Ce n'est que ce qui est perçu que Steiner appelle « perception », contrairement à l'usage habituel. Les perceptions sont pour lui les « objets immédiats de la sensation », les couleurs, les sons, la pression, la chaleur, le goût, l'odeur, c'est-à-dire le « contenu de la pure observation sans pensée »<sup>22</sup>. Pour l'idéalisme subjectif, la perception et le perçu, la sensation et le ressenti se confondent ; c'est pourquoi il enferme l'humain dans sa perception et son ressenti, sans pouvoir ouvrir une perspective sur quelque chose qui existe indépendamment du fait d'être ressenti. Steiner veut au contraire montrer ce qui « se passe au niveau de la perception pendant la perception et ce qui doit déjà être en elle. avant qu'elle ne soit perçue ». <sup>23</sup>

Le contenu de la perception - précisément les qualités - ne peut pas être pris en compte dans la conscience. Et les choses non plus, car elles se présentent à l'examen comme un tissu de qualités. « Le contenu du monde donné empiriquement n'est pas pour moi un contenu de conscience », écrit Steiner le 1. 11. 1894 à Eduard von Hartmann. L'être de ce contenu du monde ne consiste pas en son être perçu (Berkeley), mais est la perception d'un contenu existant indépendamment de la conscience de celui qui perçoit. Mais ce contenu disparaît si l'on veut attribuer aux qualités « rouge », « acide », « dur », « chaud », etc. un tout autre contenu que celui qu'elles ont pour la conscience qui prend justement conscience de cette qualité déterminée - « rouge », « dur ». Si je perçois du « rouge », alors le « rouge » n'est pas l'acte de percevoir et de

auf den dieser Akt sich richtet, dem Wahrnehmungsobjekt oder Wahrgenommenen, bewußtmacht. Nur dieses Wahrgenommene nennt Steiner - abweichend vom üblichen Sprachgebrauch - „Wahrnehmung“. Wahrnehmungen sind für ihn die „unmittelbaren Empfindungsobjekte“, Farben, Töne, Druck, Wärme, Geschmack, Geruch, d.h. der „Inhalt der reinen gedankenlosen Beobachtung“<sup>22</sup>. Dem subjektiven Idealismus verschimmt Wahrnehmen und Wahrgenommenes, Empfindung und Empfundenes; deshalb verstrickt er den Menschen in sein Wahrnehmen und Empfinden, ohne einen Ausblick auf etwas unabhängig vom Empfundenerwerden Bestehendes eröffnen zu können. Steiner will dagegen zeigen, was „an der Wahrnehmung während des Wahrnehmens geschieht und was an ihr schon sein muß, bevor sie wahrgenommen wird“. <sup>23</sup>

Der Wahrnehmungsinhalt - eben die Qualitäten - kann nicht ins Bewußtsein hineingenommen werden. Und ebenso wenig die Dinge, denn sie stellen sich bei näherer Betrachtung als ein Gewebe aus Qualitäten dar. „Der empirisch gegebene Weltinhalt ist für mich nicht Bewußtseinsinhalt“, schreibt Steiner am 1. 11. 1894 an Eduard von Hartmann. Das Sein dieses Weltinhaltes besteht nicht in seinem Wahrgenommenwerden (Berkeley), sondern ist die Perzeption eines unabhängig vom Bewußtsein des Perzipierenden existierenden Gehalts. Dieser Gehalt gerade geht aber verloren, wenn man den Qualitäten „rot“, „sauer“, „hart“, „warm“ usw. noch einen ganz anderen Inhalt unterlegen will als denjenigen, den sie für das Bewußtsein haben, dem eben diese bestimmte Qualität - „rot“, „hart“ - bewußt wird. Nehme ich „Rot“ wahr, so ist „Rot“ nicht der Akt des



ressentir, mais ce qui est perçu et senti, l'objet de la perception. Ce sont justement ces qualités pures qui ne sont pas touchées par la perspective spatio-temporelle de la perception. L'essence de la qualité reste identique à elle-même dans ses différentes manifestations spatio-temporelles. Pour le contenu de « rouge » ou d'une autre qualité, l'essentiel n'est pas qu'il apparaisse à un certain

20 GA 21, p. 148. Cf. Thementaschenbuch « Zur Sinneslehre », p. 21 et passim ; en outre GA 115 ; GA 45.

21 Cf. GA 4, p. 62 et s.

22 ibid. 61.

23 ibid. 64.

[44]

espace de corps, que goût de suite à cet instant détermine ce sujet déterminé apparaît; il s'agit, pour reprendre les termes d'A. N. Whitehead, d'un « cas particulier de rougeur ou de bleuissement ». <sup>24</sup> La nature supra-temporelle et supra-spatiale de cette essence ne signifie pas pour autant qu'elle soit inconcevable/insaisissable. Au contraire, elle reste une chose tout à fait déterminée, impossible à confondre, qui n'est plus saisissable matériellement, mais qui est pourtant objectivement réelle, car elle n'est pas créée par la conscience. On peut parler d'une essentialité sensorielle et suprasensible.

L'approche courante veut expliquer une perception initiale comme une réaction subjective à des stimuli objectifs d'une toute autre nature - selon le modèle : onde sonore-son. Steiner tente sans cesse de rendre absurde cette sorte d'intersection entre l'objectif et le subjectif : On veut expliquer une perception de départ, par exemple pourquoi j'entends ici et maintenant un son d'orgue. En examinant cette question, je trouve différents processus spatio-temporels, dans l'instrument qui vibre, dans l'air, dans

Wahrnehmens und Empfindens, sondern das Wahrgenommene und Empfundene, das Objekt der Wahrnehmung. Gerade solche reinen Qualitäten werden von der raumzeitlichen Perspektivität des Wahrnehmens nicht berührt. Das Wesenswas der Qualität bleibt in seinen verschiedenen raumzeitlichen Erscheinungsformen mit sich identisch. Für den Inhalt von „Rot“ oder einer anderen Qualität, ist es nicht das Wesentliche, daß er an einem bestimmten

20 GA 21, S. 148. Vgl. Thementaschenbuch „Zur Sinneslehre“, S. 21 und passim; ferner GA 115; GA 45.

21 Vgl. GA 4, S. 62f.

22 ibid. 61.

23 ibid. 64.

[44]

Raumkörper auftritt, daß er gerade zu diesem Zeitpunkt diesem bestimmten Subjekt er-scheint; es handelt sich, mit den Worten A. N. Whiteheads, jeweils um einen bestimmten ‚Fall von Röte oder Bläue‘. <sup>24</sup> Die überzeitlich-überräumliche Natur dieses Wesentlichen bedeutet aber nicht, daß es schlechthin unfaßbar wäre. Vielmehr bleibt es ein durchaus Bestimmtes, Unverwechselbares, nicht mehr dinglich-materiell faßbar, aber dennoch objektiv-real, da nicht vom Bewußtsein erschaffen. Man kann von einer sinnlich-übersinnlichen Wesenhaftigkeit sprechen.

Die gängige Anschauungsweise will eine Ausgangswahrnehmung als subjektive Reaktion auf ganz anders geartete objektive Reize - nach dem Muster: Schallwelle-Ton - erklären. Steiner versucht immer wieder, diese Art Schnittführung zur Trennung von Objektivem und Subjektivem ad absurdum zu führen: Man will eine Ausgangswahrnehmung erklären, etwa warum ich hier und jetzt einen Orgelton höre. Ich finde bei der Untersuchung dieser Frage verschiedene raumzeitliche





mon système sensoriel et nerveux. Mais nulle part, même si j'avais la compréhension la plus complète de tous les détails de la fonction cérébrale, je ne parviens à atteindre le point du champ d'observation où l'expérience subjective de la perception naît des processus objectifs, de telle sorte que je puisse moi-même en percevoir la naissance. Je dois finalement me faire avouer que je ne peux connaître tous ces processus « objectifs », par lesquels je voulais m'expliquer l'expérience perceptive, que par des perceptions, qu'ils doivent aussi m'être donnés par les sens si je veux en apprendre quelque chose.

Avec l'enquête, je n'ai fait que passer d'une perception à une autre, jusqu'à ce que j'en revienne à la perception de départ. Je dois m'avouer que son contenu ne peut pas du tout être l'effet des processus spatio-temporels rencontrés entre lui et la conscience percevante, mais qu'il doit plutôt être considéré comme la cause de ces processus. Car c'est ce contenu, cette qualité, qui se vit dans les différents médias sous une forme toujours nouvelle, adaptée à la nature de chaque média, pour finalement reprendre sa forme initiale à la fin de la chaîne des transformations. Dans l'air, le son vit en tant qu'onde sonore, dans le nerf en tant qu'excitation, etc., et dans la conscience humaine en tant que ce qu'il est réellement : un son qui a été transformé et codé en tant que sens ou contenu dans les autres processus.<sup>25</sup>

Le fait des illusions sensorielles n'est donc pas une preuve du contraire : il peut s'agir de perturbations des processus de

Vorgänge, in dem schwingenden Instrument, in der Luft, in meinem Sinnes-Nerven-System. Aber nirgends bekomme ich da-durch, und wenn ich die vollkommenste Einsicht in alle Details der Hirnfunktion hätte, den Punkt ins Beobachtungsfeld, wo aus den objektiven Vorgängen das subjektive Wahrnehmungserlebnis entstünde, dergestalt daß ich dessen Entstehen selbst wahrnehmen könnte. Ich muß mir schließlich das Eingeständnis abnötigen lassen, daß ich all diese ‚objektiven‘ Vorgänge, durch die ich mir das Wahrnehmungserlebnis erklären wollte, auch nur durch Wahrnehmungen kennenlernen kann, daß sie mir auch sinnlich gegeben sein müssen, wenn ich etwas von ihnen erfahren will.

Mit der Untersuchung bin ich nur von einer Wahrnehmung zur anderen übergegangen, bis ich wieder bei der Ausgangswahrnehmung angekommen bin. Ich muß mir eingestehen, daß deren Inhalt gar nicht die Wirkung der raumzeitlichen Vorgänge, die zwischen ihm und dem perzipierenden Bewußtsein angetroffen werden, sein kann, sondern vielmehr als die Ursache dieser Vorgänge angesehen werden muß. Denn es ist dieser Inhalt, die Qualität, die sich in den verschiedenen Medien in immer neu verwandelter, der Beschaffenheit des jeweiligen Mediums angemessener Gestalt auslebt, um am Ende der Kette der Verwandlungen schließlich wieder ihre ursprüngliche Gestalt anzunehmen. In der Luft lebt der Ton als Schallwelle, im Nerv als Erregung usw., im menschlichen Bewußtsein als das, was er eigentlich ist: Ton, der als Sinn oder Gehalt in die anderen Vorgänge verwandelt und verschlüsselt war.<sup>25</sup>

Die Tatsache der Sinnestäuschungen ist demzufolge kein Beweis des Gegenteils: es kann sich um Störungen der



médiation dans l'organisation physique de l'humain, de modifications pathologiques qui empêchent totalement ou partiellement la reproduction des contenus des sensations dans la conscience ou de codages erronés qui les déforment. - Le premier cas est celui du daltonien, le second celui du jaunâtre pour qui le miel a un goût amer. (Une autre partie de ce que l'on appelle les illusions sensorielles ne se situe pas du tout sur le terrain des organes sensoriels, mais sur celui de l'interprétation erronée de leurs messages par la pensée). Toute l'argumentation que nous venons d'esquisser culmine dans la reconnaissance du fait que « l'image sensible du monde est la somme de contenus perceptifs se métamorphosant sans matière sous-jacente » au sens des représentations physiques habituelles, qui coïncident avec le vieux concept erroné de substance de la métaphysique : « Autre chose est la matière en tant que réel proprement dit sous-jacent aux phénomènes, autre chose la matière en tant que phénomène, en tant qu'apparence. C'est sur le premier concept seul que porte notre réflexion. La seconde n'est pas touchée par elle. Car si j'appelle « matière » ce qui remplit l'espace, c'est simplement un mot pour un phénomène auquel on n'attribue pas une réalité supérieure à celle des autres phénomènes. Je dois seulement garder constamment présent à l'esprit ce caractère de la matière. Le monde de ce qui se présente à nous comme des perceptions, c'est-à-dire des choses étendues, du mouvement, du repos, de la force, de la lumière, de la chaleur, de la couleur, du son, de l'électricité, etc. est l'objet de toute science »<sup>26</sup> Expliquer signifie réduire ce qui est observé à un concept, et non pas le réduire à de simples substances inobservables. Avec de telles

Vermittlungsvorgänge in der physischen Organisation des Menschen handeln, um krankhafte Veränderungen, die die Reproduktion der Empfindungsinhalte im Bewußtsein ganz oder teilweise verhindern bzw. um Fehlverschlüsselungen, die sie entstellen. - Das erste ist der Fall beim Farbenblinden, das zweite beim **Gelbsüchtigen**, dem der Honig bitter schmeckt. (Ein weiterer Teil der sogenannten Sinnestäuschungen liegt überhaupt nicht auf dem Felde der Sinnesorgane, sondern auf dem der Fehlinterpretation ihrer Botschaften durch das Denken.) Die ganze eben skizzierte Argumentation gipfelt in der Einsicht, daß das „sinnenfällige Weltbild die Summe sich metamorphosierender Wahrnehmungsinhalte ohne eine zugrundeliegende Materie“ im Sinne der üblichen physikalischen Vorstellungen ist, die mit dem alten, unrichtigen Substanzbegriff der Metaphysik übereinstimmen: „Etwas anderes ist die Materie als das den Erscheinungen zugrunde liegende eigentliche Reale, etwas anderes die Materie als Phänomen, als Erscheinung. Auf den ersten Begriff allein geht unsere Betrachtung. Der letztere wird durch sie nicht berührt. Denn wenn ich das den Raum Erfüllende ‚Materie‘ nenne, so ist das bloß ein Wort für ein Phänomen, dem keine höhere Realität als anderen Phänomenen zugeschrieben wird. Ich muß mir dabei nur diesen Charakter der Materie stets gegenwärtig halten. Die Welt dessen, was sich uns als Wahrnehmungen darstellt, d.h. Ausgedehntes, Bewegung, Ruhe, Kraft, Licht, Wärme, Farbe, Ton, Elektrizität usw., das ist das Objekt aller Wissenschaft.“<sup>26</sup> Erklären heißt, das Beobachtete auf den Begriff zu bringen, nicht jedoch es auf unbeobachtbare einfache Substanzen zu reduzieren. Mit



réductions, la science outrepassé au contraire ses compétences.<sup>27</sup> Des représentations qui ont leur véritable valeur en tant qu'« abréviation », en tant que « monnaie de calcul »<sup>28</sup> sont ainsi prises sans détour, avec une naïveté épistémologique, comme des désignations ou des images de choses réelles, particules de matière, quanta d'énergie ou autres, la question après

24 D'après Störig 2, p. 266.

25 Cf. par exemple GA 1, p. 192 et suivantes.

26 GA 1, 197f.

27 ibid., 199. Cf. Rapp 1978.

28 Cf. GA 254, conférence du 16. 10. 1915.

[45]

la vraisemblance de réalité de la représentation modèle est soit rejetée comme non pertinente, soit considérée comme une réponse au fait que les calculs sont correspondants/collent. Ainsi, par exemple, l'interprétation du fait des proportions multiples dans la combinaison des substances élémentaires par la représentation de la réunion d'atomes en molécules n'est pas du tout contraignante en soi ; le fait qu'elle soit vécue comme contraignante ne correspond « à y regarder de plus près [ ... ] qu'à une faiblesse de la pensée (comparable à celle qui aurait besoin de la représentation auxiliaire d'« atomes » pour la décomposition factorielle des nombres naturels - comme  $35 = 5 \cdot 7 !$  »<sup>29</sup>. On peut se demander dans quelle mesure un matérialisme dialectique est absolument concerné par les thèses de Steiner, alors qu'il prétend également avoir surmonté ce « concept de substance erroné de la métaphysique » que Steiner attaque. Lénine admet le lien entre la sensation et la qualité dans la remarque - si l'on veut parler ici d'une concession - que la « première et originelle » pour la connaissance est la sensation et qu'en elle se trouve nécessairement aussi la qualité [ ... ] », la sensation étant essentiellement « le reflet de la qualité ». <sup>30</sup> Cela se lit

solchen Reduktionen überschreite vielmehr die Wissenschaft ihre Befugnis.<sup>27</sup> Vorstellungen, die ihren eigentlichen Wert als „Abbreviatur“, als „Rechenmünze“ haben <sup>28</sup> werden dergestalt umstandslos mit erkenntnistheoretischer Naivität als Bezeichnungen oder Abbilder wirklicher Dinge, Stoffteilchen, Energiequanten o.a., genommen, die Frage nach

24 Nach Störig 2, S. 266.

25 Vgl. etwa GA 1, S. 192f.

26 GA 1, 197f.

27 ibid., 199. Vgl. Rapp 1978.

28 Vgl. GA 254, Vortr. v. 16. 10. 1915.

[45]

der Realitätshaltigkeit der Modellvorstellung wird entweder als irrelevant abgetan oder damit für beantwortet gehalten, daß die Rechnungen stimmen. So ist z. B. die Deutung der Tatsache der multiplen Proportionen in der Verbindung der elementaren Stoffe durch die Vorstellung des Zusammentretens von Atomen zu Molekülen an sich durchaus nicht zwingend; daß sie als zwingend erlebt wird, entspricht „bei genauerem Zusehen [ ... ] nur einer Denkschwäche (vergleichbar derjenigen, die für die Faktorenzerlegung der natürlichen Zahlen -wie  $35 = 5 \cdot 7$  - die Hilfsvorstellung von ‚Atomen‘ benötigen würde!“<sup>29</sup>

Man kann sich fragen, wieweit ein dialektischer Materialismus durch die Steinerschen Thesen überhaupt betroffen wird, wo er doch jenen „unrichtigen Substanzbegriff der Metaphysik“, den Steiner attackiert, ebenfalls überwunden zu haben beansprucht. Lenin gesteht den Zusammenhang zwischen Empfindung und Qualität in der Bemerkung zu - wenn man hier überhaupt von einem Zugeständnis reden will -, das „Erste und Ursprüngliche“ für die Erkenntnis sei die Empfindung und jn ihr zwangsläufig auch die Qualität [ ... ]“, Empfindung sei



comme si le quelque chose que le sujet ressent par l'acte de sensation devait justement être la qualité : rouge, bleu, dur, mou, chaud, froid, etc. Mais ce n'est pas ce que l'on peut entendre, car la sensation de couleur, par exemple, doit être, selon le dicton de Lénine déjà cité dans le chapitre précédent, le produit d'un « mouvement de la matière, disons des ondes d'éther d'une longueur et d'une vitesse déterminées » qui agissent sur la rétine)<sup>31</sup>. Ce ne sont donc pas les qualités de couleur et d'obscurité qui sont « reflétées », mais quelque chose de qualitativement très différent, à savoir des ondes d'éther ou, selon l'état le plus récent de la physique, l'énergie rayonnante du champ électromagnétique corpusculaire de type ondulatoire dans une certaine quantification.

Cette énergie est considérée comme la cause de stimuli électriques et chimiques dans nos récepteurs, qui sont étudiés par la physiologie. En tant que réaction psychique, la sensation de couleur naît finalement sur la base de l'activité cérébrale qui « décode » les signaux. Celle-ci est certes - en cas de développement normal des organes sensoriels - clairement associée au stimulus de départ - différentes personnes réagissent au même stimulus par des expériences de couleurs similaires. Mais il s'agit d'une simple expérience intérieure qui est, à tort, projetée dans l'espace. La couleur n'est en fin de compte qu'une illusion, même si elle est collective. Mais cela doit conduire à ce que le matérialisme perde la qualité qui, selon Lénine, doit justement être reflétée dans la sensation. Le contenu et l'acte de la sensation se confondant, l'acte absorbant pour ainsi dire le contenu, une recherche d'un nouveau contenu doit commencer, et

wesentlich „Widerspiegelung der Qualität“. <sup>30</sup> Das liest sich so, als ob das Etwas, das das Subjekt durch den Empfindungsakt empfindet, eben die Qualität: rot, blau, hart, weich, warm, kalt usw. sein solle. Das kann aber nicht gemeint sein, denn die Farbempfindung z.B. soll nach Lenins bereits im vorigen Kapitel zitierten Diktum doch das Erzeugnis einer „Bewegung der Materie, sagen wir Ätherwellen von bestimmter Länge und bestimmter Geschwindigkeit“ sein, die auf die Netzhaut einwirken)<sup>31</sup>. Also nicht die Farb- und Hell-Dunkel-Qualitäten werden „widergespiegelt“, sondern etwas qualitativ davon durchaus Verschiedenes, nämlich Ätherwellen bzw. nach neuerem Stand der Physik die strahlende Energie des wellenartigkorpuskulären elektromagnetischen Feldes in bestimmter Quantelung.

Diese Energie wird gedacht als die Ursache elektrischer und chemischer Reize in unseren Rezeptoren, die von der Physiologie untersucht werden. Als psychische Reaktion entsteht schließlich auf der Basis der Hirntätigkeit, die die Signale „decodiert“, die Farbempfindung. Diese steht zwar - bei normaler Entwicklung der Sinnesorgane - in einer eindeutigen Zuordnung zum Ausgangsreiz - auf den gleichen Reiz reagieren verschiedene Personen mit gleichartigen Farberlebnissen. Sie ist aber ein bloßes Innenerlebnis, das im Grunde zu Unrecht in den Raum hinausprojiziert wird. Farbe ist letztlich nur eine Illusion, wenn auch eine kollektive. Das muß aber dazu führen, daß dem Materialismus die Qualität, die nach Lenin in der Empfindung gerade widergespiegelt werden soll, verloren-gehen muß. Indem Empfindungsinhalt und -akt ineinander verschwimmen, der Akt den Inhalt gleichsam aufsaugt, muß eine Suche nach



ce processus doit se répéter ad infinitum. Des qualités doivent à nouveau être attribuées à la chose en soi qui conditionne la qualité perçue, afin qu'elle ne se transforme pas en une simple chose de pensée. Mais où peut-on trouver des qualités autrement que dans l'expérience, la sensation ?

La question de savoir ce qu'une onde « explique » réellement dans la couleur vue n'est pas posée ; il suffit à Lénine d'établir une correspondance claire entre la fréquence et l'impression de couleur pour interpréter la relation entre les deux comme un reflet. Mais où se situe la similitude qualitative, voire l'homogénéité, que l'on attend à juste titre d'un reflet par rapport à ce qui est reflété, entre l'onde et la couleur ? Pour que nous puissions nous assurer d'une similitude entre les processus matériels qui précèdent la vision et la perception visuelle elle-même, il faudrait que nous puissions voir les premiers. Or, cela est manifestement impossible, car comment pourrait-on voir quelque chose sans la qualité « lumière », qui ne doit pourtant apparaître que comme conséquence des processus « objectivement réels » ?<sup>32</sup> Steiner souligne l'impossibilité d'atteindre, par la voie de l'observation extérieure, l'intérieur des phénomènes, pour ainsi dire derrière eux, au point où ils ont été conditionnés par « la matière qui leur sert de base ». Carl Unger, élève de Steiner, s'exprime de manière concise : « Le monde physique est toujours pour nous une surface. C'est en vain que nous nous efforçons de pénétrer physiquement à l'intérieur d'un objet. Si nous le brisons, nous n'avons fait que créer de nouvelles surfaces qui nous empêchent à nouveau d'entrer. L'« intérieur » est toujours spirituel ».<sup>33</sup>

einem neuen Inhalt beginnen, und dieser Prozeß muß sich ad infinitum wiederholen. Dem die empfundene Qualität bedingen-den Ding an sich müssen wieder Qualitäten beigelegt werden, damit es sich nicht in ein bloßes Gedankending verwandelt. Wo anders aber sollen Qualitäten hergenommen werden als aus der Erfahrung, der Empfindung?

Die Frage, was eine Welle denn wirklich an der gesehenen Farbe „erklärt“, wird nicht gestellt; Lenin genügt die eindeutige Zuordnung zwischen der Frequenz und dem Farbeindruck, um die Beziehung zwischen beiden als Widerspiegelung zu deuten. Aber wo liegt die qualitative Ähnlichkeit oder gar Gleichartigkeit, die man doch von einem Spiegelbild in bezug auf das Gespiegelte mit Recht erwartet, zwischen Welle und Farbe? Damit wir uns einer Ähnlichkeit zwischen den materiellen Vorgängen, die dem Sehen vorausliegen, und der Gesichtswahrnehmung selber versichern könnten, müßten wir die ersteren sehen können. Das aber ist offensichtlich unmöglich, denn wie will man ohne die Qualität „Licht“, die doch erst als Folge der „objektiv-realen“ Vorgänge entstehen soll, etwas sehen?<sup>32</sup>

Steiner betont die Unmöglichkeit, auf dem Wege der äußeren Beobachtung in ein Inneres der Erscheinungen zu gelangen, sozusagen hinter diese, an den Punkt, wo sie durch ‚die ihnen zugrunde liegende Materie‘ bedingt wurden. Der Steiner-Schüler Carl Unger formuliert prägnant: „Die physische Welt ist für uns immer Oberfläche. Vergebens bemühen wir uns, ins Innere eines Gegenstandes physisch vorzudringen. Brechen wir ihn auseinander, so haben wir nur neue Oberflächen erzeugt, die uns wieder den Eintritt verwehren. Das ‚Innere‘ ist immer geistig.“<sup>33</sup>





29 G. Unger 1979, p. 48.  
30 LW 14, P. 304.  
31 LW 14, p. 46 et suivantes.  
32 Cf. GA 314, p. 15.  
33 C. Unger III, p. 91 et suiv.  
[46]

Engels a écrit - le passage a été cité - que la matière en tant que telle - à l'exception des matières concrètes pour les sens - est une pure création de la pensée et une abstraction. En même temps, le matérialisme dialectique maintient que la matière est la base substantielle générale des phénomènes, bien qu'en tant que base « générale », elle ne puisse être, selon Engels, qu'une création de la pensée ; les matières individuelles ne peuvent pas non plus être la base substantielle générale de tous les phénomènes. Le concept philosophique de substance se réfère à ce qui demeure dans le changement, à ce qui existe en vertu d'une nécessité interne, au support des phénomènes et des propriétés des choses. L'atomisme classique voulait fixer ce qui demeure comme chose matérielle, - le matérialisme dialectique constate l'échec de ces efforts, mais ne veut pas en tirer la conséquence que l'essence, la substance est un intérieur non spatial. Selon la définition de Lénine de la matière, celle-ci doit être ce qui est donné dans les sensations, donc accessible à l'observation sensible ; (même si, bien sûr, toute la matière n'a pas encore été étudiée). Mais d'un autre côté, les lois de la nature qui ne sont accessibles qu'à la pensée doivent également être pensées comme objectivement réelles, c'est-à-dire comme matérielles au sens de la définition, afin de ne pas ouvrir la porte à l'idéalisme objectif. Le fait que la science de la nature s'avance de plus en plus dans des domaines non visibles oblige également à concevoir le concept de matière de manière plus large que celui de ce qui est donné par les sens, mais donc à dépasser par principe le réalisme naïf qui ne doit pas supposer de réel là où il ne

29 G. Unger 1979, S. 48.  
30 LW 14, S. 304.  
31 LW 14, S. 46f.  
32 Vgl. GA 314, S. 15.  
33 C. Unger III, S. 91ff.  
[46]

Engels schrieb - die Stelle wurde zitiert - daß die Materie als solche — abgesehen von den sinnlich konkreten Materien - reine Gedankenschöpfung und Abstraktion sei. Zugleich hält der dialektische Materialismus daran fest, daß die Materie die allgemeine substantielle Grundlage der Erscheinungen ist, obwohl sie als „allgemeine“ Grundlage nach Engels doch auch wiederum nur Gedankenschöpfung sein darf; einzelne Materien können hinwiederum nicht allgemeine substantielle Grundlage aller Erscheinungen sein. Der philosophische Substanzbegriff geht auf das Bleibende im Wechsel, was kraft innerer Notwendigkeit besteht, auf den Träger der Erscheinungen und Eigenschaften der Dinge. Der klassische Atomismus wollte dieses Bleibende als materielles Ding festmachen, - der dialektische Materialismus konstatiert das Scheitern dieser Bemühungen, will aber die Konsequenz, daß das Wesen, die Substanz ein unräumlich Inneres ist, nicht ziehen. Nach Lenins Definition der Materie soll sie das in den Sinnesempfindungen Gegebene sein, also der sinnlichen Beobachtung zugänglich; (wenn auch natürlich noch nicht alle Materie erforscht ist). Andererseits müssen aber auch die nur dem Denken zugänglichen Naturgesetze als objektiv-real, d.h. im Sinne der Definition als materiell gedacht werden, um nicht dem objektiven Idealismus Tür und Tor zu öffnen. Auch die Tatsache, daß die Naturwissenschaft immer mehr in unanschauliche Bereiche vorstößt, zwingt dazu, den Materiebegriff weiter zu fassen als den des Sinnlich-Gegebenen, damit aber den naiven Realismus, der kein



perçoit rien. On est donc contraint d'admettre comme objectivement réels les rapports et les relations, les liens légitimes entre les choses perceptibles, qui ne sont pas sensibles mais seulement saisissables conceptuellement, mais on ne peut en même temps pas se décider à reconnaître comme facteur de réalité, à côté de la figuration, la « forme de l'être qui [ ... ] transmet la pensée »<sup>34</sup> - le lien spirituel des phénomènes figuratifs - et on doit donc - du point de vue purement définitionnel - matérialiser l'immatériel.

Steiner se voit confirmé dans sa conception par la « crise de la physique » et les changements qui s'annoncent dans la vision du monde de sciences de la nature, il est convaincu que la science de la nature confirmera peu à peu ses connaissances acquises par d'autres méthodes que celles de science de la nature.<sup>35</sup>

Déjà dans l'inorganique, la science de la nature a de plus en plus affaire à des entités qui, comme les différents champs de force, semblent non matérielles et en même temps réellement existantes et agissantes. Ernst Bloch s'approche d'une telle compréhension en constatant qu'il n'existe pas de « relation diplomatique » entre « la matière en tant que tenseur d'énergie-impulsion et la matière du matérialisme mécanique [...] », que « l'électron doit être compris comme la « secousse » d'un champ éthérique », comme « la systole et la diastole incessantes d'un fluide de champ » et que la physique cherche en vain ce qui oscille, le « support » de tout le processus.<sup>36</sup> Steiner croit que la conception de la matière comme « état de condensation »

Wirkliches annehmen darf, wo er nichts wahrnimmt, prinzipiell zu überschreiten. Man ist also genötigt, die Beziehungen und Verhältnisse, die gesetzmäßigen Zusammenhänge zwischen den wahrnehmbaren Dingen, die nicht sinnliche, sondern nur begrifflich faßbar sind, als objektiv-real zuzugeben, kann sich aber gleichzeitig nicht entschließen, neben der Gegenständlichkeit die „Form des Seins, die [ ... ] das Denken vermittelt“<sup>34</sup> -, das geistige Band der gegenständlichen Erscheinungen, als Wirklichkeitsfaktor anzuerkennen und muß deshalb - rein definitorisch - das Immaterielle materialisieren.

Steiner sieht sich in seiner Auffassungsweise durch die ‚Krise der Physik‘ und die sich anbahnenden Wandlungen im naturwissenschaftlichen Weltbild bestätigt, er ist davon überzeugt, daß die Naturwissenschaft nach und nach seine, durch andere als die naturwissenschaftlichen Methoden gewonnenen, Erkenntnisse erhärten werde.<sup>35</sup>

Bereits im Anorganischen bekommt es die Naturwissenschaft immer mehr mit Entitäten zu tun, die wie die verschiedenen Kraftfelder nichtstofflich und zugleich real-existierend und wirkend erscheinen. Ernst Bloch nähert sich einer solchen Einsicht mit der Feststellung, daß zwischen „der Materie als Energie-Impuls-Tensor und der Materie des mechanischen Materialismus [ ... ] keine diplomatische Beziehung“ bestehe, daß das „Elektron als ‚Zuckung‘ eines Ätherfeldes“, als „unaufhörliche ‚Systole und Diastole‘ eines Feldfluidums“ aufzufassen sei und daß die Physik vergeblich nach dem suche, was da schwingt, dem „Träger“ des ganzen Prozesses.<sup>36</sup> Steiner glaubt, daß die Auffassung von Materie als



temporaire d'un immatériel a été abandonnée par la physique moderne elle-même se rapproche de plus en plus du compréhensible.<sup>37</sup>

Autant Steiner voit dans les nouvelles découvertes scientifiques des éléments potentiels pour étayer une conception spirituelle de la nature, autant il n'est pas impressionné par les discours à la mode sur la faillite d'un matérialisme pour lequel on n'a pas de véritable alternative à présenter : « On entend souvent dire maintenant que le matérialisme du 19<sup>ème</sup> siècle est scientifiquement abandonné. En réalité, il ne l'est pas du tout. On ne remarque souvent pas, à l'heure actuelle, que l'on n'a pas d'autres idées que celles qui permettent d'aborder les choses matérielles. C'est ainsi que le matérialisme se dissimule maintenant, alors qu'il s'affichait ouvertement dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. »<sup>38</sup>

34 GA 4, P. 123.

35 Steiner affirmait par exemple l'existence de composés cyanés dans les comètes, ce qui n'a été prouvé que plus tard par la science de la nature et ses méthodes. Cf. GA 351, conférence 24. 10. 1923.

36 Bloch 1978, p. 232, 224.

37 Cf. par ex. par exemple GA 93, p. 11 2f. GA 120, p. 90 ss.

38 38 GA 4, P. 183.

[47]

zeitweiligem „Verdichtungszustand“ eines Immateriellen durch die moderne Physik selber immer mehr in die Nähe des Begreifbaren rückt.<sup>37</sup>

So sehr Steiner in den neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen potentielle Bausteine zur Untermauerung einer geistigen Naturauffassung erblickt, so wenig imponiert ihm das modische Gerede vom Bankrott eines Materialismus, zu dem man keine wirkliche Alternative vorzuweisen hat: „Man hört jetzt oft, der Materialismus des 19. Jahrhunderts sei wissenschaftlich abgetan. In Wahrheit ist er es aber durchaus nicht. Man bemerkt in der Gegenwart oft nur nicht, daß man keine anderen Ideen als solche hat, mit denen man nur an Materielles herankann. Dadurch verhüllt sich jetzt der Materialismus, während er in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich offen zur Schau gestellt hat.“<sup>38</sup>

34 GA 4, S. 123.

35 So behauptete Steiner z. B. die Existenz von Cyan-Verbindungen in den Kometen, was erst später durch die Naturwissenschaft mit ihren Methoden nachgewiesen wurde. Vgl. GA 351, Vortr. 24. 10. 1923.

36 Bloch 1978, S. 232, 224.

37 Vgl. z. B. GA 93, S. 11 2f. GA 120, S. 90ff.

38 38 GA 4, S. 183.

[47]

## La doctrine anthroposophique de l'évolution, savoir scientifique et matérialisme

Steiner ne cesse de souligner sa pleine reconnaissance des performances de la science de la nature moderne et de la validité des résultats de ses recherches factuelles. Si le rapport entre l'anthroposophie et la science de la nature n'est cependant pas sans ambiguïté, c'est parce que l'interprétation dominante de l'état de la recherche va aujourd'hui encore le plus souvent dans une toute

## Anthroposophische Evolutionslehre, naturwissenschaftliches Wissen und Materialismus

Immer wieder betont Steiner seine volle Anerkennung der Leistungen der modernen Naturwissenschaft und der Gültigkeit der Ergebnisse ihrer Tatsachenforschung. Wenn das Verhältnis von Anthroposophie und Naturwissenschaft dennoch nicht unprekär ist, dann liegt das daran, daß die vorherrschende Interpretation dieses Forschungsstandes heute meist noch in



autre direction que la « science de l'esprit » de Steiner. En effet, pendant longtemps, on a peu réfléchi à ce qu'est un « fait », jusqu'à ce que la nouvelle théorie scientifique, par exemple Th. Kuhn, commence à œuvrer pour une plus grande prise de conscience.

Très tôt, Steiner a abordé ce point et n'a cessé d'attirer l'attention sur le fait que l'interprétation théorique d'expériences pertinentes selon la science de la nature n'intègre pas seulement des prémisses insuffisamment réfléchies, mais que la suggestion est souvent à l'œuvre, réduisant pour ainsi dire de manière contraignante la perspective à une possibilité d'interprétation, bien qu'il soit possible d'en évoquer de toutes autres avec des raisons tout aussi bonnes ou meilleures.

Steiner ne se lasse pas de traquer de telles suggestions cachées, souvent largement répandues par les représentations scientifiques populaires. Il se moque ainsi de la manière dont le démonstrateur, lors de l'expérience de la goutte d'huile illustrant l'hypothèse nébulaire de Kant-Laplace sur la formation de notre système planétaire à partir d'une « nébuleuse primitive » en rotation, oublie qu'il a lui-même mis en mouvement rotatif la masse qui se divise en petites gouttelettes, et comment il fournit ainsi une mauvaise preuve de l'auto-mouvement de la matière comme cause de tous les événements naturels.<sup>1</sup> L'oubli de sa propre activité dans la connaissance est pour Steiner une source d'illusion qu'il s'agit de colmater. Dans la conférence « Qu'est-ce que l'astronomie a à dire sur la formation du monde ? », il invite les auditeurs à s'imaginer le cerveau humain agrandi de telle sorte qu'on puisse s'y promener pour étudier et calculer tous les mouvements qui se produisent : Si l'on ne connaissait pas l'existence du spirituel par

eine ganz andere Richtung geht als Steiners „Geisteswissenschaft“. Ja, lange hat man wenig darüber reflektiert, was überhaupt eine „Tatsache“ ist, bis die neuere Wissenschaftstheorie, z.B. Th. Kuhn, hier auf eine größere Bewußtheit hinzuwirken begann.

Früh schon hat Steiner an diesem Punkt angesetzt und immer wieder darauf hingewiesen, daß in die theoretische Deutung von naturwissenschaftlich relevanten Erfahrungen nicht nur oft mangelhaft reflektierte Prämissen eingehen, sondern oft geradezu Suggestion am Werk ist, die gleichsam zwanghaft den Blickwinkel auf eine Deutungsmöglichkeit verengt, obwohl sich mit gleich guten oder besseren Gründen auch ganz andere anführen ließen.

Steiner wird nicht müde, solchen versteckten, durch populärwissenschaftliche Darstellungen oft weit verbreiteten Suggestionen nachzuspüren. So mokiert er sich darüber, wie der Demonstrierende beim Öltropfen-Versuch zur Veranschaulichung der Kant-Laplaceschen Nebularhypothese der Entstehung unseres Planetensystems aus einem rotierenden „Urnebel“ vergißt, daß er selber die sich in kleine Tröpfchen gliedernde Masse erst in drehende Bewegung versetzt hat, und wie er damit einen schlechten Beweis für die Selbstbewegung der Materie als Ursache allen Naturgeschehens liefert.<sup>1</sup> Das Vergessen der eigenen Tätigkeit im Erkennen ist für Steiner eine Täuschungsquelle, die es zu verstopfen gilt. In dem Vortrag „Was hat die Astronomie über Weltentstehung zu sagen?“ fordert er die Zuhörer auf, sich das menschliche Gehirn einmal derart vergrößert vorzustellen, daß man darin spazieren gehen kann, um alle Bewegungen, die vor sich gehen, zu



l'expérience de la pensée, la connaissance de soi de l'esprit, et si l'on ne pouvait pas comprendre la fonction du cerveau en tant qu'organe de la pensée, on ne pourrait jamais constater la moindre trace de l'existence du spirituel par la seule observation extérieure et les calculs. Il est donc tout aussi impossible de prouver la non-spiritualité du cosmos par les moyens de l'astronomie, de la physique, etc. que le contraire, car ces sciences ne se trouvent pas, en ce qui concerne cette question, dans une meilleure situation avec leurs méthodes que la « recherche sur le cerveau » dans l'expérience de pensée en question en ce qui concerne la question de la spiritualité de l'humain. De même que la condition mécanique d'un mouvement de bras n'exclut pas qu'une étreinte ait avant tout une cause psychique, le mécanisme de la rotation, qui décrit de manière tout à fait plausible la séparation des planètes du matériau cosmique de base, n'exclut pas non plus la possibilité d'un mouvement de l'âme, en ce qui concerne son aspect extérieur, des causes intérieures. <sup>2</sup>

Il y a bien sûr une différence entre le cerveau et l'univers dans notre exemple : nous prenons déjà conscience de notre propre spiritualité lorsque nous détournons notre attention de la chose que nous traitons et calculons mentalement pour la tourner vers l'activité de compréhension et de calcul : Notre pensée est pour nous un fait, parce que nous la produisons nous-mêmes. En revanche, la spiritualité du cosmos, dans laquelle nous n'avons aucune part productrice, reste une question de foi ou de spéculation tant que nous ne nous élevons pas au-delà des méthodes utilisées en astronomie et dans d'autres sciences vers des formes de connaissance plus élevées : Le problème central de

studier et à calculer: Wüßte man nicht aus der Selbsterfahrung des Denkens, der Selbsterkenntnis des Geistes, um die Existenz des Geistigen und würde man nicht von daher die Funktion des Gehirns als Denkorgan verstehen können, durch die äußere Beobachtung und die Berechnungen allein würde man niemals auch nur die Spur einer Existenz des Geistigen feststellen. Es sei daher genauso unmöglich, mit den Mitteln der Astronomie, Physik usw. die Ungeistigkeit des Kosmos zu erweisen wie das Gegenteil, denn diese Wissenschaften befinden sich, was diese Frage angeht, mit ihren Methoden in keiner besseren Lage als die „Hirnforschung“ im besagten Gedankenexperiment in bezug auf die Frage nach der Geistigkeit des Menschen. Ebenso wenig wie die mechanische Bedingtheit etwa einer Armbewegung ausschließt, daß eine Umarmung vor allem eine seelische Ursache hat, schließt der Mechanismus der Rotation, der die Heraustrennung der Planeten aus dem kosmischen Ausgangsmaterial ganz plausibel beschreibt, was ihren äußeren Aspekt angeht, innere Ursachen aus. <sup>2</sup> Nun gibt es natürlich zwischen Hirn und Universum in unserem Beispiel einen Unterschied: Unserer eigenen Geistigkeit werden wir bereits inne, wenn wir die Aufmerksamkeit von der Sache, die wir verstandesmäßig bearbeiten und berechnen, ab- und der Tätigkeit des Verstehens und Berechnens zuwenden: Unser Denken ist uns eine Tatsache, weil wir es selbst hervorbringen. Die Geistigkeit des Kosmos dagegen, an der wir keinen hervorbringenden Anteil haben, bleibt eine Glaubens- oder spekulative Frage, solange wir nicht über die in Astronomie und anderen Wissenschaften hinaus angewandten Methoden zu höheren Erkenntnisformen aufsteigen: Es ist daher Steiners





Steiner est donc de montrer un chemin de connaissance qui puisse mener « du spirituel dans l'être humain au spirituel dans l'univers ».<sup>3</sup>

Pour Steiner, la matière est un mode de manifestation de l'esprit. Cela le rapproche de la philosophie de Schelling et de Hegel. Mais plus que ces derniers, il souligne l'autonomie relative de la matière, qui voile d'abord le spirituel et rend la matière si impénétrable. L'esprit, en s'objectivant et en se donnant une surface sensible, prend des propriétés spécifiques qui ne doivent pas

1 Sur l'hypothèse nébulaire, voir par ex. la conférence du 15. 2. 1908 dans GA 102.

2 Exposé du 16.3.1911 dans GA 60.

3 GA 26, P. 14.

[48]

être sous-estimées de la manière idéaliste. La « cosmosophie » de Steiner se rattache aussi à la pensée mystico-gnostique, jamais totalement éradiquée malgré toutes les persécutions d'hérétiques, de la nature comme corps de Dieu, de Dieu comme conscience de soi de l'univers. Mais ce qui distingue Steiner de tout panthéisme, c'est la concrétude, on pourrait même dire l'essentialité, de sa conception de l'esprit. Les entités spirituelles supra-personnelles auxquelles il associe les astres et les forces supra-physiques qui en émanent, et dont la dénomination suit entre autres la tradition de l'ésotérisme chrétien, ne sont pas des « dei ex machina » qui donneraient conscience de l'extérieur, de manière miraculeuse, à une matière saisie mécaniquement et opposée de manière dualiste à l'esprit en tant que « tout autre chose » (de même qu'il ne s'agit en aucun cas, dans une telle science des astres, d'une simple actualisation de représentations astrologiques plus anciennes). Pour Steiner, le monde

Zentralproblem, einen Erkenntnisweg aufzuzeigen, der „das Geistige im Menschenwesen zum Geistigen im Weltenall“ zu führen vermag.<sup>3</sup>

Für Steiner ist die Materie eine Manifestationsweise des Geistes. Das verbindet ihn mit der Philosophie eines Schelling und Hegel. Doch mehr als die letzteren betont er die relative Eigenständigkeit des Materiellen, die das Geistige zunächst verhüllt und das Stoffliche so undurchschaubar macht. Der Geist, indem er sich vergegenständlicht und sich eine sinnliche Oberfläche gibt, nimmt spezifische Eigenschaften an, die nicht in idea-

1 Über die Nebularhypothese s. z.B. Votr. 15. 2. 1908 in GA 102.

2 Votr. 16. 3. 1911 in GA 60.

3 GA 26, S. 14.

[48]

listischer Manier unterschätzt werden dürfen. Steiners „Kosmosophie“ knüpft auch an dem trotz aller Ketzerverfolgungen nie ganz ausgerotteten mystisch-gnostischen Gedanken von der Natur als dem Leib Gottes, Gott als dem Selbstbewußtsein des Universums. Doch was Steiner von allem Pantheismus unterscheidet, ist die Konkretheit, man könnte auch sagen, Wesenheitlichkeit seiner Geistauffassung. Die personalüberpersonalen Geistwesenheiten, mit denen er die Gestirne und die von ihnen ausgehenden überphysischen Kräfte in Verbindung bringt und in deren Benennung er u.a. der Tradition der christlichen Esoterik folgt, sind keine „dei ex machina“ die eine dem Geist als „das ganz andere“ dualistisch gegenüberstehende, mechanisch gefaßte Materie von außen, auf miraculöse Weise, mit Bewußtsein begaben (wie es sich denn auch bei solcher Gestirnskunde keineswegs einfach um die Aktualisierung älterer astrologischer Vorstellungen handelt). Für Steiner liegt die wesenhafte



spirituel essentiel se situe certes au-delà des limites de l'expérience de science de la nature et de la conscience quotidienne actuelle, mais pas au-delà des limites de l'objectivité physique qui nous entoure, qui bien plus interagit et pénètre, « comme la lumière et l'air pénètrent l'espace ». <sup>4</sup>

Si l'on justifie le matérialisme par le fait que la matière ne peut ni naître du néant ni disparaître sans laisser de traces, Steiner admet la prémisse, mais rejette la conclusion. Pour lui, la matière ne naît pas du néant, mais du spirituel, en passant par différents degrés de condensation et de solidification : Autrefois, tout était essentialité spirituelle, puis les êtres se retirent, il reste la manifestation de leurs forces, qui finalement ne sont plus présentes directement, mais seulement en tant qu'effectivité, jusqu'à ce qu'il ne reste finalement plus que l'« œuvre », dans laquelle sont contenues les forces des entités créatrices du monde, non plus en tant que vivantes, mais en tant que solidifiées. Tout ce qui est lié matériellement à la planète Terre « s'est condensé à partir de ce qui était auparavant lié spirituellement à elle. Il ne faut cependant pas s'imaginer que tout le spirituel se transforme jamais en matière, mais que l'on a toujours devant soi, dans cette dernière, des parties transformées du spirituel originel. Ce faisant, le spirituel reste, même pendant la phase matérielle de l'évolution, le véritable principe directeur et guidant ». <sup>5</sup>

Steiner ne se laisse pas impressionner par l'alternative soi-disant inévitable : émanationnisme ou créationnisme, il conteste la nécessité de choisir entre l'idée de création et celle d'évolution et défend l'idée d'une création par

geistige Welt zwar jenseits der Erfahrungsgrenzen der Naturwissenschaft und des gegenwärtigen Alltagsbewußtseins, nicht jedoch jenseits der Grenzen der uns umgebenden physischen Gegenständlichkeit, die sie vielmehr durchwirkt und durchdringt, „wie Licht und Luft den Raum durchdringen“. <sup>4</sup>

Wenn man den Materialismus damit begründet, Materie könne weder aus dem Nichts entstehen noch spurlos verschwinden, so gibt Steiner die Prämisse zu, aber verwirft die Folgerung. Nicht aus Nichts, sondern aus Geistigem entsteht für ihn das Materielle über verschiedene Stufen der Verdichtung und Verfestigung: Einst war alles geistige Wesenhaftigkeit, dann ziehen die Wesen sich zurück, es bleibt die Offenbarung ihrer Kräfte, die schließlich nicht mehr unmittelbar, sondern nur noch als Wirksamkeit vorhanden sind, bis endlich nur noch das „Werk“ übrigbleibt, in dem die Kräfte der schöpferischen Wesenheiten der Welt enthalten sind, aber nicht mehr als lebendige, sondern als festgeronnene. Alles, was stofflich mit dem Planeten Erde verknüpft ist, „hat sich aus solchem heraus-verdichtet, was mit ihm vorher geistig verbunden war. Man hat sich aber nicht vorzustellen, daß jemals alles Geistige sich in Stoffliches umwandelt; sondern man hat in dem letzteren immer nur umgewandelte Teile des ursprünglichen Geistigen vor sich. Dabei bleibt das Geistige auch während der stofflichen Entwicklungsphase das eigentlich leitende und führende Prinzip.“ <sup>5</sup>

Steiner läßt sich von der angeblich unausweichlichen Alternative: Emanationismus oder Kreationismus, nicht beeindrucken, bestreitet die Notwendigkeit einer Wahl zwischen dem Gedanken der Schöpfung und dem der



l'évolution. L'évolution donne naissance à la matière, sur laquelle l'humain acquiert la conscience de l'objet et une position individuelle et autonome dans le cosmos. Mais cette même évolution finit par reprendre la matière, qui ne se dissout pas « sans laisser de traces », mais se spiritualise : Le résultat contient le chemin sous une forme « annulée », le matériel-substantiel comme transsubstantié. Il s'agit, dans cette conception de la formation de « la terre et de l'humain à partir d'une origine spirituelle commune », d'« une cosmologie qui est en même temps une anthropologie [ ... ] La création du monde s'accomplit dans des rythmes de développement gigantesques, en ce sens que, dans des cycles successifs, apparaissent les différents états élémentaires de la terre qui devient de plus en plus physique et les états de conscience de l'homme qui deviennent de plus en plus individuels »<sup>6</sup>.

La science de la nature moderne s'interroge sur l'origine de la vie. De nombreux chercheurs tendent à penser qu'il est en principe possible de concevoir les processus vitaux à partir des lois physico-chimiques de l'inanimé. Cette conception, défendue par le prix Nobel Manfred Eigen, est toutefois contredite par des voix isolées d'autres scientifiques, comme celle d'Erwin Chargaff, qui souligne l'extrême improbabilité d'une origine des processus vitaux par le jeu du hasard ou de la nécessité matérielle.<sup>7</sup> Selon Steiner, la question de l'origine de la vie est mal posée - il faut se poser la question de l'origine de ce qui est mort à partir de ce qui est vivant. Le fait que nous ne puissions observer nulle part la naissance du vivant à partir du mort, alors que le processus inverse se déroule quotidiennement devant nos

Evolution und verfiicht die Idee einer Schöpfung durch Evolution. Die Evolution gebiert die Materie, an der sich der Mensch das Gegenstandsbewußtsein und eine individuelle, eigenständige Stellung im Kosmos erwirbt. Dieselbe Evolution nimmt aber schließlich das Materielle wieder zurück, wobei es sich nicht „spurlos“ auflöst, sondern vergeistigt: Das Resultat enthält den Weg in „aufgehobener“ Form, das Materiell-Substantielle als Transsubstantiiertes. Es handelt sich bei dieser Auffassung von der Entstehung der „Erde und des Menschen aus einem gemeinsamen Geistursprung“ um „eine Kosmologie, die zugleich eine Anthropologie ist [ ... ] In gewaltigen Entwicklungsrhythmen vollzieht sich die Welterschaffung, indem in aufeinanderfolgenden Kreisläufen die einzelnen Elementarzustände der immer physischer werdenden Erde und die immer individueller werdenden Bewußtseinszustände des Menschen entstehen.“<sup>6</sup>

Die moderne Naturwissenschaft fragt nach der Entstehung des Lebens. Zahlreiche Forscher neigen zu der Auffassung, daß es im Prinzip möglich ist, die Lebensvorgänge aus den physikalisch-chemischen Gesetzmäßigkeiten des Unlebendigen hervorgehend zu denken. Immerhin stehen dieser Auffassung, wie sie besonders profiliert der Nobelpreisträger Manfred Eigen vertreten hat, vereinzelte Stimmen anderer Naturwissenschaftler gegenüber, wie die Erwin Chargaffs, der auf die extreme Unwahrscheinlichkeit einer Entstehung der Lebensvorgänge aus dem Spiel des Zufalls oder materieller Notwendigkeit hinweist.<sup>7</sup> Nach Steiner ist die Frage nach der Entstehung des Lebens geradezu falsch gestellt - es müsse nach der Entstehung des Toten aus Lebendigem gefragt werden. Für diesen Ansatz spricht



4 GA 56, p. 272. Pour l'ensemble du complexe, cf. GA n° 13, 98, 110, 132, 136.

5 GA 13, p. 105. Cf. GA 26, p. 94 et suivantes.

6 Carl Unger 1, p. 317 et suivantes.

7 Chargaff, le découvreur de la capacité de réplication de l'acide désoxyribonucléique, la substance qui doit rendre l'hérédité explicable d'un point de vue purement chimique, écrit que l'acide nucléique a besoin de certaines enzymes qui, conformément à la théorie, doivent à leur tour être formées par la lecture d'une certaine séquence de l'acide nucléique.

Maintenant, je ne comprends pas par quel processus deux substances indépendantes l'une de l'autre, dont aucune n'a pu être créée sans l'autre, ont pu se former de telle sorte qu'elles agissent l'une sur l'autre ou coopèrent entre elles dès le début ». (Scheidewege n° 1/1975, cité d'après Thürkauf, p. 145).

[49]

yeux : La matière morte se forme à partir de la matière vivante par solidification, formation d'écorce, ossification, cornification, décomposition et putréfaction. La primauté de la matière est devenue si évidente pour la conscience contemporaine que cette question n'est plus guère remise en question, bien que les scientifiques ne contestent pas non plus que les conditions géographiques sur notre terre « sont en grande partie le résultat de l'action d'organismes vivants »<sup>8</sup>. La dimension hostile à la vie d'une science et d'une technique qui parviennent à maîtriser de plus en plus parfaitement les processus matériels et qui, malgré cela ou justement grâce à cela, créent d'énormes problèmes pour la biosphère, renvoie à la dimension pratique de cette question de la primauté de la vie ou de la matière.

Steiner a essayé de montrer comment non seulement les roches (calcaire, houille, etc.) se forment à partir d'êtres vivants, mais aussi comment la terre dans son ensemble doit être considérée à l'origine comme une sorte d'être vivant, dans lequel le matériau qui constitue la roche primitive est à l'origine dissous jusqu'à ce

auch, daß wir die Entstehung des Lebendigen aus Totem nirgends beobachten können, während sich der umgekehrte Prozeß täglich vor unseren

4 GA 56, S. 272. Zum Gesamtkomplex vgl. GA-Nrn. 13, 98, 110, 132, 136.

5 GA 13, S. 105. Vgl. GA 26, S. 94ff.

6 Carl Unger 1, S. 317ff.

7 Chargaff, der Entdecker des Replikationsvermögens der Desoxyribonukleinsäure, der Substanz, die die Vererbung rein chemisch erklärbar machen soll, schreibt, daß die Nukleinsäure bestimmte Enzyme benötigt, die ihrerseits der Theorie entsprechend wieder durch Ablesung einer bestimmten Sequenz der Nucleinsäure gebildet sein müssen. „Nun ist mir nicht klar, durch welchen Prozeß zwei voneinander unabhängige Stoffe, von denen keiner ohne den anderen entstanden sein kann, so entstehen konnten, daß sie von Anfang an aufeinander wirkten oder miteinander zusammenarbeiteten.“ (Scheidewege Nr. 1/1975, zit. nach Thürkauf, S. 145).

[49]

Augen vollzieht: Totes bildet sich aus lebendiger Substanz durch Verfestigung, Rindenbildung, Verknöcherung, Verhornung, Zerfall und Verfaulung. Dem Gegenwartsbewußtsein ist der Primat des Materiellen bereits so selbstverständlich geworden, daß die Fragestellung kaum noch hinterfragt wird, obwohl andererseits auch die Naturwissenschaftler nicht bestreiten, daß die geographischen Bedingungen auf unserer Erde „weitgehend das Resultat des Wirkens lebender Organismen sind“<sup>8</sup>. Die lebensfeindliche Dimension einer Wissenschaft und Technik, die materielle Prozesse immer perfekter zu beherrschen versteht und trotzdem oder gerade dadurch gewaltige Probleme für die Biosphäre schafft, weist auf die praktische Dimension jener Fragestellung nach dem Primat des Lebens oder der Materie hin. Steiner versuchte zu zeigen, wie nicht nur Gesteine (Kalkstein, Steinkohle usw.) aus Lebewesen entstehen, sondern wie die Erde als ganzes ursprünglich wie eine Art Lebewesen angesehen werden muß, in dem das Material, aus dem das Urgestein besteht, ursprünglich aufgelöst ist, bis es als eine Art „Knochengerst“ des



qu'il se cristallise en une sorte de « charpente osseuse » de l'organisme terrestre. Toutes les couches de roches des formations géologiques auraient été progressivement séparées de l'organisme terrestre.<sup>9</sup>

En ce qui concerne l'évolution des espèces, Steiner était déjà à l'abri de toute ignorance du darwinisme grâce à sa relation avec Haeckel. Il n'a jamais nié la lutte pour l'existence et la sélection naturelle, même plus tard, mais il a refusé - comme d'autres avant lui - de considérer ce mécanisme comme le moteur exclusif de l'évolution. Certaines objections au principe darwinien ou néodarwinien sont tellement évidentes qu'on peut se demander comment elles ont pu être si facilement ignorées ou mises de côté. Les faits fondamentaux du système biologique, les « plans de construction » des liliacées, des rosacées et des crucifères, des insectes, des mollusques et des vertébrés ne peuvent être interprétés qu'avec violence du seul point de vue de la finalité, alors que l'adaptation fonctionnelle se trouve surtout dans les propriétés secondaires des organismes. Pourquoi les animaux supérieurs et les plantes seraient-ils plus « viables » que les protozoaires et les bactéries, alors que la « sensibilité aux perturbations », la puissance de la mort, augmente plutôt qu'elle ne diminue avec le niveau de développement ? - La peau de l'humain, par exemple, qui n'est recouverte ni d'écailles ni de callosités, est bien plus vulnérable que celle d'autres mammifères, et la marche debout implique une sollicitation accrue du système cardio-vasculaire par rapport à la quadrupédie.<sup>10</sup>

I. H. Fichte se demandait déjà comment un principe purement négatif comme la lutte pour l'existence pouvait en même temps avoir un effet créatif tel qu'il

Erdorganismus auskristallisiert. Alle Gesteinsschichten der geologischen Formationen seien nach und nach aus dem Erdorganismus ausgeschieden worden.<sup>9</sup>

In bezug auf die Evolution der Arten ist Steiner schon durch seine Beziehung zu Haeckel vor jeglicher Ignoranz gegenüber dem Darwinismus gefeit gewesen. Den Kampf ums Dasein und die natürliche Auslese hat er denn auch in seiner späteren Zeit nie geleugnet, nur lehnte er es - wie vor ihm andere - ab, diesen Mechanismus als ausschließlichen Motor der Evolution gelten zu lassen. Einige Einwände gegen das darwinistische bzw. neodarwinistische Prinzip liegen so sehr auf der Hand, daß man sich wundern muß, wie sie so einfach ignoriert oder beiseite geschoben werden konnten. Die Grundtatsachen des biologischen Systems, die „Baupläne“ der Liliaceen, Rosaceen und Kruziferen, der Insekten, Mollusken und Wirbeltiere sind nur mit Gewaltigkeit allein unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit zu deuten, während sich zweckmäßige Anpassung vor allem bei den sekundären Eigenschaften der Organismen findet. Warum sollen die höheren Tiere und Pflanzen „lebenstauglicher“ sein als die Protozoen und Bakterien, wo doch die „Störanfälligkeit“, die Macht des Todes, mit steigender Entwicklungshöhe eher zu- als abnimmt? - Die weder durch Schuppen noch durch Verhornungen abgedeckte Haut des Menschen etwa ist weit verletzlicher als das Fell anderer Säuger, der aufrechte Gang bedeutet gegenüber der Vierfüßigkeit vermehrte Belastung des Herz-Kreislauf-Systems.<sup>10</sup> Bereits I. H. Fichte fragte, wie ein rein negatives Prinzip wie der Kampf ums Dasein gleichzeitig so schöpferisch wirken könne, daß dadurch die





provoque l'évolution ascendante du simple organisme unicellulaire à l'homme en passant par la plante et l'animal.<sup>11</sup> En effet, certaines caractéristiques de l'espèce doivent d'abord exister avant qu'une sélection naturelle puisse avoir lieu parmi elles, elles doivent donc naître, c'est-à-dire se développer : l'évolution, qui doit être expliquée par la lutte pour l'existence, est donc déjà présumée. Pour Goethe et Steiner, l'évolution est l'œuvre d'un principe de totalité qui crée les espèces, qui a un caractère entéléchique, qui est « doué d'une autonomie créatrice dans la « lutte pour l'existence » et dans la capacité d'adaptation aux conditions extérieures ». <sup>12</sup> La capacité d'hérédité et de mutation serait, de ce point de vue, l'expression extérieure de cette force intérieure d'auto-crédation/façonnement. La déduction de l'humaine à partir d'une série évolutive d'ancêtres, que l'on imagine semblables aux espèces animales vivant aujourd'hui et dont le dernier est considéré comme semblable au singe, se heurte à une difficulté déjà mise en évidence par le goethéen Karl Snell : les espèces spécialisées et adaptées à l'environnement, sélectionnées du point de vue de la probabilité de survie, ne sont pas seulement des étapes de l'évolution, mais en même temps, d'une certaine manière, des impasses, dans la mesure où la spécialisation n'autorise un développement que dans certaines directions. - Car la mutabilité et la variabilité des organismes ne sont pas illimitées. Snell en conclut que les espèces animales actuelles sont justement caractérisées par la perte de la capacité d'évolution dans le sens de l'humanisation et ne peuvent donc pas être considérées comme des ancêtres de l'homme. Snell en arrive ainsi à une idée de l'évolution selon laquelle « l'humain »,

Aufwärtsentwicklung vom einfachen Einzeller über Pflanze und Tier zum Menschen hervorgerufen werde.<sup>11</sup> In der Tat müssen bestimmte Artmerkmale erst einmal da sein, ehe unter ihnen eine natürliche Auslese stattfinden kann, sie müssen also entstehen, d.h. sich entwickeln: die Evolution, die durch den Daseinskampf erklärt werden soll, wird also bereits vorausgesetzt.

Für Goethe und Steiner wirkt in der Evolution ein die Arten schaffendes Ganzheitsprinzip, das entelechetischen Charakter hat, „begabt ist mit schöpferischer Selbständigkeit im ‚Kampf ums Dasein‘ und in der Anpassungsfähigkeit an äußere Bedingungen.“<sup>12</sup> Die Vererbungs- und Mutationsfähigkeit wäre, so betrachtet, der äußere Ausdruck dieser inneren Selbstgestaltungskraft.

Die Herleitung des Menschen aus einer Evolutionsreihe von Vorfahren, die man sich ähnlich vorstellt wie heute lebende Tierarten und von denen der letzte als affenähnlich betrachtet wird, stößt auf eine Schwierigkeit, die bereits der Goethenist Karl Snell aufzeigte: Die unter dem Gesichtspunkt der Überlebenswahrscheinlichkeit herausgezüchteten umweltangepassten und spezialisierten Arten sind nicht nur Stufen der Evolution, sondern zugleich gewissermaßen Sackgassen, indem die Spezialisierung eine Weiterentwicklung nur noch in bestimmte Richtungen zulässt. - Denn Mutabilität und Variabilität der Organismen ist ja keine schrankenlose. Die heutigen Tierarten sind, so folgert Snell, also gerade durch den Verlust der Entwicklungsfähigkeit im Sinne der Menschwerdung charakterisiert, kommen also als Menschenvorfahren nicht in Betracht. Snell kommt auf diese Weise zu einer Evolutionsidee, nach der das „Menschliche“ als das



en tant que ce qui est capable de se développer et qui mène à l'homme actuel, représente le tronc principal de la phylogonie et les

8 Konstantinov, p. 281.

9 Voir par exemple la conférence du 9.2.1911 dans GA 60.

10 O.J. Hartmann a toujours souligné de tels aspects dans des séries d'articles, p.ex. dans la revue « Die Kommenden », en mettant l'accent sur l'importance de l'éducation.

11 D'après Hemleben 1980, p. 135.

12 Bühler 1982, p. 77.

[50]

séries d'animaux se développent par bifurcations et spécialisations adaptées à l'environnement .<sup>13</sup> Ainsi, on peut à tout moment dériver la dentition des ruminants, des prédateurs et des rongeurs de la dentition humaine comme cas particuliers, mais pas l'inverse. <sup>14</sup> Cette idée a pour conséquence, à première vue étonnante, que l'humain et l'animal ont certes une origine commune, mais que les animaux, comme Steiner le formulera plus tard, en particulier les « grands singes », sont « une décadence d'un ancêtre commun, dont l'homme représente le degré de développement le plus élevé »<sup>15</sup>.

A l'origine, Steiner ne partait pas de l'approche de Snell, mais de celle de Haeckel. Il interprétait cependant la série de développements supposée par Haeckel comme quelque chose dans laquelle l'esprit conduisait les êtres vivants des plus simples aux plus compliqués jusqu'à l'humain et voyait le darwinisme comme un mode de pensée qui était en voie de rejoindre celui de Goethe, mais qui restait néanmoins en deçà. Ce n'est que plus tard qu'il formule « que l'humain, en tant qu'être spirituel, est plus ancien que tous les autres êtres vivants, et que, pour prendre sa forme physique actuelle, il a dû s'extraire d'un être du monde qui le contenait, lui et les autres organismes ». Ceux-ci sont donc des étapes de

Entwicklungsfähige, zum heutigen Menschen Hinführende, den Hauptstamm der Phylogonie darstellt und die

8 Konstantinow, S. 281.

9 S. z.B. Vortr. 9. 2. 1911 in GA 60.

10 Solche Aspekte hat immer wieder O.J. Hartmann in Aufsatzreihen, z.B. der Zeitschr. „Die Kommenden“, hervorgehoben.

11 Nach Hemleben 1980, S. 135.

12 Bühler 1982, S. 77.

[50]

Tierreihen sich durch Abzweigungen und umweltangepasste Spezialisierungen entwickeln .<sup>13</sup> So kann man z. B. jederzeit die Gebisse der Wiederkäuer, Raub- und Nagetiere vom menschlichen Gebiß als Spezialfälle ableiten, nicht aber umgekehrt. <sup>14</sup>

Diese Idee führt die zunächst verblüffende Konsequenz mit sich, daß Mensch und Tier zwar einen gemeinsamen Ursprung haben, die Tiere aber, wie Steiner später formuliert, besonders die „Menschenaffen“, „eine Dekadenzerscheinung von einem gemeinsamen Vorfahren (sind), von dem der Mensch den höheren Entwicklungsgrad darstellt.“<sup>15</sup>

Ursprünglich ging Steiner nicht vom Snellschen, sondern von dem Haeckelschen Ansatz aus. Dabei interpretierte er allerdings die von Haeckel angenommene Entwicklungsreihe als etwas, worin der Geist die Lebewesen von den einfachen durch die komplizierteren bis herauf zum Menschen führe und sah den Darwinismus als eine Denkart, die auf dem Wege zur Goetheschen sei, aber doch hinter ihr zurückbleibe. Erst später formuliert er, „daß der Mensch als Geistwesen älter ist als alle anderen Lebewesen, und daß er, um seine gegenwärtige physische Gestaltung anzunehmen, sich aus einem Weltwesen herausgliedern mußte, das ihn und die



développement arrêtées, non pas quelque chose dont l'humain « est sorti, mais quelque chose qu'il a laissé derrière lui, qu'il a séparé de lui, afin d'adopter sa configuration physique comme image de son spirituel »<sup>16</sup>.

Steiner insiste sur la pleine concordance de cette conception avec les conclusions que le biologiste peut tirer des vestiges de mondes passés dans les couches rocheuses de la Terre. Le cours extérieur de l'évolution se serait effectivement présenté à un observateur extérieur dans l'espace comme on peut le déduire de telles découvertes : les organismes les plus simples sont là en premier, les différentes espèces végétales et animales se forment peu à peu, l'humain apparaissant pour une telle observation extérieure en dernier, après les mammifères qui lui sont proches. Pour Steiner, il n'y a de conflit avec le mode de représentation de science de la nature que lorsque, pour ces dernières, le processus d'évolution est entièrement absorbé par ce qui se présente ainsi à l'extérieur : en réalité, l'humain spirituel (plus imparfaitement développé que l'humain actuel) est déjà là au début de la Terre, en tant que produit des métamorphoses planétaires antérieures de la Terre : l'intérieur existe avant l'extérieur, le spirituel cristallise le matériel étape par étape à partir de lui-même. Ce n'est qu'ensuite qu'il existe pour l'observation extérieure, ce que l'on peut illustrer par la congélation de la glace à partir de l'eau et sa condensation à partir de l'air encore invisible, dans lequel il était pourtant contenu dès le début (sous une autre forme) : « Extérieurement, l'humain est apparu le plus tard dans sa forme actuelle, comme la plus jeune des créatures ; spirituellement, il est le premier né [ . ... ] ».<sup>17</sup> Les animaux les plus

autres Organismen enthielt.“ Diese sind somit stehengebliebene Entwicklungsstufen, nicht etwas, aus dem der Mensch „hervorgegangen ist, sondern etwas, das er zurückgelassen, von sich abgesondert hat, um seine physische Gestaltung als Bild seines Geistigen anzunehmen.“<sup>16</sup>

Steiner insiste sur la pleine Übereinstimmung dieser Konzeption mit den Rückschlüssen, die der Biologe aus den Überresten vergangener Welten in den Gesteinsschichten der Erde ziehen kann. Der äußere Verlauf der Evolution hätte sich für einen externen Beobachter im Weltraum tatsächlich so dargestellt, wie aus solchen Funden erschlossen werden kann: die einfachsten Organismen sind zuerst da, nach und nach bilden sich die verschiedenen Pflanzen- und Tierarten, wobei der Mensch für eine solche äußere Beobachtung zuletzt, nach den ihm nahestehenden Säugern auftritt. Ein Konflikt mit der naturwissenschaftlichen Vorstellungsart ergibt sich für Steiner erst da, wo für diese das Evolutionsgeschehen im dergestalt sich äußerlich Darbietenden ganz aufgeht: In Wirklichkeit sei der geistige Mensch (unvollkommener entwickelt als der heutige) bereits im Erdenanfang da, als das Produkt früherer planetarischer Metamorphosen der Erde: Das Innere existiert vor dem Äußeren, es kristallisiert das Geistige das Materielle Etappe für Etappe aus sich heraus. Erst dann ist es für die äußere Beobachtung da, was man sich verbildlichen kann an dem Gefrieren von Eis aus Wasser und dessen Kondensation aus der noch unsichtbaren Luft, in der es gleichwohl von Anfang an (in anderer Form) enthalten war: „Außerlich ist der Mensch am spätesten in seiner heutigen Gestalt entstanden, als das jüngste der Geschöpfe; geistig ist er der Erstgeborene [ ... ]“.<sup>17</sup> Die



simples sont ce qui est d'abord sorti de la substance mère spirituelle, ce qui est devenu physiquement ; en eux, les dispositions germinales originelles et les possibilités de l'évolution ne peuvent s'imprimer physiquement que sous une forme imparfaite et unilatérale, tandis que l'humain, en tant que dernier-né physique, les élabore aussi parfaitement physiquement.

Pour une compréhension non historique du mythe, une synthèse supérieure de la vision scientifique du monde et des contenus religieux semble impensable ; elle tend à prendre le mythe au pied de la lettre, comme s'il était un produit de l'état actuel de la conscience. Vu sous cet angle, le motif de l'œuvre en six jours de la Genèse semble alors naturellement en contradiction irréductible avec ce qui a été constaté par la science de la nature. Steiner, en revanche, pose tout d'abord la question de la valeur historique de la conscience et, à partir de là, de la réalité des documents anciens ; il interprète par exemple l'histoire de la création biblique comme un document écrit dans une langue mystérieuse qu'il s'agit d'abord de déchiffrer. La reconstruction du sens, et non l'interprétation allégorique de la Bible, doit éliminer les contradictions.<sup>18</sup>

La thèse selon laquelle le monde est un rapport de corps ou de forces matérielles devrait être rejetée, ne serait-ce que pour des raisons purement philosophiques ; comme l'écrit H. Witzmann, elle est intenable en tant que jugement conceptuel, car le monde, en tant qu'incarnation du rapport universel, ne peut pas se trouver par lui-même dans un rapport d'identité avec un rapport particulier, comme l'est celui des éléments matériels. « Les rapports matériels sont des formes particulières du

einfachsten Tiere sind das zuerst aus der geistigen Muttersubstanz Herausgefallene, physisch Gewordene; in ihnen können sich die ursprünglichen keimhaften Anlagen und Möglichkeiten der Evolution nur in unvollkommener und einseitiger Gestalt physisch abprägen, während der Mensch als physisch Letztgeborener sie auch physisch vollkommen herausarbeitet.

Einem unhistorischen Verständnis des Mythos erscheint eine höhere Synthese von naturwissenschaftlichem Weltbild und religiösen Inhalten undenkbar; es tendiert dazu, den Mythos wörtlich zu nehmen, so als wäre er ein Produkt der heutigen Bewußtseinsverfassung. So betrachtet, erscheint dann natürlich das Sechs-Tage-Werk-Motiv der Genesis sich im unauflöselichen Widerspruch zum naturwissenschaftlich Festgestellten zu befinden. Steiner dagegen stellt zunächst einmal die Frage nach dem bewußtseinsgeschichtlichen Stellenwert und von da aus nach der Realitätshaltigkeit der alten Urkunden, interpretiert etwa die biblische Schöpfungsgeschichte als Dokument, das in einer Mysteriensprache geschrieben ist, die es erst wieder zu entschlüsseln gilt. Die Rekonstruktion des Sinnes, nicht etwa allegorische Bibelauslegung, soll die Widersprüche fortschaffen.<sup>18</sup>

Die These, daß die Welt ein Zusammenhang von materiellen Körpern oder Kräften ist, müßte schon aus rein philosophischen Gründen zurückgewiesen werden; sie ist, wie H. Witzmann schreibt, als Begriffsurteil unhaltbar, da sich die Welt als Inbegriff des universellen Zusammenhangs nicht durch sich selbst mit einem speziellen Zusammenhang, wie es jener der materiellen Elemente ist, im Verhältnis der Identität befinden kann. „Die materiellen Zusammenhänge sind besondere Formen des allgemeinen



## rapport spirituel général.

13 Snell 1981 (1863/87).

14 Cf. Hemleben 1968, 157 sqq. qui renvoie également à Lorenz Oken dans ce contexte.

15 GA 94, P. 25.

16 GA 28, p. 284f.

17 GA 56, conférence du 9. 4. 1908.

18 Cf. GA 122 et p. 272 et suiv. dans le présent ouvrage. [51]

De même que le rapport matériel n'est qu'un cas particulier du rapport en général, de même le mouvement (perceptible par les sens) de la matière n'est qu'un cas particulier de mouvement : Les mouvements de l'esprit, les mouvements de la pensée, les impulsions de la volonté, etc. sont aussi des mouvements. La proposition selon laquelle le mouvement en tant que tel n'est rien d'autre que l'ensemble de toutes les formes de mouvement perceptibles par les sens (pourquoi seulement celle-ci ?)<sup>20</sup> est aussi biaisée parce que les organes sensoriels ne fournissent, à proprement parler, que des images instantanées de résultats de mouvements qui se présentent dans des positions respectives d'objets. Ces « impressions » doivent d'abord être rassemblées en un flux de mouvement dans la participation intérieure au mouvement. Le mouvement nous échappe si nous voulons le fixer sur des points isolés, il en résulte alors une contradiction, et c'est dans cette contradiction que se trouve aussi la source des antinomies zénoniennes du mouvement. La pensée elle-même ne devient d'abord pas immédiatement consciente, mais en vue de la formation de concepts déjà passée. Ce n'est que progressivement que nous pouvons apprendre à être conscients du mouvement de la pensée dans l'exécution même de la pensée.<sup>21</sup>

Steiner, aussi créateur du nouvel art du mouvement qu'est l'eurythmie, prend particulièrement en considération le

## geistigen Zusammenhangs.

13 Snell 1981 (1863/87).

14 Vgl. Hemleben 1968, 157ff., der in diesem Zshg. auch auf Lorenz Oken verweist.

15 GA 94, S. 25.

16 GA 28, S. 284f.

17 GA 56, Vortr. 9. 4. 1908.

18 Vgl. GA 122 und S. 272ff. im vorliegenden Buch. [51]

Allein dieses Urteil ist evident. "19 So wie der materielle Zusammenhang nur ein besonderer Fall des Zusammenhangs überhaupt, so ist auch die (sinnlich wahrnehmbare) Bewegung der Materie nur ein besonderer Fall der Bewegung: Auch Gemütsbewegungen, Denkbewegungen, Willensimpulse usw. sind Bewegungen. Der Satz, die Bewegung als solche sei nichts als die Gesamtheit aller sinnlich wahrnehmbaren Bewegungsformen (wieso nur dieser?)<sup>20</sup>, ist aber auch deshalb schief, weil die Sinnesorgane streng genommen immer nur Augenblicksbilder von Bewegungsergebnissen liefern, die sich in jeweiligen Lagen von Gegenständen darstellen. Diese „Eindrücke“ müssen erst zum Bewegungsfluß im inneren Mitvollzug der Bewegung zusammengeschaут werden. Die Bewegung entschlüpft uns, wenn wir sie an isolierten Punkten fixieren wollen, es entsteht dann ein Widerspruch, und in diesem Widerspruch liegt auch die Quelle der Zeno'schen Antinomien der Bewegung. Das Denken selbst wird zunächst nicht unmittelbar bewußt, sondern im Hinblicken auf die bereits vergangene Begriffsbildung. Erst allmählich können wir lernen, der Denkbewegung im Denkvollzug selber inne zu sein.<sup>21</sup>

Steiner, auch als Schöpfer der neuen Bewegungskunst Eurythmie, faßt besonders die Gebärdenhaftigkeit der





caractère gestuel du mouvement. Les mouvements extérieurs ont un contenu expressif qui indique les mouvements intérieurs, les forces et la constitution de l'être qui se déplace. Que ne peut exprimer la seule démarche : flâner, marcher, se pavaner, etc. Steiner ne veut pas attribuer des forces à des mouvements matériels, mais à l'inverse, des mouvements à des forces et celles-ci à une essentialité qui se manifeste en elles. Pour lui, la force, l'énergie n'agissent pas sur la matière, la matière n'existe pas autrement que dans l'agencement des effets de certains courants de force.<sup>22</sup>

On peut facilement se rendre compte que la force de gravité, les forces électromagnétiques ou la force nucléaire ne sont déjà perceptibles par les sens que dans leurs effets. Face à ces effets, on a aujourd'hui surmonté l'aveuglement phénoménal qui règne encore face à la qualité particulière de la forme des formes organiques par rapport aux formes inorganiques ; on ne veut pas les concevoir comme des effets de forces spécifiques. E. M. Kranich a souligné que le sens de la forme et des formes ne joue pas seulement un rôle indispensable en morphologie, mais aussi en génétique et dans la théorie de la filiation, même s'il n'en est généralement pas conscient.<sup>23</sup> Steiner appelle les forces qui provoquent la formation de ces formes les « forces éthériques formatrices ». Elles sont matériellement impalpables, mais existent de manière suprasensible et réelle. Contrairement à la « force vitale » du vitalisme, dont Steiner se démarque, elles sont expérimentables et non des constructions spéculatives. Le mélange des substances et des forces physiques et chimiques dans l'organisme, en particulier dans l'organisme humain, est le plus improbable du point de vue des

Bewegung ins Auge. Äußere Bewegungen haben einen Ausdrucksgehalt, der auf innere Regungen, Kräfte und Verfassung des sich bewegenden Wesens deutet. Was kann nicht allein der Gang: schlendern, schreiten, stolzieren usw., ausdrücken! Steiner will nicht Kräfte auf materielle Bewegungen, sondern umgekehrt Bewegungen auf Kräfte und diese wiederum auf eine in ihnen sich manifestierende Wesenhaftigkeit zurückführen. Kraft, Energie wirkt für ihn nicht auf Materie, Materie existiert nicht anders als in der Anordnung der Wirkungen bestimmter Kraftströmungen.<sup>22</sup>

Man kann sich leicht klarmachen, daß bereits die Schwerkraft, die elektromagnetischen Kräfte oder die Kernkraft nur in ihren Wirkungen sinnlich wahrnehmbar sind. Gegenüber diesen Wirkungen ist heute die Phänomenblindheit überwunden, die gegenüber der besonderen Gestaltqualität der organischen Formen im Vergleich zu den anorganischen noch herrscht; diese will man nicht als Wirkung spezifischer Kräfte auffassen. E. M. Kranich hat darauf hingewiesen, daß der Gestalt- und Formensinn nicht nur in der Morphologie, sondern auch in der Genetik, Abstammungslehre eine unverzichtbare, wenn auch meist nicht bewußtwerdende Rolle spielt.<sup>23</sup> Die Kräfte, die diese Gestaltbildung bewirken, nennt Steiner „ätherische Bildekräfte“. Sie sind materiell ungreifbar, existieren aber übersinnlich-real. Im Gegensatz zu der „Lebenskraft“ des Vitalismus, von dem Steiner sich abgrenzt, sind sie erfahrbar, keine spekulativen Konstrukte. Die Mischung, die die physikalischen und chemischen Stoffe und Kräfte im Organismus, speziell dem menschlichen, eingehen, ist vom Standpunkt der physikalisch-chemischen



lois physico-chimiques : les effets simplement matériels ne forment justement pas les formes organiques, mais les dissolvent, comme le montre le cadavre en décomposition. C'est l'organisation des forces de vie qui surmonte constamment cette tendance à la dissolution et dont la direction d'action est opposée à celle des lois physiques. Un pressentiment de cela vit dans l'aperçu que la physique aurait à montrer pourquoi les pommes tombent des arbres et la biologie pourquoi elles y montent. Steiner appelle aussi l'organisation des forces vitales le corps éthérique, qui fait office d'« architecte » du corps physique.<sup>24</sup>

Le matérialisme dialectique déclare ne pas vouloir réduire la forme supérieure de mouvement de la matière à la forme inférieure, mais pour Steiner, une telle réduction, par exemple en ce qui concerne le vivant, est déjà décidée dans le terme « forme de mouvement de la matière ». Ce n'est pas qu'il ait quelque chose à redire à la thèse de l'action de la forme de mouvement inférieure dans la forme de mouvement supérieure. Le fait que l'animal croisse comme la plante, que l'humain soit soumis aux lois physiques par son corps physique, est tout à fait indiscutable. Cependant, il s'agit pour Steiner de ne pas seulement reconnaître verbalement le caractère supérieur de la forme supérieure, mais de développer un organe pour sa particularité afin de la rendre réellement perceptible. Une pierre se trouve normalement au repos, elle n'est déplacée que par l'action de forces extérieures, une plante exécute des mouvements de croissance qui suivent une certaine loi interne, l'animal est mû par la pulsion, le désir et l'instinct, tandis que l'humain, avec domination croissante sur

19 Witzenmann 1978, p. 30. Voir aussi 28s.

Gesetzmäßigkeiten die allerunwahrscheinlichste: Die bloß materiellen Wirkungen bilden die organischen Formen gerade nicht, sondern lösen sie auf, wie sich am verwesenden Leichnam zeigt. Es ist die Lebenskräfteorganisation, die diese Auflösungsstendenz beständig überwindet und deren Wirkungsrichtung der der physischen Gesetze entgegengesetzt ist. Eine Ahnung davon lebt in dem Aperçu, die Physik habe zu zeigen, warum die Äpfel von den Bäumen fallen, die Biologie, warum sie hinaufkommen. Steiner nennt die Lebenskräfteorganisation auch den Ätherleib, der als „Architekt“ des physischen Leibes fungiert.<sup>24</sup> Der dialektische Materialismus erklärt, die höhere Materiebewegungsform nicht auf die niedere reduzieren zu wollen, für Steiner liegt eine solche Reduktion, etwa in bezug auf das Lebendige, jedoch bereits im Begriff „Materiebewegungsform“ beschlossen. Nicht, daß er irgendetwas an der These von der Wirkung der niederen in der höheren Bewegungsform auszusetzen hätte. Daß das Tier wächst wie die Pflanze, der Mensch durch seinen physischen Leib eben auch den physikalischen Gesetzmäßigkeiten unterliegt, ist vollkommen unstrittig. Steiner geht es jedoch darum, daß Höhere der höheren Form nicht nur verbal anzuerkennen, sondern ein Organ für seine Eigenart zu entwickeln um sie wirklich erfahrbar zu machen. Ein Stein befindet sich normalerweise in Ruhe, wird nur durch Einwirkung äußerer Kräfte bewegt, eine Pflanze vollzieht Wachstumsbewegungen, die einer bestimmten inneren Gesetzmäßigkeit folgen, das Tier wird durch Trieb, Begierde und Instinkt bewegt, während der Mensch mit zunehmender Herrschaft über

19 Witzenmann 1978, S. 30. S. a. 28f.



20 Engels, MEW 20, p. 503.

21 Cf. Witzenmann 1977, p. 169 et suivantes, Kühlewind 1980, 9 et suivantes.

22 D'après Kugler 1978, p. 26.

23 Kranich 1979, p. 14.

24 Par exemple GA 13, p. 45 ; GA 9, p. 30. Il ne faut pas penser ici aux hypothèses éthériques de la physique ni se heurter à l'expression imagée „Leib ». Sur l'ensemble du complexe, voir Bockemühl (éd.) 1977 et Marti 1977.

[52]

soi-même « peut venir véritablement d'une décision intérieure à un mouvement fluant et donc libre »<sup>25</sup>. Ce qui bouge et ce qui est en mouvement sont ici une seule et même essence. L'anthroposophie pense aussi que les différentes formes de mouvement sont issues les unes des autres, mais le moyen de la direction et de l'augmentation du processus d'évolution est l'auto-mobilité du spirituel en tant que source de l'auto-mouvement. H. Witzenmann formule : « L'esprit automoteur apparaît [ ... ] dans les règnes de la nature à différents niveaux de création de son œuvre d'organisation. Dans le monde minéral », c'est-à-dire inorganique, se manifeste seulement une sorte de reflet de son auto-mobilité par le fait que les minéraux, sous l'effet des forces physiques, se voient attribuer différentes affections de lieu. Les phénomènes de la formation et de la décomposition de la substance minérale constituent déjà la transition vers le niveau supérieur suivant. Dans le monde végétal n'apparaît pas seulement un reflet de l'esprit automoteur, il agit au sein de la plante en développement comme une force créatrice formatrice. Les substances qui entrent dans le domaine de son action sont transformées selon le style de construction de l'être végétal auquel elles sont transposées. Dans le monde animal, l'esprit automoteur agit de manière formatrice : les impressions extérieures sont transformées en l'image de la sensation dans l'âme qui leur répond. Chez l'humain, l'esprit n'apparaît

20 Engels, MEW 20, S. 503.

21 Vgl. Witzenmann 1977, S. 169ff., Kühlewind 1980, 9ff.

22 Nach Kugler 1978, S. 26.

23 Kranich 1979, S. 14.

24 Etwa GA 13, S. 45; GA 9, S. 30. Man darf hier weder an Ätherhypothesen der Physik denken noch sich an dem bildhaften Ausdruck „Leib“ stoßen. Zum Gesamtkomplex vgl. Bockemühl (Hg.) 1977 und Marti 1977.

[52]

sich selbst „zur wirklich aus innerer Entscheidung strömenden und damit freien Bewegung“<sup>25</sup> kommen kann. Bewegtes und Bewegendes sind hier ein Wesen. Auch Anthroposophie denkt die verschiedenen Bewegungsformen auseinander hervorgehend, doch ist das Movens der Gerichtetheit und Steigerung des Evolutionsgeschehens die Selbstbeweglichkeit des Geistigen als Quelle der Selbstbewegung. H. Witzenmann formuliert: „Der selbstbewegliche Geist erscheint [ ... ] in den Naturreichen auf verschiedenen Schaffensstufen seines Ordnungswerks. In der mineralischen“, d.h. anorganischen „Welt zeigt sich nur eine Art Abbild seiner Selbstbeweglichkeit dadurch, daß den Mineralien unter der Wirkung der physischen Kräfte verschiedene Ortsbefindlichkeiten erteilt werden. Die Erscheinungen des mineralischen Substanzaufbaus und -zerfalls bilden schon den Übergang zur nächsthöheren Stufe. In der Pflanzenwelt erscheint nicht nur ein Abbild des selbstbeweglichen Geistes, er wirkt innerhalb der sich entwickelnden Pflanze als umbildende Gestaltungskraft. Die in den Bereich seiner Wirkung eintretenden Stoffe werden gemäß dem Baustile des pflanzlichen Wesens, dem sie anverwandelt werden, umgebildet. In der Tierwelt wirkt der selbstbewegliche Geist inbildend: den äußeren Eindrücken wird in der ihnen antwortenden Seele das Inbild der Empfindung zugestaltet. Im



dans son auto-mobilité formatrice que lorsque la pensée est saisie comme une activité pure, active dans l'élaboration de sa propre loi et se portant elle-même. »<sup>26</sup>

On désigne habituellement comme automoteur un être qui est capable de se mouvoir lui-même. Dans le cas de l'automate, en revanche, on ne peut parler de mouvement propre qu'au sens figuré, il semble automoteur parce qu'il ne doit pas être mû de l'extérieur par la force musculaire. Alors qu'un Lénine ressent paradoxalement la localisation de la source de l'automouvement dans un soi comme un transfert « vers l'extérieur » (!), Steiner cherche la source de l'automouvement de la réalité dans la spiritualité du monde qui enjambe la différence entre le sujet et l'objet et qui forme « le Je de l'intérieur vers l'extérieur, le monde minéral de l'extérieur vers l'intérieur ». <sup>27</sup> Les éléments matériels n'existent pas isolément pour eux-mêmes, chacun d'eux est conditionné par d'autres dans sa structure et son mouvement, il n'est donc pas automoteur. Comment la matière dans son ensemble, la « matière en tant que telle » en tant qu'incarnation de ces éléments, comprise de manière nominaliste comme pure création de la pensée et abstraction sans contenu propre, pourrait-elle avoir une propriété dont aucun élément, dont le terme est l'abréviation, ne dispose, à savoir celle de l'auto-mobilité ? D'autre part, il ne peut y avoir logiquement de mouvement si chaque mobile doit toujours être mû par un autre mobile, donc s'il n'a pas lui-même une origine automotrice (directe ou indirecte) »<sup>28</sup> qui, ne pouvant être de nature matérielle, doit être de nature spirituelle.

Le Je-humain automoteur s'exprime au

Menschen erst erscheint der Geist in seiner urbildenden Selbstbeweglichkeit, wenn das Denken als reine, in der Ausgestaltung seiner eigenen Gesetzmäßigkeit wirksame, sich selbst tragende Tätigkeit erfaßt wird.“<sup>26</sup>

Als selbstbewegt bezeichnet man gewöhnlich ein Wesen, das zur Eigenbewegung fähig ist. Beim Automaten dagegen kann man von Eigenbewegung nur im übertragenen Sinne sprechen, er scheint selbstbewegt, weil er nicht von außen durch Muskelkraft bewegt werden muß. Während ein Lenin die Verortung der Quelle der Selbstbewegung in einem Selbst paradoxerweise als Verlegung „nach außen“ empfindet (!), sucht Steiner die Quelle der Selbstbewegung der Wirklichkeit in der die Differenz von Subjekt und Objekt überspannenden Weltgeistigkeit, die „das Ich von innen nach außen, die mineralische Welt von außen nach innen“ bildet.<sup>27</sup> Die materiellen Elemente existieren nicht isoliert für sich, jedes einzelne ist in seiner Struktur und seiner Bewegung durch andere bedingt, ist also nicht selbstbewegt. Wie soll die Materie als ganze, die „Materie als solche“ als Inbegriff dieser Elemente, nominalistisch verstanden als pure Gedankenschöpfung und Abstraktion ohne einen eigenen Inhalt, eine Eigenschaft haben, über die kein Element, für das der Begriff die Abkürzung ist, verfügt, nämlich die der Selbstbewegtheit? Andererseits kann es logisch keine Bewegung geben, wenn jedes Bewegte stets von einem anderen Bewegenden bewegt werden muß, also selbst keinen (unmittelbar oder mittelbar) selbstbewegenden Ursprung hat“<sup>28</sup> der, da er nicht materieller Art sein kann, geistiger Art sein muß.

Das selbstbewegliche Menschen-Ich lebt





cours du développement de l'enfant par l'acquisition de la marche verticale, du langage et de la capacité de penser. Le mouvement propre de l'humain devient perceptible comme mouvement volontaire, comme mouvement de soi, dans la mesure où l'activité pratique est dirigée avec réflexion et accompagnée avec conscience, et non plus comme une imitation de rêve. Dans le mouvement des membres, il reste cependant toujours une part inconsciente, ce n'est que dans la « pensée se résumant en elle-même, s'approfondissant en elle-même, se mouvant d'elle-même » (Marx)<sup>29</sup> que la force d'auto-mouvement devient pleinement consciente. « Lorsqu'un humain bouge son corps, qu'il lève le bras par exemple, sa propre force motrice primitive, dont il prend conscience de l'origine dans la pensée, coopère avec les autres métamorphoses dans lesquelles cette force motrice se révèle dans son propre organisme et dans les degrés d'être des règnes de la nature ».<sup>30</sup>

La clarté de conscience acquise dans la pensée peut alors rejaillir sur l'action, de même que les forces de redressement, de langage et de pensée acquises dans l'enfance peuvent être transformées par l'adulte, par un travail intérieur, en capacités de connaissance supérieure.<sup>31</sup>

Bien que Steiner considère le processus d'évolution comme un processus orienté, il s'est toujours opposé à une approche téléologique. Les êtres de la nature ne sont pas « appropriés et planifiés de l'extérieur » - comme les produits du travail humain - mais

25 Pressel 1984, p. 20.

26 Witzenmann 1977, p. 169 et suivantes.

27 GA 9, p. 41. Cf. Lénine, LW 38, p. 339.

28 Witzenmann 1977, p. 184.

29 Marx, Grundrisse, S. 22.

30 Witzenmann op. cit., p. 185.

31 Cf. par exemple König 1981.

[53]

sich in der kindlichen Entwicklung im Erwerb des aufrechten Ganges, von Sprache und Denkvermögen aus. Die menschliche Eigenbewegung wird in dem Maße als willkürliche, als Selbstbewegung erfahrbar, als die praktische Tätigkeit mit Überlegung gesteuert und mit Bewußtsein begleitet, nicht mehr wie traumwandlerisch nachahmend vollzogen wird. In der Gliedmaßenbewegung bleibt jedoch immer ein unbewußter Anteil, erst im „sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden, aus sich selbst sich bewegenden Denken“ (Marx)<sup>29</sup> wird die Selbstbewegungskraft vollbewußt.

„Bewegt ein Mensch seinen Leib, hebt er z.B. den Arm, so wirkt die eigene urbildliche Bewegungskraft, deren Ursprung er im Denken inne wird, mit den anderen Metamorphosen zusammen, in denen sich diese Bewegungskraft in seinem eigenen Organismus und in den Seinsstufen der Naturreiche offenbart.“<sup>30</sup>

Die im Denken errungene Bewußtseinshelligkeit kann dann auf das Handeln zurückstrahlen, wie auch die Aufrichte-, Sprach- und Denkkräfte, die in der Kindheit erworben wurden, vom Erwachsenen durch innere Arbeit in Fähigkeiten höherer Erkenntnis umgewandelt werden können.<sup>31</sup>

Obwohl Steiner das Evolutionsgeschehen als ein gerichtetes ansieht, hat er sich einer teleologischen Betrachtungsweise stets widersetzt. Die Naturwesen seien „nicht zweckmäßig und planvoll von außen“ - wie die Produkte menschlicher Arbeit -, sondern

25 Pressel 1984, S. 20.

26 Witzenmann 1977, S. 169ff.

27 GA 9, S. 41. Vgl. Lenin, LW 38, S. 339.

28 Witzenmann 1977, S. 184.

29 Marx, Grundrisse, S. 22.

30 Witzenmann a.a.O., 185.

31 Vgl. etwa König 1981.

[53]





« Originellement légitimement déterminés par eux »<sup>32</sup>.

Alors que la pensée matérialiste déduit de la faillite de l'approche téléologique naïve que la force motrice de l'évolution doit être recherchée en quelque sorte en dessous de la sphère des fins, dans des causes agissant aveuglément, Steiner considère la représentation de l'ordre de mouvement du cosmos comme un tel produit du hasard comme une variété moderne de la croyance aux miracles. Si l'on considère la manière compliquée dont les différentes fonctions corporelles doivent s'engrener pour que quelque chose comme la respiration, la digestion, etc. puisse se produire, ou comment, par exemple, dans le fémur humain, « l'utilisation de la plus petite quantité de matériau permet d'obtenir l'effet le plus favorable sur les surfaces articulaires, par exemple la répartition la plus appropriée du frottement [ ... ] »<sup>33</sup>, il faudra en trouver les causes non pas en dessous, mais au-dessus du niveau des causes finales, et on sera poussé à penser que quelque chose de plus élevé que la finalité agit dans la nature. La théorie d'une évolution guidée par la dialectique de la nécessité et du hasard opère avec des « probabilités si peu différentes de zéro qu'elles sont tout simplement non scientifiques pour une considération scientifique des faits »<sup>34</sup>. Dans ce contexte, on pourrait également considérer le matérialisme comme un mécanisme de sécurité pour un narcissisme qui ne supporte pas l'existence d'une intelligence surhumaine et qui en refoule le sentiment en interprétant la nature dans laquelle cette intelligence est active comme étant matérielle et sans idées.

„ursächlich und gesetzmäßig von innen bestimmt.“<sup>32</sup> Während die materialistische Denkart aus dem Bankrott der naiv-teleologischen Betrachtungsweise ableitet, die Triebkraft der Evolution müsse gewissermaßen unterhalb der Zwecksphäre, in blindwirkenden Ursachen gesucht werden, sieht Steiner die Vorstellung von der Bewegungsordnung des Kosmos als einem solchen Zufallsprodukt als moderne Abart des Wunderglaubens an. Bedenkt man, in welcher komplizierter Weise die verschiedenen Körperfunktionen ineinandergreifen müssen, damit so etwas wie Atmung, Verdauung usw. zustandekommt, oder wie etwa beim menschlichen Oberschenkelknochen „mit der Aufwendung der geringsten Materialmenge die günstigste Wirkung an den Gelenkflächen“ zum Beispiel die zweckmäßigste Verteilung der Reibung [ ... ] erzielt wird“<sup>33</sup>, so wird man die Ursachen dafür nicht unterhalb, sondern oberhalb der Ebene der Zweckursachen ansetzen müssen, zu dem Gedanken gedrängt werden, daß in der Natur etwas Höheres wirkt als der Zweck. Die Theorie einer von der Dialektik von Notwendigkeit und Zufall gesteuerten Evolution operiert mit „Wahrscheinlichkeiten, die sich so wenig von null unterscheiden, daß sie für eine wissenschaftliche Betrachtung von Tatsächlichkeiten ganz einfach unwissenschaftlich sind.“<sup>34</sup> Man könnte den Materialismus in diesem Zusammenhang auch als Sicherungsmechanismus für einen Narzismus betrachten, der die Existenz übermenschlicher Intelligenz nicht erträgt und das Gefühl davon verdrängt, indem er die Natur, in der diese Intelligenz wirksam ist, als ideenlos-materiell deutet.



La caractéristique la plus saillante de la matière est le remplissage de l'espace. Mais l'espace n'est rien de matériel, c'est une relation des choses matérielles entre elles, et plus précisément la relation de la simple juxtaposition, la relation la plus extérieure qui soit. Ce n'est que pour la relation spatiale entre deux choses que leur nature qualitative reste indifférente.

Les trois dimensions spatiales ne doivent pas être prises comme totalement équivalentes. En effet, la première dimension établit un rapport entre deux perceptions sensorielles qui sont réunies en une unité par une représentation concrète. La deuxième dimension rapporte à son tour ces relations entre elles et passe ainsi dans le domaine de l'abstraction. Enfin, la troisième dimension n'établit plus que l'unité idéale entre les abstractions. Pour Steiner, l'espace n'est pas un totum au sens kantien. Il n'y a pas de détermination absolue du lieu, car chaque « là » indique en fait un objet ou un point immédiatement voisin de celui dont il est question. L'« espace » est l'idée selon laquelle les choses réelles sont ordonnées comme existant les unes à côté des autres, et non pas, comme le croyait Kant, une vision<sup>35</sup>.

L'existence d'une chose matérielle exclut celle d'une autre au même endroit, tandis que la juxtaposition de choses matérielles exclut leur exclusion mutuelle. Si deux éléments A et B s'excluent tout en étant nécessairement et essentiellement liés, nous devons passer des simples données spatiales au temps : A et B doivent être des phases de processus qui se conditionnent l'une l'autre dans la succession, mais qui s'excluent dans la simultanéité sur le même objet, comme la fleur exclut le bourgeon qui disparaît dans son éclosion. La pensée, le sentiment et la

Das hervorstechendste Charakteristikum der Materie ist die Raumerfüllung. Aber Raum ist nichts Materielles, sondern eine Beziehung der materiellen Dinge aufeinander, und zwar die Beziehung des bloßen Nebeneinander, die äußerlichste Beziehung, die überhaupt möglich ist. Nur für das räumliche Verhältnis zwischen zwei Dingen bleibt deren qualitative Beschaffenheit gleichgültig.

Die drei Raumdimensionen dürfen nicht als völlig gleichbedeutend genommen werden. Denn die erste Dimension stelle einen Bezug zwischen zwei Sinneswahrnehmungen her, die durch eine konkrete Vorstellung zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Die zweite Dimension beziehe diese Bezüge wiederum aufeinander und gehe dadurch in das Gebiet der Abstraktion über. Die dritte Dimension endlich stelle nur noch die ideelle Einheit zwischen den Abstraktionen her. Der Raum ist für Steiner nicht ein Totum im Kantschen Sinne. Eine absolute Ortsbestimmung gibt es nicht, denn jedes „da“ deutet eigentlich auf einen dem gemeinten Gegenstand oder Punkt unmittelbar benachbarten. „Raum“ ist die Idee, der gemäß die wirklichen Dinge als nebeneinander existierende geordnet sind, nicht, wie Kant glaubte, eine Anschauung.<sup>35</sup> Die Existenz des einen materiellen Dings schließt die eines anderen an demselben Ort aus, während das Nebeneinander materieller Dinge ihre gegenseitige Ausschließung ausschließt. Wenn zwei Elemente A und B sich ausschließen und dennoch notwendig und wesentlich zusammengehören sollen müssen wir aus den bloß räumlichen Gegebenheiten in die Zeit übergehen: A und B müssen Prozeßphasen sein, die sich im Nacheinander bedingen, in der Gleichzeitigkeit aber am selben Gegenstand ausschließen, wie die Blüte



volonté sont non figuratifs et non spatiaux, mais se déroulent bien dans le temps, qui est précisément l' « espace » de la vie de l'âme. Dans cet espace, il n'y a plus d'exclusion, mais une interpénétration, un mouvement qui se coagule pour ainsi dire en formations non spatiales.

Steiner est d'avis que le pronostic de la mort par la chaleur peut être lié à la conception qu'il défend d'un début de l'espace, du temps et de la matière. A ce commencement se trouve pour lui l'acte d'entités spirituelles suprêmes qui sacrifient leur substance intérieure volontaire, de laquelle naît la Terre originelle qui, à ce début de ses métamorphoses planétaires, dans son « état saturne », est un pur chaos thermique créatif. Et à la fin de la Terre, selon Steiner, lorsque le matériel planétaire sera mort, que le spirituel sera libéré sous une forme accrue, individualisée par l'humain qui, de créature, sera devenu cocréateur, alors des puissances spirituelles « conduiront la Terre vers de nouveaux systèmes solaires à partir de la mort thermique ».<sup>36</sup> En effet, sans l'impact spirituel, les lois de la matière ne permettent pas une évolution vers le haut mais

32 GA 4, P. 188.

33 GA 13, P. 115.

34 Thürkauf 1980, p. 145. La discussion de Thürkauf sur le marxisme est cependant très problématique dans de nombreux passages.

35 GA 1, p. 209 et suivantes.

36 Cf. conférence du 9.4.1908 dans GA 56 ; cf. GA 13. [54]

conduisent - dans le sens du théorème de l'entropie - à l'absence de but et de tension, à la dispersion de l'énergie au lieu de sa concentration : tout événement simplement spatio-temporel est conçu pour avoir une fin.

Le rapport entre le fini et l'infini, entre le

die Knospe, die in ihrem Hervorbrechen verschwindet. Denken, Fühlen und Wollen sind ungegenständlich und unräumlich, verlaufen aber sehr wohl in der Zeit, die gerade der „Raum“ des Seelenlebens ist. In diesem Raum herrscht nun nicht mehr Ausschließung, sondern wechselseitige Durchdringung, Bewegung, die gleichsam zu unräumlichen Formierungen gerinnt. Steiner ist der Meinung, daß die Wärmetod-Prognose mit der von ihm vertretenen Auffassung eines Anfangs von Raum, Zeit und Materie verbunden werden kann. An diesem Anfang steht für ihn die Tat höchster geistiger Wesenheiten, die ihre willenshafte innere Substanz opfern, aus der die Uerde entsteht, die an diesem Anfang ihrer planetarischen Metamorphosen, in ihrem „Saturnzustand“, reines, schöpferisches Wärmechaos ist. Und am Erdenende, so Steiner, wenn das planetarische Materielle abgestorben sein wird, das Geistige in gesteigerter, in durch den vom Geschöpf zum Mitschöpfer gewordenen Menschen individualisierter Form freigesetzt sein wird, dann werden geistige Mächte „aus dem Wärmetod heraus die Erde zu neuen Sonnensystemen“ führen.<sup>36</sup> Denn ohne geistigen Einschlag ermöglichen die Materiegesetze keine Aufwärtsentwicklung, sondern

32 GA 4, S. 188.

33 GA 13, S. 115.

34 Thürkauf 1980, S. 145. Thürkaufs Marxismus-Auseinandersetzung ist allerdings in weiten Passagen überaus problematisch.

35 GA 1, S. 209ff.

36 Vgl. Vortr. 9. 4. 1908 in GA 56; vgl. GA 13. [54]

führen - im Sinne des Entropiesatzes - zu Ziel- und Spannungslosigkeit, Streuung der Energie statt ihrer Bündelung: alles bloß raumzeitliche Geschehen ist auf ein Ende angelegt.

Das Verhältnis von Endlichem und



temporel et l'éternel, apparaît comme une énigme profonde. Dans ses réflexions à ce sujet, Steiner se rattache souvent à des problématiques mathématiques, une approche qui s'inscrit dans la tradition des considérations mathématiques sur les limites de Nicolas de Cuses. Nous ne pouvons pas imaginer l'infini, mais nous pouvons le penser. Dans le calcul infinitésimal, « nous sommes conduits mathématiquement hors du sensible-conceptuel, et nous restons tellement dans le réel que nous calculons l'inimaginable. Et lorsque nous avons calculé, le visible se révèle être le résultat de notre calcul à partir de l'invisible. En appliquant le calcul infinitésimal aux processus naturels de la mécanique et de la physique, nous ne faisons rien d'autre que de calculer le sensible

du suprasensible.<sup>37</sup> Il voit dans la géométrie non euclidienne l'une des conquêtes les plus importantes du développement scientifique récent, mais il porte un jugement plus réservé sur la théorie de la relativité qui s'appuie sur elle : pour le monde physique, on n'y échappera pas, mais on sera justement poussé par elle vers la connaissance des esprits. Avec les moyens de la géométrie non-euclidienne, on peut aller jusqu'à l'idée du contre-espace, qui ouvre à la pensée mathématique l'accès à l'efficacité de l'« éthérique ». Pour le jeune Steiner, la nouvelle géométrie rend déjà concevable une révision du concept de temps. De même que l'espace ne peut plus être pensé comme un vide s'étendant de tous côtés à l'infini, mais qu'une ligne droite prolongée à l'infini vers la droite revient de la gauche à son point de départ, de même il devient possible de concevoir pour le temps que l'avenir infiniment

Unendlichem, von Zeitlichem und Ewigen erscheint als tiefstes Rätsel. Steiner knüpft in seinen Betrachtungen dazu häufig an mathematischen Problemstellungen an, eine Herangehensweise, die in der Tradition der mathematischen Grenzbetrachtungen des Nikolaus von Kues steht. Wir können das Unendliche nicht vorstellen, wohl aber denken. In der Infinitesimalrechnung werden wir „mathematisch aus dem Sinnlich-Anschaulichen hinausgeführt, und wir bleiben dabei so sehr im Wirklichen, daß wir das Unanschauliche berechnen. Und haben wir gerechnet, dann erweist sich das Anschauliche als das Ergebnis unserer Rechnung aus dem Unanschaulichen heraus. Mit der Anwendung der Infinitesimalrechnung auf die Naturvorgänge in Mechanik und Physik vollziehen wir in der Tat nichts anderes, als daß wir Sinnliches aus Übersinnlichem errechnen<sup>37</sup>. In der nichteuklidischen Geometrie sieht er eine der wichtigsten Errungenschaften der neueren Wissenschaftsentwicklung, über die darauf bauende Relativitätstheorie urteilt er zurückhaltender: für die physische Welt werde man ihr nicht entkommen, aber eben dadurch in die Geisterkenntnis getrieben werden. Mit den Mitteln der nichteuklidischen Geometrie läßt sich bis zur Idee des Gegenraums vorstoßen, die dem mathematischen Denken den Zugang zur Wirksamkeit des „Ätherischen“ öffnet. Bereits für den jungen Steiner macht die neue Geometrie eine Revision des Zeitbegriffs denkbar. Wie sich der Raum nicht mehr als eine nach allen Seiten ins Unendliche verlaufende Leere denken läßt, sondern eine nach rechts ins Unendliche verlängerte Gerade von links an ihren Ausgangspunkt zurückkehrt, so werde auch für die Zeit die Vorstellung



lointain contient en lui, idéalement, un retour vers le passé.<sup>38</sup>

Le « temps » n'existe qu'en termes de naissance et de disparition, du point de vue fini, tandis que du point de vue de l'éternel, toute mort - comme le dit un mot de Goethe souvent cité par Steiner - n'est qu'un artifice de la nature pour avoir le plus de vie possible. L'éternité est l'absence de commencement, le fait d'avoir toujours déjà commencé, donc pas seulement « l'immortalité », mais aussi « l'innéité/innatalité ». C'est précisément ce qui distingue Steiner de la conception traditionnelle de l'immortalité dans l'Église. Habituellement, l'humain considère les choses du point de vue du fini et se vit comme venant du passé, s'éloignant du point présent pour aller vers un autre moment. Or, comme le montre un examen plus approfondi, cette expérience quotidienne repose sur une spatialisation erronée du temps. Le passé était le présent et le futur sera le présent. Je ne peux en vérité rapporter un passé et un avenir qu'à moi-même en tant que présent, et cette présence est par essence supra-temporelle, sauf qu'elle n'est pas accomplie dans la conscience ordinaire. « Le présent temporel est une auto-contradiction. Dans le temps, il n'existe que le passé et le futur, ce dernier étant une extrapolation du flux temporel, dont l'homme ne fait l'expérience que sous sa forme passée, à ce qui n'est pas encore arrivé. La présence essentielle entre en contact avec le monde du temps au point de ce que l'on appelle le présent temporel. Celui qui fait l'expérience de ce point sait qu'il n'est qu'un point de contact, celui de l'éternel présent avec le temps », écrit Georg Kühlewind.<sup>39</sup> L'éternité est l'omniprésence, dans laquelle A et O coïncident : La pensée humaine ne peut certes pas mesurer l'éternité d'un Dieu

möglich, daß die unendlich ferne Zukunft ein Zurückkommen in die Vergangenheit ideell in sich enthalte.<sup>38</sup> „Zeit“ existiert nur im Hinblick auf Entstehen und Vergehen, vom endlichen Standpunkt aus betrachtet, während vom Standpunkt des Ewigen her aller Tod - wie ein von Steiner häufig zitiertes Goethe-Wort besagt - nur Kunstgriff der Natur ist, um möglichst viel Leben zu haben. Ewigkeit ist Anfangslosigkeit, Immer-schon-angefangen-Haben, also nicht bloß „Unsterblichkeit“, sondern auch „Ungeborenheit“. Gerade das unterscheidet Steiner von der traditionellen kirchlichen Unsterblichkeitsvorstellung. Gewöhnlich betrachtet der Mensch die Dinge vom Standpunkt des Endlichen und erlebt sich aus der Vergangenheit kommend, vom Jetzt-Punkt weg zu einem anderen Zeitpunkt schreitend. Dieses Alltagserleben beruht aber, wie die nähere Betrachtung zeigt, auf einer falschen Verräumlichung der Zeit. Die Vergangenheit war Gegenwart und die Zukunft wird Gegenwart sein. Ich kann eine Vergangenheit und eine Zukunft in Wahrheit nur auf mich als einen Gegenwärtigen beziehen, und diese Gegenwärtigkeit ist ihrem Wesen nach überzeitlich, nur daß sie im gewöhnlichen Bewußtsein nicht vollzogen wird. „Die zeitliche Gegenwart ist ein Selbstwiderspruch. In der Zeit existiert nur Vergangenheit und Zukunft, letztere als eine Extrapolation des Zeitflusses, den der Mensch nur in seiner Vergangenheitsform erfährt, auf das noch nicht Geschehene. Die essentielle Gegenwärtigkeit berührt sich mit der Zeit-Welt in dem Punkte der sogenannten zeitlichen Gegenwart. Wer diesen Punkt erlebt, weiß, daß er nur ein Berührungspunkt ist, der ewigen Gegenwart mit der Zeit“, schreibt Georg





vivant, mais elle peut néanmoins la penser, alors que l'idée d'une matière éternelle échoue.

Le matérialisme craint de perdre tout contenu avec le contenu spatio-temporel en général : là où il n'y a pas de matière, le pur néant lui apparaît. Or, l'expérience spirituelle dont parle Steiner a justement un contenu supra-spatial. Le dépassement de la limite du temporel vers l'éternel n'est pas pour Steiner une négation abstraite du temps, ni sa simple disparition : Le temps devient lui-même - par le moment de la présence qui le dépasse - un espace suprasensible. Les personnes sauvées d'une mort qui semblait certaine racontent une vue d'ensemble des étapes de la vie, une sorte de panorama d'une simultanéité fulgurante. Dans les phases de la croissance organique, il y a un moment qui dépasse le temps : elles ne se séparent pas, mais sont des moments d'une forme de temps qui s'intègre.

Dans le rythme, les deux aspects du temps, l'écoulement et la circulation, se rejoignent. Le déroulement des événements dans la nature présente des rythmes, tout comme la biographie humaine. Le changement rythmique n'est pas simplement l'éternel retour du même, mais

37 GA 35, Mathématiques et occultisme, p. 12.  
38 Cf. GA 234, p. 23 ; GA 18, 23 et s. ; textes sur la théorie de la relativité.  
39 Kühlewind 1982, p. 68 et s.  
[55]

l'augmentation à travers la polarité. La conception du temps de Steiner se distingue de celle des anciennes religions orientales, pour lesquelles le temps est la

Kühlewind.<sup>39</sup> Ewigkeit ist Allgegenwärtigkeit, in der A und O zusammenfallen: Die Ewigkeit eines lebendigen Gottes kann das menschliche Denken zwar nicht ausmessen, aber es kann sie doch denken, während die Vorstellung einer ewigen Materie scheitert.

Der Materialismus fürchtet, mit dem raumzeitlichen Inhalt überhaupt jeden Inhalt zu verlieren: wo keine Materie ist, scheint ihm das reine Nichts. Die spirituelle Erfahrung, von der Steiner spricht, hat aber gerade einen überräumzeitlichen Inhalt. Das Überschreiten der Grenze des Zeitlichen zum Ewigen ist für Steiner keine abstrakte Negation der Zeit, nicht einfach ihr Verschwinden: Zeit wird selbst - durch das Moment der übergreifenden Gegenwärtigkeit - zu einem übersinnlichen Raum. Vor dem sicher scheinenden Tod Gerettete berichten von einer tableauartigen Zusammenschau von Lebensetappen, einer Art Panorama von blitzartiger Gleichzeitigkeit. In den Phasen des organischen Wachstums wirkt ein überzeitliches Moment: sie fallen nicht auseinander, sondern sind Momente einer integrierenden Zeitgestalt. Im Rhythmus verbinden sich die beiden Zeit-Aspekte Verfließen und Kreisen. Die Geschehensabläufe in der Natur weisen Rhythmen auf, ebenfalls die menschliche Biografie. Rhythmischer Wechsel ist nicht bloß ewige Wiederkehr des Gleichen, sondern

37 GA 35, Mathematik und Okkultismus, S. 12.  
38 Vgl. GA 234, S. 23; GA 18, 23f.; Texte zur Relativitätstheorie.  
39 Kühlewind 1982, S. 68f.  
[55]

Steigerung durch die Polarität hindurch. Steiners Zeitbegriff unterscheidet sich von dem der alten östlichen Religionen, denen Zeit als Rad der Wiedergeburten



roue des renaissances dont on cherche à obtenir la rédemption, en affirmant avec le christianisme l'historicité de l'humain. Le point oméga de l'évolution n'est pas la fusion de l'individualité dans le Tout-Un, mais l'enrichissement du Tout-Un par l'individualité qui s'intègre de son plein gré dans l'ensemble de la Création en y contribuant. Le mépris de la matière n'a pas sa place dans cette vision du processus d'évolution, dont la perspective christologique relie Steiner à Teilhard de Chardin. Le Logos, dont parle l'évangile de Jean, se rapporte, selon Steiner, à la lumière du soleil comme l'âme au corps. Avec la lumière, l'amour divin se déverse sur la terre, que les humains peuvent accueillir en eux et leur rendre par liberté. Depuis l'événement du Golgotha, cet amour n'agit plus seulement de l'extérieur : le Christ est « entré dans la matière terrestre, a créé dans la terre un nouveau centre de lumière [ ... ] et est éternellement tissé dans l'aura terrestre ».<sup>40</sup>

40 GA 112, p. 257 ; cf. GA 103, p. 58.  
[56]

## **La conscience comme produit, fonction et propriété de la matière : le concept marxiste de conscience**

Ce n'est que par ignorance de la structure de leur propre corps, par une mauvaise interprétation de leurs expériences oniriques, que les humains sont tombés jadis dans l'illusion que « leurs pensées et leurs sentiments n'étaient pas une fonction de leur corps, mais d'une âme particulière habitant dans ce corps et le quittant à la mort », écrit Engels, qui qualifie en même temps l'immortalité personnelle d'« illusion ennuyeuse », née de « l'embarras de savoir ce qu'il faut faire

gilt, von dem man Erlösung zu erlangen trachtet, indem er mit dem Christentum die Geschichtlichkeit des Menschen bejaht. Der Punkt Omega der Evolution ist nicht das Aufgehen der Individualität im All-Einen, sondern die Bereicherung des All-Einen durch die Individualität, die sich aus freiem Entschluß in das Schöpfungsganze mitschaffend eingliedert. Materieverachtung hat in dieser Sicht des Evolutionsgeschehens keinen Platz, deren christologische Perspektive Steiner mit Teilhard de Chardin verbindet. Der Logos, von dem das Johannesevangelium spricht, verhält sich, so Steiner, zum Sonnenlicht wie die Seele zum Leib. Mit dem Licht strömt göttliche Liebe auf die Erde, die die Menschen in sich aufnehmen und aus Freiheit erwidern können. Seit dem Geschehen von Golgatha wirke diese Liebe nicht mehr nur von außen: Christus ist in die Erdenmaterie „eingezogen, hat in der Erde einen neuen Lichtmittelpunkt geschaffen [ ... ] und ist ewig in der Erdenaura verwoben.“<sup>40</sup>

40 GA 112, S. 257; vgl. GA 103, S. 58.  
[56]

## **Bewußtsein als Produkt, Funktion und Eigenschaft der Materie: Der marxistische Begriff des Bewußtseins**

Nur aus Unwissenheit über den eigenen Körperbau, durch Fehldeutung von Traumerlebnissen, seien die Menschen einst auf die Illusion verfallen, „ihr Denken und Empfinden sei nicht eine Funktion ihres Körpers, sondern einer besonderen, in diesem Körper wohnenden und ihn beim Tode verlassenden Seele“, schrieb Engels, der zugleich die persönliche Unsterblichkeit eine langweilige Einbildung“ nennt, entstanden aus der „Verlegenheit, was



de l'âme une fois supposée après la mort du corps [ ... ] »<sup>1</sup>. Il ne faut pas se méprendre : ce qui est nié ici, c'est une âme indépendante du corps, et non la psyché et la conscience en général. La conscience est certes, selon la conception marxiste, le produit, la fonction, la propriété d'une matière organisée d'une manière particulière - le cerveau - sans laquelle elle ne pourrait pas exister. Dans le cadre de ce conditionnement matériel, on reconnaît cependant une qualité particulière et une relative autonomie de la conscience qui, en tant que forme la plus élevée du reflet psychique de la réalité objective, ne doit pas être réduite à son substrat matériel. Et ce, parce qu'elle reproduit les objets sous forme de sensations, de perceptions, de représentations et de concepts tout à fait immatériels.<sup>2</sup>

La capacité de réflexion est considérée comme un produit de l'évolution phylogénétique, couplée à la formation du système nerveux supérieur. C'est la structure matérielle du cerveau humain, avec ses 15 millions de cellules nerveuses - toutes reliées entre elles et aux organes sensoriels et moteurs par des voies nerveuses afférentes et efférentes - qui permet à « l'énergie du stimulus extérieur [...] de devenir un fait de conscience ».<sup>3</sup> La conscience est en quelque sorte un « état interne de la matière »<sup>4</sup>, en particulier une fonction du cortex cérébral, tandis que les zones sous-corticales, apparues plus tôt dans la généalogie, doivent être considérées comme l'organe des comportements instinctifs hérités.

mit der einmal angenommenen Seele nach dem Tode des Körpers anzufangen [ ... ]<sup>1</sup> Das darf man nicht mißverstehen: gezeugnet wird hier ein körperunabhängiges Seelisches, nicht Psychisches und Bewußtsein überhaupt. Das Bewußtsein soll zwar, nach marxistischer Auffassung, Produkt, Funktion, Eigenschaft einer auf besondere Art organisierten Materie — des Gehirns - sein, ohne die es kein Nu existieren könnte. Im Rahmen dieser seiner materiellen Bedingtheit anerkennt man aber durchaus eine besondere Qualität und relative Eigengesetzlichkeit des Bewußtseins, das als höchste Form der psychischen Widerspiegelung der objektiven Realität nicht auf sein materielles Substrat reduziert werden soll. Und zwar deshalb, weil es die Objekte in Form von durchaus nichtmateriellen Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffen reproduziert.<sup>2</sup>

Die Widerspiegelungsfähigkeit wird als Produkt der stammesgeschichtlichen Evolution betrachtet, das mit der Herausbildung des höheren Nervensystems gekoppelt ist. Es ist die materielle Struktur des menschlichen Hirns, mit ihren 15 Millionen Nervenzellen — alle miteinander und durch afferente und efferente Nervenbahnen mit den Sinnes- und Bewegungsorganen vernetzt — die es ermöglicht, daß aus der „Energie des äußeren Reizes [ ... ] eine Bewußtseinstatsache“ wird.<sup>3</sup> Das Bewußtsein ist gewissermaßen ein „innerer Zustand der Materie“<sup>4</sup>, insbesondere eine Funktion der Großhirnrinde, während die stammesgeschichtlich früher entstandenen subkortikalen Bereiche als Organ der weiter-vererbten instinktiven Verhaltensweisen aufzufassen sind.



Il n'y a pas d'identité entre la conscience ou les sens en tant que champs d'expérience et les organes physiques auxquels ils sont liés, mais la différenciation est souvent insuffisante, par exemple lorsque l'on dit : « Les organes des sens externes sont le sens de la vue, l'odorat et le toucher »<sup>5</sup>. En effet, il arrive que l'on définisse simplement la pensée comme le « niveau le plus élevé de l'activité réflexive conditionnelle ».<sup>6</sup> Si, dans de telles phrases, la conscience apparaît comme un « ingrédient fondamentalement superflu d'un système nerveux qui fonctionne tout aussi bien sans conscience »<sup>7</sup>, rendant ainsi obsolète en quoi consiste son avantage sélectif décisif dans l'histoire de l'évolution, cela s'oppose également au dicton de Lénine selon lequel la conscience ne fait pas que refléter le monde, mais le crée aussi.<sup>8</sup> On comprend qu'un homme d'action comme Lénine devait le comprendre, mais on se demande comment relier cette phrase à la thèse de l'activité réflexe, car un réflexe est par définition un processus déterminé, non un début de création, mais une réponse de l'organisme au stimulus, qui ne peut être omise.

La thèse de l'origine cérébrale de la conscience est considérée comme empiriquement prouvée par de nombreux faits issus de la neurochirurgie, de l'anesthésie et de la psychopharmacologie (expériences de désactivation, modifications de la conscience par les drogues, l'anesthésie), mais elle rejette une simple théorie de la localisation dans le sens de l'interprétation de certaines parties du cerveau comme « siège » des capacités de conscience. Les récits de personnes qui étaient déjà cliniquement mortes et qui ont été réanimées ne sont

Zwischen Bewußtseinsleistungen bzw. Sinnen als Erlebnisfeldern und physischen Organen, an die sie gebunden sind, wird zwar keine platte Identität behauptet, aber dennoch oft unzureichend differenziert, etwa wenn formuliert wird: „Die äußeren Sinnesorgane sind der Gesichtssinn, der Geruchssinn und der Tastsinn.“<sup>5</sup> Ja gelegentlich definiert man das Denken schlicht als die „höchste Stufe der bedingt-reflektorischen Widerspiegelungstätigkeit“.<sup>6</sup> Erscheint in solchen Sätzen das Bewußtsein als „im Grund überflüssige Zutat zu einem bewußtlos ebensogut funktionierenden Nervensystem“<sup>7</sup> und wird damit obsolet, worin sein entscheidender evolutionsgeschichtlicher Selektionsvorteil eigentlich bestehen soll, so steht dem auch wieder Lenins Diktum entgegen, das Bewußtsein widerspiegele die Welt nicht nur, sondern schaffe sie auch.<sup>8</sup> Man versteht, daß einem Tatmenschen wie Lenin dies deutlich sein mußte, fragt sich aber, wie der Satz mit der These von der reflektorischen Tätigkeit zu verbinden ist, denn ein Reflex ist per definitionem ein determinierter Vorgang, kein schöpferischer Beginn, sondern eine Antwort des Organismus auf den Reiz, die nicht unterlassen werden kann.

Die These von der Hirnbedingtheit des Bewußtseins hält man für empirisch gesichert durch zahlreiche Fakten aus Neurochirurgie, Anästhesie und Psychopharmakologie (Ausschaltungsexperimente, Bewußtseinsveränderungen durch Drogen, Narkose), lehnt allerdings eine simple Lokalisationstheorie im Sinne der Deutung bestimmter Hirnpartien als „Sitz“ von Bewußtseinsfähigkeiten ab. Den Berichten von Personen, die bereits klinisch tot waren und reanimiert wurden, erkennt man hinsichtlich der



pas considérés comme positifs en ce qui concerne la question d'une vie après la mort et d'une âme indépendante du corps : ces expériences sont également expliquées à partir du cerveau, qui n'est en fait détruit que lors de la mort centrale.

- 1 MEW 2 1,p. 274f.
  - 2 Cf. a.i.f. Konstantinov, p. 95 et suivantes ; voir aussi LW 14, p. 226.
  - 3 LW 14, P. 43.
  - 4 ibid., p. 49.
  - 5 Konstantinov, p. 99.
  - 6 Klaus/Buhr, p. 259.
  - 7 Strauss 1956, p. 167.
  - 8 LW 38,p. 203f.
- [57]

Néanmoins, la reconnaissance de l'immatérialité des phénomènes conscients signifie aussi la reconnaissance de la nécessité d'une science spécifique de la conscience, qui est plus qu'une physiologie de l'activité nerveuse supérieure. Le philosophe soviétique Tugarinov écrit : « Nous connaissons mieux les processus qui se déroulent dans les profondeurs du soleil que ceux qui se déroulent dans notre subconscient et même dans notre conscience. »<sup>9</sup> Malgré la certitude affichée du statut de la conscience par rapport à la matière, on est donc bien conscient qu'une science de la conscience reste encore largement à développer. Cette science doit avant tout - selon la conception marxiste - partir du principe que la conscience n'est pas seulement conditionnée par des composantes physiologiques, mais aussi par des composantes socio-historiques : ce n'est pas un cerveau qui pense en soi, mais des cerveaux d'individus marqués par leur socialisation respective.

La formulation selon laquelle la conscience est « un système autonome d'éléments conscients, émotionnels et volontaires différents mais étroitement liés entre eux »<sup>10</sup> fait penser à la

Frage nach einem nachtodlichen Leben und einer leibunabhängigen Seele keine positive Aussagekraft zu: diese Erlebnisse werden ebenfalls vom Hirn her zu erklären versucht, das ja in der Tat erst beim zentralen Tod zerstört ist.

- 1 MEW 2 1,S. 274f.
  - 2 Vgl. a.i.f. Konstantinov, S. 95ff.; s. a. LW 14,S. 226.
  - 3 LW 14, S. 43.
  - 4 ibd., S. 49.
  - 5 Konstantinow, S. 99.
  - 6 Klaus/Buhr, S. 259.
  - 7 Strauß 1956, S. 167.
  - 8 LW 38,S. 203f.
- [57]

Immerhin, die Anerkennung der Immaterialität von Bewußtseinserscheinungen bedeutet auch Einsicht in die Notwendigkeit einer besonderen Wissenschaft vom Bewußtsein, die mehr ist als Physiologie der höheren Nerventätigkeit. Der sowjetische Philosoph Tugarinow schreibt: „Wir wissen besser über die Vorgänge in den Tiefen der Sonne Bescheid als über Prozesse unseres Unterbewußtseins und sogar unseres Bewußtseins.“<sup>9</sup> Trotz der zur Schau gestellten Sicherheit in bezug auf den Status des Bewußtseins gegenüber der Materie, ist man sich also durchaus bewußt, daß eine Wissenschaft vom Bewußtsein in hohem Maße erst noch zu entwickeln ist. Diese Wissenschaft hat vor allem — nach marxistischer Auffassung — davon auszugehen, daß das Bewußtsein nicht bloß durch physiologische, sondern auch durch sozialhistorische Komponenten bedingt ist: es denkt nicht ein Hirn an sich, sondern Hirne von Individuen, die durch die jeweilige Sozialisation geprägt sind. Die Formulierung, das Bewußtsein stelle „ein in sich geschlossenes System verschiedener, jedoch eng miteinander verbundener bewußter, emotionaler und durch den Willen gesteuerter Elemente“<sup>10</sup>





distinction faite par Nicolas Tetens entre les trois « facultés de l'âme » que sont la pensée, le sentiment et la volonté, distinction qui n'est donc pas simplement rejetée comme étant sans fondement empirique, comme dans le « behaviorisme ». La conscience naît de l'acquisition de connaissances : la connaissance est son mode d'existence. La conscience est précédée par d'autres formes inconscientes de reflet. Le spectre de l'inconscient serait très large et comprendrait les instincts, les habitudes, l'intuition et les attitudes, mais aussi les impressions non enregistrées consciemment. Après une période d'ostracisme à l'égard de Freud, on reconnaît aujourd'hui au père de la psychanalyse, y compris en Union soviétique, le mérite d'avoir fait pour la première fois de l'inconscient un objet de recherche. En même temps, on lui reproche d'avoir surestimé cet inconscient, en particulier le rôle de l'instinct sexuel : un tel biologisme irrationaliste est étranger au marxisme, pour lequel l'intelligence et la conscience de veille constituent le principe décisif de la personnalité humaine, qui la distingue de l'animal ». <sup>11</sup>

Au sein de la conscience de veille, on peut distinguer les niveaux de la sensation ou de la perception, de la représentation et de la pensée conceptuelle. La sensation est considérée comme l'image directe d'objets qui agissent actuellement sur les organes des sens, la perception doit refléter non seulement des propriétés individuelles, mais aussi des choses dans la totalité de leurs caractéristiques accessibles aux sens, le caractère des perceptions étant teinté de connaissances préalables et d'intérêts. Enfin, la représentation est conçue comme une reproduction imagée d'objets perçus dans le passé, l'imagination devient

dar, läßt an die auf Nikolaus Tetens zurückgehende Unterscheidung der drei „Seelenvermögen“ Denken, Fühlen und Wollen denken, die also nicht, wie im „Behaviorismus“, einfach als empirisch haltlos verworfen wird. Bewußtsein entsteht durch Wissensgewinnung: das Wissen ist seine Existenzweise. Dem Bewußtsein sind andere, unbewußte Formen der Widerspiegelung vorgelagert. Das Spektrum des Unbewußten sei sehr breit und umfasse Instinkte, Gewohnheiten, Intuition und Einstellungen, aber auch nicht bewußt registrierte Eindrücke. Nach einer Periode der Freud-Verfemung rechnet man dem Vater der Psychoanalyse heute auch in der Sowjetunion als Verdienst an, daß er das Unbewußte erstmals zum Forschungsgegenstand gemacht habe. Zugleich kreidet man ihm an, er habe dieses Unbewußte, besonders die Rolle des Sexualtriebes, überschätzt: Ein solcher irrationalistischer Biologismus sei dem Marxismus wesensfremd, für den Verstand und Wachbewußtsein das entscheidende Prinzip der menschlichen Persönlichkeit ausmache, das sie gegenüber dem Tier auszeichne.“ <sup>11</sup>

Innerhalb des Wachbewußtseins können die Ebenen der Empfindung bzw. Wahrnehmung, der Vorstellung und des begrifflichen Denkens unterschieden werden. Die Empfindung gilt dabei als unmittelbares Abbild gegenwärtig auf die Sinnesorgane einwirkender Objekte, die Wahrnehmung soll nicht nur einzelne Eigenschaften, sondern Dinge in der Totalität ihrer den Sinnen zugänglichen Merkmale widerspiegeln, wobei der Charakter der Wahrnehmungen von Vorwissen und Interessen tingiert sei. Die Vorstellung schließlich wird als bildliche Reproduktion in der Vergangenheit wahrgenommener Objekte aufgefaßt, die



« relativement libre » dans la combinaison des éléments de la conscience, elle se projette dans l'avenir et s'active dans la « création de nouvelles images/décalques ». <sup>12</sup> La représentation généralise les « données des organes sensoriels » en une image descriptive uniforme, tandis que la pensée théorique, qui se déroule en concepts, jugements et conclusions, va vers l'invisible. Dans la conscience réelle, on argumente que les différents niveaux coexistent et s'influencent mutuellement, qu'il n'y a pas de perception pure ni de pensée pure, que la conscience n'est jamais seulement connaissance et reconnaissance, mais toujours aussi expérience et évaluation. Les besoins et les émotions sont également les moteurs de la recherche de la vérité. <sup>13</sup>

Selon la conception marxiste, l'individuel et le social s'entremêlent dans la conscience. L'individu trouve, sous forme de connaissances scientifiques, de valeurs artistiques, de normes juridiques et morales, des formes de conscience qui se sont développées dans la société et qui ont un effet marquant sur le processus de développement de la conscience individuelle au cours de la vie. A travers le milieu social dans lequel il vit, l'adolescent s'imprègne d'appréciations, de connaissances et de convictions ; le mode de vie, la psychologie sociale et le niveau culturel de son environnement social sont des facteurs essentiels du développement de sa personnalité. Si l'humain réel, corporel, se tenant sur la terre ronde et solide, expirant et respirant toutes les forces de la nature, pose ses forces essentielles réelles et objectives par son dépouillement en tant qu'objets étrangers, ce n'est pas la pose qui est sujet, c'est la subjectivité des forces essentielles objectives, dont l'action ne

Phantasievorstellung wird „relativ frei“ in der Kombination von Bewußtseins-elementen, sie greift in die Zukunft über und betätigt sich in der „Schaffung neuer Abbilder“. <sup>12</sup> Die Vorstellung verallgemeinert die „Angaben der Sinnesorgane“ zu einem einheitlichen anschaulichen Abbild, während das in Begriffen, Urteilen und Schlüssen verlaufende theoretische Denken auf das Unanschauliche geht. Im wirklichen Bewußtsein seien, so argumentiert man, die verschiedenen Ebenen neben- und miteinander vorhanden, es gebe kein reines Wahrnehmen und reines Denken, das Bewußtsein sei nie allein Wissen und Erkennen, sondern stets auch Erleben und Bewerten. Bedürfnisse und Emotionen seien die Triebfedern auch bei der Wahrheitssuche. <sup>13</sup>

Im Bewußtsein verweben sich nach marxistischer Auffassung Individuelles und Gesellschaftliches. Das Individuum findet in Gestalt wissenschaftlicher Kenntnisse, künstlerischer Werte, Rechts- und Moralnormen in der Gesellschaft entstandene Bewußtseinsformen vor, die sich prägend auf den Entwicklungsprozeß des individuellen Bewußtseins im Lebenslauf auswirken. Durch das gesellschaftliche Milieu, in dem er lebt, nimmt der Heranwachsende Einschätzungen, Kenntnisse und Überzeugungen in sich auf; Lebensweise, soziale Psychologie und Kulturniveau seines sozialen Umfeldes sind wesentliche Faktoren der Persönlichkeitsentwicklung. Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen runden Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende Mensch seine wirklichen gegenständlichen Wesenskräfte durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände setzt, so ist nicht das Setzen Subjekt, es ist die Subjektivität gegenständlicher Wesenskräfte, deren



peut donc être qu'objective »<sup>14</sup>, formule Marx dans sa critique de Hegel des « Manuscrits de Paris ».

9 Tugarinow 1974, p. 12.

10 Konstantinov, p. 102.

11 ibid., auparavant cf. MEW-Erg.bd. 1, 580.

12 ibid., 103.

13 ibid., 103f.

14 MEW-Erg.bd. 1, p. 577.

[58]

Même si cette phrase semble justifier la défense contre un spiritualisme unilatéral, il ne faut pas se méprendre sur la problématique qui réside dans la métabase de l'objectivité traversée par l'énergie à l'objectivité de la force elle-même, qui est ainsi finalement réifiée. Abaisser la subjectivité et la conscience de soi, pour ainsi dire, à l'appendice mental de la corporéité physique, n'est pas moins une abstraction par rapport à la totalité de l'être humain, par rapport au Je agissant, que la subjectivisation de l'abstraction « la mise ».

En soi, le marxisme ne conteste pas le fait que la conscience ou la conscience de soi soit tournée vers elle-même. Nous lisons chez Konstantinov qu'en se confrontant aux choses par l'action et la connaissance, l'humain commence à se sentir lui-même, il oriente de plus en plus sa pensée vers lui-même, il réfléchit à ses idéaux, à ses intérêts et à ses principes moraux. Il se détache ainsi de la réalité qui l'entoure, assume sa propre responsabilité et développe son sentiment de personnalité. Cette présentation, qui ne choquera guère un anthroposophe, permet certainement de corriger des idées trop simples sur le « collectivisme oriental », mais elle ne fournit pas une « dérivation matérialiste » de la conscience de soi. Tugarinow en voit clairement la problématique : pour un matérialisme conséquent, la conscience

Aktion darum auch nur eine gegenständliche sein kann“<sup>14</sup>, formuliert Marx in seiner Hegel-Kritik der „Pariser Manuskripte“.

9 Tugarinow 1974, S. 12.

10 Konstantinov, S. 102.

11 ibid., vorher vgl. MEW-Erg.bd. 1, 580.

12 ibid., 103.

13 ibid., 103f.

14 MEW-Erg.bd. 1, S. 577.

[58]

So berechtigt an diesem Satz die Abwehr eines einseitigen Spiritualismus erscheint, so wenig darf man sich doch über die Problematik täuschen, die in der Metabasis von der durchkrafteten Gegenständlichkeit zur Gegenständlichkeit der Kraft selber liegt, die damit letztlich verdinglicht wird. Subjektivität und Selbstbewußtsein gleichsam auf den geistigen Wurmfortsatz der physischen Leiblichkeit herunterzubringen, ist gegenüber der Totalität des menschlichen Wesens, gegenüber dem handelnden Ich, nicht weniger eine Abstraktion als die Subjektivierung der Abstraktion „das Setzen“.

An und für sich wird die Tatsache des auf sich selbst gerichteten Bewußtseins oder Selbstbewußtseins vom Marxismus nicht bestritten. Bei Konstantinov lesen wir dazu, indem der Mensch sich handelnd und erkennend mit den Dingen auseinandersetze, beginne er sich selbst zu erfüllen, er richte zunehmend sein Denken auf sich selbst, denke nach über seine Ideale, Interessen und Moralprinzipien. Damit hebe er sich aus der ihn umgebenden Realität heraus, ergreife seine Eigenverantwortlichkeit und entwickle sein Persönlichkeitsgefühl. Diese Darstellung, an der wohl kaum ein Anthroposophe Anstoß nehmen wird, vermag gewiß allzu einfache Vorstellungen über den „östlichen Kollektivismus“ zu korrigieren, - eine „materialistische Ableitung“ des



de soi ne doit pas avoir d'autres racines que le reste de la conscience, et celle-ci remonte en fin de compte à la perception sensible, dans laquelle la matière est donnée, comme source. « Comme on le sait, la source de la perception sensible est aussi bien le reflet d'objets extérieurs que les sensations qui émanent du corps propre. La différence entre ces deux sources engendre la différence entre la conscience objective et la conscience de soi »<sup>15</sup>. On a ainsi prétendument dissous le Je dans les sensations corporelles, mais on a en même temps éliminé l'instance qui pourrait ressentir le corps comme son propre corps, comme « son » corps, par opposition aux objets extérieurs. Et l'on a, au fond, annulé la définition de la conscience de soi comme conscience tournée vers elle-même (Tugarinow) : car son objet ne serait pas le corps, mais tout au plus le propre être intérieur des sensations corporelles.

Le marxisme a ceci de commun avec l'anthroposophie qu'il ne considère pas la conscience comme un donné une fois pour toutes, mais comme un être en devenir et en évolution. Il voit la sensibilité déjà développée chez l'animal, qu'il ne considère pas du tout comme Descartes comme une machine inanimée. D'un autre côté, il ne veut absolument pas accorder une animation à toute la matière. Dans le monde inorganique, on ne peut parler d'une capacité de réflexion que dans le sens de la formation de traces sous l'effet d'une influence extérieure ; chez la plante, nous trouvons déjà une irritabilité élémentaire. Le chemin vers le système nerveux et donc vers le

Selbstbewußtseins liefert sie nicht. Deren Problematik sieht deutlich Tugarinow: für einen konsequenten Materialismus darf das Selbstbewußtsein keine anderen Wurzeln haben als das übrige Bewußtsein auch, und dieses geht letztlich auf die sinnliche Wahrnehmung, in der die Materie gegeben ist, als Quelle zurück. „Bekanntlich sind die Quelle der sinnlichen Wahrnehmung sowohl die Widerspiegelung äußerer Objekte als auch die Empfindungen, die vom eigenen Körper ausgehen. Der Unterschied dieser beiden Quellen erzeugt den Unterschied von gegenständlichem und Selbstbewußtsein.“<sup>15</sup> Damit hat man vermeintlich das Ich in die Körperempfindungen aufgelöst, aber zugleich die Instanz beseitigt, die den Körper als eigenen, als „ihren“ Körper im Gegensatz zu äußeren Objekten empfinden könnte. Und man hat im Grunde die Bestimmung des Selbstbewußtseins als eines Bewußtseins, das auf sich selbst gerichtet ist (Tugarinow), wieder kassiert: denn dessen Objekt wäre nicht der Körper, sondern allenfalls das eigene Inne-Sein der Körperempfindungen.

Dem Marxismus ist mit der Anthroposophie gemeinsam, daß er das Bewußtsein nicht für ein ein für allemal Gegebenes, sondern ein Werdendes und sich Entwickelndes ansieht. Empfindungsfähigkeit sieht er bereits beim Tier ausgebildet, das er keineswegs wie Descartes als unbeseelte Maschine auffaßt. Auf der anderen Seite will er aber durchaus nicht aller Materie eine Beseeltheit zubilligen. In der anorganischen Welt kann von einer Widerspiegelungsfähigkeit nur im Sinne von Spurenbildungen durch äußere Einwirkung gesprochen werden, bei der Pflanze finden wir bereits elementare Reizbarkeit. Der Weg zum Nervensystem



psychisme passe par la différenciation croissante des formes de réflexion ; nous trouvons la perception au sens de la saisie globale des choses et des situations d'abord chez les vertébrés. Les réactions des animaux aux stimuli environnementaux biologiquement importants sont en partie instinctives, données par l'hérédité, et en partie acquises. L'intelligence du singe qui, comme le montrent les expériences de Köhler et d'autres, est déjà capable d'atteindre des objectifs en empruntant des détours compliqués et en utilisant des objets comme outils, prouve, selon les marxistes, que la conscience humaine a ses prémisses biologiques dans le règne animal et qu'il n'existe pas de différence infranchissable entre l'humain et l'animal, que l'animalité est ce qui, dans certaines conditions, peut évoluer vers l'humain. Cela ne signifie pas pour autant que les différences qualitatives entre l'humain et l'animal soient totalement négligées. Les animaux n'ont par exemple « pas la capacité de combiner librement des représentations, d'avoir une imagination/fantaisie libre, ils ne sont pas non plus en mesure de prendre conscience de leur relation avec l'environnement », ils ne disposent pas de la pensée conceptuelle basée sur le langage.<sup>16</sup>

Pour Marx, la différence décisive par laquelle les humains se distinguent du (reste du) règne animal est le travail : on peut distinguer les humains des animaux par la pensée, la religion ou quoi que ce soit d'autre, ils commencent eux-mêmes à se distinguer d'eux en commençant à produire leurs moyens de subsistance, une étape conditionnée par leur organisation. Le travail est à ce point une condition fondamentale de la vie humaine qu'on peut dire qu'il a créé l'humaine lui-même. On se représente les événements

und damit zum Psychischen führt über die zunehmende Differenzierung der Widerspiegelungsformen; Wahrnehmung im Sinne des ganzheitlichen Erfassens von Dingen und Situationen finden wir zuerst bei den Wirbeltieren. Die Reaktionen der Tiere auf biologisch relevante Umweltreize sind teils instinktiv, durch Vererbung gegeben, teils erworben. Die Verständigkeit des Affen, der — wie die einschlägigen Experimente von Köhler u. a. zeigen — bereits in der Lage ist, Ziele auch über komplizierte Umwege zu erreichen und dabei vorgefundene Gegenstände als Werkzeuge zu benutzen, beweist nach Meinung der Marxisten besonders deutlich, daß das menschliche Bewußtsein seine biologischen Voraussetzungen im Tierreich hat und daß zwischen Mensch und Tier kein unüberbrückbarer Unterschied besteht, daß das Tierische das unter bestimmten Bedingungen zum Menschen hin Entwicklungsfähige ist. Das heißt aber nicht, daß die qualitativen Unterschiede zwischen Mensch und Tier ganz vernachlässigt würden. Tieren fehlt z.B. „die Fähigkeit zur freien Kombination von Vorstellungen, zur freien Phantasie, auch sind sie nicht in der Lage, sich über ihr Verhältnis zur Umwelt bewußt zu werden“, verfügen nicht über das auf der Sprache basierende begriffliche Denken.<sup>16</sup> Für Marx ist der entscheidende Unterschied, durch den sich die Menschen aus dem (übrigen) Tierreich herausheben, die Arbeit: Man könne die Menschen durch das Denken, die Religion oder was immer von den Tieren unterscheiden, sie selber fingen an, sich von ihnen zu unterscheiden, indem sie begönnen, ihre Existenzmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre Organisation bedingt sei. Die Arbeit sei in einem solchen Maße Grundbedingung des menschlichen Lebens, daß man sagen





dans le « champ de transition animal-humain » à peu près comme Engels les a décrits dans son manuscrit « Part du travail dans le devenir humain

15 Tugarinow, p. 11 5ss.  
16 Konstantinow, p. 110 ; voir aussi, précédemment, Holzkamp 1978, Leontjew 1977, Wygotski 1977 [59]

du singe »<sup>17</sup>, des modifications apportées sur la base de nouvelles découvertes portent sur des détails et non sur l'essence de la chose :

Les ancêtres des humains ressemblant aux singes, qui vivaient dans les arbres, ont été contraints de vivre au niveau du sol en raison de la modification des conditions environnementales (désertification de leur habitat). Ne disposant que d'outils de préhension non spécialisés et dépourvus d'armes naturelles, ils ont dû se défendre contre les prédateurs en utilisant des pierres qu'ils trouvaient sur place et qui ont rapidement été utilisées pour la chasse. Les « exigences de l'utilisation systématique d'outils » les ont contraints à passer progressivement au travail des matériaux qu'ils trouvaient dans la nature, et finalement à la production des outils. Tout cela a entraîné une modification importante des membres antérieurs. Ils s'adaptèrent aux nouvelles opérations et devinrent un outil naturel de l'activité de travail »<sup>18</sup>. On suppose que la main « se développant dans le processus de travail influença le perfectionnement de l'ensemble de l'organisme, y compris du cerveau » ; « le travail d'abord, puis le langage, voilà les deux impulsions sous l'influence desquelles le cerveau d'un singe s'est graduellement transformé en celui d'un humain, bien plus grand et plus parfait malgré toutes les ressemblances », écrivait Engels : « [ . ... ] dans la mesure où l'humain a appris à modifier la nature,

könne, sie habe den Menschen selbst geschaffen. Die Ereignisse im „Tier-Mensch-Übergangsfeld“ stellt man sich in etwa so vor, wie Engels sie in dem Manuskript „Anteil der Arbeit an der Menschwer-

15 Tugarinow, S. 11 5ff.  
16 Konstantinow, S. 110; vgl., auch vorher, Holzkamp 1978, Leontjew 1977, Wygotski 1977. [59]

dung des Affen “<sup>17</sup> geschildert hat; Modifikationen aufgrund neuer Funde beziehen sich auf Details, nicht auf das Wesen der Sache:

Die affenähnlichen Menschenvorfahren, die auf Bäumen lebten, wurden durch veränderte Umweltbedingungen (Versteppung ihres Lebensraums) gezwungen, auf ebener Erde zu leben. Da sie nur über unspezialisierte Greifwerkzeuge verfügten und natürlicher Waffen ermangelten, mußten sie zur Verteidigung gegen Raubtiere vorgefundene Steine verwenden, die bald auch zur Jagd genutzt wurden. Die „Erfordernisse der systematischen Nutzung von Werkzeugen“ zwangen sie, Schritt für Schritt zur Bearbeitung der Materialien überzugehen, die sie in der Natur fanden, und schließlich zur Produktion der Werkzeuge. Das alles führte zu einer wesentlichen Veränderung der vorderen Gliedmaßen. Sie paßten sich den neuen Operationen an und wurden zu einem natürlichen Werkzeug der Arbeitstätigkeit.“<sup>18</sup> Man nimmt an, daß die sich ,im Arbeitsprozeß entwickelnde Hand die Vervollkommnung des gesamten Organismus, auch des Gehirns“ beeinflusste; „Arbeit zuerst, nach und mit ihr die Sprache, das sind die beiden Antriebe, unter deren Einfluß das Gehirn eines Affen in das bei aller Ähnlichkeit weit größere und vollkommeneren eines Menschen allmählich“ überging, schrieb Engels: „[ ... ] im Verhältnis, wie der Mensch die



dans la mesure où son intelligence a également grandi »<sup>19</sup>. Avec le cerveau, les organes des sens se sont également perfectionnés, la « logique de l'action pratique s'est fixée dans la mémoire et s'est transformée en logique de la pensée. La capacité de fixer des objectifs s'est développée »<sup>20</sup>.

Au début, on suppose que les humains n'avaient qu'une vue limitée de leurs actions et de leur environnement, qu'ils ne dépassaient pas les représentations sensorielles et les généralisations simples. Mais peu à peu, la conscience s'est clarifiée, des capacités de jugement et de conclusion se sont formées. Le changement rapide de l'environnement social, contrairement à l'environnement naturel, a conduit à la formation de nouvelles capacités de conscience conditionnelles et réflexives : les humains ont appris dans tous les domaines. Et le rythme de cet apprentissage s'est accéléré avec l'apparition du langage, qui permet de transmettre l'expérience aux générations futures, de sorte que le savoir humain s'est constamment accumulé ; l'invention de l'écriture a représenté un saut qualitatif qui a encore considérablement élargi les possibilités de cette accumulation.

L'« esprit » a d'emblée la malédiction d'être « entaché » de matière, qui se présente ici sous la forme de couches d'air en mouvement, de sons, bref du langage. Le langage est aussi vieux que la conscience - le langage est la conscience réelle pratique, existant aussi pour d'autres humains, donc existant aussi pour moi-même », peut-on lire dans l'Idéologie allemande.<sup>21</sup> Le langage, comme la conscience, ne peut naître que dans le processus de travail, « qui exige des actions uniformes et coordonnées des humains et qui ne pouvait pas se dérouler

Natur verändern lernte, in dem Verhältnis wuchs auch seine Intelligenz.“<sup>19</sup> Mit dem Gehirn vervollkommneten sich auch die Sinnesorgane, die „Logik des praktischen Handelns wurde im Gedächtnis fixiert und verwandelte sich in die Logik des Denkens. Es bildete sich die Fähigkeit zur Zielsetzung heraus.“<sup>20</sup>

Zunächst überblickten die Menschen, so nimmt man an, ihre Handlungen und ihre Umgebung nur begrenzt, kamen nicht über sinnliche Vorstellungen und einfache Verallgemeinerungen hinaus. Aber langsam klärte sich das Bewußtsein, es bildeten sich Urteils- und Schlußvermögen. Die sich im Gegensatz zum natürlichen Milieu rasch verändernde gesellschaftliche Umwelt führte zur Herausbildung immer neuer bedingt-reflektorischer Bewußtseinsleistungen: die Menschen lernten auf allen Gebieten dazu. Und das Tempo dieses Lernens steigerte sich mit der Entstehung der Sprache, die die Weitergabe von Erfahrungen an künftige Generationen ermöglicht, so daß menschliches Wissen ständig akkumuliert wurde; die Erfindung der Schrift stellte einen qualitativen Sprung dar, der die Möglichkeiten solcher Akkumulation noch erheblich erweiterte.

„Der ‚Geist‘ hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie ‚behaftet‘ zu sein, die hier in Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein - die Sprache ist das praktische, auch für andere Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein“, heißt es in der „Deutschen Ideologie“.<sup>21</sup> Die Sprache kann wie das Bewußtsein nur im Arbeitsprozeß entstehen, „der einheitliche, aufeinander abgestimmte Aktionen der Menschen verlangt und sich



sans un contact étroit et une communication mutuelle »<sup>22</sup>. Mais les cris des animaux sont des manifestations de l'état d'esprit de l'animal, pas encore des désignations d'objets. Ce n'est que cette dernière fonction qui constitue le langage en tant que moyen de communication et outil de pensée.

D'une manière générale, on arrive dans le détail à des conceptions tout à fait différenciées du rapport entre langage et pensée. On distingue la parole externe et interne, la signification idéale et la phonation matérielle. C'est par le biais du langage que s'effectue le passage de la vision sensible vivante à la pensée abstraite. Le son ou l'écriture sont des signes, tandis que la signification est une représentation de la réalité - et selon son degré de généralité, une représentation de type sensoriel ou rationnel. Dans le langage, l'humain objective ses pensées et ses sentiments, il acquiert une relation plus libre avec eux. « La conscience reflète la réalité, le langage la désigne et lui donne une expression intellectuelle. Le fait que les pensées et les idées s'entourent d'une enveloppe linguistique ne leur fait pas perdre leur spécificité »<sup>23</sup>. En donnant aux pensées, aux sentiments et aux aspirations une forme perceptible par les sens (donc aussi par les autres), le langage leur confère une pertinence sociale qui dépasse la simple dimension personnelle. Ni les pensées ni le langage ne constituent cependant un royaume en soi,

17 MEW 3, p. 23 ; MEW 20, p. 444 et suivantes. Sur l'ensemble du complexe, cf. Klix 1977.

18 Konstantinow 11 Of.

19 MEW 20, P. 447.

20 Konstantinov op. cit.

21 MEW 3, P. 30.

22 Konstantinov 111 s.

nicht ohne engen Kontakt und die Kommunikation miteinander vollziehen konnte.“<sup>22</sup> Die Sprache hat eine lange Vorgeschichte in den motorischen Reaktionen und Lautreaktionen der Tiere. Aber Tierlaute sind Kundgabe des tierischen Befindens, noch keine Gegenstandsbezeichnungen. Erst diese letztere Funktion aber konstituiere Sprache als Kommunikationsmittel und Denkwerkzeug.

Überhaupt kommt man im Detail zu manchen durchaus differenzierten Auffassungen zum Verhältnis von Sprache und Denken. Man unterscheidet zwischen äußerem und innerem Sprechen, ideeller Bedeutung und materieller Lautung. Mittels der Sprache vollziehe sich der Übergang von der lebendigen sinnlichen Anschauung zum abstrakten Denken. Laut oder Schrift seien Zeichen, die Bedeutung dagegen Abbild der Wirklichkeit - und zwar je nach ihrem Allgemeingrad Abbild sinnlicher oder rationaler Art. In der Sprache objektiviere der Mensch seine Gedanken und Gefühle, bekomme ein freieres Verhältnis zu ihnen. „Das Bewußtsein widerspiegelt die Wirklichkeit, die Sprache bezeichnet sie und verleiht ihr gedanklichen Ausdruck. Dadurch, daß sich Gedanken und Ideen mit einer sprachlichen Hülle umgeben, verlieren sie nicht ihre Spezifik.“<sup>23</sup> Indem die Sprache Gedanken, Gefühle und Bestrebungen in sinnlich (also auch für andere) wahrnehmbare Form bringt, verleiht sie ihnen gesellschaftliche Relevanz, über die bloß persönliche hinaus. Weder die Gedanken noch die Sprache bilden jedoch ein Reich für sich,

17 MEW 3, S. 23; MEW 20, S. 444ff. Zum Gesamtkomplex vgl. Klix 1977.

18 Konstantinow 11 Of.

19 MEW 20, 447.

20 Konstantinow a.a.O.

21 MEW 3, S. 30.

22 Konstantinov 111 f.



puisqu'elles ne sont que des expressions de la vie réelle ». « La réalité immédiate de la pensée est le langage »<sup>24</sup>.

Il est remarquable que la philosophie marxiste officielle, par exemple en Union soviétique, rejette l'assimilation, largement répandue en Occident, de l'acte de conscience qu'est la pensée à l'activité des ordinateurs. Bien qu'il existe encore des opinions contradictoires dans la philosophie marxiste sur la question de la cybernétique, sur le rapport entre information et reflet, on s'accorde généralement à dire qu'il ne faut pas parler de « pensée machine » : un ordinateur ne classe pas les informations comme l'humain le fait, selon des significations qui lui permettent de sélectionner les bonnes sans avoir à passer en revue l'ensemble du stock. Lorsque les ordinateurs apportent des preuves et traduisent des langues, ils agissent « à la lettre » et de manière mécanique. Mais l'humain qui agit réfléchit généralement aux résultats, aux conséquences de ses actions, il est social et créatif, il peut penser de manière dialectique, c'est-à-dire qu'il a un style de pensée qui ne peut pas être totalement formalisé. Pour modéliser complètement la conscience, un modèle du cerveau est en principe insuffisant, car c'est le travail social qui apprend au cerveau à penser.<sup>25</sup>

La thèse du lien indissociable entre cette conscience et l'activité sensible-objective, conçue avant tout comme travail physique, mais aussi comme lutte des classes, expérience scientifique, production artistique, etc., c'est-à-dire tout ce qui s'exprime dans l'action

„da sie nur Äußerungen des wirklichen Lebens sind.“ „Die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens ist die Sprache.“<sup>24</sup>

Es ist bemerkenswert, daß die offizielle marxistische Philosophie etwa in der Sowjetunion die im Westen weit verbreitete Gleichsetzung der Bewußtseinsleistung Denken mit der Tätigkeit von Computern ablehnt. Zwar gibt es in der marxistischen Philosophie zur Frage der Kybernetik, zum Verhältnis von Information und Widerspiegelung noch einander widersprechende Auffassungen, doch ist man sich weitgehend einig, daß von einem ‚Maschinendenken‘ nicht gesprochen werden sollte: ein Computer ordne Informationen nicht wie der Mensch nach Bedeutungen, die es ihm ermöglichen, die richtigen auszuwählen, ohne jeweils den gesamten Bestand durchmustern zu müssen. Wenn Computer Beweise führen und Sprachen übersetzen, handeln sie ‚buchstabengetreu‘ und mechanisch. Der handelnde Mensch aber denke in der Regel über die Ergebnisse, die Folgen seiner Handlungen nach, sei sozial und schöpferisch, könne dialektisch denken, d.h. einen Denkstil pflegen, der nicht vollkommen formalisiert werden kann. Zur vollständigen Modellierung des Bewußtseins sei ein Modell des Gehirns prinzipiell unzureichend, denn erst die gesellschaftliche Arbeit lehre das Hirn denken.<sup>25</sup>

Entscheidend für die dialektisch-materialistische Theorie des Bewußtseins ist die These vom untrennbaren Zusammenhang dieses Bewußtseins mit der sinnlichgegenständlichen Tätigkeit, die vor allem als körperliche Arbeit, aber auch als Klassenkampf, wissenschaftliches



représentative, dans le mouvement physique arbitraire, est décisive pour la théorie matérialiste dialectique de la conscience. Marx esquisse ce point de départ en quelques traits dans les « thèses sur Feuerbach » : « Le défaut principal de tout le matérialisme pratiqué jusqu'à présent [ ... ] est que l'objet, la réalité, la sensorialité, ne sont saisis que sous la forme de l'objet ou de la vision ; mais pas en tant qu'activité humaine sensible, pratique, non subjective ». « La question de savoir si la pensée humaine possède une vérité objective - n'est pas une question de théorie, mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'humain doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, l'actualité de sa pensée ».<sup>26</sup>

Dans cette optique, l'effort de conscience « connaissance » provient des besoins de la pratique sociale, en premier lieu de la nécessité d'apprendre à connaître et à exploiter toujours mieux les lois de la nature dans le but de produire des aliments. Les productions du cerveau humain sont soumises à une procédure de sélection stricte dans le processus de travail social, dans l'utilisation des objets naturels. La pratique sert d'intermédiaire entre la matière et la conscience, car elle est toujours à la fois une prestation de la conscience (dans la fixation d'un but, l'anticipation idéale du résultat de l'action) et une action matérielle (dans le mouvement du corps et le déplacement des objets extérieurs à l'aide des membres).

Le problème le plus difficile pour une théorie matérialiste de la conscience est le rapport actif-créatif à la réalité, à la pratique et à soi-même, que l'on doit pourtant reconnaître à la conscience. On

Experiment, künstlerische Produktion usw. aufgefaßt wird, also alles das umfaßt, was sich im gegenständlichen Handeln, in willkürlicher körperlicher Bewegung ausdrückt. Marx skizziert diesen Ausgangspunkt in knappen Strichen in den Thesen über Feuerbach“: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus [ ... ] ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnliche menschliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv.“ „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme — ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.“<sup>26</sup>

Die Bewußtseinsleistung „Erkenntnis“ erwächst in dieser Sicht aus den Bedürfnissen der gesellschaftlichen Praxis, primär aus der Notwendigkeit, zum Zwecke der Lebensmittelproduktion die Naturgesetze immer besser kennen- und ausnutzen zu lernen. Die Hervorbringungen des menschlichen Hirns werden im gesellschaftlichen Arbeitsprozeß, im Umgang mit den Naturgegenständen, einem strengen Ausleseverfahren unterzogen. Die Praxis vermittelt zwischen Materie und Bewußtsein, denn sie ist immer zugleich Bewußtseinsleistung (in der Zwecksetzung, der ideellen Antizipation des Resultats der Handlung) und materielle Aktion (in der Leibesbewegung und der Bewegung der äußeren Gegenstände mit Hilfe der Gliedmaßen). Das schwierigste Problem für eine materialistische Theorie des Bewußtseins ist das aktiv-schöpferische Verhältnis zur Wirklichkeit, zur Praxis und zu sich selbst, das man dem Bewußtsein doch





souligne que le reflet n'est pas une copie passive et morte, mais une activité ciblée, une appropriation du monde par la tête pensante. Et l'action humaine n'est en général pas aveugle et instinctive, elle veut quelque chose qui n'est pas encore, mais qui doit d'abord devenir et qui est anticipé dans la représentation. Mais comme tout ce que la représentation manipule est finalement « emprunté » à l'être existant, il ne faut pas se laisser tromper par la primauté du matériel, même si Lénine va jusqu'à constater : « L'idée de la transformation de l'idéal en réel est profondément, très importante pour l'histoire. Mais dans la vie personnelle de l'humain, on voit aussi qu'il y a là beaucoup de vrai ».<sup>27</sup>

24 MEW 3, P. 433, 432.

25 Const. 117.

26 MEV 3, P. 5, 6.

27 LW 38, P. 106.

[61]

zugestehen muß. Man betont, Widerspiegelung sei nicht passiver Abklatsch und tote Kopie, sondern zielvolle Tätigkeit, Aneignung der Welt durch den denkenden Kopf. Und menschliches Handeln sei in der Regel nicht blind und instinkthaft, in ihm werde etwas gewollt, was noch nicht ist, sondern erst werden soll und in der Vorstellung vorweggenommen wird. Doch da letztlich alles, womit die Vorstellung umgeht, aus dem bestehenden Sein „entlehnt“ sei, dürfe man sich dadurch am Primat des Materiellen nicht irremachen lassen, wenn auch Lenin sich bis zu der Feststellung aufschwingt: „Der Gedanke von der Verwandlung des Idealen in das Reale ist tief, sehr wichtig für die Geschichte. Aber auch im persönlichen Leben des Menschen ist ersichtlich, daß hieran viel Wahres ist.“<sup>27</sup>

24 MEW 3, S. 433, 432.

25 Konst. 117.

26 MEW 3, S. 5, 6.

27 LW 38, S. 106.

[61]

## Rudolf Steiner et le problème de la conscience

La conception selon laquelle la conscience et la pensée sont déterminées par le cerveau et les mouvements qui s'y déroulent est déjà tellement passée dans la conscience quotidienne que l'on ne perçoit plus guère la contradiction avec l'expérience immédiate : On ne dit pas que mon cerveau pense, voit, marche, etc., mais avec la formulation « je pense », « je marche », etc. on exprime en fait un autre état de fait que celui que l'on défend dans la théorie. De même que l'on ne peut pas expliquer les qualités du monde extérieur en les réduisant à quelque chose de tout à fait différent de ce qu'elles sont, de même on n'explique pas la pensée en la

## Rudolf Steiner und das Problem des Bewußtseins

Die Auffassung, daß Bewußtsein und Denken vom Gehirn und den in ihm vorgehenden Bewegungen determiniert sind, ist bereits in solchem Maße ins Alltagsbewußtsein übergegangen, daß der Widerspruch zum unmittelbaren Erleben kaum noch wahrgenommen wird: Man sagt nicht, mein Gehirn denkt, sieht, geht usw., sondern spricht mit der Formulierung „Ich denke“, „gehe“ usw. eigentlich einen anderen Tatbestand aus, als den, welchen man in der Theorie vertritt. Sowenig man die Qualitäten der Außenwelt durch Reduktion auf etwas ganz anderes, als sie sind, erklären kann, sowenig wird das Denken dadurch erklärt,



ramenant à des processus cérébraux non pensants qui la précèdent. Pour élucider ce qu'est la pensée, on ne peut trouver un point de départ sûr que dans l'observation de la pensée, c'est-à-dire dans sa prise de conscience. Nous comprenons la construction des organes physiques à partir de leur fonction. Nous comprenons pourquoi l'oreille doit être construite de cette manière et non d'une autre, à partir de l'expérience auditive, et de la même manière, nous comprenons l'œil à partir de la vue. Si nous ne savions pas ce qu'est la pensée, l'anatomie du cerveau ne nous l'enseignerait pas. Nous devons plutôt comprendre le cerveau à partir de sa fonction de base corporelle de l'esprit pensant. Le corps humain est ordonné à l'organe de l'esprit qu'est le cerveau. Le cerveau sain est la condition de la pensée intellectuelle, tout comme l'œil bien construit est la condition de la vision. Nier cela est tout aussi erroné que d'affirmer que « l'esprit n'est pas le créateur du cerveau, par lequel il se manifeste dans le monde physique par la formation de la pensée »<sup>1</sup>. La céphalisation, c'est-à-dire l'accent toujours plus fort mis sur la tête et le cerveau dans la série de l'évolution, prépare cette révélation. Les observations sur le cerveau ne peuvent pas remplacer les observations sur la pensée, ne serait-ce que parce que seule la pensée peut interpréter les résultats sur le cerveau et concevoir des expériences de physiologie cérébrale.

Or, l'observation de la pensée présente la difficulté de ne pas avoir d'objet extérieur donné par les sens : Je dois d'abord produire moi-même la pensée pour pouvoir l'observer. Dans cette observation, le sujet et l'objet sont donc les deux faces d'une même chose : la pensée se dirige vers la pensée, l'esprit se connaît soi-même. Ce que je peux observer dans la pensée, c'est donc

daß man es auf ihm vorausliegende ungedankliche Gehirnprozesse zurückführt. Für die Aufklärung darüber, was das Denken ist, kann man nur in der Beobachtung des Denkens, d.h. seiner Bewußtmachung, einen sicheren Ausgangspunkt gewinnen. Wir verstehen überhaupt den Bau physischer Organe von ihrer Aufgabe her. Warum das Ohr so und nicht anders aufgebaut sein muß, verstehen wir vom Hörerlebnis her, und analog begreifen wir das Auge vom Sehen her. Wüßten wir nicht, was Denken ist, die Anatomie des Gehirns würde es uns nicht lehren. Vielmehr müssen wir das Gehirn von seiner Funktion als Leibesgrundlage des denkenden Geistes her verstehen. Der menschliche Leib ist auf das Geistorgan Gehirn hingeeordnet. Das gesunde Gehirn ist Bedingung des verstandesmäßigen Denkens wie das wohlgebaute Auge Bedingung des Sehens ist. Dies zu bestreiten ist ebenso sehr eine Verirrung, wie die Behauptung, „der Geist sei nicht der Schöpfer des Gehirns, durch das er sich in der physischen Welt in Gedankenbildung offenbart.“<sup>1</sup> Die Kephalisation, d.h. die immer stärkere Betonung von Haupt und Hirn in der Evolutionsreihe bereitet diese Offenbarung vor. Beobachtungen am Hirn können Beobachtungen am Denken nicht ersetzen, schon deshalb, weil nur das Denken Befunde am Gehirn deuten und hirnhysiologische Experimente ersinnen kann.

Nun bietet die Beobachtung des Denkens die Schwierigkeit, daß sie kein äußeres sinnlich gegebenes Objekt hat: Das Denken muß ich selbst erst hervorbringen, damit ich es beobachten kann. In dieser Beobachtung sind also Subjekt und Objekt zwei Seiten dergleichen Sache: Denken richtet sich auf das Denken, der Geist erkennt sich selbst. Was ich am Denken beobachten



d'abord que je dois la vouloir pour qu'elle se produise. Ensuite, que je puisse relier les concepts que je pense en fonction du contenu et de l'objet, en toute liberté, sans être déterminé par des contraintes physiologiques ou psycho-logiques, et non par réflexe. C'est donc à juste titre que le terme « obsessions » est réservé exclusivement aux productions d'une pensée malade et donc non libre.

Même un matérialiste radical peut difficilement nier que l'humain est capable de contrôler et de concentrer sa pensée. Mais si cette contrôlabilité ne doit pas être une simple illusion, comment la pensée peut-elle être à la fois un épiphénomène et un produit des mouvements matériels ? « L'humain pense-t-il avec son cerveau ? »<sup>2</sup> : c'est par cette question que Lénine entend distinguer le matérialisme de l'idéalisme. Mais si la pensée doit être le produit et la propriété de processus de substance matérielle, il faudrait plutôt se demander : « Le cerveau pense-t-il avec l'humain ? » Et la réponse à cette question, puisée dans l'observation psychique impartiale de la pensée, est : non, - du moins tant que nous pensons vraiment de manière concentrée et que nous ne nous laissons pas simplement aller au courant de nos associations.

Il est bien vrai, comme l'enseigne la psychologie associationniste, que nous ne sommes pas aussi libres que nous pourrions le croire en ce qui concerne notre vie de représentation, tant que nous ne savons pas encore nous observer en ce qui concerne notre représenter. « L'humain n'atteint pas la vérité », dit Steiner, « s'il s'en remet seulement aux pensées qui traversent continuellement son Je. Car ces pensées prennent alors un cours qui leur est imposé par le fait qu'elles viennent à l'existence au sein de

kann, ist also zunächst, daß ich es wollen muß, damit es zustande kommt. Ferner, daß ich die Begriffe, die ich denke, inhalts- und sachgemäß verbinden kann, in einsichtsvoller Freiheit, nicht etwa von physiologischen oder psychologischen Zwängen bestimmt, nicht reflexhaft. Der Terminus „Zwangsvorstellungen“ ist deshalb mit Recht ausschließlich für die Hervorbringungen eines krankhaften und darum unfreien Denkens reserviert. Selbst ein radikaler Materialist kann schwer bestreiten, daß der Mensch in der Lage ist, sein Denken zu steuern und zu konzentrieren. Wenn aber diese Steuerbarkeit nicht bloße Illusion sein soll, wie kann das Denken dann gleichzeitig Epiphänomen und Produkt materieller Bewegungen sein? „Denkt der Mensch mit dem Gehirn?“<sup>2</sup>, - mit dieser Frage will Lenin Materialismus und Idealismus voneinander abgrenzen. Doch wenn das Denken Produkt und Eigenschaft von Prozessen materieller Substanz sein soll, so müßte vielmehr gefragt werden: „Denkt das Gehirn mit dem Menschen?“ Und die Antwort auf diese Frage, aus unbefangener seelischer Beobachtung des Denkens geschöpft, lautet: Nein, — jedenfalls solange wir wirklich konzentriert denken und uns nicht etwa bloß dem Strom unserer Assoziationen überlassen.

Es ist wohl wahr, was die Assoziationspsychologie lehrt, daß wir in bezug auf unser Vorstellungsleben nicht so frei sind, wie wir glauben mögen, solange wir uns noch nicht in bezug auf unser Vorstellen zu beobachten verstehen. „Der Mensch gelangt nicht zur Wahrheit“, so Steiner, „wenn er sich nur den fortwährend durch sein Ich ziehenden Gedanken überläßt. Denn dann nehmen diese Gedanken einen Verlauf, der ihnen dadurch aufgedrängt wird, daß sie innerhalb der leiblichen Natur zum



la nature corporelle. Le monde des pensées d'un humain qui s'abandonne d'abord à l'activité de l'esprit conditionnée par son cerveau corporel se présente de façon désordonnée et confuse », - dans lequel en effet « le cerveau pense avec nous ». « Une pensée s'installe, s'interrompt, est balayée par une autre. Celui qui écoute avec attention la conversation de deux personnes, celui qui s'observe sans se laisser prendre, se fait une idée de cette masse de pensées qui s'illuminent ».<sup>3</sup> Ici, une pensée entraîne une autre avec une certaine automaticité,

1 GA 18 1, p. 10. Cf. auparavant GA 28, p. 59 et suivantes ; GA 9, p. 22 ; GA 125, p. 88 et suivantes.

2 GA 14, P. 79.

3 GA 9, p. 142, cf. GA 167, p. 47, 324 sq. [62]

les images mentales apparaissent comme des rêves, comme de vagues intuitions : la « pensée » de tous les jours est fortement marquée par des moments associatifs, réflexifs et habituels. Souvent, il s'agit d'une simple rationalisation de pulsions dont la véritable nature est ignorée, ce qui évite au sujet de ressentir des émotions douloureuses, comme des remords. Ce qui est socialement usuel dans le cadre de groupes de référence (famille, église, parti, cercle de collègues, etc.), et non des prises de position et des réflexions indépendantes, détermine la pensée de nombreuses personnes, plus qu'elles ne le savent souvent elles-mêmes. Steiner est loin de le nier. Il constate que chez l'humain moyen d'aujourd'hui, le cerveau pense en grande partie automatiquement, qu'il y a un déroulement apparent de la pensée qui ne se fait qu'en mots, et il voit là un grand danger.<sup>4</sup> Steiner est aussi tout à fait conscient du fait que la vie psychique ordinaire est fortement liée au corps, et il considère même dans une certaine mesure qu'il est nécessaire que le spirituel-psychique vive dans le cours de

Dasein kommen. Regellos und wirr nimmt sich die Gedankenwelt eines Menschen aus, der sich zunächst der durch sein leibliches Gehirn bedingten Geistestätigkeit überläßt“, - in der in der Tat ‚das Hirn mit uns denkt‘. „Da setzt ein Gedanke ein, bricht ab, wird durch einen anderen aus dem Felde geschlagen. Wer prüfend das Gespräch zweier Menschen belauscht, wer sich unbefangen selbst beobachtet, der erhält eine Vorstellung von dieser irrlichtelierenden Gedankenmasse.“<sup>3</sup> Hier zieht in der Tat ein Gedanke einen anderen mit einer gewissen Automa-

1 GA 18 1, S. 10. Vgl. vorher GA 28, S. 59f.; GA 9, S. 22; GA 125, S. 88f.

2 LW 14, S. 79.

3 GA 9, S. 142. Vgl. GA 167, S. 47, 324f. [62]

tik nach sich, Gedankenbilder treten traumhaft, wie vage Eingebungen auf: das All-tags“denken“ ist in hohem Maße von assoziativen, reflexhaften und gewohnheitsmäßigen Momenten geprägt. Häufig genug ist es bloße Rationalisierung von Antrieben, über deren wahre Natur sich zu täuschen dem Subjekt schmerzhaft Gefühlsregungen, etwa Gewissensbisse, erspart. Das im Rahmen von Bezugsgruppen (Familie, Kirche, Partei, Kollegenkreis usw.) gesellschaftlich Übliche, nicht selbständige Stellungnahmen und Überlegungen, bestimmt das Denken vieler Menschen, mehr, als sie selbst oft wissen. Steiner ist weit entfernt davon, dies zu leugnen. Er konstatiert, daß das Gehirn beim heutigen Durchschnittsmenschen weitgehend automatisch denkt, ein nur in Worten verlaufender scheinbarer Gedankenablauf stattfindet, und er sieht darin eine große Gefahr.<sup>4</sup> Steiner ist sich auch vollkommen bewußt über die hochgradige Leibgebundenheit des gewöhnlichen Seelenlebens, ja er betrachtet es in gewissem Maße auch als notwendig, daß das Geistig-Seelische im irdischen Lebenslauf in den leiblichen Wirkungen lebt, an sie hingegeben ist, sich in ihnen darstellt. Er spricht nicht Pauschalurteile über Hirn und Bewußtsein aus, sondern versucht die Sphäre genauer zu bestimmen, wo von einem einsichtsvoll-freien Denken die Rede sein kann: sie beginnt überhaupt erst da, wo das Subjekt sich nicht einfach treiben





la vie terrestre dans les effets corporels, qu'il y soit attaché, qu'il se représente en eux. Il ne porte pas de jugement global sur le cerveau et la conscience, mais tente de définir plus précisément la sphère où l'on peut parler d'une pensée libre pleine de discernement : elle ne commence que lorsque le sujet ne se laisse pas simplement porter, mais prend l'entière responsabilité de sa pensée, essaie de la purifier de tous les moments obscurs que sont les désirs, les tendances, les émotions, les affects, les illusions de toutes sortes. Une telle pensée, qui ne s'acquiert généralement pas sans exercice, ne laisse pas aveuglément libre cours aux associations qui affluent, mais les contrôle, les soumet à la volonté de connaissance, rejette celles qui n'appartiennent pas au sujet et attribue à celles qui sont pertinentes leur place dans le contexte logique. Une telle pensée acquiert aussi une relation libre avec les influences sociales, elle affirme consciemment les valeurs données ou les réévalue consciemment. C'est l'observation de cette pensée, qui s'effectue « de manière appropriée, par la force intérieure », qui amène Steiner à la thèse selon laquelle l'organisation corporelle et psychique de l'humain « ne peut rien changer à l'essence de la pensée »<sup>5</sup>.

Naturellement, un sceptique pourrait toujours demander si l'on ne doit pas nécessairement se tromper dans la prise de conscience de la pensée, parce que l'on ne voit en réalité que les résultats d'une activité inconsciente, et donc inobservée, qui est à la base de la pensée, « comme si l'on croyait voir un mouvement lorsqu'on est rapidement éclairé par des étincelles électriques successives ». Une telle objection, selon Steiner, ne tient cependant pas compte du fait « que c'est le « Je » lui-même qui observe son activité

laisse, sondern die volle Verantwortung für sein Denken über-nimmt, es von allen undurchschauten Momenten zu reinigen versucht, als da sind Wünsche, Neigungen, Emotionen, Affekte, Illusionen aller Art. Ein solches Denken, das man sich gewöhnlich nicht ohne Übung erwirbt, läßt den anflutenden Assoziationen nicht blind ihren Lauf, sondern bringt sie unter Kontrolle, unterwirft sie dem Willen zur Erkenntnis, weist die nicht zur Sache gehörenden ab und teilt den sachdienlichen ihren Ort im logischen Zusammenhang zu. Ein solches Denken gewinnt auch zu sozialen Prägungen ein freies Verhältnis, es bejaht gegebene Werte bewußt oder wertet sie bewußt um. Die Beobachtung dieses Denkens, das sich „sachgemäß, durch innere Kraft“ vollzieht, ist es, die Steiner zu der These veranlaßt, daß die leiblich-seelische Organisation des Menschen, „an dem Wesen des Denkens nichts bewirken kann.“<sup>5</sup>

Natürlich könnte ein Skeptiker immer noch fragen, ob man sich in der Bewußtmachung des Denkens nicht notwendig täuschen müsse, weil man in Wirklichkeit nur die Ergebnisse einer dem Denken zugrundeliegenden unbewußten und eben deshalb unbeobachteten Tätigkeit erblicke, „wie wenn man bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken eine Bewegung zu sehen glaubt.“ Ein solcher Einwand, so Steiner, berücksichtigt aber nicht, „daß es das ‚Ich‘ selbst ist, das im Denken drinnen





en se tenant à l'intérieur de la pensée. Il faudrait que le Je soit en dehors de la pensée s'il pouvait être trompé de la même manière que lors d'éclairages successifs rapides par des étincelles électriques. On pourrait plutôt dire que celui qui fait une telle comparaison se trompe violemment, comme quelqu'un qui voudrait absolument dire d'une lumière en mouvement : elle est rallumée par une main inconnue à chaque endroit où elle apparaît »<sup>6</sup>.

Comment faut-il se représenter - à la suite de Steiner - le rapport de la pensée au cerveau en tant qu'outil ? La réponse étonne tout d'abord : la pensée et toute conscience ne sont pas le « produit » des processus vitaux organiques, elles naissent au contraire précisément de leur refoulement. La matière cérébrale et nerveuse ne dispose que d'une faible vitalité par rapport aux autres matières corporelles : les cellules nerveuses ne se régénèrent pas, les cellules mortes ne sont pas remplacées par de nouvelles. C'est justement parce qu'il parasite en quelque sorte les processus vitaux du reste de l'organisme que le système nerveux devient le support de la vie consciente. Les « processus organiques ne produisent pas encore les pensées à un niveau très élevé et très compliqué. Au contraire ! Une limite à leur action leur est fixée, limite à laquelle ils sont dépassés. Ce n'est qu'ainsi que les forces de croissance peuvent passer par un point zéro organique et être métamorphosées en forces de pensée et mises à la disposition du Je. Ce n'est que là où la vie organique recule que la vie psycho-spirituelle a sa place, laquelle se reflète désormais dans l'organisation sensorielle et nerveuse et devient consciente d'elle-même. [ ... ] Le processus de mort inclu dans l'organisme humain se révèle être l'artifice de la nature pour avoir non seulement plus de

stehend seine Tätigkeit beobachtet. Es müßte das Ich außerhalb des Denkens stehen, wenn es so getäuscht werden könnte, wie bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken. Man könnte vielmehr sagen: wer einen solchen Vergleich macht, der täuscht sich gewaltsam wie jemand, der von einem in Bewegung begriffenen Licht durchaus sagen wollte: es wird an jedem Ort, an dem es erscheint, von unbekannter Hand neu angezündet.“<sup>6</sup>

Wie hat man sich nun - Steiner folgend - das Verhältnis des Denkens zum Hirn als seinem Werkzeug des näheren vorzustellen? Die Antwort verblüfft zunächst: Denken und alles Bewußtsein ist nicht „Produkt“ der organischen Vitalprozesse, es entsteht vielmehr gerade durch deren Zurückdrängung. Hirn- und Nervenmaterie verfügt im Vergleich zu anderer Leibesmaterie nur über geringe Vitalität: Nervenzellen regenerieren sich nicht, abgestorbene Zellen werden nicht durch neue ersetzt. Gerade dadurch, daß es an den Vitalprozessen des übrigen Organismus gewissermaßen parasitiert, wird das Nervensystem zum Träger des bewußten Lebens. Die „organischen Prozesse bringen nicht auf einer höchsten, kompliziertesten Stufe auch noch die Gedanken hervor. Im Gegenteil! Ihnen wird eine Grenze ihres Wirkens gesetzt, an der sie überwunden werden. So erst können die Wachstumskräfte durch einen organischen Nullpunkt hindurchgeführt und zu Gedankenkräften metamorphosiert und dem Ich zur Verfügung gestellt werden. Erst wo das organische Leben zurücktritt, hat das seelisch-geistige Leben Platz, das sich nun-mehr an der Sinnes-Nerven-Organisation spiegelt und seiner selbst inne wird. [ ... ] Der in den menschlichen Organismus hineingenommene



vie, mais une vie plus élevée. “<sup>7</sup>

Déjà la simple observation que, lorsqu'on pense, il faut dépenser une énergie intérieure pour se maintenir à l'affaire contre toute tendance à la fatigue, indique déjà que nous ne sommes pas avec, mais en quelque sorte contre notre organisation corporelle

4 Cf. GA 350, conférence du 28. 6. 1923.

5 GA 13, p. 24S ; GA 4, p. 147s. Cf. GA 167, p. 324.

6 GA 4, p. 55f.

7 Bühler 1980, p. 25f.

[63]

qui n'est pas le moteur de la pensée, mais son contrepoids. Selon Steiner, il incombe à l'essentialité qui agit dans la pensée la double tâche de repousser d'abord l'activité propre du corps et de se substituer ensuite à lui. De même que l'on n'attribue pas les formes des empreintes de pas à des forces mystérieuses des entrailles de la terre, on ne doit pas non plus prendre les contre-images corporelles de la pensée pour sa cause. Les expériences transmises par le penser et le représenter s'inscrivent pour ainsi dire dans le cerveau, mais c'est toujours la conscience qui doit procéder à l'imprégnation et percevoir ensuite ces engrammes : La gardienne de la mémoire est ainsi l'âme elle-même.<sup>8</sup>

Mais si « aucune part n'est faite à l'organisation humaine dans l'essence de la pensée », la question se pose naturellement de savoir quelle est la signification de cette organisation dans l'ensemble de l'être humain. Ce qui « se passe dans cette organisation par la pensée n'a sans doute rien à voir avec l'essence de la pensée, mais bien avec la naissance de la conscience du Je à partir de la pensée. C'est à l'intérieur de l'essence propre de la pensée que se

Todesprozeß entpuppt sich als der Kunstgriff der Natur, nicht nur mehr, sondern höheres Leben zu haben. “<sup>7</sup> Schon die simple Beobachtung, daß man beim Denken eine innere Energie aufwenden muß, um sich gegen alle Ermüdungstendenzen bei der Sache zu halten, deutet dar-auf hin, daß wir nicht mit, sondern gewissermaßen gegen unsere leibliche Organisation

4 Vgl. GA 350, Vortr. 28. 6. 1923.

5 GA 13, S. 24S; GA 4, S. 147f. Vgl. GA 167, S. 324.

6 GA 4, S. 55f.

7 Bühler 1980, S. 25f.

[63]

denken, die nicht des Denkens Motor, sondern sein Widerlager ist. Dem Wesenhaften, das im Denken wirkt, obliegt, so Steiner, die doppelte Aufgabe, zuerst die Eigenaktivität des Leiblichen zurückzudrängen und sich sodann an dessen Stelle zu setzen. So wenig wie man Fußspurenformen auf geheimnisvolle Kräfte des Erdinnern zurückführt, sowenig darf man die leiblichen Gegenbilder des Denkens für seine Ursache nehmen. Die durch das Denken und Vorstellen vermittelten Erlebnisse graben sich im Gehirn gleichsam ein, doch ist es allemal das Bewußtsein, das die Einprägung vornehmen und dann diese Engramme wahrnehmen muß: Die Bewahrerin der Erinnerung ist so die Seele selbst.<sup>8</sup>

Aber wenn „an dem Wesen des Denkens der menschlichen Organisation kein Anteil zukommt“, taucht natürlich die Frage auf, welche Bedeutung diese Organisation innerhalb der menschlichen Gesamtwesenheit hat. Was „in dieser Organisation durch das Denken geschieht, hat wohl mit der Wesenheit des Denkens nichts zu tun, wohl aber mit der Entstehung des Ich-Bewußtseins aus dem Denken heraus. Innerhalb des Eigenwesens des Denkens liegt wohl das



trouve le vrai « Je », mais pas la conscience du Je [...] Il ne faut pas confondre cela avec l'affirmation selon laquelle la conscience du moi, une fois née, reste dépendante de l'organisation du corps. Une fois née, elle est absorbée par la pensée et en partage désormais l'essence spirituelle »<sup>9</sup>. Les modifications de la conscience du sommeil, de l'éveil et des rêves peuvent être suivies par les mesures de l'électroencéphalogramme (EEG). Cela montre clairement que la conscience habituelle du Je est liée à des performances cérébrales objectivables. C'est ainsi que l'apparition de notre conscience quotidienne du Je au cours de la troisième année de vie a été rendue possible par la maturation neurologique du lobe antérieur du cerveau », peut-on lire chez Wolfgang Schäd.<sup>10</sup>

De telles connaissances font partie intégrante d'une anthropologie qui observe et comprend l'être humain en tant qu'être corporel, psychique/d'âme et spirituel.<sup>11</sup>

En ce qui concerne son corps physique, l'humain est un membre de la nature qui l'entoure : son corps physique se compose des mêmes éléments matériels et des mêmes forces physiques qui agissent en eux que celles qui composent les minéraux, les plantes et les animaux. Il a en commun la reproduction et la croissance avec les plantes et les animaux. Tout comme eux, il dispose d'une organisation spécifique de forces créatrices d'espèces qui produisent les phénomènes de vie et que Steiner appelle « corps éthérique ». Seul l'animal possède la capacité de réagir aux impressions extérieures par des expériences intérieures et la possibilité d'un mouvement propre. Comme lui, il ressent le plaisir et la douleur, la faim et la soif, etc. Cependant, l'humain ne se comporte pas par principe de manière non libre et

wirkliche ‚Ich‘, nicht aber das Ich-Bewußtsein [ ... ] Man verwechsle das aber nicht mit der Behauptung, daß das einmal entstandene Ich-Bewußtsein von der Leibesorganisation abhängig bleibe. Einmal entstanden, wird es in das Denken aufgenommen und teilt fortan dessen geistige Wesenheit.“<sup>9</sup>

Die ‚Bewußtseinsveränderungen von Schlafen, Wachen und Träumen sind an den hirnelektrischen Messungen (EEG) verfolgbar. Daran wird deutlich, daß das übliche Ich-Bewußtsein an objektivierbare Gehirnleistungen gebunden ist. So ist auch das Auftauchen unseres alltäglichen Ich-Bewußtseins im dritten Lebensjahr durch die neurologische Reifung des Vorderlappens des Großhirns möglich geworden“, heißt es bei Wolfgang Schäd.<sup>10</sup>

Solche Einsichten sind integraler Bestandteil einer Menschenkunde, die den Menschen als leibliches, seelisches und geistiges Wesen beobachtet und begreift.<sup>11</sup>

In bezug auf seine physische Körperlichkeit ist der Mensch ein Glied der ihn umgebenden Natur: Sein physischer Leib setzt sich zusammen aus denselben materiellen Elementen und den in ihnen wirksamen physischen Kräften, aus denen sich auch die Mineralien, Pflanzen und Tiere zusammensetzen. Fortpflanzung und Wachstum hat er mit Pflanze und Tier gemein. Ebenso wie diese verfügt er über eine spezifische Organisation artbildender Kräfte, die die Lebenserscheinungen hervorbringen und von Steiner als „Ätherleib“ bezeichnet werden. Die Fähigkeit, auf äußere Eindrücke mit inneren Erlebnissen zu reagieren, und die Möglichkeit der Eigenbewegung hat außer ihm nur das Tier. Wie dieses fühlt er Lust und Schmerz, Hunger und Durst usw. Doch verhält sich der Mensch nicht prinzipiell



liée à l'instinct, mais il peut reconnaître les choses et établir un lien rationnel dans sa vie en réfléchissant à ses perceptions et à ses propres actions. L'âme de l'humain est doublement déterminée par les nécessités impératives de la nature et par les nécessités de la pensée librement reconnues. Cette libre reconnaissance des lois de la pensée n'est possible que parce qu'en l'humain vit un élément de l'être qu'il ne partage avec aucun des êtres des autres règnes de la nature : Le soi spirituel qui brille dans le Je et grâce auquel l'humain n'est pas seulement un être générique, mais une individualité unique. Au fur et à mesure que l'humain se domine lui-même, cette individualité marque de son empreinte ce qui est d'âme, voire le monde physique. Son essence s'exprime alors dans la vie affective/de sensation par laquelle elle répond aux impressions du monde extérieur, et c'est son essence qui agit en retour sur le monde extérieur dans le vouloir.

Par l'activité du Je, le psychique est transformé et ennobli. Le corps de l'âme (corps astral) - le mot corps n'est qu'une métaphore - est traversé par l'âme sensitive, et celle-ci « ne reçoit pas seulement les impressions du monde extérieur comme des sensations ; elle a sa propre vie, qui se féconde par la pensée d'un côté comme par les sensations de l'autre. Elle devient ainsi âme de raison analytique [ ... ] Elle peut le faire en s'ouvrant vers le haut aux intuitions comme vers le bas aux sensations. C'est ainsi qu'elle est une âme consciente ». « Cela lui est possible parce que le monde spirituel lui forme l'organe de l'intuition, comme le corps physique lui forme les organes des sens [ ... ] L'humain-esprit est ainsi relié à l'âme de conscience en une unité [ ... ] Dans cette unité, l'humain-esprit

unfrei und instinktgebunden, sondern kann die Dinge erkennen und einen vernunftgemäßen Zusammenhang in sein Leben bringen, indem er über die Wahrnehmungen und über seine eigenen Handlungen nachdenkt. Das Seelische des Menschen ist doppel-determiniert durch die zwingenden Naturnotwendigkeiten und die frei anerkannten Denknöwendigkeiten. Diese freie Anerkennung der Denkgesetze ist nur möglich, weil im Menschen ein Wesensglied lebt, das er mit keinem der Wesen der anderen Naturreiche teilt: Das geistige Selbst, das im Ich aufleuchtet und durch das der Mensch nicht bloßes Gattungswesen, sondern unverwechselbare Individualität ist. Diese Individualität prägt mit zunehmender Herrschaft des Menschen über sich selbst dem Seelischen, ja sogar dem Physischen ihren Stempel auf. Ihr Wesen drückt sich dann in dem Gefühlsleben aus, mit dem die Eindrücke der Außenwelt beantwortet werden, und es ist ihr Wesen, das im Wollen auf die Außenwelt zurückwirkt. Durch die Tätigkeit des Ich wird das Psychische verwandelt und veredelt. Der Seelenleib (Astralleib) - das Wort Leib ist nur Metapher - wird von der Empfindungsseele durch-setzt, und diese „empfängt nicht bloß die Eindrücke der Außenwelt als Empfindungen; sie hat ihr eigenes Leben, das sich durch das Denken auf der einen Seite ebenso befruchtet wie durch die Empfindungen auf der anderen. So wird sie zur Verstandesseele [ ... ] Sie kann das dadurch, daß sie sich nach oben hin den Intuitionen erschließt wie nach unten hin den Empfindungen. Dadurch ist sie Bewußtseinsseele.“ „Das ist ihr deshalb möglich, weil ihr die Geisteswelt das Intuitionsorgan hineinbildet, wie ihr der physische Leib die Sinnesorgane bildet [ ... ] Der Geistmensch ist dadurch mit der Bewußtseinsseele in einer Einheit



vit comme esprit de vie ». <sup>12</sup>

8 GA 176, p. 194 et suivantes ; GA 9, p. 53. Cf. a. GA 176, p. 47.

9 GA 4, P. 148.

10 Schad, Aggression et paix, p. 30 s.

11 Cf. i. f. GA 9, p. 25 et suiv. ; GA 13, p. 42 et suiv.

12 GA 9, P. 45.

[64]

« De même que le corps physique se désagrège s'il n'est pas maintenu par le corps éthérique, de même que le corps éthérique sombre dans l'inconscience s'il n'est pas éclairé par le corps astral, de même le corps astral devrait-il toujours faire sombrer le passé dans l'oubli si celui-ci n'était pas sauvé par le « moi » dans le présent. L'oubli est pour le corps astral ce que la mort est pour le corps physique et le sommeil pour le corps éthérique. On peut aussi dire que la vie appartient au corps éthérique, la conscience au corps astral et le souvenir au Je. »<sup>13</sup> « Par la conscience de soi, l'humain se désigne comme un être autonome, séparé de tout le reste, comme le « Je ». Dans le « je », l'humain rassemble tout ce qu'il vit en tant qu'entité corporelle et psychique. Le corps et l'âme sont porteurs du « Je » ; c'est en eux qu'il agit. Comme le corps physique dans le cerveau, l'âme a son centre dans le « je ». L'humain est stimulé par des sensations extérieures ; les sentiments s'affirment comme des effets du monde extérieur ; la volonté se rapporte au monde extérieur, car elle se réalise dans des actions extérieures. Le « Je » reste tout à fait invisible en tant qu'entité propre de l'humain [ ... ] Ce moi est l'humain lui-même [ ... ] Il peut donc désigner son corps et son âme comme les « enveloppes » à l'intérieur desquelles il vit ; et il peut les désigner comme les conditions corporelles à travers lesquelles il agit. Au cours de son développement, il apprend à utiliser de plus en plus ces

verbunden [ ... ] In dieser Einheit lebt der Geistesmensch als Lebensgeist.“<sup>12</sup>

8 GA 176, S. 194f.; GA 9, S. 53. Vgl. a. GA 176, S. 47.

9 GA 4, S. 148.

10 Schad, Aggression und Frieden, S. 30f.

11 Vgl. i. f. GA 9, S. 25ff.; GA 13, S. 42ff.

12 GA 9, S. 45.

[64]

„Wie der physische Leib zerfällt, wenn ihn nicht der Ätherleib zusammenhält, wie der Ätherleib in die Bewußtlosigkeit versinkt, wenn ihn nicht der Astralleib durchleuchtet, so müßte der Astralleib das Vergangene immer wieder in die Vergessenheit sinken lassen, wenn dieses nicht vom ‚Ich‘ in die Gegenwart herübergerettet würde. Was für den physischen Leib der Tod, für den Ätherleib der Schlaf, das ist für den Astralleib das Vergessen. Man kann auch sagen: dem Ätherleib sei das Leben eigen, dem Astralleib das Bewußtsein und dem Ich die Erinnerung.“<sup>13</sup> „Durch das Selbstbewußtsein bezeichnet sich der Mensch als ein selbständiges, von allem übrigen abgeschlossenes Wesen, als ‚Ich‘. Im ‚Ich‘ faßt der Mensch alles zusammen, was er als leibliche und seelische Wesenheit er-lebt. Leib und Seele sind Träger des ‚Ich‘; in ihnen wirkt es. Wie der physische Körper im Gehirn, so hat die Seele im ‚Ich‘ ihren Mittelpunkt. Zu Empfindungen wird der Mensch von außen angeregt; Gefühle machen sich geltend als Wirkungen der Außenwelt; der Wille bezieht sich auf die Außenwelt, denn er verwirklicht sich in äußeren Handlungen. Das ‚Ich‘ bleibt als die eigentliche Wesenheit des Menschen ganz unsichtbar [ ... ] Dieses Ich ist der Mensch selbst [ ... ] Er darf deshalb seinen Leib und seine Seele als die ‚Hüllen‘ bezeichnen, innerhalb deren er lebt; und er darf sie als leibliche Bedingungen bezeichnen, durch die er wirkt. Im Laufe seiner Entwicklung





instruments comme des serviteurs de son « Je » [...] Seulement de l'intérieur, seulement par soi-même l'âme peut se désigner comme « Je ». <sup>14</sup>

La conscience de soi s'éveille au monde objectif par la pensée. Parce que l'humain dirige sa pensée vers les objets, il a conscience d'objet, parce qu'il la dirige vers lui-même, il a conscience de soi : parce qu'elle est conscience pensante, la conscience humaine est en même temps conscience de soi. Selon Steiner, le sujet ne pense pas parce qu'il est sujet, mais inversement, il est sujet parce qu'il peut penser. C'est par la pensée que l'humain se bat pour passer du sentiment terne de sa propre existence au concept de son propre soi. Le sentiment de soi, en tant que préforme de la conscience de soi, n'apparaît pas avant la troisième année de vie, car le noyau spirituel de l'être humain est encore entièrement absorbé par la formation et la saisie du corps. <sup>15</sup>

Sans la relation des vécus de l'âme au Je comme centre permanent, comme ce qui dure en alternance, l'humain devrait subir une perte totale d'identité. Mais il ne faut pas, dans le sens de la spéculation philosophique sur le Je, assimiler simplement la conscience de soi ordinaire ou la représentation du Je avec la Je. Selon Steiner, cette assimilation est démentie toutes les 24 heures par le sommeil, qui efface la représentation du Je, mais pas le Je, que l'on ne peut tout de même pas se représenter chaque matin créé à partir de rien. La pensée du Je de la conscience quotidienne n'est pas le vrai moi, mais seulement son reflet. Mais le monde extérieur, dont fait partie mon corps, ne peut jamais me donner cette pensée du Je. « Et aussi vrai que ne peut se refléter ce qui n'est pas là, aussi vrai que le Je doit être, parce qu'il se reflète » et que ce reflet ne peut pas être provoqué par autre

lernt er diese Werkzeuge immer mehr als Diener seines ‚Ich‘ gebrauchen [...] Nur von innen heraus, nur durch sich selbst kann die Seele sich als Ich bezeichnen. <sup>14</sup> Das Selbstbewußtsein erwacht an der gegenständlichen Welt durch das Denken. Weil der Mensch sein Denken auf die Gegenstände richtet, hat er Objektbewußtsein, weil er es auf sich selbst richtet, Selbstbewußtsein: weil es denkendes Bewußtsein ist, ist das menschliche Bewußtsein zugleich Selbstbewußtsein. Das Subjekt denkt, so Steiner, nicht deshalb, weil es Subjekt ist, sondern ist umgekehrt Subjekt, weil es denken kann. Durch das Denken ringt sich der Mensch vom dumpfen Gefühl des eigenen Daseins zum Begriff seines Selbst hindurch. Das Selbstgefühl als Vorform des Selbstbewußtseins entsteht nicht vor dem dritten Lebensjahr, weil zunächst der geistige Wesenskern des Menschen noch ganz in der Ausbildung und im Ergreifen des Leibes aufgeht. <sup>15</sup>

Ohne die Beziehung der Seelenerlebnisse auf das Ich als bleibenden Mittelpunkt, als das im Wechsel Dauernde, müßte für den Menschen völliger Identitätsverlust eintreten. Doch darf man nicht, im Sinne der philosophischen Ich-Spekulation, das gewöhnliche Selbstbewußtsein bzw. die Ich-Vorstellung einfach mit dem Ich gleichsetzen. Diese Gleichsetzung wird, so Steiner, alle 24 Stunden durch den Schlaf widerlegt, der die Ich-Vorstellung auslöscht, nicht jedoch das Ich, das man sich doch nicht jeden Morgen neu aus dem Nichts geschaffen denken kann. Der Ich-Gedanke des Alltagsbewußtseins ist nicht das wirkliche Ich, sondern nur dessen Spiegelbild. Doch kann mir die äußere Welt, zu der auch mein Leib gehört, diesen Ich-Gedanken niemals eingeben. „Und so wahr sich nicht spiegeln kann, was nicht da ist, so wahr muß das Ich sein, weil es sich spiegelt“



chose.<sup>16</sup>

La conscience-Je est généralement tellement « émuée » par le corps qu'elle « s'effiloche » lorsque les stimuli sensoriels lui sont retirés. Ce n'est qu'en condensant la pensée de manière méditative que l'on peut parvenir à percevoir la réalité du « je suis » : C'est dans la pensée pure que l'on trouve le Je qui peut maintenir sa conscience de lui-même sans le reflet au corps. De telles thèses de Steiner s'harmonisent d'ailleurs de manière étonnante avec les résultats d'expériences menées aux États-Unis en 1960-63 sur la « perception du Je en cas de déconnexion sensorielle totale » : la « perte de la perception du moi » ne se produisait pas lorsque les VPs manipulaient des figures géométriques et des symboles de manière méditative.<sup>17</sup> Comme Steiner l'explique en 1911 au Congrès mondial de philosophie, il ne faut pas du tout se représenter le Je à l'intérieur du corps, mais voir dans l'organisation du corps quelque chose comme un miroir qui reflète au Je sa vie et son tissage extra-terrestres par l'activité organique. Si l'on veut savoir selon quelles lois se produit le reflet, il faut examiner les propriétés du miroir. C'est là que se situe le champ légitime de la neurophysiologie et des autres sciences naturelles. Steiner attendait d'une nouvelle synthèse de leurs résultats une confirmation importante de ses thèses. Dans ce contexte, il est certainement intéressant de noter que l'un des chercheurs modernes les plus renommés dans le domaine du cerveau, le prix Nobel

13 GA 13, P. 48.

14 GA 9, p. 39 et suivantes.

15 GA 4, P. 60, 139 ; GA 61, P. 54.

16 GA 61, p. 54f. Cf. aussi GA 35, p. 101 ss.

und dieses Spiegelbild nicht von etwas anderem bewirkt sein kann.<sup>16</sup>

Das Ich-Bewußtsein wird gewöhnlich durch den Leib so „abgedumpft“, daß es „zerflattert“, wenn ihm die Sinnesreize entzogen werden. Nur durch meditative Verdichtung des Denkens kann es gelingen, zur Realität des Ich-bin durchzustoßen: Im reinen Denken findet man das Selbst, das sein Bewußtsein von sich ohne die Spiegelung am Leib aufrechterhalten kann. Solche Thesen Steiners harmonisieren übrigens in verblüffen-der Weise mit Ergebnissen von 1960-63 in den USA durchgeführten Experimenten über „Ichwahrnehmung bei vollkommener Sinnesausschaltung“: Verlust der „Ichwahrnehmung“ trat dann nicht auf, wenn die VPs meditativ mit geometrischen Figuren und Symbolen umgingen.<sup>17</sup>

Man darf sich das Ich, wie Steiner 1911 auf dem Weltkongreß für Philosophie ausführt, überhaupt nicht innerhalb des Leibes befindlich vorstellen, sondern hat in der Leibesorganisation nur so etwas wie einen Spiegel zu sehen, der dem Ich sein außerleibliches Leben und Weben durch die organische Tätigkeit zurückspiegelt. Will man erkennen, nach welchen Gesetzen die Spiegelung entsteht, muß man die Eigenschaften des Spiegels untersuchen. Hier liegt das legitime Feld der Neurophysiologie und der anderen Naturwissenschaften. Von einer neuen Zusammenschau ihrer Ergebnisse erwartete Steiner wichtige Bestätigungen seiner Thesen. Es ist in diesem Zusammenhang sicher bemerkenswert, daß einer der renommiertesten modernen Hirnforscher, der Nobelpreisträ-

13 GA 13, S. 48.

14 GA 9, S. 39f.

15 GA 4, S. 60, 139; GA 61, S. 54.

16 GA 61, S. 54f. Vgl. a. GA 35, S. 101ff.



17 D'après Meffert 1982, p. 304. Les expériences ont été réalisées à l'université de Brown/ Rhode Island.

[65]

Eccles, arrive tout de même à la conclusion que c'est le moi immatériel qui doit déchiffrer les messages du cerveau et « programmer » le cerveau.<sup>18</sup>

Steiner conçoit le rapport entre la matière et la conscience de telle sorte qu'il essaie de découvrir le lien entre les phénomènes physiologiques, psychiques et mentaux et qu'il n'opère pas au niveau des affirmations générales sur la « totalité psychique » de l'humain. Il s'agit pour lui de montrer concrètement comment le spirituel-psychique issu de la sphère prénatale travaille à la construction et à la substantialisation du corps, comment il s'active dans les processus organiques concrets du foie, du cœur, des poumons, etc.<sup>19</sup>.

Steiner inaugure une « véritable phénoménologie de la conscience en rapport avec une « localisation » fonctionnelle des mouvements typiques de l'âme dans le corps physique » (M. Scaligero)<sup>20</sup> : Par l'observation de l'âme, « on commence à constater comment l'activité de pensée se développe à travers le cerveau : la pensée rationnelle se développe dans la tête, stimulée par la perception sensorielle. La vie émotionnelle a au contraire son siège dans la poitrine : son support est la force qui s'exprime dans la respiration et la circulation sanguine. La puissance de la volonté utilise comme instrument la dynamique du métabolisme et du mouvement des membres ». De même que les trois sous-systèmes de l'organisme humain mis en évidence par Steiner, le système nerveux-sensoriel, le système rythmique et le système métabolique-membres, « s'interpénètrent, bien que

17 Nach Meffert 1982, S. 304. Die Experimente wurden an der Brown University/ Rhode Island durchgeführt.

[65]

ger Eccles, immerhin zu dem Schluß kommt, das immaterielle Ich sei es, das die Botschaften des Gehirns zu entschlüsseln und das Gehirn zu „programmieren“ habe.<sup>18</sup>

Steiner faßt das Verhältnis von Materie und Bewußtsein dergestalt, daß er jeweils den Zusammenhang physiologischer, psychischer und mentaler Phänomene aufzudecken versucht, nicht auf der Ebene allgemeiner Behauptungen über die leibseelische Ganzheitlichkeit“ des Menschen operiert. Es geht ihm darum, im Konkreten aufzuweisen, wie das aus vorgeburtlicher Sphäre stammende Geistig-Seelische an Aufbau und Substantiierung des Leibes arbeitet, wie es sich in den konkreten Organprozessen der Leber, des Herzens, der Lunge usw. betätigt.<sup>19</sup>

Eine „wirkliche Phänomenologie des Bewußtseins in bezug auf eine funktionelle ‚Ortung‘ der typischen Seelenbewegungen im physischen Leib“ (M. Scaligero)<sup>20</sup> wird von Steiner inauguriert: Durch seelische Beobachtung „beginnt man festzustellen, wie die Denktätigkeit sich durch das Gehirn entwickelt: das rationale Denken entwickelt sich im Kopf, vom Sinneswahrnehmen angeregt. Das Gefühlsleben hat stattdessen seinen Sitz in der Brust: sein Träger ist die Kraft, die sich in der Atmung und im Blutkreislauf ausdrückt. Die Willensmacht benutzt als Instrument die Dynamik des Stoffwechsels und der Bewegung der Glieder.“ So wie die drei von Steiner aufgewiesenen Subsysteme des menschlichen Organismus, Nerven-Sinnes-System, Rhythmisches System und Stoffwechsel-Gliedmaßen-System, sich gegenseitig „durchdringen, obwohl jedes



chacun conserve sa fonction prédominante dans son propre domaine, de même les trois fonctions de l'âme, pensée, sentir et vouloir avec une telle capacité de transformation qu'elle dépasse de loin la mobilité fonctionnelle des processus corporels correspondants D'après les études de la science de l'esprit, il apparaît que la vie de l'âme ne dépend pas seulement du système nerveux [ ... ] Seules les activités de pensée et de perception peuvent être attribuées au système nerveux : c'est pourquoi la pensée est la seule activité de la conscience capable de suivre son propre processus en amont de l'activité cérébrale [ ... ] Le sentiment et la volonté, bien que perceptibles dans certaines expressions, se produisent à des niveaux qui, pour la conscience de veille, correspondent à l'état de rêve et de sommeil [ ... ] ». <sup>21</sup>

Dès lors, le problème de l'inconscient et de sa relation avec le conscient reçoit un nouvel éclairage. Notre pensée ordinaire, comme le formule Scaligero dans son approche de Steiner, est la descendante d'une « force supérieure qui est en elle-même le courant de synthèse de la lumière et de la vie. Ici, la pensée a en son sein le ressenti, et le ressenti a en son sein le vouloir. Dans un domaine supra-conscient, les trois forces de l'âme : la pensée, le sentiment et la volonté, sont une seule et même force lumineuse. Si cette force » - notre Soi supérieur - « s'enfonçait en tant que telle, c'est-à-dire avec sa puissance originelle de lumière vitale, dans l'organisme humain, elle le détruirait. Pour s'incarner, cette force se divise donc en trois courants, dont un seul, la pensée, devient conscient : mais il ne devient conscient qu'aux dépens de son reflet dans le cerveau. En renonçant à son élément vital propre et subtil, la

seine vorherrschende Funktion im eigenen Bereich beibehält, so wirken in ständiger Kombination oder in ständigem Widerstreit die drei Seelenfunktionen Denken, Fühlen und Wollen mit einer derartigen Wandlungsfähigkeit, die die funktionelle Beweglichkeit der entsprechenden leiblichen Prozesse bei weitem übertrifft Nach den Untersuchungen der Geisteswissenschaft ergibt sich, daß das Seelenleben nicht nur vom Nervensystem abhängig ist [ ... ] Dem Nervensystem kann nur die Denk- und Wahrnehmungstätigkeit zugeschrieben werden: des-halb ist das Denken die einzige Tätigkeit des Bewußtseins, die fähig ist, den eigenen, der Gehirntätigkeit vorgelagerten Prozeß zu verfolgen [ ... ] Das Fühlen und Wollen, obwohl in einigen Äußerungen wahrnehmbar, geschehen auf Ebenen, die für das Wachbewußtsein dem Traum- und Schlafzustand entsprechen [ ... ]“. <sup>21</sup>

Von daher fällt neues Licht auf das Problem des Unbewußten und seiner Beziehung zum Bewußten. Unser gewöhnliches Denken, so formuliert Scaligero Steiners Ansatz, ist der Abkömmling einer „höheren Kraft, die in sich der Synthese-Strom des Lichtes und des Lebens ist. Hier hat das Denken in seinem Inneren das Fühlen, und das Fühlen hat in seinem Inneren das Wollen. In einem überbewußten Bereich sind die drei Kräfte der Seele: Denken, Fühlen und Wollen, eine einzige leuchtende Kraft. Wenn diese Kraft“ - unser höheres Selbst - „als solche, d.h. mit ihrer ursprünglichen Macht von Lebenslicht, im menschlichen Organismus sich versenken würde, so würde sie ihn zerstören. Um sich zu inkarnieren, teilt sich deshalb diese Kraft in drei Strömungen, von denen nur eine, das Denken, bewußt wird: aber sie wird bewußt nur auf Kosten seiner Widerspiegelung im Hirn. Mit dem



pensée devient un reflet mort, une ombre, avec une mobilité dans laquelle il n'y a plus d'âme ou de lumière intérieure [ ... ] Les deux autres courants, le sentir et le vouloir, conservent néanmoins leur élément vital, mais à condition de rester attachés au domaine somatique subconscient, c'est-à-dire au corps sensible et au corps éthérique, de sorte que leur dynamique se modifie et monte dans la conscience en tant que courant de sentiments et d'instincts », pendant que ce n'est que dans la pensée dépourvue de vie que l'humain est en état de veille.<sup>21</sup> Cela permet la distance critique et la liberté, mais menace en même temps l'humain de la perte du rapport à la réalité et le place ainsi devant la tâche de trouver chemin vers la réalité à partir de sa liberté dans la connaissance et l'action. Si l'on n'y parvient pas, les forces de l'être qui ont échappé au Je et lui ont été aliénées s'élèvent contre lui depuis l'inconscient et menacent de le submerger. Dans les cas extrêmes, comme dans la psychose grave, elles détruisent l'identité de la conscience.

Owen Barfield écrit que le cœur de l'anthroposophie est le concept de la conscience de soi de l'humain en tant que processus dans le temps<sup>22</sup>, c'est-à-dire l'évolution des niveaux de conscience. Steiner décrit, pour les débuts de l'évolution de l'humanité, un état de conscience qui se situe encore en dessous du niveau du sommeil sans rêve et qui peut être atteint aujourd'hui, au mieux, dans la transe la plus profonde. Cette « conscience » vit encore comme de l'intérieur

18 Steiner dans GA 35, d'après Kugler 1978, 49 s. Popper/Eccles56 s. ; Cf. aussi GA 235, 56 s. ; GA 125, p. 107.

19 Cf. par exemple GA 27 et GA 314.

20 Scaligero 1979, supplément : Uber die innere

Verzicht auf das eigene, feine Lebensmoment wird das Denken tote Widerspiegelung, Schatten, mit einer Beweglichkeit, in der keine Seele oder inneres Licht mehr ist [ ... ] Die anderen zwei Strömungen, das Fühlen und das Wollen, behalten trotzdem ihr Lebensmoment, unter der Bedingung aber, an dem unterbewußten somatischen Bereich haften zu bleiben, d.h. an dem Empfindungsleib und dem Ätherleib, so daß ihre Dynamik sich verändert und als Gefühls- und Instinktstrom ins Bewußtsein aufsteigt“, während nur im leblosen Denken der Mensch im Wachzustand ist.<sup>21</sup> Dies ermöglicht kritische Distanz und Freiheit, bedroht den Menschen aber zugleich mit dem Verlust des Realitätsbezugs und stellt ihn damit vor die Aufgabe, aus seiner Freiheit heraus im Erkennen und Handeln den Weg zur Wirklichkeit zu finden. Gelingt dies nicht, schlagen die dem Selbst entfallenen und entfremdeten Wesenskräfte diesem aus dem Unterbewußten entgegen und drohen es zu überwältigen. Im Extremfall zerstören sie, wie in der schweren Psychose, die Identität des Bewußtseins.

Owen Barfield schreibt, der Kern der Anthroposophie sei das Konzept des Selbstbewußtseins des Menschen als eines Prozesses in der Zeit<sup>22</sup> also die Evolution der Bewußtseinsstufen. Steiner beschreibt für die Anfänge der Menschheitsevolution eine Bewußtseinsverfassung, die noch unter dem Niveau des traumlosen Schlafs liegt und heute allenfalls in tiefster Trance erreichbar ist. Dieses „Bewußtsein“ lebt noch wie von innen das

18 Steiner in GA 35, nach Kugler 1978, 49f. Popper/Eccles56f.; Vgl. a. GA 235, 56f.; GA 125, S. 107.

19 Vgl. z.B. GA 27 und GA 314.

20 Scaligero 1979. Nachtrag: Uber die innere





Konzentration.

21 ibid.

22 Barfield 1966, p. 189.

[66]

la vie d'un environnement plus large. La conscience onirique actuelle est le vestige d'un état de conscience plus ancien, d'une conscience imagée créative et plastique, quasi magique, qui reflète en même temps sous une forme indirecte et symbolique les caractéristiques de l'environnement pertinentes pour le comportement. La conscience de veille, telle qu'elle est typique de l'humanité actuelle - sous sa double forme de conscience de l'objet et de conscience de soi - entraîne tout d'abord un tarissement de cette profusion d'images et de vivacité - la pensée dans son absence d'images s'est éveillée. Selon Steiner, cette conscience éveillée peut augmenter sa luminosité et redevenir en même temps imagée ; du monde des images vécu autrefois de manière crépusculaire, elle parviendra à une capacité de pensée pleinement consciente dans des représentations intérieures, à une « conscience imagée auto-consciente ».<sup>23</sup>

Steiner évalue le rapport entre la psyché humaine et la psyché animale de manière nettement différente que le marxisme. F. A. Kipp remarque que les expériences sur l'intelligence des singes, qui doivent prouver leur capacité d'apprentissage, ne peuvent être réalisées que sur des animaux jeunes. Il ne reste pas grand-chose de la plasticité comportementale, si frappante au début, à un âge plus avancé. Kipp y voit la preuve que les primates animaux sont un détournement du courant évolutif ascendant, produisant une autonomie croissante, et un « retour à l'état d'adaptation écologique ». <sup>24</sup>

Konzentration.

21 ibd.

22 Barfield 1966, S. 189.

[66]

Leben einer weiteren Umgebung mit. Das heutige Traumbewußtsein ist das Überbleibsel einer älteren Bewußtseinsverfassung, eines schöpferisch-plastischen, gleichsam magischen Bilderbewußtseins, das zugleich in mittelbarer, symbolischer Form die verhaltensrelevanten Umgebungseigenschaften widerspiegelt. Das Wachbewußtsein, wie es für die heutige Menschheit typisch ist — in seiner Doppelgestalt als Gegenstands- und Selbstbewußtsein - bringt zunächst ein Versiegen dieser Bilderfülle und Lebendigkeit - der Gedanke in seiner Bildlosigkeit ist erwacht. Nach Steiner kann dieses Wachbewußtsein seine Helligkeit steigern und zugleich wieder bildhaft werden; von der ehemals dämmerhaft erlebten Bilderwelt wird es dabei zu einem vollbewußt gehandhabten Vermögen des Denkens in inneren Anschauungen gelangen, zu einem „selbstbewußten Bilderbewußtsein“.<sup>23</sup> Steiner bewertet das Verhältnis von menschlicher Psyche und Tierpsychischem deutlich anders als der Marxismus. F. A. Kipp bemerkt, daß die Intelligenzversuche mit Affen, die deren Lernvermögen belegen sollen, sich nur mit Jungtieren durchführen lassen. Von der zuerst so auffälligen Verhaltensplastizität bleibe im späteren Alter nicht viel übrig. Dies wertet Kipp als Beleg dafür, daß die Tier-Primaten eine Abzweigung von dem aufwärtsgerichteten, zunehmende Autonomie produzierenden Evolutionsstrom und „Rückkehr in den Zustand ökologischer Einpassung“ darstellen <sup>24</sup>.



Steiner voit dans l'étonnante intelligence générique, telle qu'elle se manifeste de manière purement instinctive, par exemple au plus haut niveau chez les abeilles et les fourmis, une efficacité des âmes de groupe animales qui interagit avec l'hérédité. Les prestations d'intelligence des animaux supérieurs restent toujours unilatérales, car leurs expériences « naissent directement dans le corps et disparaissent par la satisfaction corporelle. Seul l'humain conscient de lui-même dans le Je a des sensations d'âme qui deviennent indépendantes de leur base corporelle, dans la mesure où elles peuvent être recrées plus tard par le souvenir, donc sans stimulus extérieur »<sup>25</sup> Pour une observation superficielle, il est évident de parler de « souvenir » lorsque, par exemple, le chien reconnaît son maître après une longue séparation. Mais en réalité, la présence du maître s'impose comme une expérience de plaisir actuelle, tout comme le besoin de son contrepartie se fait sentir. Le besoin de son maître en son absence a peut-être été ressenti comme un manque de plaisir.<sup>26</sup>

Le comportement humain est en principe plus que le rappel d'un programme de comportement enregistré une fois avec succès dans le système nerveux lors de la réapparition de caractéristiques de situation apparentées, qui se déroule alors « selon le schéma de la régulation instinctive du comportement ». C'est peut-être le « mécanisme de base » de tous les processus de dressage, mais ce n'est pas celui de « tous les processus d'apprentissage »<sup>27</sup>, même si l'application de tels schémas de pensée dans la pédagogie fait planer la menace d'une mécanisation de l'esprit.

Steiner sieht in der erstaunlichen Gattungsintelligenz, wie sie rein instinkthhaft z. B. in höchster Ausgestaltung bei den Bienen und Ameisen vorkommt, eine mit der Vererbung zusammenspielende Wirksamkeit tierischer Gruppenseelen. Die Intelligenzleistungen auch der höheren Tiere bleiben immer einseitig, denn deren Erlebnisse sind „unmittelbar am Leib entstehend und durch leibliche Befriedigung wieder vergehend. Erst der sich selbst im Ich bewußte Mensch hat Seelenempfindungen, die von ihrer leiblichen Grundlage unabhängig werden, insofern sie auch später aus der Erinnerung wiedererzeugt werden können, also ohne äußeren Reiz“<sup>25</sup> Für eine oberflächliche Betrachtung liegt es nahe, von „Erinnerung“ zu sprechen, wenn beispielsweise der Hund seinen Herrn nach längerer Trennung wiedererkennt. Aber in Wahrheit macht sich die Anwesenheit des Herrn als aktuelles Lusterlebnis geltend, so wie sich das Bedürfnis nach seiner Gegenwart in der Abwesenheit vielleicht als aktuelles Unlusterlebnis geltend gemacht hat.<sup>26</sup> Menschliches Verhalten ist prinzipiell mehr als die Abberufung eines einmal als erfolgreich im Nervensystem gespeicherten Verhaltensprogramms bei Wiedereintreten verwandter Situationsmerkmale, das dann „nach dem Schema der instinktiven Verhaltensregulation“ abläuft. Dies mag der „Grundmechanismus“ aller Dressurvorgänge sein, der „aller Lernvorgänge“ ist er nicht<sup>27</sup>, wenn auch die Anwendung solcher Denkmuster in der Pädagogik die negative Vision einer Mechanisierung des Geistes als Drohung heraufbeschwört.



Pour Steiner aussi, le travail manuel joue un rôle décisif dans l'histoire de l'humanité : le développement de l'humain en un être responsable de soi-même est pour lui lié à la libération des extrémités antérieures, qui constituent désormais des outils de travail libres. L'humain apprend alors à marcher debout, son regard se dégage vers le haut, il acquiert le langage articulé qui ne peut apparaître que chez un être qui se tient debout.<sup>28</sup> S'il est vrai que « la tête pensante a besoin des mains » pour « tester ses idées dans la pratique », il est en même temps important de constater que « la fabrication des coins de poing les plus primitifs de l'âge de pierre [ ... ] exigeait déjà de l'« esprit » (formation d'idées, pensée, inspiration) ».<sup>29</sup> L'esprit de l'humain s'éveille au monde extérieur, mais il n'en est pas le produit. En apprenant à se fixer des objectifs et en mettant ses organes en mouvement pour les atteindre, l'humain cesse d'être simplement instruit par ses organes, comme l'animal, mais il instruit - comme le dit Goethe - ses organes.

Le psychologue Karl Bühler a distingué les trois fonctions linguistiques de base que sont la manifestation de sentiments (de plaisir et de douleur), le déclenchement d'un comportement (par des cris d'avertissement par exemple) et la représentation, qui nécessite une utilisation non instinctive de signaux.<sup>30</sup> Seul l'être humain est en mesure de « représenter » des faits par le langage de manière objective, sans mettre en jeu les sensibilités et les besoins corporels. Le « langage » des doigts

23 GA 1 1, p. 11 1s ; GA 94, p. 88s, GA 18 I, p. 22

24 Kipp 1980, p. 72f.

25 A. Husemann 1982, p. 32.

26 GA 13, P. 49.

27 Klix 1977, p. 9.

Auch für Steiner spielt die Hand-Arbeit eine entscheidende menscheitsgeschichtliche Rolle: Die Entwicklung des Menschen zu einem selbstverantwortlichen Wesen ist für ihn mit dem Freiwerden der vorderen Extremitäten verbunden, die nun freie Arbeitswerkzeuge bilden. Nun lernt der Mensch den aufrechten Gang, der Blick wird nach oben frei, er erwirbt sich die artikulierte Sprache, die nur bei einem Wesen mit aufrechter Haltung auftreten kann.<sup>28</sup> So richtig es ist, daß „das denkende Haupt der Hände“ bedarf, „um seine Ideen an der Praxis zu prüfen“, so wichtig ist gleichzeitig die Feststellung, daß schon „die Verfertigung der primitivsten steinzeitlichen Faustkeile [ ... ] ‚Geist‘ (Ideenbildung, Denken, Inspiration)“ erforderte.<sup>29</sup> Der Geist des Menschen erwacht an der äußeren Welt, aber er ist nicht ihr Produkt. Indem der Mensch sich Ziele setzen lernt und seine Organe für diese Ziele in Bewegung setzt, hört er auf, wie das Tier durch seine Organe bloß belehrt zu werden, sondern belehrt - wie Goethe einmal sagt - seine Organe.

Der Psychologe Karl Bühler hat die drei sprachlichen Grundfunktionen der Kundgabe von (Lust- und Schmerz-)Gefühlen, der Auslösung von Verhalten (durch Warnrufe z. B.) und der Darstellung, die einen nichtinstinktiven Gebrauch von Signalen erfordere, unterschieden.<sup>30</sup> Nur der Mensch ist in der Lage, Sachverhalte objektiv, ohne Befindlichkeiten und leibliche Bedürfnisse ins Spiel zu bringen, sprachlich „darzustellen“. Die Finger- „sprache“,

23 GA 1 1, S. 11 1f.; GA 94, S. 88f., GA 18 I, S. 22

24 Kipp 1980, S. 72f.

25 A. Husemann 1982, S. 32.

26 GA 13, S. 49.

27 Klix 1977, S. 9.



28 GA 94, p. 87 s. ; cf. GA 245, p. 44.

29 Hartmann 1982.

30 Bühler 1962.

[67]

que Gardner a pu enseigner à des singes lors d'une expérience ne pourrait être interprété qu'avec violence comme une représentation au sens de Bühler. Il faut aussi ajouter que le langage humain a une composante morale non instinctive dans son déclenchement et une composante esthétique non instinctive dans son expression, ce dont l'animal, en tant qu'être non égoïste, est également dépourvu. Le langage en tant que prestation d'expression esthétique n'est pas compréhensible à partir de l'interprétation matérialiste de l'origine du langage. Le fait que les plus anciennes langues reconstituables de l'humanité (datant de l'âge de pierre) représentent des « créations artistiques et spirituelles déjà très développées »<sup>31</sup> ne peut pas être déduit des besoins de communication dans le processus de travail primitif du paléolithique. J. W. Ernst, se référant aux travaux de Meng-Hin et de Portmann, qualifie la création du langage de « grand exploit spirituel de la culture la plus imparfaite matériellement »<sup>32</sup>, qui a finalement conduit aux premières cultures mythiques avancées, dont les cultures des peuples de la nature sont les témoins tardifs, qui ne reflètent plus que de manière éclatante la richesse culturelle originelle.

Steiner partait du principe qu'avant l'époque de l'humanité de l'âge de pierre, attestée par des découvertes, il y avait encore d'autres époques historiques, dans lesquelles il faut également chercher l'origine du langage et de la marche debout. La vie de l'humain de l'âge de pierre « était simple, son horizon était limité, son monde de pensées se limitait à la défense de sa vie et à la recherche de nourriture »<sup>33</sup>, mais il

28 GA 94, S. 87f.; vgl. GA 245, S. 44.

29 Hartmann 1982.

30 Bühler 1962.

[67]

die Gardner im Experiment Affen beibringen konnte, könnte man nur mit Gewaltbarkeit als Darstellung im Sinne Böhlers interpretieren. Man muß auch hinzufügen, daß menschliche Sprache in ihrer auslösenden eine nichtinstinktive moralische, in ihrer kundgebenden eine nichtinstinktive ästhetische Komponente hat, derer das Tier als nicht ichhaftes Wesen ebenfalls entbehrt. Die Sprache als ästhetische Ausdrucksleistung wird von der materialistischen Deutung der Sprachentstehung her nicht verständlich. Die Tatsache, daß die ältesten rekonstruierbaren Sprachen der Menschheit (aus der Steinzeit) „künstlerisch und geistig bereits hochentwickelte Gebilde“ darstellen<sup>31</sup>, läßt sich aus den Kommunikationserfordernissen im primitiven altsteinzeitlichen Arbeitsprozeß nicht ableiten. J. W. Ernst bezeichnet die Sprachschöpfung unter Berufung auf die Arbeiten Menghins und Portmanns als „geistige Großtat der materiell unvollkommensten Kultur“<sup>32</sup> die schließlich zu den frühen mythischen Hochkulturen geführt habe, deren späte und den ursprünglichen Kulturreichtum nur noch abglanzhaft wiedergebende Zeugen die Naturvölkerkulturen sind.

Steiner ging davon aus, daß vor der durch Funde belegten steinzeitlichen Menschheitsepoche noch weitere geschichtliche Epochen liegen, in denen auch der Ursprung von Sprache und aufrechtem Gang zu suchen ist. Das Leben des Steinzeitmenschen „war einfach, sein Horizont war beschränkt, seine Gedankenwelt auf die Verteidigung seines Lebens und die Nahrungssuche begrenzt.“<sup>33</sup>



avait tout de même atteint certaines capacités de réflexion, contrairement à l'humanité de l'époque précédente, que Steiner met en relation avec la vieille idée d'un continent englouti (l'« Atlantide »). Dans l'humanité « atlante », la partie frontale antérieure n'était pas encore développée : « Le développement de la partie frontale antérieure est parallèle à celui du cerveau et de la pensée [ ... ] Un certain point du cerveau éthérique, qui se trouve aujourd'hui à l'intérieur du crâne, était alors encore à l'extérieur. Il y a eu un moment dans l'évolution des Atlantes - elle a duré plusieurs millions d'années - où ce point s'est retiré à l'intérieur du crâne. Ce moment est d'une importance fondamentale, car à partir du moment où l'homme a commencé à penser [ ... ], à se dire « je », il a également commencé à combiner, à calculer, ce dont il n'était pas capable auparavant. En revanche, les Atlantes possédaient une mémoire plus fidèle, moins sujette à l'erreur [ ... ] Ils savaient par la mémoire qu'un événement particulier entraînait toujours une série d'autres, mais ils ne connaissaient pas la cause de ces événements et ne pouvaient pas y réfléchir. La notion de causalité n'existait chez eux qu'à un stade embryonnaire »<sup>34</sup>.

Le langage est donc plus que la juxtaposition de sons isolés, car ceux-ci représentent l'incarnation aérienne d'un sens particulier. « Seul un mot compris fonctionne comme un mot », écrit Georg Kühlewind ; « c'est pourquoi il est indispensable de comprendre directement et sans mot les signes verbaux donnés de l'extérieur : cela concerne surtout le début de la parole. Des médiations peuvent être utiles par la suite, mais même celles-ci ne sont utiles que si elles sont comprises. Les premiers mots - les trois, dix, vingt premiers ? - l'enfant

Aber er hatte eben doch gewisse Denkfähigkeiten erreicht, im Gegensatz zur Menschheit der davorliegenden Epoche, die Steiner mit der alten Vorstellung eines versunkenen Kontinents (der „Atlantis“) in Verbindung bringt. Bei der „atlantischen“ Menschheit war die vordere Stirnpartie noch unentwickelt: „Die Entwicklung der vorderen Stirnpartie geht parallel derjenigen des Gehirns und des Gedankens [ ... ] Ein bestimmter Punkt des Äthergehirns, der sich heute innerhalb des Schädels befindet, war damals noch außerhalb. Es gab einen Punkt in der Entwicklung der Atlantier - sie dauerte mehrere Millionen Jahre -, wo dieser Punkt sich ins Innere des Schädels zurückzog. Dieser Moment ist von grundlegender Wichtigkeit, denn vom Zeitpunkt an, wo der Mensch anfang zu denken [ ... ], Ich' zu sich zu sagen, begann er auch zu kombinieren, zu rechnen, wozu er früher nicht fähig gewesen war. Dafür besaßen die Atlantier ein getreueres, weniger dem Irrtum unterworfenen Gedächtnis [ ... ] Sie wußten durch das Gedächtnis, daß ein bestimmtes Ereignis immer eine Reihe anderer nach sich zog, aber sie kannten nicht die Ursache dieser Ereignisse und konnten nicht darüber nachdenken. Der Begriff der Kausalität existierte bei ihnen erst in einem embryonalen Stadium.“<sup>34</sup>

Sprache ist deshalb mehr als die Aneinanderreihung einzelner Laute, weil diese die Luftverkörperung eines jeweiligen Sinns darstellen. „Nur ein verstandenes Wort funktioniert als Wort“, schreibt Georg Kühlewind; „deshalb ist es unumgänglich, die von außen gegebenen Wortzeichen wortlos unmittelbar zu verstehen: das bezieht sich vor allem auf den Anfang des Sprechens. Vermittelungen mögen später hilfreich sein, aber auch diese nur, wenn sie verstanden werden. Die ersten Worte - die ersten drei, zehn, zwanzig? - lernt das





apprend à comprendre absolument sans médiation ; même les gestes, les mimiques, les formes de comportement doivent d'abord être comprises pour signifier quelque chose ». La compréhension pré-linguistique - le véritable langage originel - est une communication directe par « identification supra-consciente » avec l'être parlant de l'autre personne.<sup>35</sup> Pour celui qui ne comprend pas et qui ne peut pas faire vivre en lui le sens mis dans le mot, ce mot reste mort, « des mots vides » sont prononcés par celui qui parle sans réfléchir. L'expression et la compréhension mutuelle dans le dialogue est l'archétype du social par excellence : sans la formation de la capacité de dialogue, il n'y a pas de solution aux problèmes sociaux contemporains - cela a aussi été souligné dans l'introduction de ce travail. Qu'y a-t-il de plus réconfortant que la lumière ? - Le dialogue. C'est une phrase souvent citée par Steiner dans le conte de Goethe, Le serpent et le beau lys.<sup>36</sup>

L'évolution du langage reflète l'évolution de la conscience de l'humanité. Pour une humanité plus ancienne, l'extérieur et l'intérieur étaient encore les deux faces d'une même chose. Le fait que nous utilisons encore aujourd'hui des expressions pour l'extérieur au sens figuré pour l'intérieur est un reflet de cette unité originelle. Par exemple, nous exprimons notre humeur par l'image du trouble, nous sommes « affligés », nous qualifions un texte de « non abouti » ; sans ces images

31 Ernst 1977, p. 9.

32 ibid.

33 GA 94, p. 85 et suivantes.

34 ibid. 86.

35 Kühlewind 1984, p. 43.

36 Cf. dans GA 22.

[68]

Kind absolut ohne Vermittlung zu verstehen; auch Gebärde, Mimik, Verhaltens-formen müssen erst verstanden werden, um etwas zu bedeuten.“ Das vorsprachliche Verstehen - die eigentliche Ur-Sprache - ist unmittelbare Kommunikation durch „überbewußte Identifikation“ mit dem Sprechenden Ich-Wesen des anderen Menschen.<sup>35</sup> Für den Verständnislosen, der den in das Wort gelegten Sinn nicht in sich lebendig machen kann, bleibt dieses Wort tot, „leere Worte“ macht ein Sprechender, der gedankenlos daherredet. Das Sich-Ausdrücken und Einander-Verstehen im Dialog ist das Urbild des Sozialen schlechthin: ohne die Ausbildung der Fähigkeit zum Dialog gibt es keine Lösung der sozialen Probleme der Gegenwart, - dies wurde auch in der Einleitung zu dieser Arbeit herausgestellt. Was ist erquicklicher als das Licht? - Das Gespräch. So lautet ein von Steiner oft zitierter Satz aus Goethes Märchen von der Schlange und der schönen Lilie.<sup>36</sup>

Die Entwicklung der Sprache reflektiert die Bewußtseinsentwicklung der Menschheit. Für eine ältere Menschheit waren Außen und Innen noch zwei Seiten einer Sache. Daß wir heute noch Ausdrücke für Äußeres im übertragenen Sinne für Inneres anwenden, ist ein Abglanz dieser ursprünglichen Einheit. Z.B. drücken wir unsere Stimmung im Bild der Trübe aus, wir sind ‚betrübt‘, einen Text nennen wir ‚unausgegoren‘; ohne solche Bilder

31 Ernst 1977, S. 9.

32 ibd.

33 GA 94, S. 85f.

34 ibd. 86.

35 Kühlewind 1984, S. 43.

36 Vgl. in GA 22.

[68]



notre langage, déjà exsangue, serait certainement encore plus pauvre : l'unité entre l'extérieur et l'intérieur ne nous est plus donnée, nous devons la construire consciemment.

L'idée que la conscience se développe dans la confrontation pratique avec les données naturelles et sociales est un élément qui relie le marxisme et l'anthroposophie, même si ce point commun ne va pas jusqu'à la réponse à la question de la nature du Je agissant. « Le Je en tant qu'acte rencontre le monde, joue avec lui, entretient des rapports avec lui et, en observant et en comparant des effets contraires, lui arrache sa propre révélation ; l'expérience est un cas particulier et limité de ces rapports. Le Je s'unit à la réalité du monde en agissant, en observant et en jugeant. Seule l'action avec un engagement total et une présence active de notre être appelle l'être de l'autre. Cela vaut aussi bien dans les rapports avec les humains que dans les rapports avec la nature. »<sup>37</sup>

La science de l'esprit, selon Steiner, ne connaît pas le dualisme malheureux du travail manuel et du travail intellectuel. Le travail manuel n'est rien d'autre que l'utilisation des outils du corps au service de la volonté, il faut se rendre compte « que cette volonté, en tant qu'esprit, pulse à travers tout ce que nous faisons en tant qu'être humain entier et qu'elle se reflète à nouveau sur l'intellect/la raison analytique de notre tête [ ... ] »<sup>38</sup>.

Plus on est lié aux choses par sa propre action ou fabrication, plus les représentations se forment clairement », écrit Christoph Lindenberg. Par la pratique, « les représentations deviennent concrètes et saturées [ ... ] A l'image concrète qui naît de l'action personnelle s'associe un sentiment pour la chose, une

wäre unsere ohnehin blutleere Sprache gewiß noch ärmer: Uns wird die Einheit von Äußerem und Innerem nicht mehr geschenkt, wir müssen sie bewußt herstellen.

In der Einsicht, daß sich Bewußtsein in der praktischen Auseinandersetzung mit natürlichen und sozialen Gegebenheiten entwickelt, liegt ein verbindendes Element zwischen Marxismus und Anthroposophie, - wenn auch solche Gemeinsamkeit nicht bis zur Antwort auf die Frage nach der Natur des handelnden Ich trägt. „Das Ich als Tathandlung begegnet der Welt, spielt mit ihr, pflegt Umgang mit ihr und entlockt ihr, indem es Gegenwirkungen beobachtet und vergleicht, ihre Selbstoffenbarung; das Experiment ist ein eingeschränkter Sonderfall dieses Umgangs. Das Ich vereinigt sich tätig, beobachtend, urteilend mit der Wirklichkeit der Welt. Nur die Einwirkung bei vollem eigenem Einsatz und tätiger Gegenwart unseres Wesens ruft das Wesen des Gegenüber auf. Das gilt im Verkehr mit Menschen so gut wie im Verkehr mit der Natur.“<sup>37</sup>

Die Geisteswissenschaft, so Steiner, kenne nicht den unglückseligen Dualismus von Hand- und Kopfarbeit. Handarbeit ist nichts als der Gebrauch der Leibeswerkzeuge im Dienst des Willens, klarwerden müsse man sich darüber, „daß dieser Wille als ein Geistiges alles durchpulst, was wir als ganzer Mensch verrichten, und wieder zurückstrahlt auf den Verstand unseres Kopfes [ ... ]“<sup>38</sup>.

„Je stärker man durch das eigene Tun oder Herstellen mit den Dingen verbunden ist, desto deutlicher bilden sich die Vorstellungen aus“, schreibt Christoph Lindenberg. Durch die Praxis werden „die Vorstellungen konkret und gesättigt [ ... ] Mit dem konkreten Vorstellungsbild, das aus dem eigenen



connaissance intuitive de la fonction ». <sup>39</sup> Il ne faut pas interpréter cela dans le sens d'une méfiance à l'égard de la pensée, par exemple selon la devise : la pensée, prise isolément, n'aboutit qu'à des chimères. La correction d'une pensée erronée par les faits de la réalité extérieure, avec lesquels l'humain doit travailler, est pour le Je l'école qui le rend finalement capable de donner à sa pensée elle-même une direction et un but. Il existe une pensée qui n'échoue pas même là où la correction de l'objectivité extérieure fait défaut. Seule une telle pensée est aussi moralement créative et donc fructueuse dans la pratique sociale.

Au fond, Steiner ne s'intéresse pas aux spéculations philosophiques sur la conscience, mais à la transformation de la conscience : l'élargissement de la conscience par la méditation est le thème central. Elle commence par l'exercice de la capacité de concentration. Celle-ci rétablit le règne du Je dans l'âme en concentrant les forces de la conscience sur un thème ou une image, en annulant la fragmentation de la conscience et en guérissant son oubli de soi, et est donc, dans les conditions actuelles, une question d'hygiène de la conscience. Une multitude de symptômes témoignent aujourd'hui du désir de briser les barrières de la conscience. Mais cette percée est souvent recherchée par des voies qui menacent de détruire la conscience ou de la repousser vers des formes ataviques et qui sont donc dirigées contre l'autonomie du Je - l'élargissement de la conscience par la drogue n'en est que la forme la plus extrême. La voie de Steiner se distingue fondamentalement des innombrables autres « offres » de pratiques de méditation par le fait qu'elle

Tun geboren wird, verbindet sich ein Gefühl für die Sache, ein intuitives Wissen von der Funktion.“ <sup>39</sup> Das darf man nicht im Sinne eines Mißtrauens in das Denken mißverstehen, etwa nach dem Motto: das Denken bringt es auf sich gestellt doch bloß zu Hirngespinsten. Die Korrektur eines irrlichternden Denkens durch die Tatsachen der äußeren Wirklichkeit, mit denen der Mensch arbeitend umgehen muß, ist für das Ich die Schule, die es schließlich auch befähigt, seinem Denken selbst Richtung und Ziel zu geben. Es gibt ein Denken, das auch da nicht versagt, wo die Korrektur der äußeren Gegenständlichkeit fehlt. Nur ein solches Denken ist auch moralisch schöpferisch und damit in der sozialen Praxis fruchtbar.

Steiner geht es im Kern nicht um philosophische Spekulationen über das Bewußtsein, sondern um Bewußtseinsveränderung: Bewußtseinsweiterung durch Meditation ist das zentrale Thema. Sie beginnt mit dem Erüben der Konzentrationsfähigkeit. Diese stellt die Herrschaft des Ich in der Seele wieder her, indem sie die Bewußtseinskräfte auf ein Thema bzw. Bild bündelt, die Zersplitterung des Bewußtseins aufhebt und seine Selbstvergessenheit heilt, und ist damit unter den heutigen Bedingungen eine Frage der Bewußtseinshygiene. Eine Vielzahl von Symptomen spricht heute von der Sehnsucht nach einem Durchbrechen der gegebenen Bewußtseinsschranken. Doch wird dieser Durchbruch vielfach auf Wegen gesucht, die das Bewußtsein zu zerstören oder in atavistische Formen zurückzustoßen drohen und damit gegen die Autonomie des Ich gerichtet sind - die Bewußtseinsweiterung mit der Droge ist nur die extremste Form. Steiners Weg unterscheidet sich grundlegend von



commence par la pensée : le pratiquant ne doit pas sacrifier son éveil intellectuel, mais l'augmenter encore.

La réponse de Steiner à la question de l'immortalité de l'âme en tant que substrat de la conscience n'est pas philosophique et spéculative, mais consiste en l'indication de la possibilité d'un état de conscience dans lequel l'humain peut se saisir soi-même dans son essence sans corps : pour la conscience ordinaire liée au corps, tout ce qui est lié à cette question doit être indécidable, et même le fait que « l'âme exige sa persistance devrait en toutes circonstances la rendre méfiante à l'égard de toutes les opinions qu'elle forme sur cette persistance. Car pourquoi les faits du monde devraient-ils se soucier de ce que l'âme ressent » ? Tout pourrait s'arrêter à la mort, « même si cela était ressenti comme dénué de sens »<sup>40</sup>. D'autre part, la science relative à l'étude du monde physique dépasse ses compétences lorsqu'elle fait des déclarations sur l'immortalité : « La mort, considérée comme un fait du monde physique, signifie un changement dans les activités du corps. Celui-ci cesse, à la mort, d'être l'intermédiaire de l'âme et de l'esprit par ses institutions. Ce qu'il advient alors de l'âme et de l'esprit échappe à la compréhension de

37 Lauenstein 1974, p. 317.

38 GA 333, p. 100f.

39 Lindenberg 1981, p. 39.

40 GA 16, p. 14f.

[69]

ces sens. En effet, pendant la vie, l'âme et l'esprit ne peuvent être observés par les sens que dans la mesure où ils obtiennent leur expression extérieure dans des processus physiques. Après la mort, une

zähllosen anderen „Angeboten“ an Meditationspraktiken dadurch, daß er beim Denken beginnt: der Übende soll seine intellektuelle Wachheit nicht zum Opfer bringen, sondern noch steigern. Steiners Antwort auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele als Substrat des Bewußtseins ist nicht philosophisch-spekulativ, sondern besteht im Hinweis auf die Möglichkeit eines Bewußtseinszustandes, in dem sich der Mensch in seinem Wesenskern leibfrei erfassen kann: für das gewöhnliche leibgebundene Bewußtsein muß alles, was mit dieser Frage zusammenhängt, unentscheidbar sein, ja, daß die „Seele nach ihrer Fortdauer verlangt, sollte unter allen Umständen dazu führen, sie mißtrauisch zu machen gegen alle Meinungen, welche sie über diese Fortdauer bildet. Denn warum sollten sich die Tatsachen der Welt kümmern um das, was die Seele empfindet?“ Es könnte mit dem Tod alles aus sein, „auch wenn es als sinnlos empfunden würde.“<sup>40</sup> Andererseits überschreitet die auf die Erforschung der physischen Welt bezogene Wissenschaft ihre Kompetenzen, wenn sie Aussagen über die Unsterblichkeit macht: „Der Tod bedeutet, als Tatsache der physischen Welt betrachtet, eine Veränderung der Verrichtungen des Leibes. Dieser hört mit dem Tode auf, durch seine Einrichtungen der Vermittler der Seele und des Geistes zu sein. Was mit Seele und Geist dann geschieht, das entzieht sich

37 Lauenstein 1974, S. 317.

38 GA 333, S. 100f.

39 Lindenberg 1981, S. 39.

40 GA 16, S. 14f.

[69]

diesen Sinnen. Denn sinnlich können ja auch während des Lebens Seele und Geist nur insofern betrachtet werden, als diese in physischen Vorgängen ihren äußeren Ausdruck erlangen. Nach dem Tode ist ein



telle expression n'est plus possible [ ... ] C'est alors qu'intervient une connaissance supérieure, basée sur l'observation des processus du monde de l'âme et de l'esprit. »<sup>41</sup> C'est à partir de tels efforts de connaissance que Steiner a souvent tenté de donner des descriptions de processus de conscience post-mortem.

41 GA 9, p. 74f.

[70]

## Partie II : Dialectique, logique, Théorie de la connaissance

### Historique

Dans la question de la dialectique philosophique, il s'agit notamment de savoir si et comment la pensée humaine peut saisir la vie et le mouvement. Ceux-ci sont-ils inconnaissables ou tout au plus accessibles à un sentiment pressenti, ou existe-t-il un mode de pensée capable de s'immerger dans le courant du devenir ? La pensée intellectuelle/de raison analytique n'en est pas capable, le marxisme et l'anthroposophie sont d'accord sur ce point. Aussi nécessaire que cela soit pour donner aux concepts une détermination et un contour, on ne parvient de cette manière qu'à opérer des « abstractions selon un schéma strictement prédéfini, un gabarit [ ... ] » ; la raison analytique place le tout, l'unité, dans des contraires qui s'excluent mutuellement ». Il existe cependant une faculté de pensée créatrice, la raison synthétique, qui est en état de former les concepts « mobiles, flexibles, plastiques, liés les uns aux autres et passant les uns dans les autres ». C'est ce que l'on peut lire dans le livre « Fondements de la philosophie marxiste-

solcher Ausdruck nicht mehr möglich [ ... ] Da tritt eben eine höhere Erkenntnis ein, die auf der Beobachtung der Vorgänge der Seelen- und der Geisteswelt beruht. “<sup>41</sup> Aus solchen Erkenntnisbemühungen heraus hat Steiner vielfach Schilderungen nachtodlicher Bewußtseinsprozesse zu geben versucht.

41 GA 9, S. 74f.

[70]

## II. Teil: Dialektik, Logik, Erkenntnistheorie

### Geschichtliches

Bei der Frage der philosophischen Dialektik geht es nicht zuletzt darum, ob und wie das menschliche Denken Leben und Bewegung erfassen kann. Sind diese unerkennbar oder allenfalls einem ahnenden Fühlen zugänglich, oder gibt es eine Denkart, die fähig ist, in den Strom des Werdens einzutauchen? Das Verstandesdenken ist dazu nicht in der Lage, darin herrscht Einigkeit zwischen Marxismus und Anthroposophie. So notwendig es ist, um den Begriffen Bestimmtheit und Kontur zu geben, man kommt auf diese Weise doch nur zum Operieren mit „Abstraktionen nach einem streng vorgegebenen Schema, einer Schablone [ ... ]“; der Verstand jerlegt das Ganze, Einheitliche in einander ausschließende Gegensätze“. Es gibt jedoch ein schöpferisches Denkvermögen, die Vernunft, die imstande ist, die Begriffe „beweglich, flexibel, plastisch, miteinander verbunden und ineinander übergehend“ zu bilden. So liest es sich in dem Buch „Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie“.<sup>1</sup> Steiner,





léniniste ».<sup>1</sup> Steiner, bien qu'il n'utilise pas le terme de dialectique pour caractériser sa propre manière de voir, s'exprime de manière très similaire sur ce point : la raison analytique distingue les choses les unes des autres, la raison synthétique relie « les concepts isolés obtenus par la raison analytique en une image unitaire. Le devenir, la naissance, est un flux éternel dans lequel les choses, dont la raison synthétique élabore des concepts isolés, naissent et disparaissent.

L'entendement/la raison analytique ne peut donc saisir que les choses devenues, le devenir est l'objet de la raison synthétique, dont le devoir est d'amener les concepts dans le flux qui correspond au devenir de la réalité »<sup>2</sup>.

Les questions mentionnées ont toujours agité les penseurs et, dans le contexte de l'histoire de la dialectique, de la logique et de l'épistémologie, de nombreux points de vue se dégagent pour la comparaison entre les approches marxiste et anthroposophique.

Avec les « débuts de la réflexion sur la pensée du cosmos »<sup>3</sup> dans la philosophie antique, commence l'effort d'auto-compréhension de la pensée scientifique sur le métier qu'elle exerce : la connaissance. Dans l'histoire de la philosophie, la connaissance devient de plus en plus un problème dans la mesure où le sujet vit les pensées comme ses propres productions et où la question du rapport entre la pensée et la réalité se pose avec toujours plus d'acuité. C'est à cela que se rattache l'étude consciente des problèmes de la logique, c'est-à-dire des formes et des méthodes de la pensée correcte. On se demande comment la validité des catégories et des lois de la pensée mises en évidence par la logique peut être justifiée, quel est le rapport entre les lois de la pensée et les lois de l'être. La relation entre la perception sensorielle et

obwohl er nicht den Terminus Dialektik zur Charakterisierung seiner eigenen Anschauungsweise verwendet, äußert sich in diesem Punkt ganz ähnlich: Der Verstand unterscheidet die Dinge voneinander, die Vernunft verbindet „die vom Verstand gewonnenen isolierten Begriffe zu einem einheitlichen Bilde. Das Werden, das Entstehen ist ein ewiger Fluß, in dem die Dinge, von denen der Verstand isolierte Begriffe entwirft, entstehen und vergehen. Der Verstand kann daher nur die gewordenen Dinge erfassen, das Werden ist Gegenstand der Vernunft, deren Obliegenheit es ist, die Begriffe in den Fluß zu bringen, der dem Werden der Wirklichkeit entspricht.“<sup>2</sup>

Die genannten Fragen haben seit je die Denker bewegt, und im Kontext der Geschichte von Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie ergeben sich zahlreiche Gesichtspunkte für den Vergleich zwischen marxistischem und anthroposophischem Ansatz.

Mit den „Anfängen des Nachdenkens über das Denken vom Kosmos“<sup>3</sup> in der antiken Philosophie, setzt das Bemühen um Selbstverständigung des wissenschaftlichen Denkens über das Geschäft ein, das es betreibt: das Erkennen. Erkenntnis wird philosophie-geschichtlich im selben Maße immer mehr zum Problem, in dem das Subjekt die Gedanken als seine eigenen Hervorbringungen erlebt und sich damit die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Wirklichkeit immer schärfer stellt. Eben damit hängt auch zusammen die bewußte Beschäftigung mit den Problemen der Logik, d.h. mit den Formen und Methoden des richtigen Denkens. Man fragt, wie die Geltung der von der Logik auf-gewiesenen Kategorien und Denkgesetze begründet werden kann, in welchem Verhältnis Denkgesetze und Seinsgesetze zueinander



la pensée, le sujet et l'objet dans la connaissance sont remis en question, on cherche un critère sûr de la vérité du savoir.

Pour une conscience pré-scientifique, la vérité est donnée sans problème - par la tradition, l'autorité religieuse et morale. Elle doit maintenant être conquise : elle est obtenue par des opinions contradictoires et le dépassement de ces contradictions dans la discussion. Lorsque cette démarche est méthodique, elle devient un « art de la discussion » (dialectique). Du point de vue du rapport entre la pensée et l'être, la question qui se pose à propos d'une telle dialectique est de savoir si le mouvement de la pensée dans les contraires et leur médiation (synthèse) a un *fundamentum in re*, si les contraires ne sont donc que des aspects de la considération ou aussi des côtés de la chose considérée elle-même, et si le mouvement de la naissance, de l'intensification et de la résolution des contradictions n'est qu'une loi subjective de la connaissance ou l'expression du devenir de la réalité elle-même.

1 Konstantinov 1972, p. 233.

2 Note de Steiner sur les « Proverbes en prose » de Goethe, p. 42. Voir aussi GA 2, p. 52 et suivantes.

3 Vorländer 1, p. 24 et suivantes. Cf. en particulier Vorländer 1963-78, Störig 1979, Erdmann 1976 et 78, Klaus/Buhr 269 et suivantes, 356 et suivantes.

[71]

Chez les Grecs - et aussi dans d'autres cercles culturels, par exemple dans l'univers imaginaire du bouddhisme précoce et du taoïsme - la conception d'une nature marquée par des polarités primaires était celle vers laquelle on tendait spontanément. Engels qualifie la dialectique objective encore quasi naturelle chez les Grecs d'intuition géniale. L'idée fondamentale est que le monde ne doit pas être conçu comme un complexe de choses achevées, mais de

stehen. Das Verhältnis von Sinneswahrnehmung und Denken, Subjekt und Objekt in der Erkenntnis werden hinterfragt, man sucht nach einem sicheren Kriterium der Wahrheit des Wissens.

Für ein vorwissenschaftliches Bewußtsein ist Wahrheit unproblematisch gegeben - durch Herkommen, religiöse und sittliche Autorität. Nun muß sie errungen werden: durch widersprechende Meinungen und die Überwindung dieser Widersprüche im Gespräch kommt sie prozeßhaft zustande. Wo dieses Vorgehen Methode hat, wird es zur „Unterredungskunst“ (Dialektik). Unter dem Gesichtspunkt des Denken-Sein-Verhältnisses entsteht in bezug auf solche Dialektik die Frage, ob die Bewegung des Denkens in Gegensätzen und ihrer Vermittlung (Synthesis) ein *fundamentum in re* habe, ob also die Gegensätze nur Aspekte der Betrachtung oder auch Seiten der betrachteten Sache selbst seien und ob die Bewegung der Entstehung, Zuspitzung und Auflösung von Widersprüchen nur ein subjektives Erkenntnisgesetz oder der Ausdruck des Werdens der Wirklichkeit selbst ist.

1 Konstantinow 1972, S. 233.

2 Anm. Steiners zu Goethes Sprüche in Prosa“, dort S. 42. S. a. GA 2, S. 52ff.

3 Vorländer 1, S. 24ff. Vgl. i. f. a. Vorländer 1963-78, Störig 1979, Erdmann 1976 u. 78, Klaus/Buhr 269ff., 356ff.

[71]

Bei den Griechen - und auch in anderen Kulturkreisen, z. B. in der Vorstellungswelt des Frühbuddhismus und Taoismus - war die Auffassung einer durch Urpolaritäten geprägten Natur diejenige, zu der man spontan tendierte. Engels nennt die noch gleichsam naturwüchsige objektive Dialektik bei den Griechen eine geniale Intuition. Der Grundgedanke sei der, daß die Welt nicht als ein Komplex von fertigen Dingen, sondern von Prozessen aufzufassen ist. Zwar werde der



processus. Certes, la cohérence globale des phénomènes naturels est Antiquité n'était pas démontrée en détail, mais résultait d'une vision directe. <sup>4</sup>

Mais la vision globale de la nature chez les Grecs devient l'archétype de toutes les tentatives tardives de comprendre les phénomènes du monde dans leur contexte interne.

Le rapport entre la perception sensorielle et la pensée dans la connaissance devient pour la première fois un problème chez Parménide. En interprétant les antinomies du mouvement de telle sorte que celui-ci soit une apparence et que le véritable être doive être pensé de manière immobile, son élève Zénon devient paradoxalement à la fois le père de l'art conceptuel dialectique et de l'ontologie non dialectique.

L'antipode de ces « éléates » est Héraclite. Pour lui, la lutte des contraires est le « père de toutes choses », la force motrice du développement et du mouvement. La dialectique est ici le souffle de la Raison primordiale, le « Logos », que la raison humaine entend dans la connaissance. Chez Empédocle, la polarité de l'amour et de la haine règne, non seulement chez l'humain, mais aussi dans la nature en tant que liaison et séparation des éléments. L'intérieur et l'extérieur sont liés par le même principe : selon Empédocle, le même n'est connu que par le même, les éléments du monde extérieur par des forces qui leur sont apparentées à l'intérieur de nous.

Dans la lignée de Démocrite et de Platon, l'opposition entre matérialisme et idéalisme se rencontre : Démocrite entreprend la première tentative d'une théorie matérialiste de la représentation de la connaissance. Pour Platon, en revanche, l'être véritable n'appartient qu'aux idées éternelles, les choses perceptibles par les sens ne sont que des images, des ombres de ces images

Gesamtzusammenhang der Naturerscheinungen in der Antike nicht im Detail nachgewiesen, sondern sei Resultat unmittelbarer Anschauung. <sup>4</sup> Aber die ganzheitliche Naturbetrachtung der Griechen wird doch zum Urbild aller späteren Versuche, die Welterscheinungen in ihrem inneren Zusammenhang aufzufassen.

Das Verhältnis von Sinneswahrnehmung und Denken in der Erkenntnis wird erstmals bei Parmenides zum Problem. Indem sein Schüler Zeno die Antinomien der Bewegung so deutet, daß diese Schein sei, das wahre Sein ruhend, unbewegt gedacht werden müsse, wird er paradoxerweise in einem und zugleich zum Vater aller dialektischen Begriffskunst und aller undialektischen Ontologie. Der Antipode dieser „Eleaten“ ist Heraklit. Für ihn ist der Kampf der Gegensätze „Vater aller Dinge“, Triebkraft der Entwicklung und Bewegung. Die Dialektik ist hier der Atem der alles durchwaltenden werthafte Vernunft, des „Logos“, den die menschliche Vernunft in der Erkenntnis vernimmt. Bei Empedokles regiert die Polarität von Liebe und Haß, nicht nur im Menschen, sondern als Verbindung und Trennung der Elemente auch in der Natur. Inneres und Äußeres sind durchs gleiche Prinzip verbunden: gleiches wird nach Empedokles nur durch gleiches erkannt, die Elemente der Außenwelt durch ihnen verwandte Kräfte in unserem Innern.

In der Linie Demokrits und derjenigen Platons trifft der Gegensatz von Materialismus und Idealismus aufeinander: Demokrit unternimmt den ersten Versuch einer materialistischen Abbildtheorie der Erkenntnis. Für Plato dagegen kommt wahres Sein nur den ewigen Ideen zu, die sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind lediglich Nachbilder, Schatten dieser Urbilder, sind nur kraft ihrer Teilhabe an



originelles, elles ne sont ce qu'elles sont qu'en vertu de leur participation à celles-ci. La connaissance est une évocation par l'âme du souvenir des purs archétypes qu'elle a contemplés avant sa naissance dans un état désincarné. Dans les dialogues de Platon, la dialectique en tant qu'art de parvenir à la vérité par la contradiction est classiquement développée - Platon et son maître Socrate se distinguant de la dialectique relativiste des sophistes. Chez Socrate, la mise en évidence de contradictions dans la position de l'interlocuteur devient un moyen de « l'art de la sage-femme », qui permet à la vérité d'émerger grâce à la compréhension de l'interlocuteur.

Aristote critique la tendance de la philosophie platonicienne au dualisme, à l'autonomisation du monde des idées par rapport à celui des sens. En réalité, l'universel, l'Idée, est indissociable des choses perceptibles par les sens et s'incarne et agit en elles en tant que leur « entéléchie », leur essence. L'entéléchie est la forme permanente par rapport à la matière périssable des choses individuelles déterminées dans l'espace et le temps, et la raison créatrice est l'organe de la conception de ce permanent dans le changement, de l'universel dans la manifestation. Cette question du rapport entre le général et le particulier et de sa dialectique marque ensuite le débat sur les problèmes de la connaissance dans la scolastique médiévale sous la forme de la querelle des universaux. Les réalistes considèrent les idées comme des réalités ; les nominalistes comme de simples noms qui, comme on le sait, ne sont que du vent, des désignations sommaires, des abréviations pour une pluralité respective de choses individuelles sensibles uniquement et réellement réelles. La scolastique porte également à son apogée la dialectique en tant qu'art du pour et du

jenigen, was sie sind. Das Erkennen ist ein Hervorzaubern der Erinnerung an die reinen Urbilder aus der Seele, die sie vor ihrer Geburt in leibfreiem Zustande geschaut hat. In den Dialogen Platons ist die Dialektik als Kunst, durch Widersprüche zur Wahrheit vorzustoßen, klassisch ausgeprägt - wobei Plato und sein Lehrer Sokrates sich von der relativistischen Dialektik der Sophisten abgrenzen. Bei Sokrates wird der Aufweis von Widersprüchen in der Position des Gegenübers zum Mittel der „Hebammenkunst“, die die Wahrheit durch Einsicht im Gegenüber zustandekommen läßt.

Aristoteles kritisiert die Tendenz der Platonischen Philosophie zum Dualismus, zur Verselbständigung der Ideen gegenüber der Sinneswelt. In Wirklichkeit sei das Allgemeine, die Idee, mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen untrennbar verbunden und in ihnen - als ihre „Entelechie“, ihr Wesen - verkörpert und wirksam. Die Entelechie ist die der vergänglichen Materie der raumzeitlich bestimmten Einzeldinge gegenüber dauernde Form, und die schöpferische Vernunft ist das Organ der Auffassung dieses Dauernden im Wechsel, des Allgemeinen in der Erscheinung. Diese Frage des Verhältnisses von Allgemeinem und Einzelnem und seiner Dialektik prägt dann den Disput über Erkenntnisprobleme in der mittelalterlichen Scholastik in Gestalt des Universalienstreits. Die Realisten halten die Ideen für Wirklichkeiten; die Nominalisten für bloße Namen, die bekanntlich Schall und Rauch sind, für zusammenfassende Bezeichnungen, Abkürzungen für eine jeweilige Vielheit von einzig und allein wirklichen sinnlichen Einzeldingen. Auch die Dialektik als Kunst des Pro und Contra bringt die Scholastik zu hoher Blüte.





contre.

Aristote est le véritable fondateur de la logique en tant que science des formes de pensée. Il a étudié pour la première fois la définition des concepts, leur liaison avec les jugements, la liaison des jugements avec les conclusions et les chaînes de conclusions (preuves), ainsi que le rôle des catégories et des lois de la pensée. Les catégories sont les concepts les plus élevés, qui ne peuvent pas être déduits davantage : L'essence, la taille, la nature, la relation avec d'autres objets, le lieu et le moment de l'apparition, ce qu'il fait ou ce qui lui arrive et l'habitus peuvent être énoncés pour chaque objet. Les lois de la pensée sont tout aussi inéluctables que les catégories : La proposition de la contradiction exclue, la proposition de l'identité, la proposition du tiers exclu et celle de la raison suffisante. Selon Aristote, elles n'ont pas non plus besoin d'être déduites, mais sont immédiatement évidentes.

Aristote a montré que l'inférence de l'universel au particulier (déduction) fournit nécessairement des résultats vrais, tandis que la généralisation d'observations particulières

4 MEW 20, P. 320 ; MEW 21, P. 293 ; MEW 20, P. 333.

[72]

(induction) n'entraîne que des probabilités. Pourtant, dans la pratique, nous devons souvent emprunter cette voie. L'essor de la recherche empirique sur la nature au début de l'ère moderne conduit d'abord à l'élaboration de la théorie des conclusions inductives par Francis Bacon et d'autres. Cette évolution philosophique moderne conduit d'abord au développement d'un style de pensée qui s'oppose à la dialectique - on peut l'appeler avec Hegel le style métaphysique. Il s'agit d'une pensée en oppositions immédiates, en ordres et divisions rigides, qui s'intéresse avant tout aux faits individuels

Aristoteles ist der eigentliche Begründer der Logik als Wissenschaft von den Denkformen. Die Definition der Begriffe, ihre Verbindung zu Urteilen, die Verbindung von Urteilen zu Schlüssen und Schlußketten (Beweise), all das hat er erstmals untersucht, ebenso wie die Rolle der Kategorien und Denkgesetze. Die Kategorien sind die höchsten, nicht weiter ableitbaren Begriffe: Wesen, Größe, Beschaffenheit, Verhältnis zu andern Gegenständen, Ort und Zeit des Vorkommens, was er tut oder was mit ihm geschieht und der Habitus können von jedem Gegenstand ausgesagt werden. Ebenso unableitbar wie die Kategorien sind die Denkgesetze: Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, der Satz der Identität, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und der vom zureichenden Grunde. Sie bedürfen nach Aristoteles auch keiner Ableitung, sondern sind unmittelbar evident.

Aristoteles hat gezeigt, daß der Schluß vom Allgemeinen aufs Besondere (Deduktion) notwendig wahre Resultate liefert, während die Verallgemeinerung von Einzelbeobach-

4 MEW 20, S. 320; MEW 21, S. 293; MEW 20, S. 333.

[72]

tungen (Induktion) nur Wahrscheinlichkeit mit sich führt. Trotzdem müssen wir in der Praxis oft gerade diesen Weg gehen. Der Aufschwung der empirischen Naturforschung zu Beginn der Neuzeit führt denn auch in der Logik zunächst zur Ausarbeitung der Theorie der induktiven Schlüsse durch Francis Bacon u. a. Diese neuzeitliche philosophische Entwicklung führt zunächst zur Entwicklung eines Denkstils, welcher der Dialektik entgegengesetzt ist - mit Hegel kann man ihn den metaphysischen nennen. Es ist dies ein Denken in unvermittelten Gegensätzen,





et non au grand contexte. Engels caractérise parfaitement ce style de pensée lorsqu'il écrit que la science moderne a d'abord dû rassembler, décomposer et classer les objets naturels pour pouvoir les étudier. Cette manière de procéder est justement la « condition de base des progrès gigantesques que les 400 dernières années ont apporté à notre connaissance de la nature. Mais elle nous a également laissé l'habitude de concevoir les choses et les processus naturels dans leur individualité, en dehors du grand contexte général ; c'est-à-dire non pas dans leur mouvement, mais dans leur immobilité, non pas en tant qu'éléments essentiellement variables, mais en tant qu'éléments fixes, non pas dans leur vie, mais dans leur mort ».<sup>5</sup> C'est par l'intermédiaire des empiristes Bacon et Locke que cette manière de penser a pénétré dans la philosophie à partir de la science de la nature.

Au début de la philosophie moderne, l'empirisme et le rationalisme s'opposent brutalement - jusqu'à ce que Kant tente sa synthèse, une sorte de rationalisme empiriste tempéré. Si pour les empiristes, la sensation, la perception et la représentation, l'observation sensorielle et l'expérimentation sont les sources primaires du savoir, pour les rationalistes, c'est la pensée conceptuelle simplement induite par l'expérience, qui se déplace dans la conclusion, l'hypothèse, la théorie et l'intuition. Les expériences probantes, telles qu'elles sont connues dans la mathématique et la logique, sont le critère de vérité décisif ; les idées sont considérées comme innées chez l'humain. Les débuts de la pensée dialectique ont également eu lieu pendant la période de domination de la pensée métaphysique. Nicolaus Cusanus avec sa doctrine de la

starren Ordnungen und Einteilungen, das sich vor allem für die Einzelfakten, nicht für den großen Zusammenhang interessiert. Engels charakterisiert diesen Denkstil treffend, wenn er schreibt, die moderne Naturwissenschaft habe erst einmal die Naturgegenstände sammeln, zergliedern und klassifizieren müssen, um sie zu erforschen. Dieses Vorgehen sei geradezu die „Grundbedingung der Riesenfortschritte, die die letzten 400 Jahre unserer Kenntnis der Natur gebracht. Aber es hat uns auch die Gewohnheit hinterlassen, die Naturdinge und Naturvorgänge in ihrer Vereinzelung, außerhalb des großen Gesamtzusammenhangs aufzufassen; daher nicht in ihrer Bewegung, sondern in ihrem Stillstand, nicht als wesentlich veränderliche, sondern als feste Bestände, nicht in ihrem Leben, sondern in ihrem Tod.“<sup>5</sup> Durch die Empiristen Bacon und Locke sei diese Denkweise aus der Naturwissenschaft in die Philosophie eingedrungen.

Am Beginn der neuzeitlichen Philosophie stehen sich Empirismus und Rationalismus schroff gegenüber - bis Kant seine Synthese, eine Art empiristisch gemilderten Rationalismus, versucht. Sind für die Empiristen Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung, sind Sinnesbeobachtung und Experiment Primärquellen des Wissens, so für die Rationalisten das durch die Erfahrung bloß veranlaßte begriffliche Denken, daß sich in Schlußfolgerung, Hypothese, Theorie und Intuition bewegt. Evidenzerlebnisse, wie sie aus Mathematik und Logik bekannt sind, sind das entscheidende Wahrheitskriterium; die Ideen gelten als dem Menschen angeboren. Ansätze dialektischen Denkens hat es auch in Periode der Vorherrschaft der metaphysischen Denkweise gegeben. Nicolaus Cusanus mit seiner Lehre vom



coïncidence des contraires et Giordano Bruno en sont des exemples. Et Descartes ne se contente pas de faire bouger les mathématiques avec la grandeur variable, mais devient surtout un précurseur de la dialectique chez Fichte, Schelling et Hegel en faisant du Je pensant, le point de levier de la connaissance. Le sujet, qui cherche à se saisir lui-même dans son activité pensante, se trouve confronté à la contradiction d'être à la fois sujet et objet d'un acte de connaissance, une contradiction qui donne naissance à la dialectique sujet-objet de la philosophie allemande classique.

En Angleterre, berceau de l'empirisme qui débouchera finalement sur le positivisme de J. St. Mill et Herbert Spencer, John Locke s'oppose à Descartes : l'expérience est pour lui la seule source de connaissance, la perception externe par les sens et la perception interne de soi ne sont que des choses graduellement différentes. Les idées ne naissent pas de l'expérience, mais de l'expérience elle-même, directement ou par combinaison et abstraction, comme des constructions de l'esprit qui se fabrique une pièce de monnaie pour s'épargner l'énumération des détails. Les idées innées n'existent pas, l'âme est « tabula rasa » avant que les impressions extérieures ne s'inscrivent en elle. Tandis que les encyclopédistes français développent le sensualisme des Anglais dans le sens d'une théorie plus ou moins matérialiste de la représentation de la connaissance, celui-ci prend d'abord un tour phénoménaliste et idéaliste en Angleterre même, par la manière spécifique de la critique de Berkeley de la doctrine des qualités primaires et secondaires.

David Hume part lui aussi du principe de la primauté de l'expérience. Mais à la différence de Berkeley, qui qualifie tous les

Zusammenfallen der Gegensätze und Giordano Bruno sind Beispiele dafür. Und Descartes bringt nicht nur mit der variablen Größe Bewegung in die Mathematik, sondern wird vor allem dadurch ein Vorbereiter für die Dialektik bei Fichte, Schelling und Hegel, daß er das denkende Ich zum Hebelpunkt der Erkenntnis macht. Das Subjekt, das sich in seiner denkenden Tätigkeit selbst zu erfassen sucht, gerät in den Widerspruch zugleich Subjekt und Objekt eines Erkenntnisaktes zu sein, einen Widerspruch, aus dem die Subjekt-Objekt-Dialektik der klassischen deutschen Philosophie entsteht.

In England, der Heimstatt des Empirismus, der dort schließlich in den Positivismus eines J. St. Mill und Herbert Spencer münden wird, tritt John Locke Descartes entgegen: Erfahrung ist für ihn die einzige Erkenntnisquelle, äußere Sinnes- und innere Selbstwahrnehmung sind nur graduell verschiedene Dinge. Die Ideen entstehen nicht an, sondern aus der Erfahrung, unmittelbar oder durch Kombination und Abstraktion, als Konstrukte des Verstandes, der sich eine Rechenmünze fertigt, um sich die Aufzählung der Einzelheiten zu ersparen. Angeborene Ideen gibt es nicht, die Seele ist tabula rasa“, ehe sich äußere Eindrücke in sie eingeschrieben haben. Während die französischen Enzyklopädisten den Sensualismus der Engländer im Sinne einer mehr oder weniger materialistischen Abbildtheorie der Erkenntnis weiter ausbauen, nimmt er in England selbst durch die spezifische Manier von Berkeleys Kritik an der Lehre von den primären und sekundären Qualitäten zunächst eine Wendung ins Phänomenalistisch-Idealistische.

Auch David Hume geht vom Primat der Erfahrung aus. Doch im Unterschied zu Berkeley, der alle



phénomènes de la conscience de « ideas », il fait une nette distinction entre les pensées et les représentations d'une part, et les impressions sensorielles d'autre part. Ces dernières sont fortes et pénétrantes, tandis que les premières ne sont que leurs faibles reflets. Les « relations of ideas » et les « matters of facts » doivent être strictement distinguées. Les propositions mathématiques sont universellement valables et nécessairement vraies. Sinon, toutes les affirmations qui vont au-delà de la constatation de perceptions individuelles sont incertaines. Car la mise en relation des perceptions individuelles suit une contrainte et une habitude psychologiques. Nous formons par exemple le concept de causalité lorsque deux événements se sont succédé à plusieurs reprises dans un voisinage spatial. Comme toute généralisation inductive entraîne au mieux une probabilité, la valeur cognitive de la notion de causalité est en principe douteuse. Hume va encore plus loin que Berkeley,

5 MEW 20, P. 20.

[73]

lorsqu'il nie non seulement l'existence d'une substance corporelle (la matière), mais aussi celle d'une substance spirituelle (l'âme, le Je).

La philosophie de Hume l'a réveillé de son sommeil dogmatique, confesse un jour Kant. Selon lui, le dogmatisme consiste à vouloir régler les questions ultimes sur Dieu, l'âme et l'immortalité dans le sens de la métaphysique de l'école de Leibniz-Wolff, sans réflexion épistémologique sur les capacités de la raison pure, et à dépasser ainsi les limites du savoir assuré. Il ne faut pas oublier que les concepts sans contenu empirique doivent rester vides et sans substance. Kant est cependant d'accord avec Leibniz sur le fait que la connaissance ne peut pas provenir uniquement des sens. Le matériel sensoriel

Bewußtseinserscheinungen als ideas“ bezeichnet, unterscheidet er deutlich zwischen Gedanken und Vorstellungen auf der einen, Sinneseindrücken auf der anderen Seite. Die letzteren sind stark und eindringlich, während die ersteren nur ihre schwachen Abbilder sind. „Relations of ideas“ und „matters of facts“ sind streng zu unterscheiden. Die mathematischen Sätze sind allgemeingültig und notwendig wahr. Ansonsten sind alle Aussagen, die über das Konstatieren von Einzelwahrnehmungen hinausgehen, unsicher. Denn das Verknüpfen der Einzelwahrnehmungen folgt psychologischer Nötigung und Gewöhnung. Wir bilden z. B. den Begriff der Kausalität, wenn zwei Ereignisse in räumlicher Nachbarschaft wiederholt aufeinander gefolgt sind. Da jede induktive Verallgemeinerung bestenfalls Wahrscheinlichkeit mit sich bringt, ist der Erkenntniswert der Kausalitätsvorstellung prinzipiell zweifelhaft. Hume geht noch über Berkeley hinaus,

5 MEW 20, S. 20.

[73]

wenn er nicht nur die Existenz einer körperlichen Substanz (Materie), sondern auch die einer geistigen (Seele, Ich) in Abrede stellt.

Humes Philosophie habe ihn aus dem dogmatischen Schlummer geweckt, bekennt Kant einmal. Dogmatismus ist es seiner Meinung nach, im Sinne der Metaphysik der Leibniz-Wolffschen Schule ohne erkenntnistheoretische Reflexion auf das Leistungsvermögen der reinen Vernunft die letzten Fragen über Gott, Seele und Unsterblichkeit ab-machen zu wollen und damit die Grenzen gesicherten Wissens zu überschreiten. Man beachte dabei nicht, daß Begriffe ohne empirischen Inhalt leer und inhaltlos bleiben müssen. Darin allerdings ist Kant mit Leibniz einig, daß Erkenntnis nicht allein aus den Sinnen



serait une masse chaotique s'il n'était pas structuré par notre appareil de connaissance. Celui-ci contient les formes pures de la vision et de l'entendement : la grille spatio-temporelle et les catégories. Toute expérience possible doit se conformer à cet a priori de notre appareil de connaissance. La conception inverse, selon laquelle la connaissance doit s'orienter en fonction des objets, est rejetée comme prétendument naïve. Par ce « tournant copernicien », Kant a rétabli l'universalité et la nécessité de la connaissance par rapport à Hume : la proposition selon laquelle tout changement a sa cause (principe de causalité), par exemple, est un « jugement synthétique a priori » auquel toute expérience possible doit se conformer, et en tant que tel, il est entièrement certain, et non incertain et affaire d'habitude, comme le pensait Hume. Mais le prix que Kant paie pour cet avantage est élevé et consiste en l'abandon du concept de vérité objective et en l'agnosticisme : nous ne pouvons pas savoir comment sont les « choses en soi » qui existent en dehors de la conscience et indépendamment d'elle et qui produisent les sensations par leur action réelle sur nous. Ce que nous pouvons connaître, ce sont des apparitions pour nous (également appelées « représentations »). En tant que choses totalement inconnaissables et impossibles à expérimenter, les choses en soi, qui semblent d'abord assez matérialistes, ne sont que des choses de la pensée. Kant les appelle donc aussi « noumènes » par opposition aux « phénomènes ». « Le véritable problème [ ... ], à savoir comment la conscience humaine peut parvenir à des connaissances universellement valables non pas sur un monde de phénomènes qu'elle détermine elle-même, mais sur le monde objectif indépendant de la conscience, n'a pas été résolu par Kant »<sup>6</sup>.

stammen kann. Das sinnliche Material wäre ein chaotisches Gewühl, wenn es nicht durch unseren Erkenntnisapparat strukturiert würde. Dieser enthält die reinen Formen der Anschauung und des Verstandes: das Raum-Zeit-Raster und die Kategorien. Jede mögliche Erfahrung muß sich nach diesem Apriori unseres Erkenntnisapparats richten. Die umgekehrte Auffassung, die Erkenntnis habe sich nach den Gegenständen zu richten, ist als vermeintlich naiv abgetan. Durch diese „kopernikanische Wende“ hat Kant gegenüber Hume Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis zurückerobert: Der Satz, daß jede Veränderung ihre Ursache hat (Kausalitätsprinzip) z.B., ist ein „synthetisches Urteil a priori“, nach dem sich jede mögliche Erfahrung richten muß, und als solches ist es vollständig gewiß, nicht unsicher und Gewohnheitssache, wie Hume meinte. Aber der Preis, den Kant für diesen Vorteil zahlt, ist hoch und besteht in der Preisgabe des Begriffs der objektiven Wahrheit und im Agnostizismus: Wie die außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihm existierenden „Dinge an sich“ beschaffen sind, die durch ihre reale Einwirkung auf uns die Empfindungen erzeugen, können wir nicht wissen. Wovon wir wissen können, sind Erscheinungen für uns (auch „Vorstellungen“ genannt). Als gänzlich unerkennbar und unerfahrbar sind die zunächst recht materialistisch anmutenden Dinge an sich dann auch wiederum bloße Gedankendinge. Kant nennt sie denn auch „Noumena“ im Gegensatz zu den „Phänomena“. „Das eigentliche Problem [ ... ], wie das menschliche Bewußtsein zu allgemeingültigen Erkenntnissen nicht über eine von ihm selbst bestimmte Erscheinungswelt, sondern über die vom Bewußtsein unabhängige objektive Welt





Certains successeurs de Kant font de cette faiblesse une prétendue vertu, en interprétant la thèse de l'objectivité de la chose en soi comme une inconséquence de Kant. En fait, on argumente sur une ligne similaire à celle de Berkeley vis-à-vis de Locke : le donné, ce sont les sensations, toute tentative de vérifier leur conformité avec un objet objectif qui les provoque ne nous conduit qu'à d'autres données sensorielles ou nous renvoie aux éléments « purs », a priori, de notre faculté de connaître. L'hypothèse de la chose en soi ne peut déjà pas être déduite des sensations, car le principe de causalité que Kant utilise ici n'est pas un principe objectif, comme il le souligne lui-même clairement, mais un a priori de notre esprit. Le néo-kantianisme en particulier s'empêtre dans ce « paradoxe épistémologique et théorique », dont on ne trouve plus d'issue dans l'objectivité.

Selon Kant, la raison pure doit nécessairement s'empêtrer dans des antinomies lorsqu'elle dépasse les limites de l'expérience et veut sonder l'absolu. La dialectique qui en résulte n'est qu'une « logique des apparences ». Les successeurs de Kant voient les choses différemment : l'absolu ne serait pas du tout absolu s'il n'embrassait pas tous les contraires. C'est pourquoi il est lui-même l'unité supérieure de ce qui est contradictoire, et la contradiction ne doit par conséquent pas être interprétée comme une limite de la connaissance. « Construire l'absolu », écrit Hegel en 1801, est la tâche de la philosophie ; mais comme la production et les produits de la réflexion ne sont que des limitations, c'est une contradiction. L'absolu doit être réfléchi, posé ; mais ce faisant, il n'a pas été posé,

kommen kann, blieb bei Kant ungelöst.“<sup>6</sup> Aus dieser Schwäche machen dann manche Nachfolger Kants eine vermeintliche Tugend, indem sie die These von der Objektivität des Ding an sich als eine Inkonsistenz Kants deuten. Und zwar argumentiert man auf einer ähnlichen Linie wie früher Berkeley gegenüber Locke: Das Gegebene sind die Sinnesempfindungen, jeder Versuch, ihre Übereinstimmung mit einem sie verursachenden objektiven Gegenstand zu prüfen, führt uns nur zu weiteren Sinnesdaten oder wirft uns auf die „reinen“, apriorischen Elemente unseres Erkenntnis-vermögens zurück. Bereits die Annahme des Ding an sich ist aus den Sinnesempfindungen gar nicht ableitbar, denn das Kausalprinzip, das Kant hier zu Hilfe nimmt, ist doch, wie er selbst in aller Deutlichkeit herausstellt, kein objektives Prinzip, sondern ein Apriori unseres Geistes. Besonders der Neukantianismus verfängt sich in diesem „erkenntnistheoretischen Paradoxon“, aus dem man keinen Ausweg mehr ins Objektive findet. Nach Kant muß die reine Vernunft sich notwendig in Antinomien verstricken, wenn sie die Erfahrungsgrenzen überschreitet und das Absolute ergründen will. Die Dialektik, die dabei entsteht, ist nur eine „Logik des Scheins“. Kants Nachfolger sehen das anders: Das Absolute wäre gar nicht absolut, wenn es nicht alle Gegensätze umgreifen würde. Daher ist es selbst die höhere Einheit des Widersprüchlichen, und der Widerspruch darf folglich nicht als Erkenntnisgrenze interpretiert werden. „Das Absolute zu konstruieren“, schreibt Hegel 1801, ist Aufgabe der Philosophie; da aber das Produzieren wie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dies ein Widerspruch. Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden; damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben





mais annulé, car en étant posé, il a été limité. La médiation de cette contradiction est la réflexion philosophique »<sup>7</sup>. Le « Je qui pose le non-Je » de Fichte, « l'identité d'essence entre l'esprit et la nature » de Schelling sont des réponses au même problème. Hegel tente de surpasser l'objet subjectif du premier penseur et l'objet objectif du second par un « objet-sujet absolu » :

Chez Hegel, l'idée, l'absolu dans son être-en-soi (en tant que tel, il est l'objet de la « logique ») revient de son extension dans l'espace et le temps (en tant qu'il est l'objet de la philosophie de la nature) en lui-même et devient dans l'histoire humaine l'esprit absolu qui s'exerce dans l'art, la religion et la science (philosophie de l'esprit).

6 Klaus/Buhr, p. 362.

7 Hegel, *Écriture de la différence* (1801)

[74]

Cette « odyssée de l'esprit », par laquelle celui-ci s'achemine vers la conscience de soi, n'est pas à proprement parler une évolution ascendante dans le temps, mais un « cercle de cercles » dans lequel le temporel est originaire et débouche sur l'éternel.

Le système de Hegel est conçu dans son ensemble et dans toutes ses parties selon le rythme de trois pas de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Le motif central de la dialectique est ici élaboré avec une conséquence unique, à la fois comme principe de pensée et comme principe d'être : La philosophie de Hegel est une philosophie de l'identité de la pensée et de l'être. Mais cette conséquence entraîne en même temps un renoncement à la réflexion épistémologique et à la justification au sens étroit. Par l'identification de la pensée et de l'être, la « science de la logique » de Hegel est en même temps une doctrine de l'être, la

worden, denn, indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt. Die Vermittlung dieses Widerspruchs ist die philosophische Reflexion.<sup>7</sup> Fichtes Ich, das das Nicht-Ich setzt“, Schellings „Wesensidentität von Geist und Natur“ sind Antworten auf dasselbe Problem. Hegel versucht das subjektive Subjektiv-Objekt des einen und das objektive des anderen Denkers durch ein „absolutes Subjekt-Objekt“ zu überbieten:

Bei Hegel kehrt die Idee, das Absolute in seinem Anundfürsichsein (als solches ist es Gegenstand der „Logik“) aus ihrer Ausdehnung in Raum und Zeit (als die sie Gegenstand der Naturphilosophie ist) in sich selbst zurück und wird in der menschlichen Geschichte zum absoluten Geist, der sich in Kunst, Religion und Wissenschaft betätigt (Geistphilosophie).

6 Klaus/Buhr, S. 362.

7 Hegel, *Differenzschrift* (1801), S. 17.

[74]

Diese „Odyssee des Geistes“, durch die dieser sich zum Bewußtsein seiner selbst hinarbeitet, ist nicht eigentlich eine Aufwärtsentwicklung in der Zeit, sondern ein „Kreis von Kreisen“, in welchem das Zeitliche im Ewigen urständet wie mündet.

Hegels System ist im ganzen und in allen Teilen im Rhythmus des Dreischritts von These, Antithese und Synthese konzipiert. Das zentrale Motiv der Dialektik ist hier in einmaliger Konsequenz zugleich als Denk- und Seinsprinzip ausgearbeitet: Hegels Philosophie ist eine Philosophie der Identität von Denken und Sein. Doch entsteht durch diese Konsequenz zugleich ein Verzicht auf erkenntnistheoretische Reflexion und Begründung im engem Sinne. Durch die Identifikation von Denken und Sein ist Hegels „Wissenschaft der Logik“ zugleich Lehre vom Sein, die „Logik des Begriffs“ ist in ihr nur ein Teil, dem die „Logik des Seins“ und die „Logik



« logique du concept » n'étant en elle qu'une partie précédée par la « logique de l'être » et la « logique de l'essence ». La dialectique comme ontologie et la dialectique comme logique coïncident. Mais de cette manière, « le problème de la fidélité à la réalité de la connaissance, qui doit être résolu par la théorie de la connaissance, semble aussi résolu ; une théorie de la connaissance propre est superflue, sa tâche est déjà résolue par la logique »<sup>8</sup>.

Cela ne signifie pas pour autant que Hegel n'exprime pas des idées essentielles qui peuvent servir d'éléments de base pour une théorie de la connaissance. Ce qui est surtout nouveau, c'est l'historicisation du concept de connaissance, qui est mis pour la première fois - dans la « Phénoménologie de l'esprit » - en relation avec le développement social et individuel de la conscience et ses conditions-cadres sociales ; le caractère historique de la connaissance est pris en compte pour la première fois. Le dialecticien s'intéresse moins au savoir achevé qu'à la question de savoir comment le savoir naît du non-savoir. Du point de vue de la théorie de la connaissance, la confrontation de Hegel avec Kant est significative, notamment lorsqu'il qualifie le concept de chose en soi d'abstraction sans fondement, car prendre les choses en soi équivaut à faire abstraction de leur relation à autrui, ce qui les réduit à un pur néant.<sup>9</sup>

La dialectique de Hegel est l'auto-mouvement du concept. Chaque concept - si on l'analyse correctement - se montre entaché d'une contradiction qui le fait « basculer » dans son antithèse. Celle-ci ne se laisse pas fixer dans son unilatéralité et est à son tour niée. La contradiction ne se dissout cependant pas dans un néant abstrait, « mais essentiellement seulement dans la négation de son contenu

des Wesens“ vorgeschaltet sind. Dialektik als Ontologie und Dialektik als Logik fallen zusammen. Dadurch erscheint aber auch „das von der Erkenntnistheorie zu lösende Problem der Wirklichkeitstreue der Erkenntnis gelöst; eine eigene Erkenntnistheorie erübrigt sich, ihre Aufgabe ist von der Logik schon mitgelöst.“<sup>8</sup>

Das heißt jedoch nicht, daß Hegel nicht wesentliche Gedanken ausspricht, die als Bausteine für eine Erkenntnistheorie dienen können. Wesentlich neu ist vor allem die Historisierung des Erkenntnisbegriffs, der erstmalig - in der „Phänomenologie des Geistes“ - in Verbindung mit der sozialen und individuellen Bewußtseinsentwicklung und ihren gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gebracht wird; der Geschichtlichkeit der Wissenschaft wird erstmals Rechnung getragen. Den Dialektiker interessiert weniger das fertige Wissen als die Frage, wie Wissen aus Nicht-Wissen entsteht. Erkenntnistheoretisch bedeutsam ist Hegels Auseinandersetzung mit Kant, so, wenn er den Ding-an-sich-Begriff als haltlose Abstraktion bezeichnet, weil die Dinge an sich zu nehmen gleichbedeutend damit sei, von ihrer Beziehung auf anderes zu abstrahieren, wodurch sie zu einem reinen Nichts würden.<sup>9</sup>

Hegels Dialektik ist Selbstbewegung des Begriffs. Jeder Begriff - analysiert man ihn nur gehörig - zeigt sich mit einem Widerspruch behaftet, der ihn in seine Antithese „umschlagen“ läßt. Diese läßt sich in ihrer Einseitigkeit nicht festhalten und wird ihrerseits wieder-um negiert. Das Widersprechende löst sich aber nicht in ein abstraktes Nichts auf, „sondern wesentlich nur in die Negation seines



particulier ». <sup>10</sup> Le résultat de la contradiction a, en tant que « négation déterminée », un contenu positif. « Elle est un nouveau concept, mais le concept supérieur plus riche que le précédent, car elle s'est enrichie de sa négation ou de son opposé, elle le contient donc, mais aussi plus que lui et elle est l'unité de son opposé et de son opposé », sa synthèse. <sup>11</sup>

Vinzenz Knauer décrit très bien l'art conceptuel de Hegel à l'exemple du début de la « Logique » : la philosophie commence « en tant que « science sans présupposition » avec le plus vide de tous les concepts, celui de l'être pur. Mais celui-ci, par son absence totale de contenu et son indétermination, est semblable au pur néant. Ces deux concepts se retournent donc l'un contre l'autre, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être retenus chacun pour soi, dans leur isolement dans la pensée, et leur vérité réside dans un troisième concept supérieur, celui du pur devenir, car nous appelons le passage de l'être au néant un devenir. Mais même avec ce concept, la pensée ne s'apaise pas [ ... ] <sup>12</sup> Du concept du devenir naît, dans cette série de métamorphoses, celui du Da-sein/l'être-là, de ce qui est devenu comme résultat du devenir. Le Dasein n'est plus l'être par excellence, mais l'être déterminé, cette détermination est saisie par le concept de qualité. Quelque chose est ce qu'il est par sa qualité. Par différentes étapes intermédiaires, Hegel obtient le contraire de la qualité, la quantité. La quantité reste indifférente à la qualité, mais seulement dans les limites fixées par certains rapports de mesure, au-delà desquels elle est brisée et doit faire place à une autre qualité. La mesure est ainsi le quantum qualitatif, l'unité supérieure de la quantité et de la qualité.

besonderen Inhalts“ . <sup>10</sup> Das Resultat des Widerspruchs hat als „bestimmte Negation“ einen positiven Inhalt. „Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere reichere Begriff als der vorhergehende, denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten“, ihre Synthese. <sup>11</sup> Sehr schön beschreibt Vinzenz Knauer die Hegelsche Begriffskunst am Beispiel des Anfangs der „Logik“: Die Philosophie beginnt „als ganz ‚voraussetzungslose Wissenschaft‘ mit dem inhaltsleersten aller Begriffe, mit dem des reinen Seins. Dieses aber ist seiner gänzlichen Inhaltslosigkeit und Unbestimmtheit gleich dem reinen Nichts. Diese beiden Begriffe schlagen also ineinander um, d.h. sie sind jeder für sich, in seiner Isoliertheit im Denken, nicht festzuhalten, und ihre Wahrheit liegt in einem dritten höheren Begriff, in dem des reinen Werdens nämlich, denn den Übergang vom Sein zum Nichts nennen wir ein Werden. Aber auch mit diesem Begriff beruhigt sich das Denken nicht [ ... ] <sup>12</sup> Aus dem Begriff des Werdens entsteht in dieser Metamorphosenreihe der des Daseins, des Gewordenen als Resultat des Werdens. Das Dasein ist nicht mehr Sein schlechthin, sondern bestimmtes Sein, diese Bestimmtheit wird durch den Begriff der Qualität erfaßt. Etwas ist durch seine Qualität das, was es ist. Über verschiedene Zwischenschritte ergibt sich Hegel das Gegenteil der Qualität, die Quantität. Die Quantität bleibt gegenüber der Qualität gleichgültig, aber nur innerhalb der durch bestimmte Maßverhältnisse gesetzten Grenzen, jenseits derer sie gesprengt wird und einer anderen Qualität Platz machen muß. Das Maß ist so das qualitative Quantum, die höhere Einheit von Quantität und Qualität.



De la logique de l'être, Hegel passe à celle de l'essence, dans laquelle les contraires ne se fondent plus simplement l'un dans l'autre, mais s'interpénètrent. L'essence en tant que relation à soi est identité. La logique abstraite-formelle de l'entendement distingue l'identité de la non-identité. Mais en distinguant, elle admet implicitement,

8 Wetter 1977, p. 129.

9 Hegel, Logique I, p. 142.

10 ibid., p. 51.

11 ibid. 51 s. Sur la structure logique de la négation déterminée et son antériorité dans les jugements limitatifs chez Kant, voir Erdei 1972.

12 Knauer 1892, p. 310.

[75]

que l'identité elle-même est un différent, à savoir celui de différence, qui de son côté doit être identique à soi-même. Au-delà de la différence extérieure, le développement catégoriel se poursuit vers la différence, l'opposition et la contradiction dialectique. Dans la contradiction, la différence est devenue le rapport polaire de ce qui s'exclut et se conditionne en même temps. Pour Hegel, la contradiction est plus profonde et plus essentielle que l'identité, car celle-ci n'est pour lui « que la détermination du simple immédiat, de l'être mort ; mais elle est la racine de tout mouvement et de toute vitalité ; ce n'est que dans la mesure où quelque chose a en soi une contradiction qu'il se meut, qu'il a une impulsion et une activité ». Le mouvement sensible extérieur est la « contradiction étant elle-même [ ... ] De même, le mouvement intérieur, le mouvement propre de soi, l'instinct en général [ ... ] n'est rien d'autre que quelque chose en soi et le manque, le négatif de soi-même, dans une seule et même considération. L'identité abstraite avec soi-même n'est pas encore une vitalité [ ... ] Quelque chose n'est [ ... ] vivant que dans la mesure où il contient une contradiction

Von der Logik des Seins gelangt Hegel zu der des Wesens, in der die Gegensätze nicht mehr einfach ineinander übergehen, sondern sich durchdringen. Das Wesen als Selbstbeziehung ist Identität. Die abstrakt-formale Verstandeslogik unterscheidet die Identität von der Nichtidentität. Aber indem sie unterscheidet, gibt sie stillschweigend zu,

8 Wetter 1977, S. 129.

9 Hegel, Logik I, S.142.

10 ibd., S. 51.

11 ibd. 51 f. Zur logischen Struktur der bestimmten Negation und ihrer Vorgeschichte in den limitierenden Ur-teilen bei Kant vgl. Erdei 1972.

12 Knauer 1892, S. 310.

[75]

daß die Identität selber ein Verschiedenes ist, nämlich das von Verschiedenheit, die ihrerseits auch wieder mit sich selbst identisch sein muß, Verschiedene. Über die äußerliche Verschiedenheit geht die kategoriale Entwicklung zum Unterschied, Gegensatz und dialektischen Widerspruch fort. Im Widerspruch ist der Unterschied zum polarischen Verhältnis des sich zugleich Ausschließens und Bedingens geworden. Für Hegel ist der Widerspruch tiefer und wesenhafter als die Identität, denn diese ist ihm gegenüber „nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit.“ Die äußere sinnliche Bewegung ist der „daseiende Widerspruch selbst [ ... ] Ebenso ist die innere, die eigentliche Selbstbewegung, der Trieb überhaupt [ ... ] nichts anderes, als daß etwas in sich selbst und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht ist. Die abstrakte Identität mit sich ist noch keine Lebendigkeit [ ... ] Etwas ist [ ... ] lebendig, nur insofern es einen Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den



en soi, et où il est cette force de saisir et de supporter la contradiction en soi. »<sup>13</sup>

L'être n'existe pas au-delà de l'apparence, celle-ci est plutôt sa manifestation, l'être est dans son existence. L'essentiel dans les phénomènes est la loi, que Hegel appelle aussi l'image calme du monde apparaissant. L'unité de l'essence et de l'apparence, de l'intérieur et de l'extérieur, est la réalité. Elle contient en elle la possibilité et la nécessité. Hegel analyse ensuite les catégories de la substance et de l'accident, de la cause, de l'effet et de l'interaction, ce qui lui donne finalement comme « vérité de la nécessité » la liberté, comme « vérité de la substance » le concept.

Dans la troisième partie de la Logique, la Logique du concept, Hegel discute du rapport entre le concept, le jugement et la conclusion, en particulier du point de vue de la dialectique du général, du particulier et du singulier : « La vérité est la coïncidence du concept avec l'objectivité. Elle est toujours concrète [ ... ] Mais ce n'est déjà plus la concrétude de l'objet individuel perçu par les sens, mais la concrétude logique d'un organisme d'idées »<sup>14</sup>. Au sens le plus profond, la vérité ne signifie pas seulement que le concept correspond à son objet, mais aussi que celui-ci correspond à son concept. Or, pour transformer ce qui existe en ce qu'il doit être, il faut une activité. La vérité apparaît maintenant comme une idée théorique, puis comme une idée pratique, jusqu'à ce qu'elle devienne une idée absolue en tant qu'unité de la théorie et de la pratique.

Le processus dialectique, attisé par la contradiction, n'a cessé de recommencer jusqu'à ce que « tous les concepts principaux à la base de la réalité aient été développés l'un après l'autre », « considérés tout à fait correctement, ils se

Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten.“<sup>13</sup>

Das Wesen existiert nicht jenseits der Erscheinung, diese ist vielmehr seine Manifestation, ist das Wesen in seiner Existenz. Das Wesentliche in den Erscheinungen ist das Gesetz, das Hegel auch das ruhige Abbild der erscheinenden Welt nennt. Die Einheit von Wesen und Erscheinung, Innerem und Äußerem ist die Wirklichkeit. Sie enthält in sich die Möglichkeit und die Notwendigkeit. Weiterhin analysiert Hegel die Kategorien Substanz und Akzidenz, Ursache, Wirkung und Wechselwirkung, wobei sich ihm schließlich als die ‚Wahrheit der Notwendigkeit‘ die Freiheit, als ‚Wahrheit der Substanz‘ der Begriff ergibt.

Im dritten Teil der Logik, der Logik des Begriffs, diskutiert Hegel das Verhältnis von Begriff, Urteil und Schluß, besonders unter dem Gesichtspunkt der Dialektik von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem. „Die Wahrheit ist das Zusammenfallen des Begriffs mit der Objektivität. Sie ist immer konkret [ ... ] Das ist aber schon nicht mehr die Konkretheit des sinnlich wahrgenommenen einzelnen Gegenstandes, sondern die logische Konkretheit eines Ideenorganismus.“<sup>14</sup> Im tiefsten Sinne genommen, bedeutet Wahrheit aber nicht bloß, daß der Begriff seinem Gegenstande, sondern auch daß dieser seinem Begriff entspreche. Um das Existierende zu dem umzugestalten, was es sein soll, bedarf es aber der Tätigkeit. Die Wahrheit erscheint jetzt einmal als theoretische, dann als praktische Idee, bis sie als Einheit von Theorie und Praxis zur absoluten Idee wird.

Immer wieder von neuem hat der dialektische Prozeß, angefacht vom Widerspruch, begonnen, bis „alle der Wirklichkeit zugrundeliegenden Hauptbegriffe der Reihe nach entwickelt“ waren, „ganz richtig erwogen, sich von





sont développés d'eux-mêmes, jusqu'au concept de la fin en soi, avec lequel est fermé le « filet de diamant » qui doit contenir la terre et le ciel dans la pensée pure. Le monde de la pensée, en effet, qui contient dans ses catégories les lois du monde réel, est un organisme fermé, et de même que dans un tel organisme aucun membre n'est parfaitement compréhensible sans la connaissance de l'organisme entier, de même chaque concept renvoie, précisément par son imperfection, par sa contradiction, à l'organisme entier de la pensée, à l'idée »<sup>15</sup> qui, à la fin de la logique, se « dépouille » dans la nature.

Les critiques de la dialectique ne lui ont pas pardonné jusqu'à aujourd'hui le fait que Hegel, dans sa tentative d'insuffler du mouvement et de la vie à la matière morte de la logique et de construire le système de catégories selon le mouvement de la pensée de l'abstrait au concret, de l'unilatéral au multiple, limite de manière décisive les lois de la pensée mises en évidence par Aristote. Karl R. Popper estime ainsi que la dialectique est un dogmatisme doublement retranché qui, en autorisant la contradiction par rapport à la mise en évidence des incohérences de l'argumentation et des contradictions entre les affirmations et les faits, s'immunise contre la critique. - Les dialecticiens affirment au contraire que Popper ne sait pas faire la différence entre les contradictions absurdes et les contradictions dialectiques.<sup>16</sup>

Tant Steiner que la réception marxiste de Hegel parlent à juste titre d'une certaine parenté entre la pensée de Hegel et celle de Goethe <sup>17</sup> .

13 Logik II, p. 50.

14 Gulyga 1974, p. 142, cf. là a.i.f.

15 Knauer, op. cit.

16 Cf. Popper 1975, Erdei 1972, Strawe 1978.

selbst entwickelt haben, bis hinauf zum Begriff des Selbstzwecks, mit dem das ‚diamantene Netz‘, welches Erde und Himmel im reinen Denken enthalten soll, geschlossen ist. Die Gedankenwelt nämlich, welche in ihren Kategorien die Gesetze der wirklichen Welt enthält, ist ein geschlossener Organismus, und wie in einem solchen kein einziges Glied vollkommen verständlich ist ohne die Kenntnis des ganzen Organismus, so weist auch jeder Begriff gerade durch seine Unvollkommenheit, durch seinen Widerspruch auf den ganzen Denkorganismus hin, auf die Idee“<sup>15</sup>, die sich am Ende der Logik in die Natur ‚entäußert‘.

Daß Hegel bei seinem Versuch, der toten Materie der Logik Bewegung und Leben einzuhauchen und das Kategoriensystem gemäß der Bewegung des Denkens vom Abstrakten zum Konkreten, vom Einseitigen zum Vielseitigen aufzubauen, die von Aristoteles aufgewiesenen Denkgesetze entscheidend einschränkt, haben ihm die Kritiker der Dialektik bis heute nicht verziehen. So meint Karl R. Popper, die Dialektik sei ein doppelt verschanzter Dogmatismus, der sich durch die Zulassung des Widerspruchs gegenüber dem Aufweis von Inkonsistenzen der Argumentation und Widersprüchen zwischen Behauptungen und Tatsachen kritikimmun mache. - Die Dialektiker halten dagegen, Popper vermöge nicht zwischen absurden und dialektischen Widersprüchen zu differenzieren.<sup>16</sup>

Sowohl Steiner wie auch die marxistische Hegel-Rezeption sprechen mit Recht von einer gewissen Verwandtschaft zwischen dem Denken Hegels und Goethes.<sup>17</sup>

13 Logik II, S. 50.

14 Gulyga 1974, S. 142. Vgl. dort a.i.f.

15 Knauer, a.a.O.

16 Vgl. Popper 1975, Erdei 1972, Strawe 1978.



17 Steiner GA 1, 3, 6 ; Gulyga 1974. D'une manière générale, l'intérêt des penseurs marxistes de l'Union soviétique pour le classicisme de Weimar est très prononcé.

[76]

Alors que Hegel cherche à saisir la pensée qui se métamorphose, l'organisme de l'idée pure, Goethe, dans ses travaux de science de la nature, traque les lois de la métamorphose végétale et parvient ainsi à l'idée d'organisme.

Goethe cherche une vision de la nature qui rende justice à l'essence du vivant et qui ne réduise pas ses lois à celles de l'inanimé. Au simple procédé de décomposition que doit pratiquer le tailleur de cadavres, l'anatomiste, il oppose une approche globale qui sait intégrer les résultats de l'anatomie, mais qui ne s'y arrête pas. Dans un organicisme, seule la juxtaposition des membres, telle qu'elle existe encore sur le cadavre, est manifeste à la vision sensorielle extérieure. Mais celui-ci n'est déjà plus un organisme : « Le principe qui pénètre tous les détails a disparu. A cette observation qui détruit la vie pour reconnaître la vie, Goethe oppose très tôt la possibilité et le besoin d'une observation supérieure »<sup>18</sup>. Goethe en arrive à une construction pensante grandiose de la totalité vivante des lois de formation qui déterminent le développement de la plante : Si l'on fait vivre en soi cette construction pensée, on remarque qu'elle est la nature même de la plante, traduite en idée, qui vit dans notre esprit comme dans l'objet ; on remarque aussi que l'on anime un organisme jusque dans ses plus petites parties, si on se le représente non pas comme un objet fermé et mort, mais comme un être en développement, en devenir, comme l'agitation constante en soi »<sup>19</sup>.

17 Steiner GA 1, 3, 6; Gulyga 1974. Überhaupt ist das Interesse der marxistischen Denker in der Sowjetunion an der Weimarer Klassik sehr ausgeprägt.

[76]

Während Hegel den sich metamorphosierenden Gedanken, den Organismus der reinen Idee zu erfassen sucht, spürt Goethe in seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten den Gesetzen der Pflanzenmetamorphose nach und gelangt so zur Idee des Organismus. Goethe sucht nach einer Naturanschauung, die dem Wesen des Lebendigen gerecht wird und seine Gesetze nicht auf die des Unlebendigen reduziert. Dem bloß zergliedern-den Verfahren, wie es der Leichenzerschneider, der Anatom, praktizieren muß, setzt er ein ganzheitliches entgegen, das die Ergebnisse von Anatomie wohl zu integrieren weiß, aber nicht bei ihnen stehenbleibt. Der äußeren sinnlichen Anschauung ist an einem Organismus nur das Nebeneinander der Glieder offenbar, wie es auch noch am Leichnam vorhanden ist. Aber dieser ist schon kein Organismus mehr: „Es ist jenes Prinzip verschwunden, welches alle Einzelheiten durchdringt. Jener Betrachtung, welche das Leben zerstört, um das Leben zu erkennen, setzt Goethe frühzeitig die Möglichkeit und das Bedürfnis einer höheren entgegen.“<sup>18</sup> Goethe kommt zu einem großartigen gedanklichen Aufbau der lebendigen Totalität der Bildegesetze, die die Entwicklung der Pflanze bestimmen: Macht man diesen gedanklichen Aufbau in sich lebendig, dann bemerkt man, daß er die in die Idee übersetzte Natur der Pflanze selbst ist, die in unserem Geiste ebenso lebt wie in dem Objekt; man bemerkt auch, daß man sich einen Organismus bis in die kleinsten Teile hinein belebt, wenn man ihn nicht als toten abgeschlossenen Gegenstand, sondern als sich



Dans le monde de l'organique, le nécessaire général dans l'océan des phénomènes individuels, son principe d'ordre immanent, n'est pas, comme dans la nature inorganique, la règle selon laquelle un processus découle causalement d'un autre. L'idée n'exprime pas seulement ici ce qui se passe du point de vue des sens, mais met en évidence le principe du tout qui agit dans le sensible, mais qui n'apparaît pas aux sens : la loi est ici loi de développement, la structuration d'un événement temporel dans lequel aucune phase ne peut être sautée. « C'est dans la nature du tout qu'un certain état est posé comme le premier, un autre comme le dernier ; et même la succession du milieu est déterminée dans l'idée du tout, l'avant dépend de l'après et inversement ; bref, dans l'organisme vivant, il y a développement de l'un à partir de l'autre [ ... ] »<sup>20</sup>.

Goethe trouve que la plante est un être « qui développe dans des circonstances successives certains organes qui sont tous construits selon une seule et même idée, aussi bien les uns par rapport aux autres que chacun par rapport au tout [ ... ] ». <sup>21</sup> Le « concept vivant » qui « relie en arrière et en avant » les formes spatiales que prend la plante dans sa croissance est celui de « l'alternance de l'expansion et de la contraction », c'est-à-dire le concept d'un développement qui se déroule en opposition, dans la polarité de la diastole et de la systole. La plante prend alors une série de formes qui, si l'on peut dire, se nient, se contredisent et s'« excluent » les unes les autres, tout en restant identiques à elle-même, une identité qui, tout à fait dans le sens de Hegel, a en soi la différence, l'opposition et la contradiction. On se souvient d'un passage de la préface

Entwickelndes, Werdendes, als die stete Unruhe in sich selbst vor-stellt.“<sup>19</sup>  
 In der Welt des Organischen ist das Allgemein-Notwendige im Meer der Einzelerscheinungen, ihr immanentes Ordnungsprinzip, nicht wie in der anorganischen Natur die Regel, nach der ein Vorgang ursächlich aus einem anderen folgt. Die Idee drückt hier nicht nur aus, was sinnfällig geschieht, sondern bringt das im Sinnfälligen wirksame, aber für die Sinne nicht erscheinende Prinzip des Ganzen zum Vorschein: das Gesetz ist hier Entwicklungsgesetz, die Strukturierung eines zeitlichen Geschehens, in dem keine Phase übersprungen werden kann. „Es ist in der Natur des Ganzen bedingt, daß ein bestimmter Zustand als der erste, ein anderer als der letzte gesetzt wird; und auch die Aufeinanderfolge des mittleren ist in der Idee des Ganzen bestimmt, das Vorher ist von dem Nachher und umgekehrt abhängig; kurz im lebendigen Organismus ist Entwicklung des einen aus dem anderen [ ... ]“<sup>20</sup>

Goethe findet, daß die Pflanze ein Wesen ist, „welches in aufeinanderfolgenden Zuständen gewisse Organe entwickelt, welche alle, sowohl untereinander wie jedes einzelne mit dem Ganzen nach ein und derselben Idee gebaut sind [ ... ]“<sup>21</sup> Der lebendige Begriff“, der die räumlichen Gestaltungsformen, welche die Pflanze in ihrem Wachstum an-nimmt, „rückwärts und vorwärts verbindet“, ist der des „wechselnden Ausdehnens und Zusammenziehens“, also der Begriff einer sich in Gegensätzen, in der Polarität von Diastole und Systole vollziehenden Entwicklung. Die Pflanze nimmt dabei eine Reihe von einander wenn man so will negierenden, sich widersprechenden und „ausschließenden“ Gestalten an und bleibt dabei doch mit sich identisch, eine Identität, die ganz im Sinne Hegels den Unterschied, Gegensatz und Widerspruch



de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel, où il est dit : « Le bourgeon disparaît dans l'éclosion de la fleur, et l'on pourrait dire que celle-ci est réfutée par celle-là ; de même, par le fruit, la fleur est déclarée être une fausse existence de la plante, et comme sa vérité, celle-ci prend la place de celle-là. Ces formes ne se distinguent pas seulement, mais se repoussent aussi l'une l'autre comme incompatibles. Mais leur nature liquide en fait en même temps des moments de l'unité organique, où elles ne se contredisent pas, mais où l'une est aussi nécessaire que l'autre ; et cette même nécessité constitue seulement la vie de l'ensemble »<sup>22</sup>.

Dans la graine, les forces qui forment la plante sont concentrées en un point, puis elles s'élèvent dans la tige et s'étendent dans la formation des feuilles en différents points de l'axe, pour se contracter à nouveau en un point de la tige dans le calice et s'étendre à nouveau dans la corolle de la fleur. Ensuite, elles se contractent une nouvelle fois dans les étamines et le pistil, pour se dilater encore une fois dans le fruit, jusqu'à ce que finalement « toute la force de la vie végétale (le principe entéléchique) se cache à nouveau à l'état le plus contracté dans la graine » (ou, de manière modifiée, dans le bourgeon).<sup>23</sup>

18 GA 1, P. 8.

19 ibid. 11.

20 ibid. 24, cf. p. 51.

21 ibid. 25, ainsi que la citation suivante.

22 Hegel, Phénoménologie, préface.

23 ibid. 26.

[77]

« La plante entière ne représente qu'un déploiement, une réalisation de ce qui repose dans le bourgeon ou la graine selon la possibilité. »<sup>24</sup> On peut aujourd'hui, avec

an sich hat. Man wird erinnert an eine Stelle aus der Vorrede der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“, wo es heißt: „Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß diese von jener widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist; und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.“<sup>22</sup>

Im Samen sind die pflanzenbildenden Kräfte auf einen Punkt konzentriert, dann streben sie im Stengel in die Höhe und breiten sich in der Blattbildung an verschiedenen Achsenpunkten aus, um sich an einem Punkt des Stengels im Kelch wieder zusammen-zuziehen und in der Blumenkrone erneut auszudehnen. Sodann kontrahieren sie ein weiteres Mal in Staubgefäßen und Stempel, um sich in der Frucht noch einmal zu dehnen, bis sich schließlich die „ganze Kraft des Pflanzenlebens (das entelechetische Prinzip) wieder im höchst zusammengezogenen Zustand im Samen“ (bzw. in modifizierter Weise in der Knospe) verbirgt.<sup>23</sup>

18 GA 1, S. 8.

19 ibd. 11.

20 ibd. 24, vgl. S. 51.

21 ibd. 25, ebenso das folgende Zitat.

22 Hegel, Phänomenologie, Vorrede.

23 ibd. 26.

[77]

„Die ganze Pflanze stellt nur eine Entfaltung, eine Realisierung des in der Knospe oder im Samenkorn der Möglichkeit nach Ruhenden dar.“<sup>24</sup> Man



de bonnes raisons, remettre en question certaines thèses biologiques de Goethe, mais sa découverte de la propriété la plus importante du végétal pur, la « capacité de se renouveler par lui-même, de se dilater, de se contracter et de se dilater à nouveau dans une alternance rythmique [ ... ] », reste déterminante <sup>25</sup>.

Pour Goethe, la « plante originelle » est l'incarnation de la « nature du tout » qui conditionne les différentes phases de croissance et le rapport des parties entre elles. C'est un être « qui est en constante transformation et qui pourtant reste toujours identique ».<sup>26</sup> Goethe cherche cette unité, qui perdure dans tous les changements, dans la multitude infinie des formes végétales. - Plus tard, il le traquera dans le règne animal en tant que « type ». Il ne pense pas à une espèce unique et éteinte comme ancêtre du monde végétal ou animal actuel, à partir de laquelle celui-ci se serait développé par une chaîne de causalités matérielles. La plante originelle n'est pas non plus un concept abstrait et nominaliste, une simple abréviation pour les différents individus végétaux. Elle est, comme l'« idée » hégélienne, active dans le monde-objet lui-même, mais elle a, contrairement à celui-ci, un caractère descriptif, prototypique, originel. Il est la forme fondamentale unique dans toute la diversité des hommes : « Il doit bien y en avoir une ! Sinon, à quoi reconnâitrais-je que telle ou telle formation est une plante, si elles n'étaient pas toutes formées selon un modèle. <sup>27</sup>

La plante originelle est une idée, dans la mesure où elle est quelque chose qui ne peut être retenu que par la pensée ; mais elle n'est pas abstraite, sans forme, et inimaginable. On retient chez elle dans l'idée « ce que la nature met en quelque sorte à la base de chaque individu végétal et à partir de quoi elle le déduit et le fait

mag heute mit guten Gründen einzelne biologische Thesen Goethes in Frage stellen, entscheidend bleibt seine Entdeckung der wichtigsten Eigenschaft des rein Pflanzlichen, der „Fähigkeit, sich aus sich selbst zu erneuern, sich im rhythmischen Wechsel auszudehnen, zusammenzuziehen und wieder auszudehnen [ ... ]“<sup>25</sup>

Inbegriff der die einzelnen Wachstumsphasen und das Verhältnis der Teile zueinander bedingenden ‚Natur des Ganzen‘ wird für Goethe die „Urpflanze“. Sie ist ein Wesen, „welches in ständiger Verwandlung begriffen ist und dabei doch immer identisch bleibt.“<sup>26</sup> Dieses eine, in allem Wechsel Dauernde, sucht Goethe in der unendlichen Menge der Pflanzengestalten. - Im Tierreich spürt er ihm später als dem „Typus“ nach. Dabei denkt er nicht an eine einzelne ausgestorbene Spezies als Vorfahr der heutigen Pflanzen- oder Tierwelt, aus der diese sich durch eine Kette materieller Kausalitäten entwickelt hätten. Die Urpflanze ist auch kein abstrakter, nominalistisch gefaßter Begriff, keine bloße Abbréviatur für die einzelnen Pflanzenindividuen. Er ist wie die Hegelsche Idee“ in der Objektwelt selbst wirksam, hat aber anders als diese einen anschaulichen, prototypischen, urbildlichen Charakter. Er ist die eine Grundform in aller Mannigfaltigkeit: „Eine solche muß es doch geben! Woran würde ich sonst erkennen, daß dieses oder jenes Gebilde eine Pflanze ist, wenn sie nicht alle nach einem Muster gebildet wären.“<sup>27</sup> Die Urpflanze ist Idee, insofern sie etwas nur gedanklich Festzuhaltendes ist; sie ist aber nicht gestaltlos-abstrakt und unanschaulich. Man hält bei ihr in der Idee fest, „was bei jedem einzelnen Pflanzenindividuum die Natur gleichsam zugrundelegt und woraus sie dieselbe als eine Folge ableitet und entstehen läßt.“<sup>28</sup>





nâitre comme une conséquence »<sup>28</sup>. Ce n'est pas un modèle rigide qui fixe tous les mouvements, comme l'idée d'un mécanisme. Il est vivant et mobile :

« Avec ce modèle et sa clé », dit Goethe, « on peut alors encore inventer à l'infini des plantes qui doivent être conséquentes, c'est-à-dire qui, même si elles n'existent pas, pourraient exister et ne sont pas de simples ombres et apparences poétiques, mais ont une vérité et une nécessité internes. Cette loi s'appliquera désormais à tout ce qui vit »<sup>29</sup>.

La plante originelle n'est pas une simple unité conceptuelle destinée à résumer extérieurement le multiple, mais l'unité qui agit dans le multiple lui-même ; elle est l'entéléchie au sens d'Aristote, le thème dont toutes les différentes variétés de plantes ne sont que des variations. La productivité conceptuelle, qui conçoit des formes végétales possibles à partir de l'image originelle, est de même nature que la productivité de la nature, qui réalise le modèle, le caractère typique et essentiel des plantes et des animaux dans des genres, des espèces et des individus toujours nouveaux. Steiner appelle le concept de la plante originelle, parce qu'il ne provient pas d'une abstraction, mais a un contenu qui s'écoule de lui-même, un concept intuitif. Ce n'est que par un tel concept qu'un organisme peut être appréhendé. L'entéléchie est ce qui se détermine par soi-même, la force qui s'appelle elle-même à l'existence, l'auto-mouvement par excellence. « Les séries d'actions inorganiques n'ont nulle part de début et de fin ; ce qui suit n'a avec ce qui précède qu'un rapport fortuit. Si une pierre tombe sur la terre, l'effet qu'elle produit dépend de la forme fortuite de l'objet sur lequel elle tombe [ ... ]

Caractéristique pour das Urbild ist die Unerschöpflichkeit seiner Ausformungsmöglichkeiten. Es ist kein starres Modell, das alle Bewegungen festlegt, wie die Idee eines Mechanismus. Es ist lebendig-beweglich:

„Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu“, so Goethe, „kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, d.h. die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa bloße dichterische Schatten und Scheine sind, sondern innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben. Dieses Gesetz wird sich nun auf alles Lebendige anwenden lassen.“<sup>29</sup> Die Urpflanze ist nicht eine bloße begriffliche Einheit zur äußerlichen Zusammenfassung des Mannigfaltigen, sondern die im Mannigfaltigen selber wirkende Einheit; sie ist Entelechie im Sinne des Aristoteles, das Thema, von dem alle einzelnen Pflanzenindividuen nur Variationen sind. Die begriffliche Produktivität, die aus dem Urbild mögliche Pflanzenformen ersinnt, ist eines Wesens mit der Produktivität der Natur, die das Muster, das Typische und Wesenhafte von Pflanze und Tier in immer neuen Gattungen, Arten und Individuen verwirklicht. Steiner nennt den Begriff der Urpflanze, weil er nicht aus Abstraktion stammt, sondern einen aus sich fließenden Gehalt hat, einen intuitiven. Nur durch einen solchen Begriff könne ein Organismus begriffen werden. Entelechie ist das sich aus sich selbst Bestimmende, die sich selbst ins Dasein rufende Kraft, das Selbst-bewegte schlechthin. „Die anorganischen Wirkungsreihen haben nirgends Anfang und Ende; das folgende steht mit dem Vorhergehenden nur in einem zufälligen Zusammenhang. Fällt ein Stein zur Erde, so hängt es von der zufälligen Form des Objekts, auf welches er fällt, ab, welche Wirkung er ausübt [ ... ]



L'entéléchie construite sur elle-même contient un certain nombre de formes de configuration sensibles, dont l'une doit être la première, une autre la dernière ; parmi lesquelles l'une peut toujours succéder à l'autre d'une manière tout à fait déterminée. L'unité idéale constitue par elle-même une série d'organes sensoriels qui se succèdent dans le temps et se juxtaposent dans l'espace, et elle se sépare du reste de la nature d'une manière tout à fait déterminée. Elle met en place ses états à partir d'elle-même [ ... ] » « Le corps inorganique est fermé, rigide, ne peut être excité que de l'extérieur, il est immobile à l'intérieur. L'organisme est l'agitation en soi, à partir de l'intérieur » (comme source de l'auto-mouvement) « se transformant toujours, se métamorphosant, formant des métamorphoses »<sup>30</sup>.

24 ibid. 67.

25 Grohmann 1981 vol. Suchantke 1983, par exemple, remet en question la thèse selon laquelle toutes les parties de la plante ne sont que des feuilles métamorphosées. Dans ses recherches ultérieures, Steiner va plus loin que Goethe, par exemple en ce qui concerne les influences cosmiques sur la formation de la forme végétale.

26 GA 1, P. 14.

27 Goethe le 17. 4. 1787, d'après GA 1, p. 23.

28 GA 1, P. 23.

29 17. 5. 1787 à Herder, d'après ibid., 23s.

30 GA 1, p. 63, cf. p. 59.

[78]

Une chose morte naît et est détruite, mais elle ne naît pas et ne meurt pas, elle ne subit pas de processus de croissance et de maturation, elle ne forme pas de germe à partir duquel un nouvel être de même nature se développe et répète la même forme. L'organisme est qualitativement différent du corps inorganique, mais il est également soumis aux lois de l'inorganique. Son développement est essentiellement modifié par les circonstances extérieures dans lesquelles l'entéléchie doit se réaliser. En raison de

Die auf sich gebaute Entelechie enthält eine Anzahl sinnlicher Gestaltungsformen, von denen eine die erste, eine andere die letzte sein muß; bei denen immer in ganz bestimmter Weise die eine auf die andere folgen kann. Die ideale Einheit setzt aus sich heraus eine Reihe sinnenfälliger Organe in zeitlicher Aufeinanderfolge und in räumlichem Nebeneinandersein und schließt sich in ganz bestimmter Weise von der übrigen Natur ab. Sie setzt ihre Zustände aus sich her-aus [ ... ]“ „Der unorganische Körper ist abgeschlossen, starr, nur von außen zu erregen, innen unbeweglich. Der Organismus ist die Unruhe in sich selbst, vom Innern“ (als der Quelle der Selbstbewegung) „heraus stets sich umbildend, verwandelnd, Metamorphosen bildend.“<sup>30</sup>

24 ibd. 67.

25 Grohmann 1981 Bd. 1, S. 10. Suchantke 1983 etwa stellt die These in Frage, daß alle Pflanzenteile nur metamorphosiertes Blatt sind. Steiner geht in seinen späteren Untersuchungen z. B. über kosmische Einflüsse auf die pflanzliche Gestaltbildung über Goethe hinaus.

26 GA 1, S. 14.

27 Goethe am 17. 4. 1787, nach GA 1, S. 23.

28 GA 1, S. 23.

29 17. 5. 1787 an Herder, nach ibid., 23f.

30 GA 1, S. 63, vgl. S. 59.

[78]

Ein totes Ding entsteht und wird zerstört, aber es wird nicht geboren und stirbt nicht, macht keinen Wachstums- und Reifeprozess durch, bildet keinen Keim, aus dem ein neu-es Wesen gleicher Art erwächst, das dieselbe Form wiederholt. Der Organismus ist qualitativ etwas anderes als der unorganische Körper, gleichwohl den Gesetzen des Unorganischen mit unterworfen. Seine Entwicklung wird wesentlich modifiziert durch die äußeren Umstände, unter denen die Entelechie sich verwirklichen muß.



ces circonstances « adverses », elle n'est jamais tout à fait appropriée à elle-même dans l'apparence, et ne peut être retenue comme telle que dans l'idée. Elle est le véritable « élan vital » qui conduit l'évolution vers des formes toujours plus parfaites. Cette évolution s'accomplit par la polarité et l'augmentation, c'est la version de Goethe de la pensée fondamentale de l'évolution par la lutte des contraires et la négation de la négation.<sup>31</sup>

31 Le rapport personnel de Goethe et de Hegel est marquée par une reconnaissance mutuelle, pour plus de détails, voir par exemple Gulyga 1974.

[79]

### **La dialectique matérialiste**

D'où vient le lien entre dialectique et matérialisme dans le marxisme ? Marx perçoit l'idéalisme hégélien comme une enveloppe mystique dont il faut d'abord extraire le noyau rationnel de la dialectique. Même si la dialectique de Hegel ne veut pas être un simple art conceptuel, mais une théorie de l'auto-mouvement de la réalité, on la voit en fin de compte enfermée dans la sphère des abstractions logiques. Mais Marx et Engels sont également insatisfaits du matérialisme mécanique, qui prive la matière de son éclat sensible et qui est incapable de cette approche historique si développée chez Hegel. L'ancien matérialisme n'a pas dépassé cette limite, car ce n'est que récemment, avec Lyell, Darwin, etc., que la science de la nature est passé d'une vision statique de la nature à l'idée d'historicité des phénomènes naturels. Goethe et les naturalistes qui ont suivi ses traces, comme C. E. von Baer et L. Oken, sont loués par le marxisme comme des précurseurs de cette percée, mais sans que l'on puisse encore tirer quelque chose de l'aspect spirituel de leur vision de la nature.<sup>1</sup>

Wegen dieser „widrigen“ Umstände ist sie sich selbst in der Erscheinung nie ganz angemessen, als solche nur in der Idee festzuhalten. Sie ist der wahre „elan vital“, der die Evolution zu immer vollkommeneren Formen führt. Durch Polarität und Steigerung vollzieht sich diese Evolution, das ist Goethes Fassung des Grundgedankens der Entwicklung durch den Kampf der Gegensätze und die Negation der Negation.<sup>31</sup>

31 Das persönliche Verhältnis Goethes und Hegels ist von gegenseitiger Anerkennung geprägt, Einzelheiten s. etwa bei Gulyga 1974.

[79]

### **Die materialistische Dialektik**

Wie kommt es zu der Verbindung zwischen Dialektik und Materialismus im Marxismus? Marx empfindet den Hegelschen Idealismus als mystische Hülle, aus der es den rationellen Kern der Dialektik erst herauszuschälen gilt. Auch wenn Hegels Dialektik nicht bloße Begriffskunst, sondern Theorie der Selbstbewegung der Wirklichkeit sein will, sieht man sie dennoch letztlich eingeschlossen in der Sphäre logischer Abstraktionen. Marx und Engels sind aber auch unzufrieden mit dem mechanischen Materialismus, der der Materie ihren sinnlichen Glanz raubt und unfähig ist zu jener historischen Betrachtungsweise, die bei Hegel so ausgebildet ist. Der alte Materialismus kam über diese Beschränktheit nicht hinaus, weil die Naturwissenschaft erst in jüngerer Zeit, durch Lyell, Darwin usw., von einem statischen Naturbild zum Gedanken der Historizität der Naturerscheinungen durchgedrungen war. Goethe und auf seinen Spuren wandelnde Naturforscher wie C. E. von Baer und L. Oken werden vom Marxismus als Vorbereiter dieses Durchbruchs gerühmt, jedoch ohne daß



Un matérialisme dialectique, une dialectique matérialiste, évitent, pense-t-on, aussi bien les faiblesses de la dialectique idéaliste que celles du matérialisme mécanique et non historique ; ce n'est que par cette voie que l'on pense pouvoir parvenir à une conception du monde et à une méthode de pensée conformes à la réalité.

« À notre époque », écrit Lénine, « l'idée du développement, de l'évolution, est entrée presque entièrement dans la conscience sociale, mais par d'autres voies, pas par la philosophie de Hegel. Dans la formulation que lui ont donnée Marx et Engels, à partir de Hegel, cette idée est beaucoup plus vaste, beaucoup plus riche en contenu que l'idée courante d'évolution ».<sup>2</sup>

En renversant/retroussant la dialectique hégélienne de manière matérialiste, en concevant les idées « à nouveau comme des images des choses réelles, au lieu de concevoir les choses réelles comme des images de tel ou tel degré du concept absolu », « la dialectique s'est réduite à la science des lois générales du mouvement, tant du monde extérieur que de la pensée humaine - deux séries de lois, qui sont identiques quant au fond, mais différentes quant à l'expression, en ce sens que la tête humaine peut les appliquer avec conscience, tandis que dans la nature, et jusqu'à présent aussi en grande partie dans l'histoire humaine, elles s'imposent d'une manière inconsciente, sous la forme de la nécessité extérieure, au milieu d'une série sans fin d'apparentes coïncidences. Mais ainsi la dialectique conceptuelle elle-même n'est devenue que le reflet conscient du mouvement dialectique du monde réel, et ainsi la dialectique hégélienne a été mise sur la tête, ou plutôt sur les pieds à partir de la tête sur laquelle elle se trouvait ».

man der geistigen Seite ihres Naturbildes noch etwas abgewinnen könnte.<sup>1</sup>

Ein dialektischer Materialismus, eine materialistische Dialektik, sie vermeiden, so denkt man, sowohl die Schwächen der idealistischen Dialektik wie die des mechanischen, unhistorischen Materialismus; nur auf diesem Wege glaubt man zu einem wirklichkeitsgemäßen Weltbild und einer wirklichkeitsgemäßen Denkmethode gelangen zu können.

„In unserer Zeit“, schreibt Lenin, „ist die Idee der Entwicklung, der Evolution, nahezu restlos in das gesellschaftliche Bewußtsein eingegangen, jedoch auf anderen Wegen, nicht über die Philosophie Hegels. In der Formulierung, die ihr Marx und Engels, ausgehend von Hegel, gegeben haben, ist diese Idee viel umfassender, viel inhaltsreicher als die landläufige Evolutionsidee.“<sup>2</sup>

Indem man die Hegelsche Dialektik materialistisch umstülpte, die Ideen „wieder als Abbilder der wirklichen Dinge, statt die wirklichen Dinge als Abbilder dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffs“ faßte, „reduzierte sich die Dialektik auf die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, sowohl der äußeren Welt wie des menschlichen Denkens - zwei Reihen von Gesetzen, die der Sache nach identisch, dem Ausdruck nach aber insofern verschieden sind, als der menschliche Kopf sie mit Bewußtsein anwenden kann, während sie in der Natur und bis jetzt auch größtenteils in der Menschengeschichte sich in unbewußter Weise, in der Form der äußeren Notwendigkeit, inmitten einer endlosen Reihe scheinbarer Zufälligkeiten durchsetzen. Damit aber wurde die Begriffsdialektik selbst nur der bewußte Reflex der dialektischen Bewegung der wirklichen Welt, und damit wurde die Hegelsche Dialektik auf den Kopf, oder vielmehr vom Kopf, auf dem sie stand,



Il est clair que dans ces conditions, les catégories « négation », « contradiction », etc. doivent avoir, au moins partiellement, un autre sens que celui qu'elles avaient dans l'auto-mouvement hégélien du concept. La dialectique sujet-objet de la philosophie classique est précédée par la « dialectique objective », le mouvement de la matière dans les contraires, dont la « dialectique subjective » est le reflet dans les images que la tête humaine en élabore. Le concept de reflet doit écarter l'agnosticisme : les lois de la dialectique subjective sont déterminées en dernière instance par le contenu objectif qui est reflété. C'est là que réside désormais le fondement du postulat de l'unité de la dialectique, de la logique et de la théorie de la connaissance.<sup>4</sup>

La dialectique est à la fois une théorie générale et une méthode du marxisme. Elle est la « science des lois les plus générales du mouvement et du développement de la nature, de la société humaine et de la pensée », la « science de la cohérence globale »<sup>5</sup>. Les lois de la dialectique sont abstraites de « l'histoire de la nature et de la société humaine » :

1 p. MEW 23, p. 27 ; MEW 20, p. 319 et suivantes. Sur l'ensemble du chapitre, voir par exemple Konstantinow, p. 118-180 ; Kopnin 1970 ; Kumpf 1968.

2 Lénine, LW 21, p. 42.

3 Engels, MEW 21, p. 293.

4 Cf. Engels MEW 20, p. 481.

5 Engels, MEW 20, p. 132, 307.

[80]

Elles ne sont rien d'autre que les lois les plus générales de ces deux phases du développement historique ainsi que de la pensée elle-même. Elles se réduisent principalement à trois :

la loi du passage de la quantité à la qualité

wieder auf die Füße gestellt.“<sup>3</sup>

Es ist klar, daß unter diesen Bedingungen die Kategorien „Negation“, „Widerspruch“ usw. zumindestens partiell einen anderen Sinn haben müssen als jenen, der ihnen in der Hegelschen Selbstbewegung des Begriffs zukam. Der Subjekt-Objekt-Dialektik der klassischen Philosophie wird die „objektive Dialektik“ vorgeschaltet, die Bewegung der Materie in Gegensätzen, von der die „subjektive Dialektik“ die Widerspiegelung in den Abbildern ist, die der menschliche Kopf von ihr entwirft. Der Widerspiegelungsbegriff soll den Agnostizismus abwenden: die Gesetze der subjektiven Dialektik sind in letzter Instanz durch den objektiven Inhalt, der widergespiegelt wird, determiniert. Darin besteht nun die Grundlage für das Postulat der Einheit von Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie.<sup>4</sup>

Dialektik ist sowohl allgemeine Theorie wie Methode des Marxismus. Sie ist die „Wissenschaft von den allgemeinsten Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens“, „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“<sup>5</sup>. Die Gesetze der Dialektik seien aus der „Geschichte der Natur wie der menschlichen Gesellschaft“ abstrahiert:

1 S. MEW 23, S. 27; MEW 20, S. 319f. Zum gesamten Kapitel vgl. z.B. Konstantinow, S. 118-180; Kopnin 1970; Kumpf 1968.

2 Lenin, LW 21, S. 42.

3 Engels, MEW 21, S. 293.

4 Vgl. Engels MEW 20, S. 481.

5 Engels, MEW 20, S. 132, 307.

[80]

„Sie sind eben nichts anderes als die allgemeinsten Gesetze dieser beiden Phasen der geschichtlichen Entwicklung sowie des Denkens selbst. Und zwar reduzieren sie sich der Hauptsache nach auf drei:  
das Gesetz des Umschlagens von Quantität





et inversement ; la loi de l'interpénétration des contraires ; la loi de la négation de la négation. Toutes trois sont développées par Hegel, à sa manière idéaliste, comme de simples lois de la pensée : la première dans la première partie de la « Logique », dans la doctrine de l'être ; la deuxième remplit toute la deuxième partie, de loin la plus importante, de sa « Logique », la doctrine du savoir ; la troisième figure comme loi fondamentale pour la construction de tout le système. L'erreur réside dans le fait que ces lois, en tant que lois de la pensée, sont imposées à la nature et à l'histoire, et non pas déduites d'elles. C'est de là que naît toute la construction forcée et souvent déconcertante : le monde, qu'il le veuille ou non, doit s'organiser selon un système de pensée qui n'est lui-même que le produit d'un certain stade de développement de la pensée humaine. Si nous renversons la situation, tout devient simple et les lois dialectiques, qui paraissent extrêmement mystérieuses dans la philosophie idéaliste, deviennent immédiatement simples et claires comme de l'eau de roche »<sup>6</sup>.

La dernière remarque d'Engels semble exagérée, car c'est justement la réinterprétation des catégories et des lois en produits de l'abstraction qui conduit à une aporie épistémologique : Kant avait entrepris son tournant copernicien, la fondation de la connaissance à partir du sujet, comme action de sauvetage pour assurer l'universalité et la nécessité de la connaissance. C'est parce que chaque contenu d'expérience doit se plier à la forme donnée par la structure de vision - espace et temps - et les catégories que des énoncés de loi sont possibles, ce qui ne serait pas le cas si les structures de pensée (catégories, etc.) n'étaient nées que par induction - comme généralisation à partir d'expériences, même les plus variées. Avec

in Qualität und umgekehrt; das Gesetz von der Durchdringung der Gegensätze; das Gesetz der Negation der Negation. Alle drei sind von Hegel in seiner idealistischen Weise als bloße Denkgesetze entwickelt: das erste im ersten Teil der ‚Logik‘, in der Lehre vom Sein; das zweite füllt den ganzen zweiten und weitaus bedeutendsten Teil seiner ‚Logik‘ aus, die Lehre vom Wesen; das dritte figuriert als Grundgesetz für den Aufbau des ganzen Systems. Der Fehler liegt darin, daß diese Gesetze als Denkgesetze der Natur und Geschichte aufoktroziert, nicht aus ihnen abgeleitet werden. Daraus entsteht nun die ganze gezwungene und oft haarsträubende Konstruktion: Die Welt, sie mag wollen oder nicht, soll sich nach einem Gedankensystem einrichten, das selbst wieder nur das Produkt einer bestimmten Entwicklungsstufe des menschlichen Denkens ist. Kehren wir die Sache um, so wird alles einfach und die in der idealistischen Philosophie äußerst geheimnisvoll aussehenden dialektischen Gesetze werden sofort einfach und sonnenklar.“<sup>6</sup>

Die letzte Bemerkung von Engels erscheint übertrieben, denn gerade die Umdeutung der Kategorien und Gesetze zu Produkten der Abstraktion führt zu einer erkenntnistheoretischen Aporie: Kant hatte seine kopernikanische Wende, die Erkenntnisbegründung vom Subjekt her, als Rettungsaktion zur Sicherung von Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis unternommen. Weil jeder Erfahrungsinhalt der durch die Anschauungsstruktur - Raum und Zeit - und die Kategorien gegebenen Form sich fügen muß, sind Gesetzesaussagen möglich, was nicht der Fall wäre, wenn die Denkstrukturen (Kategorien usw.) nur durch Induktion - als Verallgemeinerung aus Erfahrungen, und seien es die



son postulat de l'identité de la raison et de la réalité, Hegel gagne la possibilité de réintégrer la chose inconnaissable en soi, sans pour autant devoir toucher à la nécessité générale des rapports catégoriques : les catégories sont les formes les plus générales de la réalité elle-même et de son mouvement. Si, au contraire, elles sont réduites à de simples reflets issus de l'expérience par déduction, la connaissance est privée du bouclier qui devait la protéger de la critique de l'induction de Hume. Il est pour le moins douteux que le recours à la pratique suffise à résoudre ce problème, car l'interprétation des expériences pratiques n'est pas possible sans catégories.

La réinterprétation matérialiste de la dialectique conduit à un autre problème : chez Hegel, une catégorie émerge pour ainsi dire d'une autre, la négation est le moteur et la force de ce développement conceptuel ; c'est précisément ce qui confère au système des catégories sa globalité organismique en tant que série de métamorphoses de l'idée qui se déploie. Dans le marxisme, les lois et les catégories sont certes alignées les unes à côté des autres selon certains points de vue d'ordre, mais elles ne sont pas développées séparément. La quantité ne jaillit pas de la qualité, la contradiction ne sort pas de l'identité par diverses transformations : la négation déterminée devient alors logiquement l'objet d'une loi séparée, la « troisième loi fondamentale de la dialectique », au lieu de constituer l'âme mouvante de l'ensemble.

Quel est le statut et le contenu des lois fondamentales et des catégories dans la dialectique matérialiste ?  
La loi de la transformation des

vielfältigsten, entstanden wären. Hegel gewinnt mit seinem Postulat der Identität von Vernunft und Wirklichkeit die Möglichkeit, das unerkennbare Ding an sich wieder einzuziehen, ohne damit das Allgemein-Notwendige der kategorialen Verhältnisse antasten zu müssen: die Kategorien sind die allgemeinsten Formen der Wirklichkeit selbst und ihrer Bewegung. Werden sie dagegen zu bloßen Spiegelungen herabgesetzt, die durch Abstraktion aus Erfahrungen entstehen, wird der Erkenntnis der Schutzschild entzogen, durch den sie vor der Humeschen Induktionskritik bewahrt werden sollte. Ob der Rekurs auf die Praxis ausreicht, um mit diesem Problem fertig zu werden, ist zumindest fraglich, da die Deutung praktischer Erfahrungen nicht ohne Kategorien möglich ist.

Die materialistische Umdeutung der Dialektik führt noch zu einem anderen Problem: Bei Hegel wächst eine Kategorie aus der anderen gleichsam hervor, die Negation ist in dieser Begriffsentwicklung das Treibende und Kraftende; gerade dadurch erhält das Kategoriensystem seine organismische Ganzheitlichkeit als Metamorphosenreihe der sich entfaltenden Idee. Im Marxismus werden Gesetze und Kategorien zwar nach bestimmten Ordnungsgesichtspunkten aneinandergereiht, jedoch nicht auseinander entwickelt. Die Quantität sprießt nicht aus der Qualität, der Widerspruch nicht durch verschiedene Verwandlungen aus der Identität hervor: die bestimmte Negation wird dann konsequenterweise zum Gegenstand eines separaten, des „dritten Grundgesetzes der Dialektik“, statt die bewegende Seele des ganzen zu bilden.

Welchen Status und Inhalt haben die Grundgesetze und Kategorien in der materialistischen Dialektik?  
Das Gesetz vom Umschlagen quantitativer



changements quantitatifs en changements qualitatifs et vice-versa doit saisir scientifiquement le « mécanisme du développement »<sup>7</sup>. On part du principe qu'un nouvel état en développement ne doit pas être un simple agrandissement ou une diminution d'un état existant, ni être créé par miracle à partir de rien, mais qu'il doit déjà s'être préparé matériellement dans l'existant.

La qualité d'une chose ou d'un processus est synonyme d'unité, d'intégralité, de stabilité relative, de structuration. Avec la dissolution du rapport structurel existant, l'objet cesse d'être le même ; de nouveaux rapports structurels constituent également de nouveaux objets avec de nouvelles propriétés. Les objets réels présentent toujours une détermination à la fois qualitative et quantitative. Ce n'est que dans l'abstraction que l'une peut être détachée de l'autre. Une telle abstraction - telle qu'elle est pratiquée avec succès en particulier par la science de la nature avec ses méthodes mathématiques et statistiques quantifiantes - est toutefois considérée comme un point de passage important pour la connaissance.

6 ibid. 348.

7 Konstantinov, p. 124.

[81]

On s'oppose à la réduction de la qualité à la quantité. Mais lorsque nous lisons chez Konstantinov que c'est justement l'analyse quantitative qui a permis de comprendre l'origine de la différence qualitative des couleurs, due à la différence de longueur des ondes électromagnétiques, on peut se demander comment on peut échapper au réductionnisme avec un tel mode d'argumentation. - Car qu'est-ce qui « explique » une onde par la couleur vue ? La science de la nature fournit un matériel qui doit illustrer cette loi fondamentale et les autres lois de la dialectique : Le nombre de protons détermine la « qualité » de

Veränderungen in qualitative und umgekehrt soll den „Mechanismus der Entwicklung“<sup>7</sup> wissenschaftlich erfassen. Man geht da-von aus, daß ein sich entwickelnder neuer Zustand weder bloße Vergrößerung oder Verkleinerung eines Vorhandenen sein, noch durch ein Wunder aus dem Nichts entstehen darf, sondern sich im Bestehenden bereits materiell vorbereitet haben muß.

Die Qualität eines Dings oder Vorgangs ist gleichbedeutend mit seiner Einheit, Ganzheit, relativen Stabilität, Strukturiertheit. Mit der Auflösung des bestehenden Strukturzusammenhangs hört der Gegenstand auf, derselbe zu sein; neue Strukturzusammenhänge konstituieren auch neue Gegenstände mit neuen Eigenschaften. Reale Gegenstände weisen stets sowohl eine qualitative wie eine quantitative Bestimmtheit auf. Nur in der Abstraktion läßt sich das eine vom anderen ablösen. Solche Abstraktion - wie sie besonders die Naturwissenschaften mit ihren quantifizierenden mathematischen und statistischen Methoden erfolgreich praktizieren - gilt aber als ein wichtiger Erkenntnis-Durchgangspunkt.

6 ibid. 348.

7 Konstantinow, S. 124.

[81]

Man verwahrt sich gegen die Reduktion von Qualität auf Quantität. Doch wenn wir bei Konstantinow lesen, gerade die quantitative Analyse habe die Ursache der qualitativen Unterschiedlichkeit der Farben begreiflich gemacht, die durch die unterschiedliche Länge elektromagnetischer Wellen bedingt sei, so ist zu fragen, wie man bei solcher Argumentationsweise dem Reduktionismus entgehen will. - Denn was „erklärt“ eigentlich eine Welle an der gesehenen Farbe? Aus den Naturwissenschaften wird Material zusammengetragen, das dieses und die



l'atome, c'est-à-dire qu'il détermine de quel élément il s'agit. La quantification de la matière est une preuve de la dialectique de la continuité et de la discontinuité. Mais de tels exemples offrent-ils déjà la déduction des lois promise par Engels?<sup>8</sup> D'autre part, là où l'on n'opère pas au niveau des exemples, nous trouvons à nouveau le recours aux nécessités de la pensée.

Comment fonctionne le mécanisme du changement de qualité ? Le mouvement de la matière s'effectue d'abord de manière continue, des changements minimes s'accumulent constamment et finissent par rompre l'harmonie initiale entre la quantité et la qualité, la « mesure » de l'objet. La nouveauté naît en principe d'un saut, dont les formes sont toutefois multiples et ne sont pas toujours « sautantes » au sens littéral du terme : Il existe aussi des transitions qualitatives progressives. Dans ce cas, « l'objet ne change pas immédiatement et entièrement, mais dans certaines de ses parties, et il passe d'un état à un autre par l'accumulation progressive de changements qualitatifs, comme résultat de ceux-ci »<sup>9</sup>. Cette forme se produit par exemple lors de l'apparition de nouvelles espèces animales, alors que nous n'observons pas le « saut classique » chez les liaisons chimiques.. La deuxième loi fondamentale, la « loi de la lutte et de l'unité des contraires », est décisive : Les dialecticiens matérialistes partent du principe que « toutes les autres lois » ou rapports de catégories révèlent, concrétisent et complètent le « contenu de cette loi principale ». « La subordination des lois de la dialectique s'effectue sur la base de cette loi : on détermine la place des autres lois dans la doctrine du

autres Grundgesetze der Dialektik illustrieren soll: Die Zahl der Protonen bestimmt die „Qualität“ des Atoms, d.h. sie legt fest, von welchem Element es das Atom ist. Die Quantelung der Materie ist ein Beweis für die Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität. Aber bieten solche Beispiele schon die von Engels versprochene Ableitung der Gesetze?<sup>8</sup> Andererseits finden wir da, wo nicht auf der Ebene von Beispielen operiert wird, dann doch wieder den Rekurs auf Denknöwendigkeiten. Wie arbeitet der Mechanismus des Qualitätsumschlags? Die Bewegung der Materie vollzieht sich zunächst kontinuierlich, minimale Veränderungen summieren sich dabei stetig, sprengen schließlich die ursprüngliche Harmonie zwischen Quantität und Qualität, das „Maß“ des Gegenstandes. Das Neue entsteht prinzipiell durch einen Sprung, dessen Formen aber vielfältig und nicht immer im wörtlichen Sinne „sprunghaft“ sind: Es gibt auch allmähliche qualitative Übergänge. Dabei „verändert sich das Objekt nicht sofort und nicht ganz, sondern in einigen seiner Teile, und auf dem Wege der allmählichen Ansammlung qualitativer Veränderungen, als Ergebnis derselben, geht es von einem Zu-stand in einen anderen über.“<sup>9</sup> Diese Form trete etwa bei der Entstehung neuer Tierarten auf, während wir den „klassischen Sprung“ bei der chemischen Verbindung beobachten.

Das zweite Grundgesetz, das „Gesetz vom Kampf und der Einheit der Gegensätze“ ist das entscheidende: Die materialistischen Dialektiker gehen davon aus, daß „alle anderen Gesetze“ bzw. Kategorienverhältnisse den „Inhalt dieses hauptsächlichen Gesetzes“ enthüllen, konkretisieren und ergänzen. „Die Subordination der Gesetze der Dialektik wird auf der Grundlage dieses Gesetzes





développement en tant qu'unité et lutte des contraires. »<sup>10</sup> Le point de départ est l'hypothèse que l'importance des différents côtés, moments et relations de la réalité objective est différente pour le déroulement du développement et du mouvement. Parmi eux, il doit exister des côtés et des tendances différents qui se conditionnent nécessairement et qui, en ce sens, sont fondamentaux pour le phénomène correspondant, identiques à son essence, mais qui, en même temps, sont incompatibles entre eux, se repoussent, sont en lutte ». De ce fait, ils s'excluent, se 'nient', forment une contradiction, non pas logique, mais de la réalité elle-même. Leur lutte est l'impulsion interne du développement, leur contradiction est le « rapport énergétique poussant à la dissolution »<sup>11</sup>. La contradiction fait éclater l'unité originelle lorsqu'elle est poussée à l'extrême, et libère ainsi le nouveau préparé au sein de l'ancien. Dans chaque domaine de la réalité, on voit une dialectique spécifique à l'œuvre : on veut ainsi jeter un pont entre le rapport entre l'électricité positive et l'électricité négative, les processus de construction et de décomposition dans le domaine organique, l'excitation et l'inhibition dans l'activité nerveuse supérieure et le phénomène de la lutte des classes. L'unité des contraires respectifs est ici relative, la lutte est absolue, tout comme le mouvement qu'elle provoque.

La tâche de la troisième loi dialectique principale, la loi de la négation de la négation, doit consister à montrer la cause de la direction et de l'irréversibilité du développement. Celle-ci s'élève du simple au compliqué, de l'inférieur au supérieur,

vollzogen: Es wird der Platz der anderen Gesetze in der Lehre von der Entwicklung als der Einheit und dem Kampf der Gegensätze bestimmt.“<sup>10</sup> Ausgangspunkt ist die Annahme, daß die Bedeutung der verschiedenen Seiten, Momente und Beziehungen der objektiven Realität für den Verlauf von Entwicklung und Bewegung unterschiedlich ist. Unter ihnen müssen solche unterschiedlichen Seiten und Tendenzen existieren, die sich notwendig bedingen und in diesem Sinne für die entsprechende Erscheinung grundlegend, mit ihrem Wesen identisch sind, die aber gleichzeitig auch miteinander unverträglich sind, sich abstoßen, miteinander im Kampf liegen“. Da-durch schließen sie sich aus, ‚negieren‘ sich, bilden einen Widerspruch, und zwar keinen logischen, sondern einen solchen der Wirklichkeit selbst. Ihr Kampf ist der innere Entwicklungsimpuls, ihr Widerspruch das jeweilige „energische, zur Auflösung treibende Verhältnis“<sup>11</sup>. Der Widerspruch sprengt die ursprüngliche Einheit, wenn er auf die Spitze getrieben ist, und setzt dadurch das im Schoße des Alten vorbereitete Neue frei. In jedem Realitätsbereich sieht man eine spezifische Dialektik am Werk: Von dem Verhältnis positiver und negativer Elektrizität, über Aufbau- und Abbauprozesse im organischen Bereich, Erregung und Hemmung in der höheren Nerventätigkeit bis zum Phänomen des Klassenkampfes will man so die Brücke schlagen. Die Einheit der jeweiligen Gegensätze ist dabei relativ, absolut der Kampf, ebenso absolut wie die Bewegung, die er hervorruft.

Die Aufgabe des dritten dialektischen Hauptgesetzes, des Gesetzes der Negation der Negation soll darin bestehen, die Ursache der Gerichtetheit und Unumkehrbarkeit der Entwicklung aufzuzeigen. Diese steigt vom Einfachen





et ne représente donc ni un changement aveugle et chaotique, ni l'éternel retour du même. Son caractère cyclique est comparable à une spirale, les répétitions s'effectuent à chaque fois à un niveau supérieur. La dynamique de développement n'a pas de point final. En toute rigueur, on ne devrait parler de développement supérieur que par rapport à des systèmes finis : dans l'univers infini, les processus descendants s'équilibrent avec les processus ascendants. La négation « abstraite » est une simple destruction de l'ancien, comme le fait la grêle sur la fleur ou le pied humain qui écrase un insecte. Dans la « négation » de la fleur par le fruit ou de la larve d'insecte par le papillon en train d'éclore, le résultat est à chaque fois un certain état positif typique du phénomène en question.

8 Cf. Wetter 1977, p. 122.

9 Konstantinov, p. 131.

10 Kopnin 1970, p. 114.

11 Marx, Erg.bd. 1, p. 533.

[82]

En supprimant l'ancien état, la négation rompt la continuité, en conservant certains de ses traits, le motif de la continuité est aussi présent. L'ancien est « aboli » dans les deux sens du terme : En prouvant que la première négation est unilatérale, la contre-tendance à la « synthèse » des contraires apparaît, mais elle ne peut pas rétablir l'ancien état, dans lequel l'impossibilité de leur coexistence s'est déjà avérée. Les contraires aspirent à un nouveau cadre commun dans lequel ils pourront se réunifier. Dans le cycle de développement, on assiste donc à une « restauration » de certains traits de l'état initial au cours de la deuxième négation, la négation de la négation. De cette manière, le développement ne se déroule pas de manière lisse et rectiligne, mais comprend

zum Komplizierten, vom Niederen zum Höheren auf, stellt also weder richtungsblinden und chaotischen Wandel noch ewige Wiederkehr des Gleichen dar. Ihre Zyklichkeit ist einer Spirale vergleichbar, Wiederholungen vollziehen sich auf einem jeweils höheren Niveau. Die Entwicklungsdynamik kommt an keinen Endpunkt. Strenggenommen dürfe man von Höherentwicklung nur in bezug auf endliche Systeme sprechen: im unendlichen Universum halten die absteigenden den aufsteigenden Prozessen die Waage. Die ‚abstrakte‘ Negation ist bloße Zerstörung des Alten, wie sie der Hagel an der Blüte vollzieht oder ein menschlicher Fuß, der ein Insekt zertritt. In der „Negation“ der Blüte durch die Frucht oder der Insektenlarve durch den schlüpfenden Schmetterling ist jeweils ein bestimmter für die jeweilige Erscheinung typischer positiver Zustand das Resultat.

8 Vgl. Wetter 1977, S. 122.

9 Konstantinov, S. 131.

10 Kopnin 1970, S. 114.

11 Marx, Erg.bd. 1, S. 533.

[82]

Indem sie den alten Zustand aufhebt, bricht die Negation die Kontinuität ab, indem sie einige seiner Züge aufbewahrt, ist auch das Moment der Kontinuität vorhanden. Das Alte wird im doppelten Wortsinn „aufgehoben“: In-dem die erste Negation sich als Einseitigkeit erweist, entsteht die Gegenteilstendenz zur „Synthese“ der Gegensätze, die jedoch nicht den alten Zustand wiederherstellen kann, in dem sich die Unmöglichkeit ihrer Koexistenz bereits erwiesen hat. Die Gegensätze streben nach einem neuen gemeinsamen Rahmen, in dem sie sich wiedervereinigen können. Im Entwicklungszyklus kommt es daher zu einer „Restauration“ einiger Züge des Ausgangszustands im Zuge der zweiten Negation, der Negation der Negation. Entwicklung vollzieht sich auf diese Weise



des détours, le renversement du progrès initial en son contraire, le fait que l'exception devienne la règle, etc.<sup>12</sup>

En plus des trois lois fondamentales, le marxisme traite du rapport dialectique de différentes catégories corrélatives. Les catégories et les lois de la dialectique sont interdépendantes : les lois ne peuvent être formulées qu'à l'aide de catégories, les catégories ont entre elles des rapports conformes aux lois. Les catégories sont considérées comme l'expression pensante des rapports les plus généraux de la réalité matérielle, comme leur reflet. Mais ce qui est général et nécessaire dans la profusion confuse des phénomènes individuels est en même temps ce qui est légal ; les lois sont des rapports essentiels, stables, immanents des choses et des processus de la réalité objective qui se répètent avec nécessité dans les mêmes conditions. Seule la connaissance des lois permet une action planifiée et orientée vers la réalisation d'objectifs. Une grande partie des lois - comme les lois fondamentales de la dialectique - ont le caractère de lois de développement. On reconnaît un grain de vérité dans la construction aprioriste de Kant : les catégories et les lois logiques sont effectivement indépendantes de l'expérience de l'individu, elles lui sont données, mais elles ne sont pas indépendantes de l'expérience par rapport au sujet « espèce humaine » : « L'activité pratique de l'humain a dû conduire la conscience de l'humain à répéter des milliards de fois les différentes figures logiques, afin que ces figures puissent recevoir la signification d'axiomes », écrivait Lénine.<sup>13</sup> « Avant que les objets ne reçoivent une désignation d'espèce particulière et ne soient regroupés dans une classe déterminée, les humains doivent se rendre compte qu'il peut s'agir

nicht glatt und gradlinig, sondern schließt Umwege ein, die Verkehrung ursprünglichen Fortschritts ins Gegenteil, das Zur-Regel-Werden der Ausnahme usw.<sup>12</sup>

Außer den drei Grundgesetzen wird im Marxismus das dialektische Verhältnis verschiedener korrelativer Kategorien behandelt. Kategorien und Gesetze der Dialektik sind wechselseitig aufeinander bezogen: die Gesetze sind nur mit Hilfe von Kategorien formulierbar, die Kategorien stehen in gesetzmäßigen Verhältnissen zueinander. Die Kategorien gelten als gedanklicher Ausdruck der allgemeinsten Zusammenhänge der materiellen Realität, als ihre Widerspiegelung. Das Allgemeine und Notwendige in der verwirrenden Fülle der Einzelercheinungen ist aber zugleich das Gesetzmäßige; Gesetze sind wesentliche, stabile, immanente Zusammenhänge der Dinge und Prozesse der objektiven Realität, die sich unter den gleichen Bedingungen mit Notwendigkeit wiederholen. Erst die Erkenntnis von Gesetzen ermöglicht planvoll-zielgerichtetes Handeln zur Realisierung von Zwecken. Ein großer Teil von Gesetzen hat - wie die dialektischen Grundgesetze - den Charakter von Entwicklungsgesetzen. An Kants aprioristischer Konstruktion erkennt man ein Körnchen Wahrheit: Kategorien und logische Gesetze sind tatsächlich unabhängig von der Erfahrung des Individuums, sind ihr vorgegeben, nicht jedoch sind sie erfahrungsunabhängig in bezug auf das Subjekt „menschliche Gattung“: „Die praktische Tätigkeit des Menschen mußte das Bewußtsein des Menschen milliardenmal zur Wiederholung der verschiedenen logischen Figuren führen, damit diese Figuren die Bedeutung von Axiomen erhalten konnten“, schrieb Lenin.<sup>13</sup> „Bevor die Gegenstände eine besondere Artbezeichnung erhalten und in



d'objets destinés à satisfaire leurs besoins. Ils doivent pouvoir en disposer dans une certaine mesure par des actions répétées et les distinguer, sur la base de l'expérience, des autres objets du monde extérieur », écrit P. V. Kopnin.<sup>14</sup> Le système de catégories n'est pas quelque chose de donné une fois pour toutes, le logique a en fin de compte un caractère historique. Au cours de l'histoire de la pensée humaine, les instruments catégoriels sont développés, affinés et étendus.

Dans les présentations marxistes, le traitement des rapports catégoriels individuels commence généralement par le rapport entre le général, le particulier et le singulier, le problème fondamental de la formation des concepts en général. Le traitement marxiste de ce problème a des traits fortement nominalistes. Engels, par exemple, parle de mots comme matière et mouvement comme d'abréviations dans le but de regrouper différentes choses selon leurs propriétés communes. Chez Konstantinov, nous lisons que les termes généraux désignent la classe ou l'ensemble dont les éléments sont les choses individuelles comme un cristal, une plante ou un humain. Ou bien il est dit que l'universel et le légal ne sont que l'expression de l'interaction des choses individuelles et de leurs éléments.<sup>15</sup> Mais d'un autre côté, on s'efforce aussi de faire une distinction par rapport au nominalisme pur. L'universel existe réellement en tant que lien matériel, en tant que point commun réel, en tant que similitude entre les propriétés et les côtés d'un objet. Les feuilles d'érable, par exemple, ont une forme et une coloration réellement communes, bien qu'elles soient séparées dans l'espace et que deux d'entre elles ne soient pas identiques. De ce point

einer bestimmten Klasse zusammengefaßt werden, müssen die Menschen erkennen, daß dies Gegenstände zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse sein können. Sie müssen durch wiederholte Handlungen in gewissem Maße über sie verfügen und sie aufgrund von Erfahrungen von anderen Gegenständen der äußeren Welt unterscheiden können“, schreibt P. V. Kopnin.<sup>14</sup> Das Kategoriensystem ist nichts ein für allemal Gegebenes, das Logische hat letztlich historischen Charakter. In der Geschichte des menschlichen Denkens wird das kategoriale Instrumentarium entwickelt, verfeinert und ausgebaut. Die Behandlung einzelner Kategorienverhältnisse wird in marxistischen Darstellungen gewöhnlich mit dem Verhältnis von Allgemeinem, Besonderem und Einzelem begonnen, dem Grundproblem der Begriffsbildung überhaupt. Die marxistische Behandlung dieses Problems hat stark nominalistische Züge. So spricht etwa Engels von Worten wie Materie und Bewegung als Abkürzung zum Zwecke der Zusammenfassung verschiedener Dinge nach ihren gemeinsamen Eigenschaften. Bei Konstantinow lesen wir, die Allgemeinbegriffe bezeichnen die Klasse oder Menge, als deren Elemente die Einzeldinge wie ein Kristall, eine Pflanze oder ein Mensch auftreten. Oder es heißt, das Allgemeine und Gesetzmäßige sei nur Ausdruck der Wechselwirkung der Einzeldinge und ihrer Elemente.<sup>15</sup> Auf der anderen Seite ist man aber doch auch wieder bemüht, gegenüber dem reinen Nominalismus eine Abgrenzung vorzunehmen. Das Allgemeine existiere real als materieller Zusammenhang, als reale Gemeinsamkeit, als Ähnlichkeit zwischen Eigenschaften und Seiten eines Objekts. Ahornblätter z. B. haben eine real gemeinsame Formgebung und Färbung, obwohl sie räumlich getrennt und nicht



de vue, en tant que reflet de la généralité réelle, les concepts doivent être plus que des abréviations pour les seules choses individuelles réelles. Leur individualisation n'est que relative, le particulier n'existe que dans le contexte qui mène à l'universel. Mais l'universel n'existe pas non plus avant et en dehors de l'individuel. La catégorie

12 Cf. a. Engels, MEW 20, p. 126 et suivantes, 564.

13 LW 38, P. 181.

14 Kopnin 1970, p. 283.

15 S. Engels, MEW 20, p. 503 ; Konstantinov, p. 154 et suiv. ; Gropp, d'après Sandkühler 1973, p. 97 et suiv.

[83]

particulier reflèterait la spécificité, mais que chaque objet représente une unité de traits généraux et particuliers <sup>16</sup> .

Alors que chez Aristote, par exemple, l'universel n'est pas le reflet des propriétés communes du genre ou de l'espèce, mais la force génératrice du genre elle-même, il est devenu impossible dans le marxisme de penser l'universel comme une entéléchie, au sens, par exemple, de la plante originelle de Goethe par rapport aux plantes à fleurs. Comme les universaux apparaissent comme des résultats d'abstraction, la recherche d'un contenu d'idées immanent de la réalité en termes d'idem doit se présenter comme une mystification et une auto-illusion : Si je m'imagine que ma représentation abstraite « le fruit », obtenue à partir des fruits réels, est un être existant en dehors de moi [ ... ], je déclare - en termes spéculatifs - que « le fruit » est la « substance » de la poire, de la pomme [ ... ] On n'arrive ainsi à aucune richesse particulière de détermination. Le minéralogiste, dont toute la science se limite à dire que tous les minéraux sont en réalité le minéral, serait un minéralogiste - dans son imagination. - La spéculation [ ... ] doit donc, pour parvenir à l'apparence

zwei von ihnen identisch sind. So betrachtet, als Widerspiegelung realer Allgemeinheit, müssen die Begriffe dann doch wieder mehr als Abkürzungen für die einzig realen Einzeldinge sein. Deren Vereinzelung sei nur relativ, das Einzelne existiere nur im Zusammenhang, der zum Allgemeinen führe. Das Allgemeine existiere aber auch nicht vor und außerhalb des Einzelnen. Die Kategorie

12 Vgl. a. Engels, MEW 20, S. 126ff., 564.

13 LW 38, S. 181.

14 Kopnin 1970, S. 283.

15 S. Engels, MEW 20, S. 503; Konstantinow, S. 154 und ff.; Gropp, nach Sandkühler 1973, S. 97f.

[83]

Besonderheit widerspiegele, daß jeder Gegenstand eine Einheit allgemeiner und einzelner Züge darstelle.<sup>16</sup>

Während etwa bei Aristoteles das Allgemeine nicht Widerspiegelung der gemeinsamen Gattungs- oder Arteigenschaften, sondern die gattungsbildende Kraft selbst ist, ist es im Marxismus unmöglich geworden, das Allgemeine als Entelechie, im Sinne z.B. der Goetheschen Urpflanze in bezug auf die Blütenpflanzen zu denken. Da die Universalien als Abstraktionsresultate erscheinen, muß sich die Suche nach einem immanenten Ideengehalt der Wirklichkeit als Mystifikation und Selbsttäuschung darstellen: Wenn ich mir „einbilde, daß meine aus den wirklichen Früchten gewonnene abstrakte Vorstellung ‚die Frucht‘ ein außer mir existierendes Wesen [ ... ] sei, so erkläre ich - spekulativ ausgedrückt - ‚die Frucht‘ für die ‚Substanz‘ der Birne, des Apfels [ ... ] Man gelangt auf diese Weise zu keinem besonderen Reichtum an Bestimmungen. Der Mineraloge, dessen ganze Wissenschaft sich darauf beschränkt, daß alle Mineralien in Wahrheit das Mineral sind, wäre ein Mineraloge - in seiner Einbildung. - Die Spekulation [ ... ] muß





d'un contenu réel [...] revenir de la substance aux fruits profanes réels et variés [...] », et ce faisant, réinterpréter l'abandon de l'abstraction en processus d'auto-discrimination de l'idée, qui se donne le mode d'existence de la pomme, de la poire, etc. <sup>17</sup>

D'autres rapports de catégories traités par le matérialisme dialectique sont ceux entre la cause et l'effet, entre la nécessité et le hasard ou la nécessité et la liberté, entre la possibilité et la réalité, le contenu et la forme, l'essence et l'apparence. La relation de causalité ne doit pas être confondue avec la relation de cause à effet, car la cause provoque l'effet par une action matérielle. Il faut distinguer la succession et la condition, faire une distinction nette entre la condition, la cause et l'occasion, ainsi qu'entre les causes immédiates et les causes moyennes, plus profondes. La pratique, dans laquelle l'humain fait l'épreuve de la causalité en produisant de manière répétée des effets à partir de leurs causes, réfute le scepticisme de Hume.<sup>18</sup> On ne veut pas absolutiser la forme mécanique de la causalité, dans laquelle le principe actio = reactio s'applique. Le déterminisme dialectique doit permettre d'expliquer causalement aussi les effets dans lesquels, dans le sens de la négation de la négation, la cause est pour ainsi dire surpassée et une augmentation se produit par rapport à elle. Toute nouvelle qualité doit être causalement conditionnée, sans qu'elle puisse être réduite à ses causes. On devrait aussi tenir compte de la manière dont les effets agissent en retour sur leur cause et la modifient, ce qui peut donner lieu à une sorte d'interaction avec dominante.

daher, um zu dem Schein eines wirklichen Inhalts zu gelangen [...] von der Substanz wieder zu den wirklichen verschiedenartigen profanen Früchten [...] zurückzukommen', und dabei die Preisgabe der Abstraktion in den Prozeß der Selbstunterscheidung der Idee umdeuten, die sich die Existenzweise des Apfels, der Birne usw. gibt. <sup>17</sup>

Weitere vom dialektischen Materialismus behandelte Kategorienverhältnisse sind die zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit bzw. Notwendigkeit und Freiheit, zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Inhalt und Form, Wesen und Erscheinung. Die Kausalitätsbeziehung dürfe nicht mit dem Grund-Folge-Verhältnis verwechselt werden, denn die Ursache rufe die Wirkung durch materielle Einwirkung hervor. Man müsse Wegeneinander und Nacheinander auseinanderhalten, zwischen Bedingung, Ursache und Anlaß sauber unterscheiden, ebenso zwischen unmittelbaren und mittelbaren, tieferliegenden Ursachen. Die Praxis, in der der Mensch die Probe auf die Kausalität macht, indem er Wirkungen aus ihren Ursachen wiederholt hervorbringt, widerlege den Humeschen Skeptizismus.<sup>18</sup> Man will die mechanische Form der Kausalität, bei der das Prinzip actio = reactio gilt, nicht verabsolutieren. Der dialektische Determinismus soll es erlauben, auch solche Effekte kausal zu erklären, bei denen, im Sinne der Negation der Negation, die Ursache sozusagen überboten wird und ihr gegenüber eine Steigerung eintritt. Jede neue Qualität soll kausal bedingt sein, ohne daß sie auf ihre Ursachen reduziert werden könnte. Man müsse auch beachten, wie Wirkungen auf ihre Ursache zurückwirken und sie modifizieren, wodurch eine Art Wechselwirkung mit Dominante entstehen kann.





Nécessaire est un processus qui ne peut pas ne pas avoir lieu dans les conditions données, - ainsi la cause provoque-t-elle nécessairement son effet. De nombreux philosophes pensaient que dans un monde d'enchaînement de causes et d'effets déterminé par les lois de la nature, il ne restait nulle part de place pour le hasard. Le matérialisme dialectique ne veut pas aller aussi loin : La nécessité ne se fraie un chemin qu'à travers les milliards de coïncidences. Les événements dont la survenance est simplement probable, et non nécessaire, sont tout à fait déterminés par la causalité. Que la queue du chien soit 1/2 pouce plus longue ou plus courte, qu'une cosse de pois contienne un pois de plus ou de moins, cela n'est pas, selon Engels, déterminé de manière nécessaire au même titre que les mouvements des corps célestes. Le hasard apparaît comme une manifestation et un complément de la nécessité. On peut par exemple considérer comme fortuite la rencontre de deux ou plusieurs chaînes de causes qui ne sont ordonnées ni par leur nature propre ni par une cause étrangère à cette rencontre précisément en ce point déterminé.<sup>19</sup>

Une nécessité absolue, fatale, ferait de la liberté humaine une illusion. Quel sens aurait alors l'appel lancé à la classe ouvrière pour qu'elle accomplisse l'œuvre de sa libération ? La nécessité de la liberté doit laisser une certaine marge de manœuvre. Hegel a été le premier, écrit Engels, « à présenter correctement le rapport entre la liberté et la nécessité. Pour lui, la liberté est la compréhension de la nécessité. La nécessité n'est aveugle que dans la mesure où elle n'est pas comprise'. La liberté ne réside pas dans l'indépendance rêvée par rapport aux lois de la nature, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité ainsi donnée de les faire agir de manière planifiée à des

Notwendig ist ein Vorgang, der unter den gegebenen Bedingungen nicht unterbleiben kann, - so ruft die Ursache mit Notwendigkeit ihre Wirkung hervor. Viele Philosophen glaubten, in einer durchgängig von Naturgesetzen bestimmten Welt der Verkettung von Ursachen und Wirkungen bleibe für den Zufall nirgends Raum. So weit will der dialektische Materialismus nicht gehen: Die Notwendigkeit breche sich nur durch die milliardenfache Zufälligkeit Bahn. Ereignisse, deren Eintreffen bloß wahrscheinlich, nicht notwendig sei, seien durchaus kausal determiniert. Ob der Schwanz des Hundes 1/2 Zoll länger oder kürzer ist, ob eine Erbsenschote eine Erbse mehr oder weniger enthält, das ist, so Engels, nicht im gleichen Sinne notwendig bestimmt wie die Bewegungen der Himmelskörper. Der Zufall trete als Erscheinungsform und Ergänzung der Notwendigkeit auf. Man kann z. B. das Zusammentreffen zweier oder mehrerer Ursachenketten, die weder durch ihre eigene Natur noch durch eine fremde Ursache auf dieses Zusammentreffen gerade an diesem bestimmten Punkt hingeordnet sind, als zufällig betrachten.<sup>19</sup> Eine absolute, fatumhafte Notwendigkeit würde menschliche Freiheit zur Illusion machen. Welchen Sinn hätte dann aber noch der Appell an die Arbeiterklasse, das Werk ihrer Befreiung zu vollbringen? Einen gewissen Gestaltungsspielraum muß die Notwendigkeit der Freiheit lassen. Hegel sei der erste gewesen, schreibt Engels, „der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit. ‚Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird‘. Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der



fins déterminées.

16 Cf. Konstantinov, 153 et suiv.

17 Marx/Engels, MEW 2, p. 60 et suivantes.

18 Engels, MEW 20, p. 498.

19 S. MEV 20, P. 488.

[84]

Cela vaut aussi bien pour les lois de la nature extérieure que pour celles qui régissent l'être-là physique et spirituel de l'humain soi-même [ ... ] La liberté de la volonté ne signifie donc rien d'autre que la capacité de pouvoir décider en connaissance de cause. Ainsi, plus le jugement d'un humain est libre par rapport à un point de question déterminé, plus le contenu de ce jugement sera déterminé avec une grande nécessité ; tandis que l'incertitude fondée sur l'ignorance, qui choisit apparemment arbitrairement entre de nombreuses possibilités de décision différentes et contradictoires, prouve précisément par là son absence de liberté, son emprise sur l'objet qu'elle devrait justement dominer. La liberté consiste donc dans la domination, fondée sur la connaissance des nécessités de la nature, sur nous-mêmes et sur la nature extérieure, elle est donc nécessairement un produit du développement historique. »<sup>20</sup>

Le fait que la liberté soit concevable pour le marxisme est aussi lié à l'interprétation du rapport entre la possibilité et la réalité. La réalité est une possibilité réalisée, la possibilité une réalité potentielle. La réalité est ce qu'il y a de plus important, car les possibilités n'existent que dans le réel. Il existe des possibilités permanentes et irrépétibles, il y a le possible simplement pensable (possible abstrait-formel) et le possible concret-réel. Dans l'histoire, il existe, dans le cadre de la

damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen.

16 Vgl. Konstantinow, 153ff.

17 Marx/Engels, MEW 2, S. 60ff.

18 Engels, MEW 20, S. 498.

19 S. MEW 20, S. 488.

[84]

Es gilt dies mit Beziehung sowohl auf die Gesetze der äußeren Natur, wie auf diejenigen, welche das körperliche und geistige Dasein des Menschen selbst regeln [ ... ] Freiheit des Willens heißt daher nichts anderes als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können. Je freier also das Urteil eines Menschen in Beziehung auf einen bestimmten Fragepunkt ist, mit desto größerer Notwendigkeit wird der Inhalt dieses Urteils bestimmt sein; während die auf Unkenntnis beruhende Unsicherheit, die zwischen vielen verschiedenen und widersprechenden Entscheidungsmöglichkeiten scheinbar willkürlich wählt, eben dadurch ihre Unfreiheit beweist, ihr Beherrschtsein von dem Gegenstande, den sie gerade beherrschen sollte. Freiheit besteht also in der, auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur, sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung. »<sup>20</sup>

Daß Freiheit für den Marxismus denkbar ist, hängt auch mit der Interpretation des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen. Die Wirklichkeit ist realisierte Möglichkeit, die Möglichkeit potentielle Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist das Primäre, denn Möglichkeiten existieren nur im Wirklichen. Es gibt ständige und unwiederholbare Möglichkeiten, es gibt das bloß Denkmögliche (abstrakt-formal Mögliche) und das konkret-real Mögliche. In der



direction fondamentale légale, des alternatives de développement, des possibilités objectives différentes, dans lesquelles il dépend de l'humain comment elles sont utilisées.<sup>21</sup>

« Toute science serait superflue si l'apparence et l'essence des choses coïncidaient », écrivait Marx.<sup>22</sup> Les catégories essence et apparence doivent refléter différents aspects des choses et en même temps un niveau différent de connaissance de l'objet. L'essence est ce qui est déterminant et nécessaire dans l'objet, sa tendance au développement, son organisation interne. La loi et l'essence sont des « concepts de même ordre » (Lénine).<sup>23</sup> La connaissance s'approfondit de l'apparence à l'essence - l'apparence est l'extérieur de l'essence, l'intérieur et l'extérieur n'exprimant pas dans ce contexte une relation spatiale, mais « la signification objective pour l'objet lui-même ». <sup>24</sup> L'apparence, parce qu'elle est parsemée d'éléments non essentiels, est également plus riche que l'essence, elle devient une apparence lorsqu'elle trompe d'abord l'observateur sur l'essence. Il n'y a pas de muraille de Chine entre l'essence et l'apparence, comme le supposait Kant ; c'est la chose en soi qui émerge dans ses apparitions. Si nous connaissons tous les phénomènes de la chose, nous connaissons aussi la chose elle-même. Nous devons seulement faire la différence entre ce qui est connu et ce qui ne l'est pas encore : toutes les choses en soi ne sont pas encore devenues des choses pour nous.

Il faut encore dire un mot sur la pertinence politique de la dialectique matérialiste : elle revêt une grande importance pour la stratégie et la tactique des partis marxistes-léninistes, qu'ils soient au pouvoir ou non : la dialectique de la

Geschichte gibt es im Rahmen der gesetzmäßigen Grundrichtung Entwicklungsalternativen, verschiedene objektive Möglichkeiten, wobei es vom Menschen abhängt, wie sie genutzt werden.<sup>21</sup>

„Alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge zusammenfielen“, schrieb Marx.<sup>22</sup> Die Kategorien Wesen und Erscheinung sollen verschiedene Seiten der Dinge und zugleich ein unterschiedliches Niveau der Erkenntnis des Objekts widerspiegeln. Das Wesen ist das Bestimmende und Notwendige im Objekt, seine Entwicklungstendenz, seine innere Organisation. Gesetz und Wesen sind „Begriffe gleicher Ordnung“ (Lenin).<sup>23</sup> Die Erkenntnis vertieft sich von der Erscheinung zum Wesentlichen - die Erscheinung ist das Äußere des Wesens, wobei Inneres und Äußeres in diesem Zusammenhang keine räumliche Beziehung ausdrücken, sondern „die objektive Bedeutung für den Gegenstand selbst.“<sup>24</sup> Die Erscheinung ist, da mit Unwesentlichem durchsetzt, auch reicher als das Wesen, zum Schein wird sie da, wo sie den Betrachter über das Wesen zunächst täuscht. Es gibt keine chinesische Mauer zwischen Wesen und Erscheinung, wie Kant sie annahm; es ist das Ding an sich, das in seinen Erscheinungen hervortritt. Kennen wir alle Erscheinungen des Dings, dann kennen wir auch das Ding selbst. Wir müssen nur unterscheiden zwischen dem Erkannten und dem noch nicht Er-kannten: nicht alle Dinge an sich sind schon zu Dingen für uns geworden.

Es muß noch ein Wort zur politischen Relevanz der materialistischen Dialektik verloren werden: für die Strategie und Taktik der marxistisch-leninistischen Parteien, seien sie regierende oder nichtregierende, kommt ihr hohe



quantité et de la qualité doit prouver que l'on ne peut pas évoluer pacifiquement vers le socialisme par une somme de réformes, sans le saut qualitatif de la révolution, comme le prétend la social-démocratie. Mais on ne peut pas non plus - c'est ce qu'on lit dans la loi - tenter le saut sans préparation, utiliser une tactique putschiste. Il doit ressortir de la loi de la lutte et de l'unité des contraires, par exemple, que les contradictions « antagonistes », par exemple entre les capitalistes et la classe ouvrière, ne peuvent être résolues que par la voie de la lutte des classes et de la révolution sociale, tandis que les contradictions non antagonistes sont aussi possibles entre classes et couches sociales alliées. Avec les autres couches laborieuses qui se trouvent dans un rapport antagoniste avec le capital monopoliste, la classe ouvrière peut former un front antimonopoliste. Sous le socialisme, l'antagonisme social est éliminé par le pouvoir de la classe ouvrière, mais il reste des contradictions entre les classes et les couches sociales, par exemple entre les ouvriers et les paysans des coopératives, entre les travailleurs principalement physiques et les travailleurs principalement intellectuels. L'art de manier des concepts qui, selon Lénine, « ne font qu'un dans les contraires »<sup>25</sup>, est politiquement très en vogue : la démocratie et le centralisme, le national et l'international, le personnel et le social sont mis en équilibre par le parti dirigeant grâce à lui. La loi de la négation de la négation n'est pas seulement pertinente pour justifier l'inéluctabilité historique du socialisme, mais aussi pour le rapport des

20 MEW 20, P. 106.

Bedeutung zu: So soll die Dialektik von Quantität und Qualität beweisen, daß man nicht über eine Summe von Reformen, ohne den qualitativen Sprung der Revolution, friedlich in den Sozialismus hineinwachsen kann, wie es die Sozialdemokratie vermeine. Doch ebenso wenig darf man - so wird aus dem Gesetz herausgelesen - den Sprung unvorbereitet versuchen, eine putschistische Taktik anwenden. Aus dem Gesetz vom Kampf und der Einheit der Gegensätze soll beispielsweise hervorgehen, daß „antagonistische“ Widersprüche, etwa zwischen Kapitalisten und Arbeiterklasse, nur auf dem Wege des Klassenkampfes und der sozialen Revolution lösbar sind, während nichtantagonistische Widersprüche auch zwischen verbündeten Klassen und Schichten möglich sind. Mit den übrigen werktätigen Schichten, die im antagonistischen Verhältnis zum Monopolkapital stehen, kann die Arbeiterklasse eine antimonopolistische Front bilden. Im Sozialismus ist der gesellschaftliche Antagonismus durch die Macht der Arbeiterklasse beseitigt, es bleiben aber noch Widersprüche zwischen den Klassen und Schichten, beispielsweise zwischen Arbeitern und Genossenschaftsbauern, vorwiegend körperlich und vorwiegend geistig Arbeitenden. Die Kunst, mit Begriffen zu operieren, die - so Lenin - „eins in den Gegensätzen“ sind <sup>25</sup>, steht politisch hoch im Kurs: Demokratie und Zentralismus, Nationales und Internationales, Persönliches und Gesellschaft werden mit ihrer Hilfe von der führenden Partei ins rechte Lot gebracht. Das Gesetz der Negation der Negation ist nicht nur für die Begründung der historischen Unvermeidlichkeit des Sozialismus relevant, sondern auch für das Verhältnis der Kommunistischen

20 MEW 20, S. 106.



21 Voir aussi Stiehler 1972.

22 LM 25, P. 825.

23 LW 38, P. 142.

24 Konstantinov, p. 178.

25 LW 38, P. 339.

[85]

partis communistes s à un héritage et à une tradition dont les aspects progressistes doivent être « annulés », c'est-à-dire conservés. La dialectique du général, du particulier et du spécial s'applique à la conception de « modèles » de socialisme nationaux et spéciaux, pour lesquels on craint l'abandon des expériences révolutionnaires universelles et l'abandon de « l'internationalisme prolétarien » ; d'un autre côté, on s'oppose aussi à une sous-estimation des conditions de lutte concrètes et spéciales et des traditions nationales, qui devrait conduire au dogmatisme et à la dérive sectaire.

[86]

## Steiner et les problèmes fondamentaux de la dialectique

L'attitude de Steiner à l'égard de Hegel est plus différenciée que ne le laisse supposer la remarque faite dans une lettre de jeunesse à E. von Hartmann, selon laquelle il pense « ne se distinguer en rien de Hegel, mais seulement tirer quelques conséquences de son enseignement »<sup>1</sup>. D'un côté, il recommande à plusieurs reprises aux anthroposophes la dialectique de Hegel comme moyen formidable de formation de la pensée et déplore que l'ensemble de la science officielle et la plupart de ses contemporains n'aient pas la capacité dialectique d'un travail conceptuel solide. D'un autre côté, il aspire, au-delà de la seule dialectique, à l'expérience intérieure<sup>2</sup>, qui est plus que

21 S. a. Stiehler 1972.

22 MEW 25, S. 825.

23 LW 38, S. 142.

24 Konstantinow, S. 178.

25 LW 38, S. 339.

[85]

Parteien zu Erbe und Tradition, deren progressive Momente „aufgehoben“, d.h. erhalten werden sollen. Die Dialektik von Allgemeinem, Einzelem und Besonderem findet in der Auseinandersetzung mit der Konzeption national-besonderer Sozialismus-“Modelle“ Anwendung, bei der man die Gefahr der Preisgabe allgemeingültiger revolutionärer Erfahrungen und die Abkehr vom „proletarischen Internationalismus“ befürchtet; andererseits wendet man sich auch gegen eine Unterschätzung konkret-besonderer Kampfbedingungen und nationaler Traditionen, die in Dogmatismus und ins sektiererische Abseits führen müsse.

[86]

## Steiner und die Grundprobleme der Dialektik

Steiners Haltung zu Hegel ist differenzierter, als die Bemerkung in einem frühen Brief an E. von Hartmann erwarten läßt, er glaube sich von Hegel „in gar nichts zu unterscheiden, sondern nur einzelne Konsequenzen seiner Lehre zu ziehen.“<sup>1</sup> Auf der einen Seite legt er den Anthroposophen wiederholt Hegels Dialektik als großartiges Mittel der Denkschulung ans Herz und beklagt, daß der gesamten offiziellen Wissenschaft und den meisten Zeitgenossen das dialektische Vermögen der soliden begrifflichen Arbeit fehle. Auf der anderen Seite strebt er über das Nur-Dialektische hinaus nach innerer Erfahrung<sup>2</sup>, die mehr ist als die Gehirnerlebnisse, als deren Mystiker er





les expériences cérébrales dont il qualifie un jour Hegel de mystique.

Le rapport de Steiner à Hegel est toujours divisé lorsque son propre rapport à la valeur de l'individualité humaine est ambivalent : Hegel considère certes la conscience de la liberté comme un indicateur du progrès historique, il parle certes de la conscience de soi et de la dignité de la personnalité. Cependant, il ne cherche pas le « contenu du monde dans sa forme la plus élevée sur le fondement de la personnalité humaine »<sup>3</sup>, mais dans une idée du monde impersonnelle et laisse le Je individuel se conformer à une abstraction tirée de sa propre essence. Selon Steiner, l'individu apparaît comme inférieur et accidentel par rapport à l'esprit objectif qui se manifeste dans le droit, l'État, les normes morales et les institutions morales<sup>4</sup>.

Même si Steiner appelle Hegel le philosophe de la vision du monde de Goethe, il ne veut pas accorder la même valeur à son travail de pensée qu'à celui de Goethe. Même si tous deux avaient voulu éviter l'observation de la pensée et donc la perception de soi, ce défaut aurait eu moins de poids dans le cadre de la vision de la nature que dans la réflexion sur le monde des idées lui-même. Hegel reste comme figé dans le royaume intermédiaire des concepts purs, entre le monde physique et le monde spirituel, sans chercher à contempler l'existence individuelle de l'esprit à travers le monde des idées. Au fond, Hegel n'aborde pas les questions existentielles de l'humain sur la valeur et le sens de son existence personnelle, sur l'innéité/innatalité et l'immortalité.<sup>5</sup>

La conception de l'évolution de Steiner est cependant très proche de celle que l'on qualifie habituellement de dialectique : Pour lui, le développement n'est pas aussi

Hegel einmal bezeichnet.

Steiners Verhältnis zu Hegel ist immer dort ein gespaltenes, wo dessen eigenes Verhältnis zum Wert der menschlichen Individualität ein zwiespältiges ist: Zwar gilt Hegel das Bewußtsein der Freiheit als Gradmesser des historischen Fortschritts, zwar spricht er vom Selbstbewußtsein und der Würde der Persönlichkeit. Jedoch sucht er den „Weltinhalt in seiner höchsten Form nicht auf dem Grunde der menschlichen Persönlichkeit“<sup>3</sup>, sondern in einer unpersönlichen Weltidee und läßt sich das individuelle Ich einer aus seinem eigenen Wesen geholten Abstraktion fügen. Der einzelne, so Steiner, erscheint dem objektiven Geist gegenüber, der sich in Recht, Staat, Sittennormen und sittlichen Institutionen manifestiert, minderwertig und zufällig.<sup>4</sup>

Auch wenn Steiner Hegel den Philosophen der Goetheschen Weltanschauung nennt, will er doch seiner Gedankenleistung nicht den gleichen Wert zuerkennen wie der Goethes. Auch wenn beide die Beobachtung des Denkens und damit die Selbstwahrnehmung hätten vermeiden wollen, so sei dieser Mangel doch im Rahmen der Naturanschauung weniger ins Gewicht gefallen als bei der Reflexion über die Ideenwelt selbst. Hegel bleibe wie festgebant im Zwischenreich der reinen Begriffe, zwischen physischer und geistiger Welt stehen, ohne durch die Ideenwelt die Anschauung individuellen Geist-Daseins zu suchen. Auf die existentiellen Fragen des Menschen nach dem Wert und Sinn seines persönlichen Daseins, nach Ungeborenheit und Unsterblichkeit gehe Hegel im Grunde nicht ein.<sup>5</sup>

Steiners Auffassung von der Entwicklung ist der gewöhnlich als dialektisch bezeichneten dessen ungeachtet jedoch sehr verwandt: Die Entwicklung ist für ihn



plat et trivial que ce que l'on imagine habituellement sous le terme de non-contradiction, car le vivant passe par des formes contradictoires, et il faut chercher l'unité dans la contradiction.

L'évolution du monde, enseigne-t-il, se déroule en opposition et non en ligne droite. Ce qui est simple est souvent ce qui est plus tardif dans l'évolution, qui comprend des détours et doit d'abord rectifier ce qui est tortueux. L'histoire du monde est toujours propulsée par des impacts qui représentent un saut qualitatif.<sup>6</sup> Là où Steiner va au-delà de la dialectique hégélienne, il ne la rejette pas, mais l'annule en quelque sorte dialectiquement : les instruments de l'art conceptuel dialectique et logique ne sont pas laissés derrière lors du pas vers l'observation psychique/par l'âme. La présentation par Steiner de la dialectique hégélienne des catégories de l'essence et de l'apparence dans la conférence « Das Bilden von Begriffen und die Kategorienlehre Hegels » (La formation des concepts et la théorie des catégories de Hegel) est un bel exemple de cette approche : « L'essence », dit-il, « est l'être arrêté en lui-même, l'être qui se pénètre de lui-même [ ... ] L'« essence » est l'être qui travaille à l'intérieur [ ... Nous parlons de l'essence de l'humain lorsque nous évoquons ses membres supérieurs en même temps que ses membres inférieurs [ ... ] Du concept d'essence, vous tirez le concept de « manifestation », de ce qui se manifeste vers l'extérieur, le contraire de l'essence [...] Mais lorsque l'essence intérieure déborde dans la manifestation, de sorte que la manifestation elle-même contient l'essence, nous parlons de « réalité ». Aucun humain formé à la dialectique ne prononcera le terme de « réalité » autrement qu'en pensant à une « apparition » pénétrée par une 'essence' »

nicht so flach und trivial, wie das, was man sich gewöhnlich unter Widerspruchslosigkeit vorstellt, denn das Lebendige durchläuft widersprechende Gestalten, und man muß die Einheit im Widerspruch aufsuchen.

Die Weltentwicklung, so lehrt er, verläuft in Gegensätzen und nicht geradlinig. Das Einfache ist vielfach das Spätere in der Evolution, die Umwege einschließt und das Verschlungene erst begradigen muß. Die Weltgeschichte wird immer wieder vorangetrieben durch Einschläge, die einen qualitativen Sprung darstellen.<sup>6</sup> Wo Steiner über die Hegelsche Dialektik hinausgeht, verwirft er sie nicht, sondern hebt sie gewissermaßen dialektisch auf: das Instrumentarium dialektisch-logischer Begriffskunst wird bei dem Schritt zur seelischen Beobachtung nicht zurückgelassen. Steiners Darstellung der Hegelschen Kategoriendialektik von Wesen und Erscheinung in dem Vortrag „Das Bilden von Begriffen und die Kategorienlehre Hegels“ ist ein schönes Beispiel für diesen Ansatz: „Das Wesen“, sagt er dort, „ist das in sich aufgehaltene Sein, das sich von sich selber durchdringende Sein [ ... ] Das ‚Wesen‘ ist das im Inneren arbeitende Sein [ ... ] Wir sprechen vom Wesen des Menschen, wenn wir seine höheren Glieder mit den niederen zusammen anführen [ ... ] Aus dem Begriff des Wesens gewinnen Sie den Begriff der ‚Erscheinung‘, des sich nach außen hin Manifestierens, das Gegenteil des Wesens [..] Wenn aber inneres Wesen überfließt in die Erscheinung, so daß die Erscheinung selbst das Wesen enthält, so sprechen wir von ‚Wirklichkeit‘. Kein dialektisch geschulter Mensch wird den Begriff ‚Wirklichkeit‘ anders aussprechen, als daß er dabei denkt an ‚Erscheinung‘ durchdrungen von ‚Wesen‘, [ ... ] „Wesen ist das Sein, das in sich selber zu sich gekommen ist, das sich manifestieren



[ ... ] « L'essence est l'être qui est venu à soi en lui-même, qui peut se manifester. Nous avons notre essence en nous, qui travaille en nous.

1 Lettre du 1. 11. 1894.

2 Cf. GA 212, p. 212 ; GA 185a, p.98 ; lettre à F. Th. Vischer du 20.6. 1882. Sur la relation Steiner-Hegel voir aussi 3 Schneider 1985, p. 92 et suivantes et Savoldelli 1980 ; sur Goethe, Hegel et Steiner Wulf 1985.

Cf. GA 6, p. 206.

4 L'individualisme dans la philosophie, in GA 30.

5 Cf. GA 6, p. 208 et suivantes ; GA 189, p. 153 et suivantes ; GA 212, p. 210.

6 Cf. GA 104, p. 249 s. ; GA 88, p. 109 sq.

[87]

Mais si nous laissons le concept travailler en nous, nous avons en nous quelque chose qui pointe vers l'extérieur », qui est objectif - « qui embrasse le monde extérieur. C'est ainsi que nous pouvons nous élever de l'essence, de l'apparence et de la réalité au « concept ».<sup>7</sup>

Si l'on veut comprendre plus précisément le rôle que jouent les figures de la « négation », du « saut » et de la « contradiction » pour Steiner, il faut d'abord voir comment il complète le concept d'évolution par les notions d' « involution » et de « dévolution ». Pour Steiner, il n'existe pas seulement un courant externe d'évolution qui fait avancer toutes les choses et tous les êtres dans un avenir infiniment lointain, mais aussi un contre-courant qui intervient constamment dans le premier. Ce courant d' « involution » est dirigé vers le passé, en lui l'éternel s'enfonce sans cesse dans la réalité visible. « Ainsi, écrit E. Schuré, l'esprit, qui contient en germe l'avenir, s'implique dans la matière ; la matière, qui reçoit l'esprit, évolue vers l'avenir. Alors que nous marchons aveuglément vers un avenir inconnu, cet avenir va consciemment à notre rencontre [ ... ] Tel est le double mouvement du temps, l'expiration et l'inspiration de l'âme du

kann. Wir haben unser Wesen in uns, das arbeitet in uns.

1 Brief vom 1. 11. 1894.

2 Vgl. GA 212, S. 212; GA 185a, S.98; Brief an F. Th. Vischer vom 20.6. 1882. Zur Steiner-Hegel-Beziehung s. a.

3 Schneider 1985, S. 92ff. und Savoldelli 1980; zu Goethe, Hegel und Steiner Wulf 1985.

Vgl. GA 6, S. 206.

4 Der Individualismus in der Philosophie, in GA 30.

5 Vgl. GA 6, S. 208f.; GA 189, S. 153ff.; GA 212, S. 210.

6 Vgl. GA 104, S. 249 f.; GA 88, S. 109ff.

[87]

Wenn wir aber den Begriff in uns arbeiten lassen so haben wir etwas in uns, was nach außen weist“, objektiv ist -, „die Außenwelt umspannt. So können wir von Wesen, Erscheinung und Wirklichkeit zum ‚Begriff‘ aufsteigen.“<sup>7</sup>

Wenn man genauer verstehen will, welche Rolle die Figuren der „Negation“, des „Sprungs“ und des „Widerspruchs“ für Steiner spielen, hat man zunächst darauf zu sehen, wie er den Evolutionsbegriff durch die Begriffe der „Involution“ und der „Devolution“ ergänzt. Für Steiner existiert nicht nur ein äußerer Strom der Evolution, der alle Dinge und Wesen sich in eine unendliche ferne Zukunft hinein vorwärtsbewegen läßt, sondern zugleich ein Gegenstrom, der ständig in den ersten eingreift. Dieser Strom der „Involution“ ist vergangenheitswärts gerichtet, in ihm senkt sich das Ewige ununterbrochen in die sichtbare Realität ein. „Es involviert sich“, schreibt dazu E. Schuré, „so der Geist, welcher im Keime die Zukunft enthält, in der Materie; die Materie, welche den Geist empfängt, evolviert nach der Zukunft hin. Während wir also blind einer unbekanntem Zukunft entgegengehen, geht diese Zukunft bewußt uns entgegen [ ... ] Dergestalt ist



monde, qui vient de l'éternité et retourne à l'éternité »<sup>8</sup> La « dévolution » est le processus de flétrissement, de régression, de dissolution et de mort qui s'oppose au devenir. Cette « annulation » de ce qui est devenu crée seulement l'espace d'action de l'involution et donc de l'impact du nouveau : à la régression de l'apparence extérieure correspond un accroissement de la puissance de l'essence.<sup>9</sup>

Nous ne tenons généralement pas compte du contre-courant de l' « involution » dirigé vers le passé, car nous sommes habitués à considérer ce qui est postérieur comme un effet de ce qui est antérieur, une manière de penser qui est également justifiée par rapport au monde physique inorganique. Par exemple, lorsqu'une bille roulante en met une autre en mouvement en la poussant, le mouvement de cette dernière est clairement prédéterminé par la masse, la direction et la vitesse de la première. En revanche, dans la nature organique, on ne peut plus dire de la même manière qu'une chose ultérieure est le résultat d'une action extérieure qui s'est produite auparavant. La graine n'est pas plus la « cause » de la floraison que la biquette n'est l' « effet » du faon. Les différents stades de développement sont ici des moments d'un tout qui s'engendre lui-même et se forme de l'intérieur. La forme actuelle d'un organisme n'est pas moins liée à sa forme future qu'à sa forme antérieure. Les forces de formation de la forme dépassent les phases de développement passées et se maintiennent par rapport à elles ; dans ces forces, le cycle de développement entier est toujours présent en tant qu'organisme temporel. Dans cette mesure, l'organisme « contredit » les lois de l'inorganique et les annule en même temps en lui. Alors que

die doppelte Bewegung der Zeit, die Ausatmung und Einatmung der Weltseele, die von der Ewigkeit kommt und zur Ewigkeit zurückkehrt.“<sup>8</sup> Die „Devolution“ ist der dem Werden gegenüberstehende Prozeß des Welkens, der Zurückbildung, der Auflösung und des Absterbens. Diese „Aufhebung“ des Gewordenen schafft der Involution und damit dem Einschlag des Neuen erst den Raum des Wirkens: Der Rückbildung der äußeren Erscheinung entspricht ein Mächtigerwerden des Wesenhaften.<sup>9</sup>

Wir beachten den vergangenheitswärts gerichteten Gegenstrom der „Involution“ gewöhnlich nicht, weil wir gewohnt sind, das Spätere als Wirkung des Früheren anzusehen, eine Denkart, die gegenüber der anorganischen, physischen Welt auch berechtigt ist. Wenn eine rollende Kugel beispielsweise eine zweite durch Anstoß in Bewegung setzt, dann ist deren Bewegung durch Masse, Richtung und Geschwindigkeit der ersten eindeutig vorherbestimmt. Dagegen kann man in der organischen Natur nicht mehr in dieser Weise davon sprechen, daß ein Späteres das Resultat einer früher stattgehabten äußeren Einwirkung sei. Der Same ist sowenig die „Ursache“ der Blüte, wie die Ricke die „Wirkung“ des Rebkitzes ist. Die verschiedenen Entwicklungsstadien sind hier Momente eines sich selbst hervorbringenden, von innen heraus formenden Ganzen. Die aktuelle Gestalt eines Organismus hängt mit ihrer zukünftigen nicht weniger zusammen als mit ihrer früheren. Die gestaltbildenden Kräfte übergreifen die vergehenden Entwicklungsphasen und erhalten sich ihnen gegenüber; in diesen Kräften ist immer der gesamte Entwicklungszyklus als Zeitorganismus anwesend. Insofern „widerspricht“ der Organismus den Gesetzen des Anorganischen und hebt sie zugleich in sich auf. Während sich bei der





chez la plante, les forces formatrices s'expriment entièrement dans la formation de la forme extérieure, le vivant de l'animal s'oppose encore une fois à la corporalité et l'utilise comme son outil. Un centre se forme, un espace d'expérience intérieur auquel servent les organes de l'animal. C'est à partir de ce centre qu'il se déplace et entre en relation avec l'environnement en fonction de ses instincts, tandis que l'existence végétale s'épuise dans une croissance parfaite (évolution) et une nouvelle involution dans la graine qui réduit l'apparence extérieure à un minimum.<sup>10</sup>

L'animal vit dans une unité instinctive avec son environnement. Cette unité est encore une fois niée dans le mode d'existence humain. En tant qu'être sensoriel, l'homme est organisé de telle sorte que les éléments du monde lui parviennent sous une forme non reliée ; lui-même, en tant qu'être connaissant et agissant, doit apporter unité et cohérence dans son monde, il doit d'abord se frayer un chemin vers la réalité. Cette construction de la réalité se fait par le biais de la pensée. Celle-ci doit annuler la négation de la réalité par l'organisation humaine dans une négation de la négation, repousser la vie organique propre et se mettre elle-même à sa place. Dans la pensée, la « loi du double courant » peut devenir une expérience intérieure : Le contenu de la pensée est intemporel, c'est-à-dire que chaque concept exprime dans sa généralité non seulement les manifestations actuellement existantes, mais aussi les manifestations passées et futures de la généricité dont il est question. Dans la mesure où, dans l'actualisation d'un concept, l'acte de penser qui se déroule dans le temps est rétrodéterminé par le contenu qu'il vise, il participe à sa supertemporalité ; la pensée est intégrée dans un « contexte déterminé

Pflanze die bildenden Kräfte ganz in der Ausbildung der äußeren Gestalt ausleben, setzt sich das Lebendige des Tieres noch einmal zur Körperlichkeit in Widerspruch und gebraucht sie als sein Werkzeug. Ein Zentrum bildet sich aus, ein innerer Erlebnisraum, dem die Organe des Tiers dienen. Aus diesem Zentrum heraus bewegt es sich und tritt zur Umwelt in eine seinen Trieben entsprechende Beziehung, während sich das Pflanzendasein in vollendetem Wachstum (Evolution) und erneuter Involution im Samen, der die äußere Erscheinung auf ein Minimum reduziert, erschöpft.<sup>10</sup>

Das Tier lebt in einer instinktiven Einheit mit seiner Umwelt. Diese Einheit wird in der menschlichen Existenzweise noch einmal negiert. Der Mensch ist als Sinneswesen so organisiert, daß ihm die Weltelemente in einer unverbundenen Form zufließen; er selbst muß als Erkennender und Handelnder Einheit und Zusammenhang in seine Welt bringen, muß sich seinen Weg zur Wirklichkeit erst bahnen. Dieser Wirklichkeitsaufbau geschieht vermittels des Denkens. Dieses muß die Negation der Wirklichkeit durch die menschliche Organisation in einer Negation der Negation wieder aufheben, das organische Eigenleben zurückdrängen und sich selbst an dessen Stelle setzen. Im Denken kann das „Gesetz der doppelten Strömung“ zur inneren Erfahrung werden: Der Denkinhalt ist überzeitlich, d.h. ein jeder Begriff drückt in seiner Allgemeinheit nicht nur die aktuell bestehenden, sondern auch die vergangenen und zukünftigen Ausprägungen der gemeinten Gattungshaftigkeit aus. Insofern in der Aktualisierung eines Begriffs der in der Zeit verlaufende Denkakt von dem Inhalt, auf den er zielt, rückbestimmt ist, hat er an dessen Überzeitlichkeit teil; das Denken ist in einen „durch sich selbst bestimmten“,





par lui-même », c'est-à-dire une « production » qui n'est pas soumise à une nécessité extérieure contraignante, mais qui s'inscrit néanmoins dans un contexte conforme aux lois.<sup>11</sup>

7 GA 108,p. 213f.

8 Schuré, dans Beiträage 1973, p. 7.

9 Cf. sur l'ensemble du complexe GA 107, p. 295 et suiv.

10 Cf. GA 1, p. 48, 51, 66, 68.

11 Witzmann 1978, p. 82 ; pour l'ensemble du complexe, cf. p. 77 et suivantes, i.e. ci-après.

[88]

Dans la détermination en retour de l'acte de penser par le contenu de la pensée, la pensée est déterminée vers le passé, par le résultat qui, comme le dit Hegel, s'engendre lui-même en elle.

Vers l'avenir, on ne peut saisir dans les êtres que ce qui les modifie de l'extérieur. Dans la mesure où l'apparence qui naît vers l'avenir est caractérisée par l'éphémère, on ne saisit finalement pas dans cette direction ce qui est vivant, mais seulement ce qui est mort. L'intériorité des êtres, dans laquelle l'avenir s'enfonce dans le présent, ne s'expérimente que « vers le passé ». Ce qui se maintient face à l'éphémère n'est pas encore parvenu à la forme extérieure dans le minéral, à l'expérience dans la plante et à la conscience individuelle de soi dans l'animal. Par rapport à l'animal individuel et à ses expériences intérieures, la mort est une négation abstraite, elle n'annule pas cette expérience en une expérience supérieure, mais y met fin : l'âme animale ne se conserve que comme psyché collective de l'espèce. En revanche, chez l'humain, l'essentialité qui se maintient est présente dans le Je spirituel en tant que force créatrice authentique jaillissant de l'avenir lui-même. Toute action humaine véritablement libre n'est conditionnée que par elle-même et constitue ainsi une involution de l'esprit dans la matière, dont elle utilise la légalité/légité causale pour

d.h. keiner zwingenden äußeren Notwendigkeit unterstehenden und gleichwohl gesetzmäßigen „Zusammenhang einlaufendes Hervorbringen“.<sup>11</sup>

7 GA 108,S. 213f.

8 Schuré, in Beiträage 1973, S. 7.

9 Vgl. zum gesamten Komplex GA 107, S. 295ff.

10 Vgl. GA 1, S. 48, 51, 66, 68.

11 Witzmann 1978, S. 82; zum gesamten Komplex vgl. dort S. 77ff., a.i. folgenden.

[88]

In der Rückbestimmung des Denkakts durch den Denkinhalt ist das Denken vergangenheitswärts, vom Resultat her bestimmt, das sich in ihm, wie Hegel sagt, selbst hervorbringt.

Zukunftswärts ist an den Wesen nur das erfassbar, was sie von außen modifiziert. Insofern die zukunftswärts entstehende Erscheinung durch Vergänglichkeit charakterisiert ist, erfaßt man in dieser Richtung letztlich nicht das Lebendige, sondern nur das Tote. Das Innerliche der Wesen, in dem die Zukunft sich in das Gegenwärtige einsenkt, erfährt man nur „vergangenheitswärts“. Das sich der Vergänglichkeit gegenüber Erhaltende ist im Mineral noch nicht zur äußeren Gestaltung, in der Pflanze noch nicht zum Erleben und im Tier noch nicht zum individuellen Selbstbewußtsein gekommen. In bezug auf das Einzeltier und seine inneren Erlebnisse ist der Tod abstrakte Negation, hebt nicht dieses Erleben in ein höheres Erleben auf, sondern setzt ihm ein Ende: Das Tierseelische erhält sich nur als Kollektivpsyche der Gattung. Im Menschen dagegen ist das sich erhaltende Wesenhafte im geistigen Ich als echte, aus der Zukunft entspringende Schöpferkraft selbst anwesend. Jede wahrhaft freie menschliche Handlung ist nur durch sich selbst bedingt und so eine Involution des Geistes in die Materie, deren kausale



réaliser, en quelque sorte comme une création à partir du néant, quelque chose qui ne serait jamais arrivé sur la base de ces seules lois.

Pour l'humain, la mort n'est pas une fin, mais une transformation de la vie. Elle annule les expériences d'une vie dans l'essence qui agit dans la pensée d'un humain et forme ainsi le germe d'une nouvelle biographie - « On meurt [...] à la vie qui vient ».<sup>12</sup>

Sans création à partir du néant, il n'y aurait que cycle et non développement », affirme Steiner.<sup>13</sup> Le nouveau est justement ce qui n'a pas encore existé, sa naissance est toujours une rupture de la continuité matérielle, un saut. Le saut est l'expression de la surcausalité de l'événement qui provoque la nouvelle qualité, qui représente toujours un impact spirituel, sans lequel la négation de l'ancien resterait une négation abstraite et destructrice, n'aurait pas de caractère orienté et ascendant. L'éclatement de la mesure au-delà de laquelle la croissance ne peut plus être ordonnée laisse en soi ouverte la question de savoir s'il s'agit d'une « désintégration ou d'un saut vers un nouveau niveau d'ordre »<sup>14</sup> Les anciens symboles de la loi de la rupture de la continuité matérielle sont deux spirales imbriquées l'une dans l'autre - le signe du « cancer » - ou l'âne et l'ânesse.<sup>15</sup> Dans les différents règnes de la nature, cette loi se manifeste de différentes manières : La pousse issue de la graine en décomposition est matériellement une nouvelle formation, tout comme la formation de la fleur est un saut évolutif, « car personne ne pourrait l'annoncer à l'avance à partir des lois des parties végétatives s'il ne les connaissait pas par expérience ».<sup>16</sup> L'évolution du règne végétal, pour autant qu'il ait été étudié entre-temps par la paléontologie, présente des sauts

Gesetzmäßigkeit sie benutzt, um gewissermaßen als Schöpfung aus dem Nichts etwas zu verwirklichen, was aufgrund dieser Gesetze allein nie eingetreten wäre.

Für den Menschen ist der Tod nicht Ende, sondern Lebenswandlung. Er hebt die Erfahrungen eines Lebens in das im Denken eines Menschen wirkende Wesenhafte auf und bildet dadurch die Keimanlage für eine neue Biographie - „Man stirbt [...] am kommenden Leben“.<sup>12</sup> „Ohne Schöpfung aus dem Nichts wäre nur Kreislauf, nicht Entwicklung“, so Steiner.<sup>13</sup> Das Neue ist eben das noch nicht Dagewesene, seine Entstehung ist immer ein Abbrechen der materiellen Kontinuität, ein Sprung. Der Sprung ist der Ausdruck der Überkausalität des die neue Qualität hervorrufenden Geschehens, das immer einen geistigen Einschlag darstellt, ohne den die Negation des Alten abstrakte, zerstörende Negation bliebe, keinen gerichteten, aufwärtsstrebenden Charakter hätte. Die Sprengung des Maßes, jenseits dessen Wachstum nicht mehr geordnet werden kann, läßt an sich offen, ob „Desintegration oder der Sprung zu einem neuen Ordnungsniveau auftreten“<sup>14</sup> Alte Sinnbilder für das Gesetz des Abbrechens der materiellen Kontinuität sind zwei ineinanderliegende Spiralen - das Zeichen des „Krebses“ - oder das Füllen und die Eselin.<sup>15</sup> In den verschiedenen Naturreichen manifestiert sich dieses Gesetz in verschiedener Weise: Der aus dem verfaulenden Samenkorn hervorgehende Sproß ist materiell ebenso eine Neubildung, wie die Bildung der Blüte ein Entwicklungssprung ist, „denn niemand könnte sie aus den Gesetzen der vegetativen Teile vorausverkünden, der sie nicht aus Erfahrung kannte“.<sup>16</sup> In der Evolution des Pflanzenreichs, soweit es von der Paläontologie inzwischen erforscht ist, zeigen sich höchst



extrêmement remarquables - des séries de développement s'interrompent, seul un nouvel impact poursuit le développement et donne naissance à des formes dont des allusions apparaissent déjà à la fin de la période précédente (« formes prophétiques »). La nouvelle forme ne se développe pas progressivement, mais est présente dès le début d'une nouvelle période, dans son principe, dans son plan de construction, avec toutes ses caractéristiques essentielles. Ainsi, les plantes à fleurs (angiospermes) apparaissent soudainement et en grand nombre en différents points du globe, mais pas en tant que descendants physiques de la « forme prophétique » des bennettes (gymnospermes qui possédaient déjà une sorte de corolle). Ceux-ci s'éteignent plutôt. « Le nouveau se rattache à de nouveaux débuts, dont nous ne recevons aucune information du matériel paléontologique ».

Dans la psyché humaine, des créations ex nihilo voient continuellement le jour, dans la mesure où non seulement les faits du monde conduisent à des expériences intérieures, mais aussi les relations entre les faits que l'humain établit lui-même, par exemple la relation joyeuse dans laquelle il se place par rapport à un fait.<sup>17</sup> L'humain supprime ainsi le simple fait dans des rapports toujours nouveaux qu'il a créés et crée par son action quelque chose de qualitativement nouveau.

Pour Steiner, le rapport de la pensée humaine à la réalité n'est pas celui du reflet à un reflété non spirituel, et il n'y a pas non plus pour lui une

bemerkenswerte Sprünge - Entwicklungsreihen brechen ab, erst ein neuer Einschlag setzt die Entwicklung fort und bringt Gestaltungen hervor, auf die sich am Ende der vorhergehenden Periode bereits Andeutungen zeigen („prophetische Formen“). Die neue Form entwickelt sich nicht allmählich, sondern ist gleich zu Anfang einer neuen Periode dem Prinzip, dem Bauplan nach mit allen wesentlichen Merkmalen da. So treten die Blütenpflanzen (Angiospermen) plötzlich und zahlreich an verschiedenen Punkten der Erde auf, jedoch nicht als physische Nachfahren der „prophetischen Form“ der Bennettiteen (Nacktsamer, die bereits eine Art Blumenkrone besaßen). Diese sterben vielmehr aus. „Das Neue knüpft an neue Anfänge an, von welchen wir aus dem paläontologischen Fundmaterial keine Kunde empfangen.“

In der menschlichen Psyche entstehen fortwährend Schöpfungen aus dem Nichts, insofern nicht nur die Tatsachen der Welt zu inneren Erlebnissen führen, sondern auch die Relationen zwischen den Tatsachen, die der Mensch selbst herstellt, etwa die freudige Beziehung, in die er sich zu einer Tatsache bringt.<sup>17</sup> Der Mensch hebt so das bloß Tatsächliche in immer neuen durch ihn gestifteten Zusammenhängen auf und schafft durch sein Handeln qualitativ Neues.

Für Steiner ist das Verhältnis des menschlichen Denkens zur Wirklichkeit weder das der Widerspiegelung zu einem ungeistigen Widergespiegelten, noch gibt es für ihn eine

12 Wulff 1985, p. 368.

13 GA 107, P. 304.

14 Lievegoed 1974, p. 11.

15 GA 123, p. 224 et suivantes.

16 Grohmann 1981, vol. 1, p. 204 ; la citation suivante p.

12 Wulff 1985, S. 368.

13 GA 107, S. 304.

14 Lievegoed 1974, S. 11.

15 GA 123, S. 224ff.

16 Grohmann 1981, Bd. 1, S. 204; das folgende Zitat S.



identité des déterminations de la pensée avec les faits extérieurs, dans le sens où les premières « ne sont pas purement idéales, mais réelles »<sup>18</sup>, un malentendu qui n'est pas évité de manière suffisamment conséquente chez Hegel. En réalité, il ne peut être question d'une « identité » que dans le sens où les mêmes entités sont présentes à l'intérieur de l'humain en tant que concepts, qui apparaissent dans le monde extérieur en tant que lois de la nature. Celles-ci ne peuvent pas être déduites de la logique, et c'est dans cette mesure que Marx a compris Hegel dans un sens fécond, lorsqu'il a cherché les lois économiques dans les faits économiques eux-mêmes. - Une constatation sans laquelle la caractérisation par Steiner de la méthode d'économie politique de Marx comme contre-image matérialiste négative de la logique hégélienne doit rester incomplète.<sup>19</sup>

Steiner ne réduit pas le monde aux faits de la logique, mais il reconnaît une logique des faits dans laquelle la pensée humaine peut s'immerger. Ce faisant, il se heurte, tout comme les dialecticiens, au problème du champ d'application des lois de la pensée mises en évidence par Aristote. Comme l'écrit l'anthroposophe Carl Unger dans son précieux traité sur ce problème, la principale loi de la pensée d'Aristote, le théorème de l'identité, est généralement comprise de telle sorte qu'elle signifie en fin de compte : si A a été une fois désigné comme B pour une raison suffisante, alors il doit en rester là.<sup>20</sup> Ceci est aussi tout à fait correct en ce qui concerne la logique de l'espace : une chose ne peut jamais prendre la place d'une autre sans l'annuler. Les séries de concepts, dans lesquelles des concepts secondaires s'excluent dans le sens de la contradiction

Identität der Bestimmungen des Denkens mit den äußeren Tatsachen in dem Sinne, daß die ersteren „nicht rein ideelle seien, sondern tatsächliche“<sup>18</sup>, ein Mißverständnis, das bei Hegel nicht konsequent genug vermieden ist. In Wahrheit könne von einer „Identität“ nur in dem Sinne die Rede sein, daß im menschlichen Innern dieselben Wesenheiten als Begriffe vorhanden sind, die in der Außenwelt als Naturgesetze erscheinen. Diese könne man nicht aus der Logik deduzieren, und insofern habe Marx Hegel in fruchtbarem Sinne verstanden, als er die ökonomischen Gesetze in den ökonomischen Tatsachen selbst aufsuchte. - Eine Feststellung, ohne die Steiners Charakterisierung der Marxschen Methode der Politischen Ökonomie als negatives materialistisches Gegenbild der Hegelschen Logik unvollständig bleiben muß.<sup>19</sup>

Steiner reduziert nicht die Welt auf die Tatsachen der Logik, sehr wohl aber anerkennt er eine Logik der Tatsachen, in die das menschliche Denken einzutauchen vermag. Dabei stößt er ebenso wie die Dialektiker auf das Problem des Geltungsbereichs der von Aristoteles aufgewiesenen Denkgesetze. Wie der Anthroposophe Carl Unger in seiner wertvollen Abhandlung über dieses Problem schreibt, wird das wichtigste Aristotelische Denkgesetz, der Satz der Identität, gewöhnlich so verstanden, daß er letztlich besagt: Wenn A einmal aus einem zureichenden Grunde als B bezeichnet worden ist, dann hat es dabei zu bleiben.<sup>20</sup> Dies ist auch durchaus richtig in bezug auf die Logik des Raumes: Da kann niemals etwas an die Stelle eines anderen treten, ohne es aufzuheben. Begriffsreihen, bei denen sich nebengeordnete Begriffe im

ou de la contrariété, culminent finalement toutes dans les concepts supérieurs : corps - étendue - espace. Les pieds d'une chaise ne sont pas le siège, le dossier n'est pas identique aux accoudoirs, tout est joliment juxtaposé et exclut l'autre. Il en va autrement de la graine, de la tige, de la fleur et du fruit d'une plante, car l'essence de la plante est justement de devenir l'un à partir de l'autre. On peut faire abstraction de cela et ne tenir compte que du fait qu'une plante est aussi un corps dans l'espace, mais on a alors déjà perdu de vue la spécificité du végétal. Pour en tenir compte, il faut penser les concepts qui relèvent du terme générique de plante de manière à ce qu'ils forment un cercle qui se retourne sur lui-même : graine - tige - fleur - fruit - graine, etc. ; du concept de plante, il faut remonter aux concepts d'être vivant et de temps. Les concepts et les séries de concepts dans lesquels le rapport au temps est essentiel, suivent une logique dans laquelle le principe d'identité ne s'applique pas et la contradiction (spatiale) existe à juste titre. « Pour le principe d'identité, c'est dans le concept de devenir que la contradiction apparaît le plus vivement, parce qu'elle ne peut être accomplie que par l'immersion totale de l'être et de l'altérité l'un dans l'autre. Le concept du devenir exige que nous ne pensions à aucun moment du passage de l'un à l'autre à une « coupure » où nous pourrions dire que d'un côté il y a l'un, de l'autre l'autre »<sup>21</sup>. Dans la logique de l'espace, de la juxtaposition, chaque concept exclut l'autre, dans la logique de la succession, il inclut l'autre ; si la vie s'y ajoute selon des impulsions internes, chaque concept agit à travers l'autre (logique de la juxtaposition). L'humain, en tant qu'être corporel, est soumis à la logique de la juxtaposition, en tant qu'être animé, à celle de la succession, en tant qu'être animé, à celle du cheminement, en

Sinne der Kontradiktion oder Kontrariété ausschließen, gipfeln letztlich alle in den Oberbegriffen: Körper - Ausdehnung - Raum. Die Beine eines Stuhls sind nicht der Sitz, die Rückenlehne ist nicht mit den Seitenlehnen identisch, alles ist hübsch nebeneinander angeordnet und schließt das andere aus. Anders verhält es sich mit Same, Stengel, Blüte und Frucht einer Pflanze, denn zu deren Wesen gehört es gerade, daß das eine aus dem anderen wird. Man kann davon abstrahieren und nur den Umstand berücksichtigen, daß auch eine Pflanze ein Körper im Raum ist, aber dann hat man das Spezifische des Pflanzlichen schon aus dem Auge verloren. Um diesem gerecht zu werden, müssen die unter den Oberbegriff Pflanze fallenden Begriffe so gedacht werden, daß sie einen in sich zurücklaufenden Kreis bilden: Same - Stengel - Blüte - Frucht - Same usw.; vom Pflanzenbegriff muß zu den Begriffen des Lebewesens und der Zeit aufgestiegen werden. Begriffe und Begriffsreihen, bei denen das Zeitverhältnis das wesentliche ist, folgen einer Logik, in der der Satz der Identität nicht gilt und der (räumliche) Widerspruch zu Recht besteht. „Für den Grundsatz der Identität tritt in dem Begriff des Werdens der Widerspruch am schärfsten hervor, weil er nur durch das völlige Ineinandertauchen von Sein und Anderssein zu vollziehen ist. Der Begriff des Werdens verlangt, daß wir an keiner Stelle des Übergangs vom Einen zum Anderen einen Einschnitt“ denken, „wo wir sagen können, auf der einen Seite sei das Eine, auf der anderen das Andere.“<sup>21</sup> Für das Tierische ist eine noch höhere Logik erforderlich als die Logik der Zeit. In der Logik des Raums, des Nebeneinander, schließt jeder Begriff das ihm andere aus, in der Logik des Nacheinander schließt er das ihm andere ein; kommt das Leben nach inneren Antrieben hinzu, wirkt jeder Begriff durch das ihm andere (Logik des





tant que Je, il se crée lui-même à partir de l'autre : c'est la logique de la conscience de soi. Dans cette logique, toutes les séries de concepts débouchent sur le concept du concept. Celui-ci est la quintessence de toutes les possibilités de penser ou la capacité de penser, le Je pur. Dans ce Je, l'humain aspire à se dépasser « pour s'accomplir en tant qu'être créateur »<sup>22</sup>.

La pensée ordinaire, selon Steiner, s'arrête à la logique de l'espace, ramène le temporel au spatial. C'est aussi tout à fait justifié pour la vie ordinaire : par exemple, nous rendons le temps mesurable précisément par les changements spatiaux des aiguilles d'une montre. « Au fond, nous avons aussi le même processus dans nos formules physiques. En bref, nous arrivons à la conclusion que la pensée ordinaire est une pensée combinatoire, une pensée qui rassemble des concepts séparés. Nous avons aussi besoin de cette pensée pour la science ordinaire. Mais la pensée qui doit être ajoutée en vue de la connaissance des mondes supérieurs [ ... ], c'est une pensée que j'appellerai la pensée morphologique, la pensée en formes.

18 GA 2, P. 40.

19 GA 51, p. 61 et GA 199, conférence du 28. 8. 1920.

20 C. Unger, 1, 1964, p. 152. Cf. là, p. 147 et suivantes, a.i. suivantes.

21 Unger, op. cit., p. 155.

22 ibid., p. 168.

[90]

Cette pensée ne s'arrête pas dans l'espace, cette pensée est absolument une pensée qui vit dans le milieu du temps comme l'autre pensée vit dans le milieu de

Wegeneinander). Der Mensch unterliegt als körperliches Wesen der Logik des Nebeneinander, als belebtes der des Nacheinander, als beseeltes der des Wegeneinander, als Ich schafft er sich selbst aus dem ihm anderen: das ist die Logik des Selbstbewußtseins. In dieser Logik münden alle Begriffsreihen in den Begriff des Begriffs. Dieser ist der Inbegriff aller Denkmöglichkeiten oder die Fähigkeit zu denken, das reine Ich. In diesem Ich strebt der Mensch über sich hinaus, „um sich als schaffendes Wesen zu vollenden.“<sup>22</sup>

Das gewöhnliche Denken, so Steiner, bleibt bei der Logik des Raumes stehen, führt das Zeitliche auf das Räumliche zurück. Das ist auch für das gewöhnliche Leben ganz berechtigt: z. B. machen wir die Zeit gerade durch die räumlichen Veränderungen der Uhrzeiger meßbar. „Wir haben im Grunde genommen auch in unseren physikalischen Formeln denselben Vorgang. Kurz, wir kommen darauf, daß das gewöhnliche Denken ein kombinierendes ist, ein solches, das auseinanderliegende Begriffe zusammenfaßt. Dieses Denken brauchen wir auch für die gewöhnliche Wissenschaft. Dasjenige Denken aber, das zum Behufe der Erkenntnis höherer Welten hinzukommen muß [ ... ], das ist ein Denken, welches ich nennen möchte das morphologische Denken, das Denken in Gestalten.

18 GA 2, S. 40.

19 GA 51, S. 61 und GA 199, Vortr. v. 28. 8. 1920.

20 C. Unger, 1, 1964, S. 152. Vgl. dort, S. 147ff., a.i. folgenden.

21 Unger, a.a.O., S. 155.

22 ibid., S. 168.

[90]

Dieses Denken bleibt nicht im Raume stehen, dieses Denken ist durchaus ein solches, welches im Medium der Zeit so lebt, wie das andere Denken im Medium



l'espace »<sup>23</sup>.

Steiner montre que ce n'est qu'avec un tel arrière-plan que l'on peut traiter de manière satisfaisante le vieux thème de la dispute entre nominalisme et réalisme : Pour le nominalisme, les concepts généraux sont de simples noms, parce que personne ne peut présenter le lion en soi ou le triangle en général, mais seulement des exemples particuliers. Comment un triangle peut-il être à la fois à angle aigu, à angle obtus, etc. Tout d'abord, il semble vain de dessiner un triangle général « qui contienne toutes les propriétés, tous les triangles. Et parce que cela ne semble pas seulement sans espoir, mais que cela l'est aussi pour la pensée humaine ordinaire, c'est pourquoi toute philosophie extérieure se trouve ici à une ligne de démarcation [ ... ] »<sup>24</sup> Mais que l'on pense maintenant à un triangle dans lequel « chaque côté individuel » est autorisé à « se déplacer dans n'importe quelle direction, comme il le veut. Et nous lui permettons de se déplacer à différentes vitesses [ ... ] Il faut imaginer que les côtés du triangle sont continuellement en mouvement. S'ils sont en mouvement, alors un triangle rectangle ou un triangle à angle obtus ou un triangle à angle aigu, ou n'importe quel autre, peut émerger simultanément de la forme des mouvements [ ... ] La pensée générale triangle est cela, si on a la pensée en mouvement perpétuel, si elle est versatile ». La pensée immobile n'est en effet pas l'unité dans la diversité agissant dans la réalité elle-même, c'est à son égard que le nominalisme a raison. De simples concepts abstraits ne sont pas plus que de simples noms, car abstraire signifie justement détacher quelque chose de son contexte réel et vivant et le considérer pour lui-même. « Ce qui est exigé de nous, si nous devons nous élever de la pensée particulière, c'est que nous mettions en

des Raumes.“<sup>23</sup>

Steiner zeigt, wie sich erst vor einem solchen Hintergrund das alte Nominalismus-Realismus-Streitthema befriedigend behandeln läßt: Dem Nominalismus sind die Allgemeinbegriffe bloße Namen, weil niemand den Löwen an sich oder das Dreieck im allgemeinen vorführen kann, sondern nur spezielle Exemplare. Wie soll denn auch ein Dreieck gleichzeitig spitzwinklig, stumpfwinklig usw. sein? Zunächst erscheint es aussichtslos, ein allgemeines Dreieck hinzuzeichnen, „das alle Eigenschaften, alle Dreiecke enthält. Und weil es aussichtslos nicht nur erscheint, sondern für das gewöhnliche menschliche Denken auch ist, deshalb steht hier alle äußere Philosophie an einer Grenzscheide [ ... ]“<sup>24</sup> Nun denke man aber ein Dreieck, bei dem man „jeder einzelnen Seite“ erlaubt, „daß sie sich nach jeder Richtung, wie sie will, bewegt. Und zwar erlauben wir ihr, daß sie sich mit verschiedenen Schnelligkeiten bewege [ ... ] Man muß sich vorstellen, daß die Seiten des Dreiecks fortwährend in Bewegung sind. Wenn sie in Bewegung sind, dann kann ein rechtwinkliges oder ein stumpfwinkliges oder ein spitzwinkliges Dreieck oder jedes andere gleichzeitig aus der Form der Bewegungen hervorgehen [ ... ] Der allgemeine Gedanke Dreieck ist das, wenn man den Gedanken in fortwährender Bewegung hat, wenn er versatil ist.“ Der unbewegliche Gedanke ist in der Tat nicht die in der Wirklichkeit selbst wirkende Einheit in der Vielfalt, ihm gegenüber hat der Nominalismus Recht. Bloß abstrakte Begriffe sind nicht mehr als bloße Namen, denn Abstrahieren heißt eben, etwas aus seinem wirklichen, lebendigen Zusammenhang herauszulösen und für sich zu betrachten. „Gefordert wird von uns, wenn wir von dem speziellen Gedanken aufsteigen sollen, daß wir den speziellen Gedanken in Bewegung



mouvement la pensée particulière, de sorte que la pensée en mouvement soit la pensée générale qui se glisse d'une forme dans une autre. Forme, dis-je ; penser correctement, c'est dire : l'ensemble se déplace et chacun des éléments qui en sort par le mouvement est une forme fermée sur elle-même ».

On ne peut s'entendre avec les notions de plante et d'animal primitifs de Goethe « que si on les pense de manière mobile. Si l'on accueille cette mobilité dont parle Goethe lui-même, on n'a pas un concept clos, limité dans ses formes, mais on a ce qui vit dans ses formes, ce qui rampe à travers tout le développement du règne animal ou du règne végétal, comme le triangle se transforme en angle aigu ou en angle obtus, et qui peut être tantôt 'loup' et 'lion', tantôt 'coléoptère', selon que la mobilité est aménagée de telle sorte que les propriétés se modifient en passant à travers les détails. »<sup>25</sup> Il ne s'agit pas ici d'une déduction spéculative des différentes plantes profanes à partir du concept abstrait de plante, comme Marx et Engels l'ont fait dans le passage « Zur Kritik der spekulativen Konstruktion (Sur la critique de la construction spéculative) » dans la « Sainte Famille » comme objet de la critique.<sup>26</sup>

Pour le monde visible, on n'a besoin que de représentations mémorielles de ce que l'on a vu quelque part sous une forme solide pour s'orienter. Mais cette pensée en termes d'idées préconçues reste à la surface des choses et se limite dans une large mesure à des mots. Une pensée plus profonde ne s'installe pas d'elle-même, mais doit être acquise et exercée. G. Kühlewind décrit la technique d'un tel exercice, qui consiste à se concentrer sur une idée pure, qui ne contient pas de moments de mémoire ni de moments de perception individuelle, « mais qui est le

apporter, so daß der bewegte Gedanke der allgemeine Gedanke ist, der von einer Form in die andere hineinschlüpft. Form, sage ich; richtig gedacht ist: Das ganze bewegt sich und jedes einzelne, was da herauskommt durch die Bewegung ist eine in sich geschlossene Form.“

Mit Goethes Begriffen Urpflanze und Urtier kommt man „nur zurecht, wenn man sie beweglich denkt. Wenn man diese Beweglichkeit aufnimmt, von der Goethe selbst spricht, dann hat man nicht einen abgeschlossenen, in seinen Formen begrenzten Begriff, sondern man hat das, was in seinen Formen lebt, was durchkriecht in der ganzen Entwicklung des Tierreichs oder des Pflanzenreichs, wie das Dreieck sich in ein spitzwinkliges oder ein stumpfwinkliges verändert, und was bald ‚Wolf‘ und ‚Löwe‘, bald ‚Käfer‘ sein kann, je nachdem die Beweglichkeit so eingerichtet ist, daß die Eigenschaften sich abändern im Durchgehen durch die Einzelheiten.“<sup>25</sup> Es handelt sich hier nicht um ein spekulatives Deduzieren der einzelnen profanen Pflanzen aus dem abstrakten Begriff Pflanze, wie es Marx und Engels in der Passage „Zur Kritik der spekulativen Konstruktion“ in der „Heiligen Familie“ zum Gegenstand der Kritik machen.<sup>26</sup>

Für die offenbare Welt braucht man nur Erinnerungsvorstellungen für dasjenige, was man in fester Form irgendwo gesehen hat, um sich zu orientieren. Aber dieses Denken in geprägten Vorstellungen bleibt an der Oberfläche der Dinge und verläuft in weitem Maße bloß in Worten. Ein Denken, das tiefer dringt, stellt sich nicht von selbst ein, sondern will errungen und erübt sein. G. Kühlewind beschreibt die Technik solchen Übens, bei dem man sich auf eine reine Idee konzentriert, die keine Erinnerungsmomente und Momente der Einzelwahrnehmung enthält, „sondern das



« commun », ce par quoi et comment nous reconnaissons que tous les objets de perception individuels correspondants appartiennent à cette notion ». <sup>27</sup>

Ainsi, en se concentrant sur le thème du « verre à boire », on peut imaginer de nombreuses exécutions possibles afin d'apprendre à saisir ce qu'elles ont en commun. Celui-ci devient alors le sujet de la concentration. Le thème est d'abord encore pensé en mots, mais en tant qu'idée, il n'est plus « littéral ». Il s'agit plutôt d'une « image », mais pas d'une image qui ressemblerait à une perception sensorielle. L'idée et l'image ne font qu'un à ce stade, comme elles ne faisaient qu'un à l'origine, lors de la première production, lors de la création d'un verre. En tant qu'intuition, le concept et l'image, l'idée et la représentation n'étaient pas séparés ». Le terme d'archétype désigne cette unité originelle. L'idée - primitive - est l'universel dans les phénomènes, le modèle selon lequel les choses-sens sont formées, mais qui n'apparaît pas lui-même de manière sensible, qui n'existe jamais dans le particulier et le singulier que dans l'une de ses nuances, de ses expressions, de ses moments, etc.

23 GA 79, conférence du 26. 11. 1921.

24 GA 151, p. 14. p. 14 et suiv. également les citations suivantes.

25 *ibid.*, p. 18.

26 Cf. MEW 2, p. 59 et suivantes et p. 114 dans ce livre.

27 Les citations de ce paragraphe chez Kühlewind 1980, p. 41 et suivantes.

[91]

Steiner désigne explicitement la solution aristotélicienne du problème du lien entre l'universel, le particulier et le singulier comme étant plus juste que la solution platonicienne : le fait que pour l'humain le monde des sens reste un monde illusoire s'il ne l'éclaire pas de la lumière des idées ne signifie pas que seules les idées ont une véritable réalité. « Ce n'est que dans

„Gemeinsame“ ist, woran und wodurch wir erkennen, daß alle entsprechenden individuellen Wahrnehmungsobjekte zu diesem Begriff gehören.<sup>27</sup>

So kann man bei der Konzentration auf das Thema „Trinkglas“ viele mögliche Ausführungen ersinnen, um deren Gemeinsames erfassen zu lernen. Dieses wird nun Thema der Konzentration. Das Thema wird zunächst noch in Worten gedacht, aber als Idee ist es kein ‚Wörtliches‘ mehr. Eher ist es „Bild, aber keins, das einer sinnlichen Wahrnehmung ähnlich wäre. Idee und Bild sind auf dieser Stufe eins, wie sie ursprünglich eins waren, nämlich beim ersten Hervorbringen, beim Schaffen eines Glases. Als Intuition waren Begriff und Bild, Idee und Vorstellung ungeschieden.“ Der Begriff Urbild meint diese ursprüngliche Einheit. Die - urbildhafte - Idee ist das Allgemeine in den Erscheinungen, das Muster, nach dem die Sinnes-Dinge gebildet sind, welches aber selbst nicht sinnlich erscheint, im Einzelnen und Besonderen immer nur in einer seiner Schattierungen, Ausprägungen, Momente usw. existiert.

23 GA 79, Vortr. vom 26. 11. 1921.

24 GA 151, S. 14. S. 14ff. auch die folgenden Zitate.

25 *ibid.*, S. 18.

26 Vgl. MEW 2, S. 59ff. und S. 114 in diesem Buch.

27 Die Zitate in diesem Absatz bei Kühlewind 1980, S. 41ff.

[91]

Steiner bezeichnet ausdrücklich die aristotelische Lösung des Problems des Zusammenhangs von Allgemeinem, Besonderem und Einzellnem als die gegenüber der platonischen richtigere: Daß für den Menschen die Sinneswelt eine Scheinwelt bleibt, wenn er sie nicht mit dem Licht der Ideen beleuchtet, bedeutet nicht, daß nur den Ideen wahre



l'esprit humain que les idées peuvent avoir une existence indépendante. Mais dans cette indépendance, elles n'ont aucune réalité. Seule l'âme peut les séparer des choses perceptibles, avec lesquelles elles constituent la réalité »<sup>28</sup>.

Pour la simple expérience sensorielle, il n'y a rien de commun dans deux choses du même genre, ceci - précisément la loi selon laquelle deux choses différentes sont formées et qui seule les rend exemplaires du genre - ne se révèle qu'à la pensée. C'est encore plus facile à comprendre pour notre conscience actuelle en ce qui concerne les « objets » mathématiques. Un cercle parfait, par exemple, n'est nulle part donné de manière sensible et matérielle, « mais toutes les formes circulaires ont ce cercle imaginé comme base de leur loi ».<sup>29</sup> Par rapport à la nature, une telle compréhension est plus difficile à obtenir, mais c'est en même temps le seul chemin qui mène à l'essence de l'organique. Avec Aristote, Steiner conçoit l'universel dans la nature comme la force créatrice du genre et de l'espèce. Lorsque, dans le manuel « Fondements de la philosophie marxiste-léniniste », nous trouvons comme exemple d'une communauté objective-réelle entre des choses individuelles la forme générale de feuilles d'érable <sup>30</sup>, on peut s'y rattacher et se rendre compte que la loi selon laquelle ces feuilles d'érable sont formées ne peut pas être quelque chose de donné par les sens, mais qu'elle n'apparaît qu'à l'œil de l'esprit qui contemple l'universel dans le cas particulier, qui élève le particulier dans l'universel. On peut encore se rendre compte - et on s'éloigne ainsi de plus en plus d'une « solution » matérialiste du problème de l'universalité - que non seulement la forme des feuilles, mais aussi l'apparence, disons de l'érable plane, dans son ensemble, doivent être

Wirklichkeit zukommt. „Nur im menschlichen Geiste können die Ideen ein selbständiges Dasein haben. Aber in dieser Selbständigkeit kommt ihnen keine Wirklichkeit zu. Bloß die Seele kann sie abtrennen von den wahrnehmbaren Dingen, mit denen zusammen sie die Wirklichkeit ausmachen.“<sup>28</sup>

Für die bloße Sinneserfahrung ist in zwei Dingen gleicher Gattung schlechthin nichts Gemeinsames, dieses - eben das Gesetz, nach dem zwei verschiedene Dinge gebildet sind und das sie erst zu Gattungsexemplaren macht - erschließt sich nur dem Denken. Gegenüber mathematischen „Gegenständen“ ist das für unser heutiges Bewußtsein noch am ehesten nachzuvollziehen. Ein vollkommener Kreis z.B. ist nirgends sinnlich-materiell gegeben, „aber allen kreisförmigen Gebilden liegt dieser gedachte Kreis als ihr Gesetz zugrunde.“<sup>29</sup> Gegenüber der Natur ist eine solche Einsicht schwieriger zu erringen, aber zugleich der einzige Weg, der zum Wesen des Organischen führt. Das Allgemeine in der Natur faßt Steiner mit Aristoteles als die gattungs- und artbildende Kraft auf. Wenn wir in dem Lehrbuch „Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie“ als Beispiel für eine objektive-reale Gemeinsamkeit zwischen Einzeldingen die allgemeine Gestalt von Ahornblättern angeführt finden <sup>30</sup>, dann kann man da anschließen und sich klarmachen, daß das Gesetz, nach dem diese Ahornblätter gebildet sind, nichts sinnlich Gegebenes sein kann, sondern nur dem Auge des Geistes erscheint, das das Allgemeine am einzelnen Fall erschaut, das Einzelne in die Allgemeinheit erhebt. Man kann sich nun fernerhin klarmachen - und wird dabei immer weiter von einer materialistischen „Lösung“ des Universalienproblems weggeführt -, daß nicht nur der Blattgestalt, sondern der





fondées sur une loi d'image, à laquelle nous reconnaissons que les différents arbres appartiennent à cette espèce. Et si l'on parle d'une loi d'image, cela signifie qu'il doit s'agir de quelque chose de plus que de caractéristiques spécifiques extérieures qui sont liées de manière fortuite.

Il devrait s'agir d'une loi qui permette de comprendre pourquoi nous ne trouvons pas chez l'érable des fruits en forme de glands ou des feuilles comme chez le châtaignier, mais précisément cette forme de feuilles et de fruits que nous reconnaissons comme étant des feuilles et des fruits d'érable. La nécessité interne pour laquelle toute la forme est formée de cette manière et non d'une autre devrait être révélée par cette loi. Et en effet, comme l'a décrit E. M. Kranich, si l'on ne se contente pas d'enregistrer les formes, mais qu'on les reproduit en les regardant avec une imagination dynamique, on trouve une loi de formation qui traverse tous les gestes de création et que l'on peut décrire comme « l'entrée harmonieuse en relation avec l'espace environnant et l'intégration régulière dans cet espace ». <sup>31</sup> Le houppier relativement uniforme, les branches relativement droites qui poussent dans toutes les directions et se divisent en fourches, c'est-à-dire qui, au fur et à mesure que le houppier s'élargit, entrent de plus en plus en relation avec l'environnement, les pétioles remarquablement longs des feuilles, qui portent les surfaces foliaires relativement loin dans l'environnement des pousses, sont des manifestations du geste pictural « érable ». Quel contraste avec le chêne et ses ramifications noueuses qui s'opposent à l'espace environnant et forment leur propre espace ! « Avec leur forme de main lobée, les feuilles d'érable s'intègrent dans

Erscheinung, sagen wir des Spitzahorns, als ganzer ein Bildegesetz zugrundeliegen muß, an dem wir erkennen, daß die einzelnen Bäume dieser Spezies zugehören. Und wenn von einem Bildegesetz gesprochen wird, dann bedeutet das, daß es sich um mehr handeln muß, als um spezifische äußerliche Merkmale, die in zufälliger Weise verbunden sind.

Es müßte sich um ein Gesetz handeln, das durchschaubar macht, warum wir bei einem Ahorn keine Früchte in der Form von Eicheln und keine Blätter wie bei der Kastanie finden, sondern gerade jene Blatt- und Fruchtform, die wir als Ahornblätter und -früchte erkennen. Die innere Notwendigkeit, warum die ganze Gestalt so und nicht anders gebildet ist, müßte sich durch jenes Gesetz enthüllen. Und in der Tat findet man, E. M. Kranich hat das Beispiel beschrieben, wenn man die Formen nicht nur registriert, sondern mit dynamischer Vorstellungskraft im Anschauen nachgestaltet, ein Bildungsgesetz, das alle Gestaltungsgebärden durchzieht und das man als „das harmonische In-Beziehung-Treten zum umgebenden Raum und das gleichmäßige Sich-Eingliedern in diesen“ bezeichnen kann. <sup>31</sup> Die relativ gleichmäßige Krone, die relativ gerade nach allen Richtungen wachsenden und sich gabelig teilenden, d.h. mit der stärkeren Ausdehnung der Krone zunehmend die Beziehung zum Umkreis aufnehmenden Äste, die auffallend langen Stiele der Blätter, durch die die Blattflächen relativ weit in die Umgebung der Sprosse hinausgetragen werden, das sind Manifestationen der Bildgebärde „Ahorn“. Welch ein Kontrast etwa zur Eiche mit ihrer knorrigen Verästelung, die sich gleichsam gegen den Umkreisraum stemmt und ihren Eigenraum bildet! „Mit ihrer handförmig gelappten Form



l'espace dans toutes les directions. Une surface foliaire ronde serait en revanche fermée sur elle-même ». La longueur du pétiole et la forme de la surface foliaire ne sont donc pas en relation aléatoire, la formation des feuilles dans son ensemble « a une configuration correspondant à la forme globale de l'arbre. - Les fleurs jaune-vert se développent en ombelles lâches [ ... ] ; elles se tournent ainsi dans leur ensemble vers la périphérie. Après la pollinisation, les fruits se forment et s'étendent fortement grâce à leurs deux ailes singulièrement longues. Cette pénétration dans l'espace aérien s'intensifie encore : les fruits se divisent en deux moitiés, chacune d'entre elles tourbillonnant vers le sol. Ce faisant, les ailes tournent autour de la partie centrale plus épaisse qui renferme la graine et, par ce mouvement circulaire, elles pointent dans toutes les directions en tourbillonnant vers le bas ».

Vouloir montrer l'universel dans les phénomènes de manière matérielle - c'est-à-dire d'une manière matérielle - est une contradiction en soi. Il est tout aussi impossible de n'attribuer cet universel qu'au sujet et de ne vouloir reconnaître la réalité qu'aux choses individuelles.

28 GA 6, P. 28.

29 GA 245, P. 25.

30 Konstantinov, p. 154.

31 Kranich 1976, p. 17 ; là, 16 et suivantes, également ce qui suit. Cf. aussi Schad, Zur Biologie, 1982.

[92]

Les concepts généraux, dont les concepts les plus généraux, les catégories, ne naissent pas par abstraction à partir de nombreuses observations, car « le fait même de classer les choses observées présuppose le principe de classement, et celui-ci est précisément la catégorie. La catégorie « être » ne naît pas de l'observation de nombreuses choses existantes, le fait que je les reconnaisse

gliedern“ sich die Ahornblätter „nach allen Richtungen in den Raum ein. Eine runde Blattfläche wäre dagegen in sich abgeschlossen.“ Länge des Stiels und Form der Blattfläche stehen also nicht in einer zufälligen Beziehung, die Blattbildung insgesamt „hat eine der ganzen Baumform entsprechende Gestaltung. - Die gelbgrünen Blüten entwickeln sich in lockeren Doldenrispen [ ... ] ; sie wenden sich so in ihrer Gesamtheit dem Umkreis zu. Nach der Bestäubung entstehen die Früchte, die sich mit den beiden eigentümlich langen Flügeln stark ausdehnen. Dieses Hinausdringen in den Luftraum steigert sich noch: Die Früchte zerteilen sich als sogenannte Spaltfruchte in zwei Hälften, von denen jede für sich zu Boden wirbelt. Dabei drehen sich die Flügel um das dickere Mittelstück, das den Samen in sich birgt, und weisen durch diese kreisende Bewegung im Hinunterwirbeln in alle Richtungen.“ Das Allgemeine in den Erscheinungen materiell - d.h. in dinglicher Art - aufzeigen zu wollen, ist ein Widerspruch in sich. Ebenso unmöglich ist es, dieses Allgemeine nur dem Subjekt zurechnen und nur den Einzeldingen Wirklichkeit zuerkennen zu wollen.

28 GA 6, S. 28.

29 GA 245, S. 25.

30 Konstantinow, S. 154.

31 Kranich 1976, S. 17. Dort, 16f., auch das Folgende. Vgl. a. Schad, Zur Biologie, 1982.

[92]

Die Allgemeinbegriffe, darunter die allgemeinsten Begriffe, die Kategorien, entstehen nicht durch Abstraktion aus vielen Beobachtungen, denn „schon das Ordnen des Beobachteten setzt das ordnende Prinzip voraus und dieses ist eben die Kategorie. Die Kategorie ‚Sein‘ entsteht nicht durch die Beobachtungen von vielen seienden Dingen, daß ich diese als seiende erkenne, geschieht durch die



comme existantes se fait par la catégorie « être », qui ne doit pas encore avoir d'expression linguistique »<sup>32</sup>. Comme elles sont tout autant des auto-configurations de l'individualité humaine qui se saisit de manière autocréatrice dans l'être-réel total que des configurations de la connexion des phénomènes du monde, la logique, en tant que science de la réalité, devient une science de la liberté »<sup>33</sup>.

L'humain participe au monde de l'universel, des archétypes créateurs : dans la connaissance, il produit lui-même l'individu de manière créatrice, car pour le concept général de la connaissance, il crée lui-même, par ses actes de connaissance, le contenu particulier. C'est la source de la liberté humaine, que l'humain puisse fixer des buts à son action à partir de la connaissance. C'est ainsi qu'il produit pour un autre concept les éléments de perception, le contenu individuel et particulier : pour son propre concept en tant qu' « esprit libre ». Pour le reste du contenu du monde, l'universel et le particulier sont déjà unis avant la connaissance, et ce n'est que pour le processus de la connaissance que les deux moments apparaissent d'abord séparément, en tant que matériel de perception donné et en tant que concept produit-donné, avec lequel l'homme doit imprégner le contenu de la perception, afin de préserver son lien immanent existant avant la connaissance. En tant qu'être physique individuel, l'humain se détache de l'universalité du lien spirituel, il se tient en tant qu'individu face à des objets individuels. En pensant, le contenu spirituel du monde fait saillie en lui, l'élément universel se manifeste dans le particulier par et comme son activité.<sup>34</sup>

Kategorie ‚Sein‘, die noch keinen sprachlichen Ausdruck haben muß.“<sup>32</sup> Die Kategorien sind die Urbegriffe, die gegenüber „den anderen begrifflichen Gebilden als die umfassenden ordnenden Funktionen erscheinen. Da sie ebenso Selbstgestaltungen der sich im totalen Wirklichkeitswesen selbstschöpferisch erfassenden menschlichen Individualität wie Gestaltungen des Zusammenhangs der Welterscheinungen sind, wird die Logik als Wirklichkeitswissenschaft zur Freiheitswissenschaft.“<sup>33</sup>

Der Mensch hat an der Welt des Allgemeinen, der schöpferischen Urbilder, Anteil: In der Erkenntnis bringt er das Einzelne selbst schöpferisch hervor, denn für den allgemeinen Erkenntnisbegriff schafft er durch seine Erkenntnisakte selbst erst den besonderen Inhalt. Dies ist der Quell der menschlichen Freiheit, daß der Mensch aus dem Erkennen heraus seinem Handeln Ziele setzen kann. Dadurch bringt er für einen weiteren Begriff die Wahrnehmungselemente, den einzelnen und besonderen Inhalt hervor: für seinen eigenen Begriff als „freier Geist“. Für den übrigen Weltinhalt ist Allgemeines und Einzelnes schon vor der Erkenntnis vereinigt, und nur für den Erkenntnisprozeß treten die beiden Momente zunächst gesondert auf, als gegebenes Wahrnehmungsmaterial und als hervorgebracht-gegebener Begriff, mit dem der Mensch den Wahrnehmungsinhalt durch-tränken muß, um seinen vor der Erkenntnis vorhandenen immanenten Zusammenhang zu gewahren. Als körperliches Einzelwesen fällt der Mensch aus der Allheit des geistigen Zusammenhangs heraus, steht als einzelner einzelnen Gegenständen gegenüber. Indem er denkt, ragt der Geistgehalt der Welt in ihn hinein, tritt das universelle Element im speziellen durch dessen und als dessen Tätigkeit auf.<sup>34</sup>



Dans la production de l'objet « connaissance » et dans l'action objectale à partir de la connaissance, on peut observer comment s'effectue la constitution d'objets, du monde, comment s'effectue la « formation de structure »<sup>35</sup> en général : c'est une production de soi-même. C'est pourquoi on a « un véritable droit de connaissance »<sup>36</sup> de voir l'esprit qui est par lui-même comme le fondement du monde. Le contenu spirituel du monde, qui se révèle de plus en plus à la connaissance, se révèle finalement comme une « hiérarchie d'entités spirituelles qui s'éclairent elles-mêmes à partir du centre à puissance ce de Je, de l'origine intérieure de la lumière » ; elles forment des éléments, des groupes et des genres, leurs « corps » sont des états de conscience.<sup>37</sup> L'esprit du monde ne se sert pas des individualités humaines, comme dans la philosophie hégélienne de l'idée absolue, pour s'élever à la conscience de lui-même. Cet esprit-fond du monde, qui se suffit à lui-même, s'est répandu dans le monde par amour, afin de former une vie autoconsciente dans l'objectivité : l'humain comme future hiérarchie de la liberté et de l'amour.<sup>38</sup>

La manière dont Steiner conçoit les catégories ne nie pas l'aspect historique de la logique. Celui-ci consiste en ce que, dans l'histoire de la pensée humaine et de la science, de nouvelles catégories sont créées, d'anciennes sont précisées, les expériences de la pratique jouant un rôle non négligeable. Mais cet aspect historique se rapporte à l'acte de penser, et non au contenu. Le contenu objectif de la catégorie quantité existait avant qu'un humain ne le fixe dans sa pensée.

Pour le matérialisme, c'est justement la causalité qui s'avère être une catégorie précaire, alors qu'il voit sa force dans le fait de rapporter tous les phénomènes à

Am Hervorbringen des Gegenstandes „Erkenntnis“ und im gegenständlichen Handeln aus Erkenntnis läßt sich beobachten, wie sich die Konstitution von Gegenständen, von Welt, wie sich die „Strukturbildung“<sup>35</sup> überhaupt vollzieht: sie ist ein Sich-Selbst-Hervorbringen. Daher hat man „ein wahres Erkenntnisrecht“<sup>36</sup> den durch-sich-selbst-seienden Geist als tragenden Grund der Welt zu sehen. Der Geistgehalt der Welt, der der Erkenntnis immer mehr aufgeht, offenbart sich letztlich als „Hierarchie geistiger Wesenheiten, die aus ichhafter Mitte, aus innerem Lichtsprung, sich selbst durchleuchten“; sie bilden Elemente, Gruppen und Gattungen, ihre ‚Leiber‘ sind Bewußtseinszustände.<sup>37</sup> Der Geist der Welt bedient sich nicht der menschlichen Individualitäten, wie in der Hegelschen Philosophie der absoluten Idee, um sich zum Bewußtsein seiner selbst emporzuarbeiten. Dieser sich selbst genügende Geistgrund der Welt hat sich aus Liebe in die Welt ausgegossen, um an der Gegenständlichkeit selbstbewußtes Leben heranzubilden: den Menschen als künftige Hierarchie der Freiheit und der Liebe.<sup>38</sup>

Steiners Auffassungsweise in bezug auf die Kategorien leugnet nicht den historischen Aspekt des Logischen. Dieser besteht darin, daß in der Geschichte des menschlichen Denkens und der Wissenschaft neue Kategorien geschaffen, alte präzisiert werden, wobei die Erfahrungen der Praxis keine geringe Rolle spielen. Doch bezieht sich dieser historische Aspekt auf die Aktseite des Denkens, nicht auf die des Inhalts. Der objektive Inhalt der Kategorie Quantität bestand, ehe ein Mensch diesen im Denken fixierte.

Für den Materialismus erweist sich ausgerechnet die Kausalität als prekäre Kategorie, obwohl er doch in der Rückführung aller Erscheinungen auf



des causes matérielles. Mais il n'est pas possible de donner une cause matérielle à la loi de la lutte et de l'unité des contraires et aux autres lois fondamentales de la dialectique : le rapport de cause à effet est lui-même une unité de contraires en lutte, une identité contradictoire, donc un cas particulier de la loi principale de la dialectique. Mais comment le cas particulier pourrait-il fonder le cas général ? Engels a écrit que la matière était sa propre cause finale, *causa sui*.<sup>39</sup>

32 Kühlewind 1982, p. 18.

33 Witzemann 1977, p. 99.

34 Cf. Witzemann 1978, 47 et suiv. et GA 4, p. 167 et suiv.

35 Cf. Witzemann 1983.

36 Witzemann 1977, p. 32.

37 *ibid.*

38 Belyj 1975 en est une illustration particulièrement impressionnante.

39 MEW 20, P. 519.

[93]

C'est pensé cohérent ; être-par-soi-même et être-par-autrui - mais la matière ne peut pas avoir son être par autrui sans que sa primauté revendiquée devienne caduque. D'autre part, elle ne peut avoir elle-même de cause, mais doit être la cause première de tout et avant tout le reste. Or, un être contingent et fini ne peut pas être sa propre cause, ne peut pas exister par lui-même, car sinon il devrait avoir été quand il n'était pas encore. La matière en tant que telle doit être, selon Engels, une pure création de la pensée et une abstraction.<sup>40</sup> Les différentes matières réelles, étant finies, ne peuvent pas être leurs propres causes finales, mais la matière en tant que telle, n'existant pas matériellement en tant que telle, ne peut pas non plus se causer matériellement elle-même. On ne voit pas comment on pourrait sortir de ce dilemme sans interrompre dogmatiquement la

materielle Ursachen seine Stärke sieht. Doch eine materielle Ursache des Gesetzes vom Kampf und der Einheit der Gegensätze und der anderen dialektischen Grundgesetze ist nicht anzugeben: das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist selber eine Einheit im Kampf liegender Gegensätze, eine widersprüchliche Identität, also ein Spezialfall des Hauptgesetzes der Dialektik. Wie könnte aber der besondere Fall den allgemeinen begründen? Engels schrieb, daß die Materie ihre eigene Endursache sei, *causa sui*.<sup>39</sup>

32 Kühlewind 1982, S. 18.

33 Witzemann 1977, S. 99.

34 Vgl. Witzemann 1978, 47ff. und GA 4, S. 167ff.

35 Vgl. Witzemann 1983.

36 Witzemann 1977, S. 32.

37 *ibid.*

38 Besonders eindrucksvoll ist dies dargestellt bei Belyj 1975.

39 MEW 20, S. 519.

[93]

Das ist konsequent gedacht; Durch-sich-selbst-Sein und Sein-durch-anderes wird unterschieden - die Materie kann aber ihr Sein nicht durch anderes haben, ohne daß ihr behaupteter Primat hinfällig würde. Andererseits darf sie selber keine Ursache haben, sondern muß die Ur-Sache von allem und vor allem anderen sein. Nun kann ein kontingentes, endliches Sein nicht die eigene Ursache sein, nicht durch sich selbst bestehen, da es ja sonst gewesen müßte, als es noch nicht war. Die Materie als solche soll nun nach Engels reine Gedankenschöpfung und Abstraktion sein.<sup>40</sup> Die einzelnen wirklichen Materien können - da endlich - nicht ihre eigenen Endursachen sein, die Materie als solche aber kann sich - da als solche nicht materiell existierend - auch nicht selber materiell verursachen. Man sieht nicht, wie man ohne dogmatischen Abbruch des





procédure de justification, si l'on refuse aussi - pour une bonne raison - de revenir à la matière en tant que telle, présentée matériellement comme matière première, atome, etc.

La conception de Steiner du problème de la causalité semble plus rigoureuse ; elle permet de souligner, par rapport à Hume et Kant, l'objectivité du principe de causalité, sans s'empêtrer dans la simple mécanique causale. La causalité n'est donc pas un simple principe de pensée qui ne peut rien dire sur les choses en soi. Le fait qu'elle se préoccupe de la forme dans laquelle les perceptions sont liées par une loi ne signifie pas que l'expérience doit se plier à une forme donnée a priori, mais que la pensée fait apparaître a posteriori la loi non révélée dans les perceptions sensorielles. En effet, selon Steiner, nous ne déterminons pas du tout le nexus causal, comme le pensait Hume, à partir du voisinage spatial et de la succession temporelle : si je traverse une rue le matin en me rendant au travail et que, peu après moi, une certaine personne fait tout aussi régulièrement la même chose, il ne me viendra pas à l'esprit, en rêve, de conclure à une relation causale par habitude. En réalité, je détermine le lien de causalité en fonction de l'importance du contenu des éléments en question du contenu du monde. <sup>41</sup>

Dans le monde inorganique, la cause et l'effet se trouvent sur un même plan. Ce que la cause provoque dépend alors de la nature matérielle de ce sur quoi elle agit : Une plaque de métal est rapidement et fortement chauffée par le soleil, une plaque d'amiante à peine. Chaque nexus causal est toujours déjà un rapport d'interaction. Dans l'inorganique, l'effet ne peut en principe pas dépasser le degré de

Begründungsverfahrens aus diesem Dilemma entrinnen will, wenn man sich eben auch - aus gutem Grund - weigert, zur materiell, als Urmaterie, Atom usw. vorgestellten Materie als solcher zurückzukehren.

Steiners Auffassung des Problems Kausalität scheint da stringenter; sie erlaubt, gegenüber Hume und Kant die Objektivität des Kausalprinzips zu betonen, ohne sich im bloß Kausal-Mechanischen zu verfangen. Kausalität ist demnach nicht bloßes Denkprinzip, das über die Dinge an sich nichts ausmachen kann. Daß es die Form besorgt, in der Wahrnehmungen gesetzmäßig verbunden werden, bedeutet nicht, daß sich die Erfahrung einer apriorisch gegebenen Form zu fügen hat, sondern daß das Denken die in den Sinneswahrnehmungen unoffenbare Gesetzmäßigkeit a posteriori zum Vorschein bringt. Wir bestimmen nämlich nach Steiner den Kausalnexus gar nicht, wie Hume meinte, aus räumlicher Nachbarschaft und zeitlicher Folge: Wenn ich morgens beim Weg zur Arbeit eine Straße überquere und kurz nach mir eine bestimmte Person ebenso regelmäßig dasselbe tut, wird es mir nicht im Traum einfallen, aus Gewöhnung auf einen ursächlichen Zusammenhang zu schließen. Ich bestimme den Kausalzusammenhang in Wirklichkeit entsprechend der inhaltlichen Bedeutung der in Frage kommenden Elemente des Weltinhaltes.

<sup>41</sup>

In der anorganischen Welt liegen Ursache und Wirkung auf einer Ebene. Was die Ursache bewirkt, ist dabei von der materiellen Beschaffenheit dessen, worauf gewirkt wird, abhängig: Eine Metallplatte wird von der Sonne schnell und stark erwärmt, eine Asbestplatte kaum. Jeder Kausalnexus ist immer bereits ein Wechselwirkungszusammenhang. Im Anorganischen kann die Wirkung



perfection de la cause. Le principe « actio = reactio » s'applique. Le mouvement dans l'inorganique résulte d'une impulsion extérieure, alors que dans le règne végétal et animal, il a des causes internes. Les penseurs matérialistes dotés d'un certain sens des phénomènes s'approchent de ce point de vue, sans toutefois pouvoir l'appliquer de manière conséquente. Ils constatent que les processus d'interaction extra-organiques sont symétriques, tandis que l'interaction entre l'organisme et l'environnement est asymétrique, la matière extérieure est passive, l'organisme est actif et se déplace de lui-même.<sup>42</sup>

Mais même les causes internes de la nature imposent encore leurs effets : Un cerisier n'est pas libre de devenir un prunier, et c'est en vain que l'on essaiera de convaincre un lion de la valeur du végétarisme. Même l'humain agit encore sous la contrainte, là où il suit aveuglément les instincts, les pulsions et les passions. La liberté d'action se développe à partir de la pensée intuitive dénuée de sensorialité, qui repose sur la « suspension » de ces processus naturels dans lesquels les causes entraînent obligatoirement leurs effets. Le motif idéal et l'amour de l'action sont la raison des actions, mais ne les imposent pas. La nécessité extérieure ne fait que fixer le cadre conditionnel de la liberté.<sup>43</sup> Chez Steiner, le principe de causalité prend encore un aspect tout à fait nouveau par rapport à la philosophie antérieure dans la question de la cause de l'individualité en l'humain, de ses tendances, de son caractère, de son tempérament, de ses talents, de sa manière de penser, de la force de son désir et de la force de son moi. Sa réponse à cette question est la pensée de la réincarnation. Nous y reviendrons plus loin.

40 ibid., cf. 502 s.

prinzipiell nicht den Vollkommenheitsgrad der Ursache übersteigen. Es gilt das Prinzip „actio = reactio“. Bewegung im Unorganischen entsteht durch Anstoß von außen, während sie im Pflanzen- und Tierreich innere Ursachen hat. Materialistische Denker mit einem gewissen Phänomensinn nähern sich dieser Einsicht, ohne sie jedoch konsequent vollziehen zu können. Sie konstatieren, daß außerorganismische Wechselwirkungsvorgänge symmetrisch sind, während die Wechselwirkung von Organismus und Umwelt asymmetrisch ist, -die äußere Materie ist passiv, der Organismus aus sich bewegt, aktiv.<sup>42</sup>

Doch auch die inneren Ursachen in der Natur erzwingen noch ihre Wirkungen: Einem Kirschbaum steht es nicht frei, ein Pflaumenbaum zu werden, und vergeblich wird man versuchen, einen Löwen vom Wert des Vegetariertums zu überzeugen. Selbst der Mensch handelt noch gezwungen, wo er Instinkten, Trieben und Leidenschaften blind folgt. Das Freie der Handlungen entwickelt sich aus dem sinnlichkeitsfreien intuitiven Denken, das auf der „Aufhebung“ jener natürlichen Prozesse beruht, bei denen die Ursachen ihre Wirkungen zwingend nach sich ziehen. Das ideelle Motiv und die Liebe zur Tat sind der Grund von Handlungen, erzwingen sie jedoch nicht. Die äußere Notwendigkeit setzt der Freiheit nur den Bedingungsrahmen.<sup>43</sup> Das Kausalitätsprinzip gewinnt bei Steiner noch eine ganz neue Seite gegenüber der früheren Philosophie in der Frage nach der Ursache des Individuellen im Menschen, seiner Neigungen, seines Charakters, Temperaments, seiner Talente, seiner Denkart, der Stärke seines Begehrens und seiner Ich-Stärke. Seine Antwort auf diese Frage ist der Reinkarnationsgedanke. Darauf wird zurückzukommen sein.

40 ibid., vgl. 502 f.



41 GA 4, 148 sq.

42 p. ex. Holzkamp 1973, p. 67.

43 Cf. Kühlewind 1983, p. 228 et suiv. GA 4, 191 sqq. ; GA 23S, conférence du 23. 2. 1924.

[94]

41 GA 4, 148f.

42 z.B. Holzkamp 1973, S. 67.

43 Vgl. Kühlewind 1983, S. 228ff. GA 4, 191ff.; GA 23S, Vortr. v. 23. 2. 1924.

[94]

## Le marxisme sur l'essence de la connaissance humaine

Dans les auto-présentations de la théorie marxiste de la connaissance, il est souligné que son fondement est la reconnaissance de la réalité objective comme indépendante de la conscience et de la sensation : l'objet de la connaissance est la matière et sa dialectique. Pour le matérialiste, le donné factuel est le monde extérieur représenté dans les sensations, tandis que pour l'idéaliste subjectif, seule la sensation est « donnée » : pour lui, le monde devient un agrégat de sensations. « Pour l'agnostique, la sensation est également « donnée immédiatement », mais il ne va pas au-delà, ni de la reconnaissance matérialiste de la réalité du monde extérieur, ni de l'affirmation idéaliste selon laquelle le monde est notre sensation. »<sup>1</sup>

En faisant du matérialisme dialectique et de la dialectique matérialiste le fondement de la théorie de la connaissance et en plaçant ainsi devant celle-ci des affirmations de contenu sur la matière et la conscience, le mouvement et ses lois, etc. qui doivent être certaines avant toute réflexion épistémologique, la question de l'essence de la connaissance est en fait résolue d'avance. Il reste à l'épistémologie marxiste la tâche d'approfondir et d'étudier une série de questions particulières sous les présupposés posés. Mais ces présupposés doivent représenter des connaissances, c'est-à-dire faire partie intégrante de ce que l'épistémologie doit justement questionner, éclairer dans sa valeur, observer dans son exécution. Cette approche, qui doit se justifier face au reproche de circularité, est justifiée par le fait que de toute façon « une théorie de la connaissance sans présupposés doit s'avérer impossible ».<sup>2</sup> Car la connaissance, un nouveau savoir, est obtenu comme résultat de l'activité pratique : l'interaction pratique du sujet « société humaine » et de l'objet « nature » est la clé pour comprendre la connaissance.

Dans le processus de travail social, l'objet « nature » est modifié en fonction des besoins de

## Der Marxismus zum Wesen der menschlichen Erkenntnis

In Selbstdarstellungen der marxistischen Erkenntnistheorie wird unterstrichen, ihre Grundlage sei die Anerkennung der objektiven Realität als unabhängig von Bewußtsein und Empfindung: Gegenstand der Erkenntnis sei die Materie und ihre Dialektik. Für den Materialisten sei das faktisch Gegebene die in den Empfindungen abgebildete Außenwelt, während für den subjektiven Idealisten nur die Empfindung „gegeben“ sei: Ihm werde die Welt zum Empfindungsaggregat. „Für den Agnostiker ist ebenfalls die Empfindung ‚unmittelbar gegeben‘, er geht aber nicht darüber hinaus, weder zur materialistischen Anerkennung der Realität der Außenwelt, noch der idealistischen Behauptung, daß die Welt unsere Empfindung sei.“<sup>1</sup>

Indem man den dialektischen Materialismus und die materialistische Dialektik zur Grundlage der Erkenntnistheorie erklärt und dieser damit inhaltliche Aussagen über Materie und Bewußtsein, Bewegung und ihre Gesetze usw. vorschaltet, die vor aller erkenntnistheoretischen Reflexion gewiß sein sollen, ist die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis eigentlich vorab beantwortet. Der marxistischen Erkenntnistheorie bleibt die Aufgabe der näheren Ausführung und der Untersuchung einer Reihe von Einzelfragen unter den gemachten Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen aber sollen Erkenntnisse darstellen, also Bestandteil dessen sein, was Erkenntnistheorie gerade zu hinterfragen, in seinem Wert zu beleuchten, in seinem Vollzug zu beobachten hat. Begründet wird diese Herangehensweise, die sich gegenüber dem Vorwurf der Zirkelhaftigkeit rechtfertigen muß, damit, daß ohnehin „sich eine voraussetzungslose Erkenntnistheorie als unmöglich erweisen“ muß.<sup>2</sup> Denn Erkenntnis, neues Wissen, werde als Resultat der praktischen Tätigkeit gewonnen: die praktische Wechselwirkung des Subjekts „menschliche Gesellschaft“ und des Objekts „Natur“ sei der Schlüssel zum Verständnis der Erkenntnis. Im gesellschaftlichen Arbeitsprozeß wird das Objekt Natur den Bedürfnissen dieser Menschen



ces humains. Cependant, comme le dit Marx, le travail ne crée pas seulement un objet pour le sujet, mais aussi un sujet pour l'objet : dans la dialectique sujet-objet, les humains acquièrent leur seconde nature, - culture, civilisation.<sup>3</sup> La relation sujet-objet cognitive n'est considérée que comme un moment partiel du processus de vie social, dans lequel les hommes doivent produire leurs moyens d'existence par le travail dans un processus métabolique avec la nature. En dehors de la société, il n'y aurait pas de sujet de la connaissance, et le processus de connaissance aurait un caractère social. A l'objection évidente que ce n'est pas la société en tant que telle, mais des individus - Pythagore, Newton, etc. - on répond que le niveau de connaissance n'est pas déterminé par les particularités naturelles et individuelles des humains, mais avant tout par les conditions et les possibilités sociales. Newton, malgré tout son génie, n'a pas pu créer la théorie de la relativité : c'était impossible dans l'état actuel de la science et de la technique.

La connaissance est une relation entre le sujet et l'objet, l'objet étant la partie de la réalité objective avec laquelle le sujet est entré en interaction pratique ou cognitive. Ce qui devient objet dépend donc toujours aussi du degré de maîtrise de la nature, du développement de la société. Plus encore, le monde sensible et donné est même, dans une certaine mesure, le produit de l'action humaine, qui transforme toujours plus la nature. Dans le marxisme, la pratique est conçue comme une activité matérielle objective ; la relation matérielle avec le monde apparaît comme la première pour l'humaine, qui est lui-même un être essentiellement matériel. Le fait qu'il dispose d'une conscience et d'une volonté influence certes considérablement son interaction avec les choses de la nature, mais ne change rien à leur caractère matériel.<sup>4</sup>

Pour le marxisme, toutes les formes d'activité reposent en fin de compte sur le processus de travail. Cela ne signifie pas que l'on réduise simplement la pratique à une activité de production matérielle - on voit plutôt que cela transformerait l'humain en un être simplement économique dont la conscience aurait un caractère purement technique.

1 LW 14, p. 105. Voir sur l'ensemble de ce chapitre Konstantinov, p. 181-250.

2 Philosophie marxiste, p. 502.

entsprechend verändert. Die Arbeit schafft jedoch, wie Marx sagt, nicht nur einen Gegenstand für das Subjekt, sondern auch ein Subjekt für den Gegenstand: In der Subjekt-Objekt-Dialektik erwerben sich die Menschen ihre zweite Natur, - Kultur, Zivilisation.<sup>3</sup> Die erkenntnismäßige Subjekt-Objekt-Relation gilt nur als Teilmoment des gesellschaftlichen Lebensprozesses, in dem die Menschen durch Arbeit in einem Stoffwechselprozeß mit der Natur ihre Existenzmittel erzeugen müssen. Außerhalb der Gesellschaft gebe es kein Subjekt der Erkenntnis, und der Erkenntnisprozeß habe gesellschaftlichen Charakter. Auf den naheliegenden Einwand, daß nicht die Gesellschaft als solche, sondern Individuen - Pythagoras, Newton usw. - erkennen, hat man die Antwort parat, daß das Niveau der Erkenntnis nicht durch die natürlichen und individuellen Besonderheiten der Menschen bestimmt werde, sondern vor allem durch die gesellschaftlichen Bedingungen und Möglichkeiten. Newton habe eben - bei aller Genialität - die Relativitätstheorie nicht schaffen können: das war beim damals gegebenen Stand der Wissenschaft und Technik unmöglich.

Erkenntnis ist eine Relation zwischen Subjekt und Objekt, wobei als Objekt jener Teil der objektiven Realität aufzufassen ist, mit dem das Subjekt in eine praktische bzw. erkenntnismäßige Wechselwirkung getreten ist. Was Objekt wird, hängt also immer auch vom Grad der Naturbeherrschung, von der Entwicklung der Gesellschaft ab. Mehr noch, die sinnlich-gegebene Welt ist in gewissem Maße sogar Produkt des menschlichen Handelns, das die Natur immer weiter überformt. Praxis wird im Marxismus aufgefaßt als gegenständlich-materielle Tätigkeit; die materielle Beziehung zur Welt erscheint als die für den Menschen primäre, er selber als ein primär materielles Wesen. Daß er über Bewußtsein und Willen verfügt, beeinflusse seine Wechselwirkung mit den Naturdingen zwar wesentlich, ändere aber nichts an ihrem materiellen Charakter.<sup>4</sup>

Alle Formen der Tätigkeit basieren für den Marxismus letztlich auf dem Arbeitsprozeß. Das heißt nicht, daß man die Praxis schlicht auf materielle Produktionstätigkeit reduziert - man sieht vielmehr, daß dadurch der Mensch in ein bloß ökonomisches Wesen verwandelt würde, dessen Bewußtsein rein technischen Charakter hätte.

1 LW 14, S. 105. Vgl. zu diesem Kapitel insgesamt Konstantinow, S. 181-250.

2 Marxistische Philosophie, S. 502.



3 Cf. Grundrisse, p. 14. sur la dialectique sujet-objet, également Lektorski 1968.

4 S. Konstantinow, p. 188.

[95]

Cela ne rendrait pas justice par exemple, à l'humain en tant qu'être artistique-créateur. Le concept « fonder/baser », en ce qui concerne cette dernière, signifie seulement que l'on souligne que c'est le travail qui a perfectionné la main au point qu'elle a finalement acquis la capacité de produire « la musique de Paganini et les statues de Thorvaldsen ». <sup>5</sup>

Les besoins et les nécessités sociales pratiques sont donc la source du développement de la connaissance. La dépendance socio-économique du processus de connaissance qui en résulte, son caractère historique, n'exclut cependant pas pour le marxisme une certaine loi propre, une indépendance relative. C'est ainsi que l'on explique que la connaissance peut devancer la pratique, anticiper les développements futurs, voire même, dans le cadre de la scientification actuelle de la production, rendre la pratique industrielle possible dans un certain sens. D'autre part, une pensée qui s'autonomise de manière excessive par rapport à la pratique perd son rapport à la réalité et son objectivité.

Un deuxième concept clé de la théorie marxiste de la connaissance est le concept de reflet. Le savoir doit refléter la réalité objective, être le « matériel transposé et traduit dans la tête de l'humain ». <sup>6</sup> La métaphore du reflet ne signifie pas que le savoir est conçu comme une copie morte, une réplique passive ou une empreinte mécanique des choses, elle doit seulement mettre en évidence le contenu objectif du savoir. Le reflet est compris de manière dialectique, comme un processus, une activité créatrice et ciblée du sujet qui aborde le monde avec ses modèles de perception et ses formes de pensée : la connaissance est « l'appropriation de la réalité par la tête pensante ». <sup>7</sup> En cas de détermination en dernière instance par l'objet, le sujet traite relativement librement les images idéelles de l'objet et de ses différentes faces dans son processus de réflexion doublement déterminé par la physiologie, la biologie et l'histoire sociale, les objectifs et les souhaits de l'humain, l'intérêt respectif qui guide la connaissance, jouant un rôle. Le terme de reflet est même considéré comme applicable aux choses possibles.

Au moment où nous utilisons les choses pour notre

3 Vgl. Grundrisse, S. 14. Zur Subjekt-Objekt-Dialektik auch Lektorski 1968.

4 S. Konstantinow, S. 188.

[95]

Dem Menschen als künstlerisch-schöpferischem Wesen z.B. würde das nicht gerecht. Der Begriff „basieren“ bedeutet in bezug auf das letztere nur, daß man betont, es sei die Arbeit, die die Hand so vervollkommnet habe, daß sie schließlich die Fähigkeit erlangte, ‚Paganinische Musik und Thorvaldsensche Statuen‘ hervorzubringen. <sup>5</sup>

Quelle der Entwicklung der Erkenntnis sind also die praktischen gesellschaftlichen Bedürfnisse und Notwendigkeiten. Die so sich ergebende sozialökonomische Abhängigkeit des Erkenntnisprozesses, sein historischer Charakter, schließt indes für den Marxismus eine gewisse Eigengesetzlichkeit, eine relative Selbständigkeit nicht aus. Dadurch erklärt man sich auch, daß Erkenntnis der Praxis vorausziehen, zukünftige Entwicklungen vorwegnehmen, ja im Zuge der heutigen Verwissenschaftlichung der Produktion industrielle Praxis in gewissem Sinne sogar erst möglich machen kann. Andererseits verliere ein Denken, das sich gegenüber der Praxis übermäßig verselbständigt, seinen Realitätsbezug und seine Objektivität.

Ein zweiter Schlüsselbegriff der marxistischen Erkenntnistheorie ist der Begriff der Widerspiegelung. Das Wissen soll die objektive Realität widerspiegeln, das „im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“ sein. <sup>6</sup> Die Metapher von der Widerspiegelung bedeutet nicht, daß das Wissen als tote Kopie, passiver Abklatsch oder mechanischer Abdruck der Dinge aufgefaßt wird, sie soll nur den objektiven Inhalt des Wissens hervorheben. Widerspiegelung wird dialektisch gefaßt, als Prozeß, als schöpferische, zielgerichtete Tätigkeit des Subjekts, das mit seinen Wahrnehmungsmustern und Denkformen an die Welt herantritt: Erkenntnis ist ‚Aneignung der Wirklichkeit durch den denkenden Kopf‘. <sup>7</sup> Bei letztinstanzlicher Determination durch das Objekt geht das Subjekt in seinem physiologisch-biologisch und sozialhistorisch doppelbestimmten Widerspiegelungsprozeß relativ frei mit den ideellen Abbildern des Objekts und seiner einzelnen Seiten um, wobei die Ziele und Wünsche des Menschen, das jeweilige erkenntnisleitende Interesse, eine Rolle spielen. Sogar in bezug auf mögliche Dinge hält man den Terminus Widerspiegelung für anwendbar.

„In dem Augenblick, wo wir die Dinge, je nach den





propre usage, selon les propriétés que nous percevons en elles, au même moment nous soumettons nos perceptions sensorielles à une épreuve infaillible quant à leur exactitude ou leur inexactitude », écrit Engels : « Si ces perceptions étaient inexactes, alors notre jugement sur l'utilité d'une telle chose doit aussi être inexact, et notre tentative de l'utiliser doit échouer. Mais si nous atteignons notre but, si nous trouvons que la chose correspond à l'idée que nous nous en faisons, qu'elle fait ce à quoi nous l'avons employée, alors c'est la preuve positive que, dans ces limites, nos perceptions de la chose et de ses propriétés sont en accord avec la réalité qui existe en dehors de nous [ ... ] »<sup>8</sup> Il faut concevoir la connaissance comme une image, car « les signes et les symboles » sont « tout à fait possibles même en ce qui concerne les objets imaginaires », dit Lénine pour justifier la théorie du reflet.<sup>9</sup>

Une justification relative est cependant accordée à la notion de signe en pendant avec le langage, la forme d'existence du savoir. Les signes, même non linguistiques comme les panneaux de signalisation, les notes de musique, etc., renvoient à des objets, des événements, des actions - c'est là que réside ce que nous appelons la signification des signes. Le problème de la vérité revêt une importance décisive dans la théorie de la connaissance. Comment la vérité s'établit-elle et quel est son critère ? Le marxisme accepte la thèse de l'adéquation, selon laquelle la connaissance véritable est déterminée par sa correspondance avec la chose qui doit être connue, mais demande en même temps de préciser cette définition : La vérité objective doit être une connaissance dont le contenu ne dépend ni de l'humain ni de l'humanité<sup>10</sup> - ce qui dépend de l'humain n'est que la forme : La vérité est une propriété des énoncés. Elle n'est pas une question d' « économie de la pensée », comme le pensait Ernst Mach. La question de la vérité est plus que la question des méthodes de connaissance utilisées, elle ne peut pas non plus être écartée en invoquant l'utilité. Certes, l'aspiration à la simplification est légitime, mais la pensée n'est en fin de compte économique que « si elle reflète correctement la vérité objective ».<sup>11</sup> -  
 5 MEW 20, p. 446. voir aussi Erg.bd. 1, p. 517.  
 6 MEW 23, P. 27.  
 7 Grundrisse, p. 22.  
 8 MEW 19, P. 530.  
 9 ML 14, P. 233.

Eigenschaften, die wir in ihnen wahrnehmen, zu unserem eigenen Gebrauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsere Sinneswahrnehmungen einer unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit“, schreibt Engels: „Waren diese Wahrnehmungen unrichtig, dann muß auch unser Urteil über die Verwendbarkeit eines solchen Dings unrichtig sein, und unser Versuch, es zu verwenden, muß fehlschlagen. Erreichen wir aber unseren Zweck, finden wir, daß das Ding unseren Vorstellungen von ihm entspricht, daß es das leistet, wozu wir es anwandten, dann ist dies positiver Beweis dafür, daß innerhalb dieser Grenzen unsere Wahrnehmungen von dem Ding und seinen Eigenschaften mit der außer uns bestehenden Wirklichkeit stimmen [ ... ]“<sup>8</sup> Man müsse die Erkenntnis als Abbild auffassen, denn „Zeichen und Symbole“ seien „auch in bezug auf eingebildete Gegenstände durchaus möglich“, sagt Lenin zur Rechtfertigung der Widerspiegelungstheorie.<sup>9</sup> Eine relative Berechtigung wird dem Begriff des Zeichens aber im Zusammenhang mit der Sprache, der Existenzform des Wissens, zuerkannt. Zeichen, auch nichtsprachliche wie Verkehrszeichen, Noten etc., verweisen auf Gegenstände, Ereignisse, Handlungen, - darin liegt das, was wir die Bedeutung der Zeichen nennen. Entscheidende Bedeutung in der Erkenntnistheorie kommt dem Wahrheitsproblem zu. Wie kommt Wahrheit zustande und was ist ihr Kriterium? Der Marxismus akzeptiert die Adäquationsthese, nach der wahres Wissen durch seine Übereinstimmung mit der Sache, die erkannt werden soll, bestimmt ist, fordert aber zugleich, diese Definition zu präzisieren: Objektive Wahrheit muß ein Wissen sein, dessen Inhalt weder vom Menschen noch von der Menschheit abhängt<sup>10</sup> - was vom Menschen abhängt, ist nur die Form: Wahrheit ist eine Eigenschaft von Aussagen. Sie ist keine Frage der „Denkökonomie“, wie Ernst Mach meinte. Die Wahrheitsfrage ist mehr als die Frage der angewandten Erkenntnismethoden, sie ist auch nicht mit dem Hinweis auf den Nutzen abzutun. Zwar ist das Streben nach Vereinfachung legitim, aber das Denken ist letztlich nur dann ökonomisch, „wenn es die objektive Wahrheit richtig widerspiegelt“.<sup>11</sup> -  
 5 MEW 20, S. 446. S. a. Erg.bd. 1, S. 517.  
 6 MEW 23, S. 27.  
 7 Grundrisse, S. 22.  
 8 MEW 19, S. 530.  
 9 LW 14, S. 233.



La nette démarcation que Lénine établit ainsi avec chaque conception de la vérité utilitariste, positiviste ou pragmatique n'a pas été prise en compte par maints/certains critiques du marxisme.

Le marxisme reconnaît une dialectique de la vérité absolue et de la vérité relative : nous aspirons à l'exhaustivité du savoir, mais « [ ... ] la souveraineté de la pensée se réalise dans une série d'humains pensant de manière extrêmement peu souveraine »<sup>12</sup> Celui qui veut des vérités absolues court après une chimère ou ne parvient qu'à des « connaissances » peu informatives du type « XY est né en l'an Z ». Mais dans notre savoir relativement vrai, il y a en quelque sorte des grains de vérité absolue. Le scepticisme s'arrête simplement à la constatation de la relativité du savoir, il ne voit pas que la vérité relative est aussi une vérité relative. Le marxisme est relativiste non pas au sens de la négation de la vérité objective, mais au sens de la reconnaissance du caractère historiquement conditionné des limites de l'approche de nos connaissances à la vérité absolue. Les limites de la validité d'une affirmation peuvent être resserrées ou élargies par le développement de la science et de la technique. La vérification permanente des connaissances dans la pratique doit toujours relativiser et éliminer les faux absolus.<sup>13</sup>

La démontrabilité d'une proposition ne suffit pas comme critère de vérité, car dans la démonstration, le savoir ne sort pas de sa propre sphère. Un critère de vérité purement formel, comme le propose par exemple la théorie positiviste de la cohérence de la vérité, est insuffisant ; il ne faut pas non plus concevoir les lois de la pensée comme une simple convention, si l'on ne veut pas détruire l'idée de vérité objective. Un fondement purement empirique de la vérité est également considéré comme impossible, car « l'empirisme de l'observation à lui seul », comme Hume et Kant l'ont montré à juste titre, « ne peut jamais prouver suffisamment la nécessité » : « C'est aussi vrai que le fait que le soleil se lève constamment le matin ne permet pas de conclure qu'il se lèvera à nouveau le lendemain ».<sup>14</sup> Comme le paradoxe contraire à toute évidence n'est pas inhabituel pour la science actuelle, on ne veut rien savoir non plus d'un critère d'évidence de la vérité. Seule l'activité humaine, et plus précisément la pratique socio-

Die deutliche Abgrenzung, die Lenin damit von jeder utilitaristischen, positivistischen oder pragmatistischen Wahrheitskonzeption vornimmt, ist von manchen Kritikern des Marxismus übersehen worden.

Der Marxismus anerkennt eine Dialektik von absoluter und relativer Wahrheit: Wir streben nach Vollständigkeit des Wissens, jedoch „[ ... ] die Souveränität des Denkens verwirklicht sich in einer Reihe höchst unsouverän denkender Menschen“<sup>12</sup> Wer absolute Wahrheiten will, läuft einer Schimäre nach oder bringt es nur zu wenig informationshaltigen ‚Erkenntnissen‘ vom Typus ‚XY wurde im Jahr Z geboren‘. Aber in unserem relativ wahren Wissen, sind gewissermaßen Körnchen der absoluten Wahrheit enthalten. Der Skeptizismus bleibt einfach bei der Feststellung der Relativität des Wissens stehen, übersieht, daß die relative Wahrheit eben auch relative Wahrheit ist. Der Marxismus ist relativistisch nicht im Sinne der Leugnung der objektiven Wahrheit, sondern im Sinne der Anerkennung der geschichtlichen Bedingtheit der Grenzen der Annäherung unserer Kenntnisse an die absolute Wahrheit. Die Grenzen der Gültigkeit einer Aussage können durch die Entwicklung der Wissenschaft und der Technik enger oder weiter gezogen werden. Die permanente Überprüfung von Wissen in der Praxis muß immer wieder falsche Absolutsetzungen relativieren und eliminieren.<sup>13</sup>

Die Beweisbarkeit eines Satzes allein sei als Wahrheitskriterium nicht ausreichend, denn im Beweis trete das Wissen nicht aus seiner eigenen Sphäre heraus. Ein rein formales Wahrheitskriterium, wie es etwa die positivistische Kohärenztheorie der Wahrheit anbietet, sei ungenügend; auch dürfe man nicht die Denkgesetze als bloße Konvention auffassen, wenn man nicht den Gedanken der objektiven Wahrheit zerstören wolle. Eine rein empirische Begründung der Wahrheit gilt ebenfalls als unmöglich, da „die Empirie der Beobachtung allein“, wie Hume und Kant durchaus richtig gezeigt hätten, „nie die Notwendigkeit genügend beweisen“ kann: „Das ist so richtig, daß aus dem steten Aufgehen der Sonne des Morgens nicht folgt, sie werde morgen wieder aufgehen.“<sup>14</sup> Da die jeglicher Evidenz widersprechende Paradoxie nichts Ungewöhnliches für die heutige Wissenschaft sei, will man auch von einem Evidenzkriterium der Wahrheit nichts wissen. Einzig und allein in der menschlichen



historique de l'humanité tout entière, fournit un critère de vérité de dernière instance.

La faisabilité technique, la reproductibilité expérimentale d'un processus à partir de ses conditions d'existence prouve que notre savoir reflète correctement la chose en soi et réfute tout agnosticisme. « C'est dans la pratique que l'objectivité du savoir devient une certitude sensible »<sup>15</sup>. Le critère de la pratique permet de surmonter la mauvaise infinité de l'énumération d'exemples et de faits. La machine à vapeur a prouvé la thèse de la physique sur la transformation de l'énergie thermique en énergie mécanique, et « 100 000 machines à vapeur ne le prouvaient pas plus qu'une seule ».<sup>16</sup> L'utilisation de l'énergie nucléaire est la preuve de la vérité objective des idées de la physique sur la structure de l'atome.

D'autre part, on est conscient que toute affirmation ne peut pas être directement vérifiée dans la pratique, mais seulement certains maillons décisifs de la chaîne de preuves formelle et logique. Le critère pratique, selon Lénine, ne peut par essence jamais confirmer ou infirmer complètement une conception humaine, mais il est en même temps « suffisamment déterminé » pour « mener une lutte implacable contre toutes les variétés d'idéalisme et d'agnosticisme »<sup>17</sup>.

Le marxisme veut aborder le problème de la connaissance de manière résolument dialectique. Cela signifie tout d'abord de ne pas prendre la connaissance pour quelque chose de fini et d'achevé, mais d'examiner comment « la connaissance naît de la non-connaissance », comment la connaissance est perfectionnée.<sup>18</sup> La connaissance se développe selon les trois lois fondamentales de tout développement. La loi du changement de qualité agit en elle : Les nouvelles découvertes révolutionnaires, préparées par des phases d'accumulation de matériel d'observation, sont les « sauts » dans le développement de la science. La connaissance est poussée par la lutte des contraires, tout d'abord par la dynamique de la contradiction sujet-objet. La connaissance connaît aussi un développement supérieur conformément à la loi de la négation de la négation. Les points de vue et théories contradictoires - par ex. la théorie des corpuscules et ondulatoire de la lumière - sont réunies dans une synthèse supérieure.

12 Engels, MEW 20, p. 80.

13 Cf. LW 14, p. 129, 132.

14 Engels, MEW 20, p. 497.

Tätigkeit, und zwar in der gesellschaftlich-historischen Praxis der ganzen Menschheit, sei ein Wahrheitskriterium letzter Instanz gegeben.

Die technische Machbarkeit, die experimentelle Reproduzierbarkeit eines Vorgangs aus seinen Existenzbedingungen beweist, daß unser Wissen das Ding an sich richtig widerspiegelt, und widerlegt jeden Agnostizismus. „[ ... ] in der Praxis wird die Objektivität des Wissens zur sinnlichen Gewißheit.“<sup>15</sup> Man überwinde durch das Praxiskriterium die schlechte Unendlichkeit des Aufzählens von Beispielen und Tatsachen. Die Dampfmaschine bewies die These der Physik von der Umwandlung der Wärmeenergie in mechanische Energie, und „100 000 Dampfmaschinen bewiesen das nicht mehr als eine“.<sup>16</sup> Die Anwendung der Kernenergie sei der Beweis der objektiven Wahrheit der physikalischen Vorstellungen vom Aufbau des Atoms.

Andererseits ist man sich dessen bewußt, daß nicht jede Aussage unmittelbar praktisch überprüft werden kann, sondern nur gewisse entscheidende Glieder der formal-logischen Beweiskette. Das Praxis-Kriterium, so Lenin, könne dem Wesen der Sache nach niemals eine menschliche Vorstellung vollständig bestätigen oder widerlegen, sei zugleich aber auch „bestimmt genug“, „um gegen alle Spielarten des Idealismus und Agnostizismus einen unerbittlichen Kampf zu führen.“<sup>17</sup>

Der Marxismus will das Erkenntnisproblem konsequent dialektisch angehen. Das bedeutet zunächst einmal, Erkenntnis nicht für etwas Fertiges und Abgeschlossenes zu nehmen, sondern zu untersuchen, wie „Wissen aus Nicht-Wissen entsteht“, wie das Wissen vervollkommen wird.<sup>18</sup> Erkenntnis entwickelt sich gemäß den drei Grundgesetzen jeglicher Entwicklung. Es wirkt in ihr das Gesetz des Qualitätsumschlags: Neue bahnbrechende Entdeckungen, durch Phasen des Sammelns von Beobachtungsmaterial vorbereitet, sind die „Sprünge“ in der Wissenschaftsentwicklung. Die Erkenntnis wird vom Kampf der Gegensätze vorangetrieben, zuallererst von der Dynamik des Subjekt-Objekt-Widerspruchs. Auch die Erkenntnis macht gemäß dem Gesetz der Negation der Negation eine Höherentwicklung durch. Gegensätzliche Ansichten und Theorien - z. B. die Korpuskel- und Wellentheorie des Lichts - werden in einer höheren Synthese zusammengefaßt.

12 Engels, MEW 20, S. 80.

13 Vgl. LW 14, S. 129, 132.

14 Engels, MEW 20, S. 497.



15 Const., p. 104, cf. MEW 20, p. 498 ; MEW 21, p. 27s.

16 MEW 20, P. 496.

17 LW 14, P. 137.

18 Ibid., p. 96.

[97]

Les catégories de la dialectique ne sont pas seulement des instruments de la connaissance du monde, mais s'appliquent aussi à la connaissance elle-même, dans laquelle interviennent des moments généraux et particuliers, formels et substantiels, essentiels et non essentiels. La théorie de la connaissance doit déterminer l'interaction et le lien entre les différents côtés et moments du processus contradictoire de la connaissance, dont le sensuel et le rationnel. Le marxisme partage avec le sensualisme l'idée que les « sensations sont en fait la seule source de notre connaissance »<sup>19</sup> : les organes des sens relient l'humain à la réalité objective. La sensation reposerait sur une interaction entre des éléments matériels, la source du stimulus et le système nerveux-sensoriel, ce dernier déterminant la forme, mais pas le contenu de la sensation. Il existerait une « concordance » - quoi que cela veuille dire - entre les données des organes sensoriels et le monde objectif, conditionnée par l'évolution. La problématique de telles affirmations a déjà été traitée dans la première partie de ce livre.

Si, selon la conception marxiste courante, la connaissance commence avec la vision sensorielle vivante, cela ne doit cependant pas être valable pour chaque acte de connaissance individuel : L'individu part toujours déjà d'un savoir traditionnel et utilise des moyens de connaissance rationnels existants. A l'aide des formes de pensée, le savoir dépasse la limite de la représentation visuelle. « Même une phrase aussi simple que « la rose est rouge » est une forme du pendant entre les sensations et les perceptions sur la base des concepts de fleur et de couleur. Sans concepts, l'humain ne peut pas exprimer ses expériences sensorielles par le langage. C'est précisément pour cette raison qu'il n'existe pas de vision sensorielle « pure ». Chez l'humain, elle est toujours marquée par la pensée. Mais pour le marxisme, il n'y a pas non plus de pensée « pure », cette dernière est toujours « liée au matériel de vision » et s'incarne sous la forme d'images et de signes visuels »<sup>20</sup> . Sinon, notre prétendue certitude purement sensorielle est toujours déjà conditionnée et

15 Konst., S. 104, vgl. MEW 20, S. 498; MEW 21, S. 27Sf.

16 MEW 20, S. 496.

17 LW 14, S. 137.

18 ibd., S. 96.

[97]

Die Kategorien der Dialektik sind nicht nur Instrumente der Erkenntnis der Welt, sondern auch auf die Erkenntnis selbst anwendbar, in der allgemeine und einzelne, formale und inhaltliche, wesentliche und unwesentliche Momente eine Rolle spielen. Die Erkenntnistheorie soll Wechselwirkung und Zusammenhang der verschiedenen Seiten und Momente des widersprüchlichen Erkenntnisprozesses bestimmen, darunter der sinnlichen und der rationalen. Mit dem Sensualismus teilt der Marxismus die Auffassung, daß die „Empfindungen tatsächlich die einzige Quelle unserer Kenntnisse“ sind <sup>19</sup>: die Sinnesorgane verbinden den Menschen mit der objektiven Realität. Die Empfindung soll auf einer Wechselwirkung materieller Elemente, der Reizquelle und des Nerven-Sinnes-Systems beruhen, wobei das letztere zwar die Ausformung, nicht aber den Inhalt der Empfindung bestimmen soll. Es existiere eine evolutionsgeschichtlich bedingte ‚Übereinstimmung‘ - was immer das heißen soll - zwischen den Angaben der Sinnesorgane und der objektiven Welt. Die Problematik solcher Aussagen wurde bereits im ersten Teil dieses Buches behandelt. Wenn die Erkenntnis nach gängiger marxistischer Auffassung auch mit der lebendigen sinnlichen Anschauung beginnt, so soll das jedoch nicht für jeden einzelnen Erkenntnisakt gelten: Das Individuum geht immer schon von tradiertem Wissen aus und setzt vorhandene rationale Erkenntnismittel ein. Mit Hilfe der Denkformen geht das Wissen über die Grenze der anschaulichen Vorstellung hinaus. „Selbst ein so einfacher Satz wie ‚die Rose ist rot‘ ist eine Form des Zusammenhangs von Empfindungen und Wahrnehmungen auf der Grundlage der Begriffe der Blume und der Farbe. Ohne Begriffe kann der Mensch seine sinnlichen Erfahrungen nicht sprachlich ausdrücken. Eben deshalb gibt es auch keine ‚reine‘ sinnliche Anschauung. Beim Menschen ist sie immer vom Denken geprägt. Aber es gibt für den Marxismus auch kein ‚reines‘ Denken, letzteres ist immer mit dem Anschauungsmaterial verbunden“ und verkörpert sich in Form anschaulicher Abbilder und Zeichen.“<sup>20</sup> Die Empfindung sei nur insofern



transmise par la pratique et le langage qui l'ont précédée. Ainsi, le savoir apparaît comme une unité indissociable du reflet sensible et rationnel de la réalité. Mais il contient aussi des moments empiriques et théoriques.

Le niveau de connaissance empirique est celui dont les contenus proviennent essentiellement de l'expérience, c'est-à-dire de l'observation et de l'expérimentation. Au niveau du savoir théorique, l'objet est saisi plus profondément : Ici aussi, les données sensorielles constituent la base de départ, mais l'objet est maintenant reflété par rapport aux relations et aux lois qui ne sont pas obtenues par l'expérience, mais directement par la pensée abstraite, par laquelle le « mouvement visible, simplement apparent, est réduit au mouvement interne réel »<sup>21</sup>. Un tel savoir n'est pas seulement invisible, mais souvent paradoxal.

Il existe un lien étroit entre les deux niveaux de connaissance : Les constructions théoriques sont réalisées sur la base de la généralisation du savoir existant, c'est-à-dire qu'elles reposent directement ou indirectement sur un fondement empirique. Cependant, le savoir théorique peut dépasser les données empiriques - l'existence des bactéries et des antiparticules, par exemple, a été postulée avant leur découverte expérimentale. De tels exemples ne sont pas le fruit du hasard, car on ne se tourne pas vers l'expérience au petit bonheur la chance, mais le plus souvent pour obtenir la confirmation d'une hypothèse théorique.

Dans l'épistémologie marxiste, on distingue les niveaux de connaissance non seulement en ce qui concerne le mode d'acquisition de la connaissance, mais aussi en ce qui concerne le caractère unilatéral ou omnidirectionnel de son reflet. « Fondamentalement, le savoir a pour ambition de devenir concret, c'est-à-dire polyvalent, et de saisir l'objet dans sa totalité. Mais la concrétude peut être très différente »<sup>22</sup>. La concrétude sensible est floue, le savoir fondé sur elle adhère à la surface des choses. Mais la connaissance ne peut pas s'arrêter là, elle doit procéder à l'extraction de certains côtés du concret de départ, en faisant abstraction de tous les autres côtés, c'est-à-dire en faisant abstraction.

19 *ibid.*, p. 121.

20 *Const.*, p. 207.

unmittelbar, als sie uns mit der Dingwelt unmittelbar verbinde. Ansonsten sei unsere vermeintlich rein sinnliche Gewißheit immer bereits durch die vorausgegangene Praxis und die Sprache bedingt und vermittelt. So erscheint das Wissen als untrennbare Einheit von sinnlicher und rationaler Widerspiegelung der Wirklichkeit. Es enthält aber auch empirische und theoretische Momente.

Als Empirisches wird die Ebene des Wissens aufgefaßt, deren Inhalte im wesentlichen aus der Erfahrung, d.h. aus Beobachtung und Experiment stammen. Auf der theoretischen Wissensebene werde das Objekt tiefer erfaßt: Auch hier sind Sinnesdaten die Ausgangsbasis, aber das Objekt wird jetzt in bezug auf jene Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten widergespiegelt, die nicht durch die Erfahrung, sondern unmittelbar durch abstraktes Denken gewonnen werden, durch das die „sichtbare, bloß erscheinende Bewegung auf die innere wirkliche Bewegung“<sup>21</sup> reduziert wird. Solches Wissen ist nicht nur unanschaulich, sondern oft geradezu paradox.

Zwischen beiden Wissensebenen wird ein enger Zusammenhang gesehen: Theoretische Konstruktionen werden auf der Basis der Verallgemeinerung vorliegenden Wissens vorgenommen, d.h. gehen unmittelbar oder mittelbar auf ein empirisches Fundament zurück. Allerdings kann das theoretische Wissen die Erfahrungsdaten überflügeln, - die Existenz der Bakterien und der Anti-Teilchen beispielsweise wurde vor ihrer experimentellen Entdeckung postuliert. Solche Beispiele sind kein Zufall, wendet man sich doch der Erfahrung nicht auf gut Glück zu, sondern meist, um eine theoretische Annahme bestätigt zu erhalten.

Man unterscheidet in der marxistischen Erkenntnistheorie die Wissensebenen nicht nur hinsichtlich der Art der Wissensgewinnung, sondern auch hinsichtlich der Einseitigkeit oder Allseitigkeit der Widerspiegelung. „Grundsätzlich hat das Wissen das Bestreben, konkret, d.h. vielseitig zu werden und das Objekt als Ganzheit zu erfassen. Die Konkretheit kann aber sehr verschieden sein.“<sup>22</sup> Die sinnliche Konkretheit ist verschwommen, das auf ihr begründete Wissen haftet an der Oberfläche der Dinge. Dabei kann die Erkenntnis aber nicht stehenbleiben, sie muß zur Herauslösung einzelner Seiten aus dem Ausgangskonkretum schreiten, wobei sie von allen anderen Seiten absehen, d.h. abstrahieren muß.

19 *ibid.*, S. 121.

20 *Konst.*, S. 207.





Mais il ne faut pas s'arrêter aux abstractions ainsi obtenues, la pensée doit à nouveau s'efforcer d'unifier les différents côtés obtenus de manière abstraite et chercher à atteindre par ce biais une concrétude d'ordre supérieur.

L'abstraction est considérée comme l'une des méthodes les plus importantes pour saisir l'objet : En mettant en évidence certaines propriétés et relations des choses, la pensée pourrait même finir par faire abstraction des choses et des phénomènes eux-mêmes auxquels ces propriétés sont attribuées. Si l'on accorde une existence essentielle à des « objets abstraits » comme la sagesse, la beauté, la bonté, etc., on aboutit à l'idéalisme ; - le monde des idées de Platon, par exemple, est constitué, selon les marxistes, d'abstractions hypostasiées. En revanche, les abstractions correctes ne s'éloignent pas de la réalité, mais s'en rapprochent.<sup>23</sup>

Lors de la décomposition d'un donné en déterminations abstraites, l'analyse, celles-ci servent à construire un nouveau savoir concret. Le mouvement de pensée qui produit ce savoir est appelé l'ascension de l'abstrait vers le concret. Ce mouvement ne doit cependant pas, comme celui de l'idée hégélienne, produire l'objet lui-même, mais seulement une reproduction mentale de celui-ci, obtenue par synthèse des déterminations abstraites. « Le concret est concret », dit Marx, « parce qu'il est la synthèse de nombreuses déterminations, donc l'unité du multiple. Dans la pensée, il apparaît donc comme un processus de synthèse, comme un résultat, bien qu'il soit le point de départ réel et donc aussi le point de départ de la vision et de la représentation. Dans la première voie, la représentation complète s'est volatilisée en détermination abstraite ; dans la seconde, les déterminations abstraites conduisent à la reproduction du concret par la voie de la pensée »<sup>24</sup>. Analyse et synthèse sont dialectiquement liées.

La connaissance et son objet ont chacun une histoire, ils sont ce qu'ils sont devenus. Ce devenir peut être reconstruit par deux méthodes de connaissance, la méthode logique (ou logico-historique) et la méthode historique au sens strict, que l'on a également appelée la méthode historico-réelle.<sup>25</sup> Cette dernière procède de manière strictement chronologique, en tenant compte de

Bei den dergestalt gewonnenen Abstraktionen ist aber wiederum nicht stehenzubleiben, das Denken muß nun wieder nach Vereinigung der einzelnen, abstraktiv gewonnenen Seiten streben und auf diesem Wege eine Konkretheit höherer Ordnung zu erreichen suchen.

Die Abstraktion gilt als eine der wichtigsten Methoden zum Erfassen des Gegenstandes: Beim Hervorheben einzelner Eigenschaften und Beziehungen der Dinge könne das Denken am Ende sogar von den Dingen und Erscheinungen selbst abstrahieren, denen diese Eigenschaften zukommen. Werde ‚abstrakten Gegenständen‘ wie Weisheit, Schönheit, Güte usw. ein wesenhaftes Sein zuerkannt, gelange man zum Idealismus; - die Platonische Ideenwelt z. B. besteht nach Auffassung der Marxisten aus lauter hypostasierten Abstraktionen. Richtige Abstraktionen dagegen entfernten sich nicht von der Wirklichkeit, sondern näherten sich ihr.<sup>23</sup>

Bei der Zerlegung eines Gegebenen in abstrakte Bestimmungen, der Analyse, dienen diese zum Aufbau neuen konkreten Wissens. Die Denkbewegung, die dieses Wissen hervorbringt, nennt man das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten. Diese Bewegung soll aber nicht, wie die der Hegelschen Idee, das Objekt selbst hervorbringen, sondern nur eine gedankliche Reproduktion desselben, die durch Synthese der abstrakten Bestimmungen entsteht. „Das Konkrete ist konkret“, so Marx, „weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. Im ersten Weg wurde die volle Vorstellung zu abstrakter Bestimmung verflüchtigt; im zweiten führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Wege des Denkens.“<sup>24</sup> Analyse und Synthese sind dialektisch verbunden.

Die Erkenntnis und ihr Gegenstand haben jeweils eine Geschichte, sind das, was sie geworden sind. Diese Gewordenheit kann durch zwei Erkenntnismethoden rekonstruiert werden, die logische (oder logisch-historische) und die historische im engeren Sinne, die man auch die real-historische genannt hat.<sup>25</sup> Die letztere geht streng chronologisch vor, wobei alles Einzelne und



tout ce qui est particulier et spécifique. En revanche, la méthode logico-historique systématisée davantage, elle commence par la forme développée de l'objet, l'historique est vu à travers le prisme des catégories, par exemple à travers le prisme des catégories de la science « économie politique » qui résume le développement du capitalisme. Ce procédé mène souvent plus facilement au but. Le marxisme souligne le lien entre les deux méthodes : Puisque les catégories résumant dans l'ensemble le développement d'un objet, le développement catégoriel n'est pas une construction spéculative. Lorsque Marx commence le « Capital » par l'analyse de la « marchandise », il s'agit de la forme cellulaire à partir de laquelle les rapports de production capitalistes se sont aussi réellement développés, sauf que ce développement n'est pas raconté chronologiquement. « Par quoi commence l'histoire, par quoi doit également commencer le cours de la pensée, et sa suite ne sera rien d'autre que le reflet, sous une forme abstraite et théoriquement conséquente, du cours historique ; un reflet corrigé, mais corrigé selon des lois que le cours historique lui-même donne en main, en ce que chaque moment, au point de développement de sa maturité, de son classicisme peut être considéré. »<sup>26</sup>

On reconnaît à toutes les formes de pensée un caractère historique, dans la mesure où l'histoire de la connaissance humaine est coagulée et contenue en elles. Les formes de pensée peuvent être considérées de deux manières : du point de vue purement formel (logique formelle traditionnelle ou moderne) et du point de vue du contenu de la forme (logique dialectique). La logique dialectique s'intéresse avant tout au mouvement des concepts dans la genèse du savoir scientifique.<sup>27</sup>

Pour l'épistémologie marxiste, le début de la genèse du savoir est constitué par la définition du problème, une première approche, souvent une supposition ou une intuition géniale (qui n'est pas encore un savoir, mais qui n'est pas non plus un pur non-savoir, et qui représente donc un point de départ du savoir). La définition du problème permet d'orienter le processus de recherche. La deuxième chose est la base factuelle, le savoir assuré qui reste, même si les hypothèses explicatives s'effondrent.

23 Cf. LW 38, p. 160.

24 Grundrisse, p. 22.

25 Cf. Holzkamp 1974.

26 Engels, MEW 13, p. 47S.

Besondere mitberücksichtigt wird. Dagegen systematisiert die logisch-historische Methode stärker, sie beginnt mit der entwickelten Form des Gegenstandes, das Historische wird durch das Prisma von Kategorien gesehen, beispielsweise durch das Prisma der die Entwicklung des Kapitalismus resümierenden Kategorien der Wissenschaft ‚Politische Ökonomie‘. Dieses Verfahren führt oft einfacher zum Ziel. Man betont im Marxismus den Zusammenhang beider Methoden: Da die Kategorien im großen und ganzen die Entwicklung eines Gegenstandes zusammenfassen, ist die kategoriale Entwicklung keine spekulative Konstruktion. Wenn Marx das ‚Kapital‘ mit der Analyse der ‚Ware‘ beginnt, so ist dies die Zellenform, aus der sich die kapitalistischen Produktionsverhältnisse auch real entwickelt haben, nur daß diese Entwicklung nicht chronologisch nacherzählt wird. ‚Womit die Geschichte anfängt, damit muß der Gedankengang ebenfalls anfangen, und sein weiterer Fortgang wird nichts anderes sein, als das Spiegelbild, in abstrakter und theoretisch konsequenter Form, des historischen Verlaufs; ein korrigiertes Spiegelbild, aber korrigiert nach Gesetzen, die der historische Verlauf selbst an die Hand gibt, indem jedes Moment auf dem Entwicklungspunkt seiner Reife, seiner Klassizität betrachtet werden kann. »<sup>26</sup>

Allen Denkformen erkennt man historischen Charakter zu, insofern in ihnen die Geschichte der menschlichen Erkenntnis geronnen und enthalten sei. Die Denkformen können auf zweierlei Weise betrachtet werden: rein formal (traditionelle oder moderne formale Logik) und forminhaltlich (dialektisch-logisch). Die dialektische Logik interessiert sich vor allem für die Bewegung der Begriffe in der Entstehung des wissenschaftlichen Wissens.<sup>27</sup>

Den Anfang der Entstehung des Wissens macht für die marxistische Erkenntnistheorie die Problemstellung, eine erste Annäherung, oft eine geniale Vermutung oder Ahnung (die noch kein Wissen, aber auch schon kein reines Nicht-Wissen mehr ist, also einen Keimpunkt des Wissens darstellt). Durch die Problemstellung wird der Forschungsprozeß zielgerichtet. Das zweite ist die Tatsachenbasis, das gesicherte Wissen, das bleibt, selbst wenn erklärende Hypothesen zusammenbrechen.

23 Vgl. LW 38, S. 160.

24 Grundrisse, S. 22.

25 Vgl. Holzkamp 1974.

26 Engels, MEW 13, S. 47S.



La collecte des faits, l'observation, l'expérience d'une part, - la conjecture, l'hypothèse, la théorie d'autre part - c'est dans cette tension que se situe le processus de recherche. Dans la genèse de la conjecture, on ne peut pas - le marxisme le voit clairement - éviter la notion d'intuition. Sans inventivité, sans créativité, on ne peut rien produire d'autre que des opérations mécaniques. L'intuition ne vient cependant pas de nulle part, elle n'a rien de mystique ; une longue recherche la précède, l'étincelle naît après une longue friction. Seule la soudaineté de l'intuition crée l'illusion d'une illumination surnaturelle, dont il ne faut pourtant pas parler.

Toutes les réflexions sur la dialectique du processus de connaissance mettent en évidence l'importance capitale de la question de la méthode. Hegel appelait la méthode la conscience de l'auto-mouvement du contenu, il refusait donc de considérer le problème de la méthode de manière simplement formelle. En cela, il devient un modèle pour le marxisme, pour lequel il s'agit toujours de la cohérence interne des différentes méthodes utilisées par la science. La méthode scientifique ne représente ici que ce que « tout homme utilise sous une forme simple ».<sup>28</sup>

Le savoir se développe sur la base de l'activité pratique et « lui sert dans la mesure où il crée des archétypes de choses et de processus possibles et nécessaires à l'humain. C'est pourquoi le savoir doit finalement s'avérer réalisable dans la pratique »<sup>29</sup>. Pour cela, il doit prendre la forme correspondante, devenir une idée, ce que l'on entend avec Hegel par une pensée « qui a atteint le plus haut niveau d'objectivité, d'exhaustivité et de concrétisation et qui vise en même temps la réalisation pratique »<sup>30</sup>. En ce sens on pourrait parler de l'idée de la révolution socialiste, de l'idée de la domination de l'espace mondial etc. Pour réaliser une idée, il ne faut pas seulement des moyens matériels, mais aussi des émotions et de la volonté. La conviction de la vérité d'une idée, de la nécessité et de la possibilité réelle de sa réalisation joue un rôle important dans la motivation de l'acteur. On peut lire que la simple croyance en un dogme ne génère pas l'enthousiasme intérieur et la conviction personnelle sans lesquels rien de grand ne s'accomplit dans le monde.<sup>31</sup> Paroles vraies !

La fécondité d'une idée ne se révèle que dans le

Tatsachensammlung, Beobachtung, Experiment auf der einen, - Vermutung, Hypothese, Theorie auf der anderen Seite - in dieser Spannung bewegt sich der Forschungsprozeß. Bei der Entstehung der Vermutung läßt sich - dies wird im Marxismus klar gesehen - der Begriff der Intuition nicht umgehen. Ohne Erfindungsgeist, ohne Kreativität kann man nichts als mechanische Operationen hervorbringen. Die Intuition komme jedoch nicht aus dem Nichts, habe nichts Mystisches an sich; lange Suche gehe ihr voran, der Funke entstehe nach langer Reibung. Nur die Plötzlichkeit der Eingebung erzeuge den Schein einer übernatürlichen Erleuchtung, von der jedoch nicht die Rede sein dürfe.

Alle Überlegungen zur Dialektik des Erkenntnisprozesses machen die hervorragende Bedeutung der Methodenfrage deutlich. Hegel nannte die Methode das Bewußtsein über die Selbstbewegung des Inhalts, lehnte es also ab, das Methodenproblem bloß formal zu betrachten. Darin wird er für den Marxismus vorbildlich, dem es immer wieder um den inneren Zusammenhang der verschiedenen von der Wissenschaft angewandten Methoden geht. Die wissenschaftliche Methode stellt dabei nur dasjenige in entwickelter Gestalt dar, „was in einfacher Form jeder Mensch anwendet“.<sup>28</sup>

Das Wissen entwickelt sich auf der Grundlage der praktischen Tätigkeit und „dient ihr, insofern sie Urbilder möglicher und dem Menschen notwendiger Dinge und Prozesse schafft. Deshalb muß sich das Wissen letztlich als praktisch realisierbar erweisen.“<sup>29</sup> Dazu muß es die entsprechende Form erlangen, muß zur Idee werden, worunter man mit Hegel einen Gedanken versteht, „der die höchste Stufe von Objektivität, Vollständigkeit und Konkretheit erlangt hat und gleichzeitig auf praktische Realisierung zielt.“<sup>30</sup> In diesem Sinne könne man von der Idee der sozialistischen Revolution, der Idee der Eroberung des Weltraums usw. sprechen. Zur Realisierung einer Idee bedürfe es nicht nur der materiellen Mittel, sondern auch der Emotion und des Willens. Die Überzeugtheit von der Wahrheit einer Idee, der Notwendigkeit und realen Möglichkeit ihrer Realisierung spiele für die Motivation des Handelnden eine große Rolle. Auf bloßen Dogmenglauben hin, so kann man lesen, entsteht nicht jene innere Begeisterung und persönliche Überzeugtheit, ohne die nichts Großes in der Welt vollbracht wird.<sup>31</sup> Wahre Worte!

Die Fruchtbarkeit einer Idee stelle sich erst im



processus de sa concrétisation. Mais d'un autre côté, c'est à juste titre que l'on mesure ce qui existe et ce qui a été réalisé jusqu'à présent à l'aune de l'idée, ce qui est à l'aune de ce qui devrait être, en se demandant toujours si la non-identité entre la réalité et l'idée est due à l'immaturation des conditions, à l'élaboration déficiente de l'idée ou à d'autres facteurs. La pratique réalise les objectifs que l'humain se fixe à partir de sa rationalité, mais elle comporte aussi un aspect non rationnel : il en résulte des nouveautés auxquelles personne n'avait pensé, des effets secondaires indésirables de la pratique technique sous forme de pollution de l'environnement, par exemple, que les humains doivent d'abord réapprendre à maîtriser. De même, la pensée dépasse toujours les formes logiques existantes et provoque ainsi un développement de la logique.

Dans leur signification pratique pour l'humain, les choses sont des « biens » ou des « valeurs ». Selon la conception marxiste, il ne faut pas séparer complètement la connaissance et la valeur, malgré leur opposition, car elles sont les deux faces d'une même médaille.

On fait remarquer que les résultats de la connaissance ne sont pas seulement évalués selon des critères gnoseologiques tels que vrai, faux, essentiel, insignifiant, probable, fiable, etc. On s'interroge aussi sur leur utilité pour l'individu et la société et sur leur applicabilité, sur les besoins intellectuels et moraux qu'ils satisfont.

La connaissance, dit-on, cherche à dégager la vérité à l'état pur, à refléter les objets tels qu'ils existent en dehors de nous, tandis que le rapport d'évaluation à la réalité se concentre sur la relation des objets à l'humain : il joue un rôle décisif, surtout dans le domaine moral et artistique. Bien entendu, le jugement de valeur présuppose, que l'on ait une certaine conception de la connaissance de l'objet à évaluer.<sup>32</sup>

La conception marxiste de la relation entre connaissance et valeur a toujours choqué, surtout parce qu'elle a acquis une signification politique directe dans la thèse de la nécessité d'un parti pris prolétarien de la théorie, du « point de vue de classe » sans lequel il n'y aurait ni objectivité ni vérité.

28 Const., p. 236.

29 ibid. 230.

Prozess ihrer Vergegenständlichung heraus. Andererseits werde aber auch zurecht das Bestehende und bisher praktisch Erreichte an der Idee gemessen, das was ist, an dem, was sein soll, wobei immer zu fragen sei, ob die Nichtidentität von Realität und Idee den Unreife der Bedingungen, der mangelhaften Ausarbeitung der Idee oder anderen Faktoren geschuldet sei. Die Praxis verwirkliche die Ziele, die sich der Mensch aus seiner Rationalität heraus setze, habe aber auch ein nichtrationales Moment an sich: Es entsteht Neues, an das niemand gedacht hat, unerwünschte Nebeneffekte technischer Praxis in Form von Umweltbelastungen etwa, die die Menschen erst wieder beherrschen lernen müssen. Auch gehe das Denken über die bestehenden logischen Formen immer wieder hinaus und bewirke dadurch eine Entwicklung des Logischen.

In ihrer praktischen Bedeutung für den Menschen sind die Dinge „Güter“ oder „Werte“. Man darf nach marxistischer Auffassung Erkennen und Werten bei aller Gegensätzlichkeit nicht gänzlich auseinanderreißen, denn sie sind zwei Seiten einer Medaille.

Man weist darauf hin, daß Erkenntnisresultate nicht nur nach gnoseologischen Kriterien wie wahr, falsch, wesentlich, unwesentlich, wahrscheinlich, zuverlässig usw. eingeschätzt werden. Es wird auch nach dem Nutzen für den einzelnen und die Gesellschaft und nach der Anwendbarkeit gefragt, danach, welche geistig-sittlichen Bedürfnisse durch sie befriedigt werden.

Das Erkennen, so wird gesagt, strebe nach Herausarbeitung der Wahrheit in reiner Form, nach Widerspiegelung der Gegenstände, wie sie außerhalb von uns existieren, während beim wertenden Verhältnis zur Wirklichkeit die Beziehung der Gegenstände zum Menschen in den Mittelpunkt gerückt wird: es spiele eine entscheidende Rolle vor allem im moralischen und künstlerischen Bereich. Natürlich setze das Werturteil voraus, daß man einen gewissen Erkenntnisbegriff von der zu bewertenden Sache hat.<sup>32</sup>

Die marxistische Auffassung des Verhältnisses von Erkennen und Werten hat vor allem deshalb immer wieder Anstoß erregt, weil sie unmittelbar politische Bedeutung gewonnen hat in der These von der Notwendigkeit proletarischer Parteilichkeit der Theorie, vom „Klassenstandpunkt“, ohne den es keine Objektivität und Wahrheit gebe.

28 Konst., S. 236.

29 ibid. 230.



30 ibid.

31 ibid. 230f.

32 S. a. MEW Erg.bd. 1, p. S38.

[100]

Les critiques du marxisme se sont souvent opposés à cette thèse en affirmant que l'objectivité et la partialité devaient a priori être contradictoires, que les déclarations sur l'être et celles sur le devoir-être se situaient à des niveaux entre lesquels il n'y avait pas de transition. Dans la pratique, la thèse de la partialité a été comprise de manière très différente dans le marxisme. Marx lui-même parle de manière relativement générale du fait que sa théorie, si tant est qu'elle défende les intérêts d'une classe, ne peut défendre que ceux de la classe ouvrière.<sup>33</sup> On pouvait s'y référer aussi bien lorsqu'il s'agissait de postuler la responsabilité sociale de la science pour les défavorisés que lorsqu'il s'agissait de la thèse du parti qui a toujours raison et qui - à l'époque de Staline - en déduit le droit de persécuter les « dissidents » au nom de la vérité interprétée par le Politburo.

Aujourd'hui, on lit le plus souvent que la liberté de valeur revendiquée par la « science bourgeoise » est une hypocrisie ou du moins une illusion ; un tel objectivisme ne fait que dissimuler la partialité bourgeoise et capitaliste : dans une société divisée en classes, il ne peut y avoir de position flottant au-dessus des classes, car en fin de compte, même les débats intellectuels s'inscrivent dans le contexte de la lutte des classes nationale et internationale. On veut cependant voir une distinction entre le problème des classes, des intérêts et de la vérité en ce qui concerne les sciences de la nature et sociales. Dans le cas de la première, les résultats seraient directement neutres pour les classes et ne devraient être traités de manière partisane qu'en ce qui concerne leur interprétation idéologique. Cette conception est certainement aussi le fruit de la prise de conscience des conséquences sociales, et surtout économiques, néfastes des interventions idéologiques du parti dans le processus scientifique - on pense au cas de Lyssenko et à la condamnation de la cybernétique comme « bourgeoise ». Selon l'opinion dominante aujourd'hui dans les pays socialistes, le point de vue de classe ne garantit pas encore à lui seul la vérité. Il ne doit être que la condition préalable à une recherche sans préjugés : Seul le prolétariat, parce qu'il est objectivement intéressé par un changement social fondamental, n'a pas d'œillères de connaissance liées à sa classe en ce qui concerne la découverte des lois de

30 ibd.

31 ibd. 230f.

32 S. a. MEW Erg.bd. 1, S. S38.

[100]

Die Kritiker des Marxismus haben hier häufig mit der Gegenthese eingehakt, Objektivität und Parteilichkeit müssten a priori ein Widerspruch sein, Aussagen über das Sein und solche über ein Sollen lägen auf Ebenen, zwischen denen kein Übergang stattfindet. In der Praxis ist die These von der Parteilichkeit im Marxismus sehr unterschiedlich aufgefaßt worden. Marx selbst spricht relativ allgemein davon, daß seine Theorie, sofern sie überhaupt die Interessen einer Klasse vertrete, nur die der Arbeiterklasse verfechten könne.<sup>33</sup> Darauf konnte man sich sowohl berufen, wenn es darum ging, soziale Verantwortung der Wissenschaft für die Unterprivilegierten zu postulieren, als auch bei der These von der Partei, die immer recht hat und die - in der Stalin-Ära - daraus das Recht ableitet, „Abweichler“ im Namen der durch das Politbüro ausgelegten Wahrheit zu verfolgen.

Heute liest es sich meist so, daß die von der „bürgerlichen Wissenschaft“ geforderte Wertfreiheit Heuchelei oder wenigstens Illusion sei; ein solcher Objektivismus verberge nur die bürgerlich-prokapitalistische Parteilichkeit: In einer klassengespaltenen Gesellschaft könne es keine über den Klassen schwebende Position geben, denn letztlich ordneten sich auch die geistigen Auseinandersetzungen in den Kontext des nationalen und internationalen Klassenkampfes ein. Man will allerdings zwischen Klassen-, Interessen- und Wahrheitsproblem hinsichtlich der Natur- und Sozialwissenschaften unterschieden sehen. Bei der ersteren seien die Ergebnisse unmittelbar klassenneutral und nur hinsichtlich ihrer weltanschaulichen Interpretation parteilich zu behandeln. Diese Auffassung ist sicher auch die Frucht der Einsicht in die schädlichen gesellschaftlichen, vor allem auch ökonomischen Folgen, die ideologisch motivierte Eingriffe der Partei in den wissenschaftlichen Prozeß hatten, - man denke an den Fall Lyssenko und die Verdammung der Kybernetik als ‚bürgerlich‘. Der Klassenstandpunkt allein, so die heute herrschende Meinung in den sozialistischen Ländern, verbürgt noch nicht die Wahrheit. Er soll nur die Voraussetzung vorurteilsloser Forschung sein: Nur das Proletariat, weil objektiv an grundlegender gesellschaftlicher Veränderung interessiert, habe keine klassenbedingten Erkenntnisscheuklappen in





l'histoire. Il en va autrement de la bourgeoisie qui, bien qu'elle s'efforce de développer la science de la nature et la technique, se désintéresse de la connaissance sociologique globale, car elle veut se leurrer sur ce que son système social est voué au déclin.

33 MEW 23, P. 22.

[101]

## La science de la connaissance de Rudolf Steiner et le marxisme

Dans les chapitres précédents, il devrait déjà être clair que le fondement épistémologique joue un rôle central dans la pensée de Steiner. La théorie de la connaissance constitue pour lui le fondement nécessaire de tout travail scientifique, puisqu'elle examine ce que toutes les autres sciences présupposent sans examen, la connaissance elle-même. Ce n'est qu'ainsi que la valeur et la signification des connaissances scientifiques particulières peuvent se révéler. Mais pour être à la hauteur de sa tâche, la théorie de la connaissance doit, dans la mesure où la structure de la faculté humaine de connaître le permet, être sans présupposés.<sup>1</sup>

Dans son évaluation de l'importance de la théorie de la connaissance, Steiner est d'accord avec les néo-kantiens qui donnaient le ton philosophique à l'époque, mais sur le fond, il se trouve résolument en position de front avec eux et veut aider à surmonter la croyance en Kant, sans vouloir bien sûr diminuer les mérites du philosophe de Königsberg. Steiner ne veut pas, comme Kant, déterminer avant la connaissance ce que celle-ci ne peut pas accomplir, mais plutôt examiner comment elle est possible et mettre en lumière ce qu'elle accomplit. La solution commence par la définition correcte du problème, - ce qui a fait défaut jusqu'à présent dans la théorie de la connaissance. C'est pourquoi Steiner cherche, lors de l'analyse de l'acte de connaissance, à remonter à ses derniers éléments et à formuler ainsi correctement et proprement la question fondamentale de la théorie de la connaissance. Dans ce contexte, il fait référence aux présupposés cachés présents partout dans les systèmes épistémologiques, qu'il met en relation avec la question fondamentale de Kant sur la possibilité de jugements synthétiques a priori.

bezug auf die Aufdeckung der Gesetze der Geschichte. Anders die Bourgeoisie, die zwar Naturwissenschaft und Technik zu entwickeln bestrebt sei, aber an gesamtsoziologischer Erkenntnis desinteressiert, da sie sich darüber täuschen wolle, daß ihr gesellschaftliches System zum Untergang verurteilt.

33 MEW 23, S. 22.

[101]

## Die Erkenntniswissenschaft Rudolf Steiners und der Marxismus

In den vorangegangenen Kapiteln dürfte bereits deutlich geworden sein, daß die erkenntniswissenschaftliche Fundierung eine zentrale Rolle in Steiners Denken spielt. Die Erkenntnistheorie bildet für ihn die notwendige Grundlage aller wissenschaftlichen Arbeit, untersucht sie doch dasjenige, was alle übrigen Wissenschaften ungeprüft voraussetzen, das Erkennen selbst. So erst kann sich Wert und Bedeutung der einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse herausstellen. Um ihrer Aufgabe gerecht zu werden, muß aber die Erkenntnistheorie, soweit die Struktur des menschlichen Erkenntnisvermögens dies überhaupt erlaubt, voraussetzungslos sein.<sup>1</sup>

In seiner Einschätzung der Bedeutung der Erkenntnistheorie stimmt Steiner mit den seinerzeit philosophisch tonangebenden Neukantianern überein, inhaltlich befindet er sich jedoch in entschiedener Frontstellung zu ihnen und will den Kant-Glauben überwinden helfen, ohne freilich die Verdienste des Königsbergers schmälern zu wollen. Steiner will nicht wie Kant vor der Erkenntnis feststellen, was diese nicht leisten kann, sondern vielmehr untersuchen, wie sie möglich ist, und ins rechte Licht setzen, was sie leistet. Die Lösung beginnt mit der richtigen Problemstellung, - an der es in der Erkenntnistheorie bisher gemangelt habe. Deshalb sucht Steiner bei der Analyse des Erkenntnisaktes auf dessen letzte Elemente zurückzugehen und so die Grundfrage der Erkenntnistheorie richtig und sauber zu formulieren. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die überall in den erkenntnistheoretischen Systemen vorhandenen versteckten Voraussetzungen, die er mit Kants Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori in Verbindung bringt. In dieser liegen Steiner zufolge



Selon Steiner, celle-ci contient déjà deux présupposés dogmatiques, à savoir que tout savoir empirique ne peut avoir en principe qu'une validité conditionnelle, et qu'il doit exister, à côté de l'expérience, une autre voie de connaissance. Kant reprend ces présupposés de ses prédécesseurs, en particulier de Hume, sans les remettre en question dans ses recherches, comme s'ils ne nécessitaient pas tout d'abord, dans une mesure particulière, une justification épistémologique.<sup>2</sup>

Selon Steiner, l'erreur de la théorie de la connaissance jusqu'à présent résidait dans le fait qu'elle avait placé au début de la théorie de la connaissance des questions dont la décision appartenait déjà au domaine de la connaissance - comme par exemple celle concernant le rapport entre matière et conscience, sujet et objet - et avait ainsi violé le postulat de l'absence de présupposition. Cette objection critique de Steiner pourrait être formulée avec un droit similaire à l'égard de l'éclairage néopositiviste ou critique-rationaliste du problème de la connaissance. Car, que l'on parte du principe de vérification ou de falsification, dans les deux cas, il faut présupposer des expériences déjà identifiées, donc une connaissance. La vérification de la proposition : sur cette table se trouve maintenant un trombone, présuppose l'acte par lequel quelque chose peut être identifié comme table, trombone, etc. et être rapporté l'un à l'autre par les termes maintenant et se trouver. La falsification de la proposition universelle : tous les cygnes sont blancs, par l'observation d'un cygne noir, présuppose l'acte de connaissance par lequel n'importe quoi peut être identifié comme cygne, elle ne l'explique donc pas.<sup>3</sup>

La stratégie de recherche de Steiner consiste en la recherche d'un commencement sans présupposition, du lieu de la genèse de la connaissance à partir de la non-connaissance. Il essaie de trouver un domaine situé en dehors de la connaissance, mais qui se trouve immédiatement en amont du domaine de la connaissance, de sorte que l'on peut espérer pouvoir reconstruire le début de la connaissance à partir de ce domaine. Ce domaine, il le trouve dans l'image du monde qui se présente à l'homme avant qu'il ne l'ait soumise d'une manière ou d'une autre au processus de la connaissance, donc avant qu'il n'ait fait la moindre déclaration à son sujet, avant qu'il n'ait procédé à la moindre détermination à son sujet. Ce qui passe là-devant nous, cette image du monde incohérente et pourtant non séparée dans ses détails individuels, dans laquelle rien n'est distingué les uns des autres,

bereits zwei dogmatische Voraussetzungen, daß nämlich alles Erfahrungswissen prinzipiell nur bedingte Gültigkeit haben könne, und daß es neben der Erfahrung noch einen anderen Weg der Erkenntnis geben müsse. Diese Voraussetzungen übernimmt Kant von seinen Vorgängern, besonders von Hume, ohne sie in seinen Untersuchungen noch einmal zu hinterfragen, als ob sie nicht in besonderem Maße zunächst der erkenntnistheoretischen Rechtfertigung bedürften.<sup>2</sup> Der Fehler der bisherigen Erkenntnistheorie lag nach Steiner daran, daß sie Fragen, deren Entscheidung schon dem Gebiet der Erkenntnis angehört - wie z. B. die nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein, Subjekt und Objekt - an den Anfang der Erkenntnistheorie gestellt und damit das Postulat der Voraussetzungslosigkeit verletzt hat. Diesen kritischen Einwand Steiners würde man mit ähnlichem Recht gegenüber der neopositivistischen oder kritisch-rationalistischen Beleuchtung des Erkenntnisproblems vorbringen können. Denn, ob man nun vom Verifikations- oder Falsifikationsprinzip ausgeht, in beiden Fällen muß man bereits identifizierte Erfahrungen, also Erkenntnis voraussetzen. Die Verifikation des Satzes: Auf diesem Tisch liegt jetzt eine Büroklammer, setzt den Akt voraus, durch den etwas als Tisch, Büroklammer usw. identifiziert und durch die Termini jetzt und liegen aufeinander bezogen werden kann. Die Falsifikation des Allsatzes: Alle Schwäne sind weiß, durch die Beobachtung eines schwarzen Schwans, setzt den Erkenntnisakt voraus, durch den irgend ein Etwas als Schwan identifiziert werden kann, erklärt ihn also nicht.<sup>3</sup>

Steiners Forschungsstrategie besteht in der Suche nach einem voraussetzungslosen Anfang, nach dem Ort der Genesis der Erkenntnis aus der Nicht-Erkenntnis. Er versucht ein außerhalb der Erkenntnis liegendes Gebiet aufzufinden, das dem Erkenntnisgebiet jedoch unmittelbar vorgelagert ist, so daß man hoffen darf, von ihm ausgehend, den Anfang der Erkenntnis rekonstruieren zu können. Dieses Gebiet, findet er in dem Bild der Welt, das dem Menschen vorliegt, bevor er es in irgendeiner Weise dem Erkenntnisprozeß unterworfen hat, also bevor er auch nur die allergeringste Aussage über dasselbe gemacht, die allergeringste Bestimmung an demselben vorgenommen hat. Was da an uns vorüberzieht, dieses zusammenhanglose und doch auch nicht in individuelle Einzelheiten gesonderte Weltbild, in dem nichts voneinander unterschieden, nichts



rien ne se rapporte les uns aux autres, rien n'apparaît déterminé par un autre : c'est le donné immédiat [ ... ] Si un être à l'intelligence pleinement développée était soudainement créé à partir du néant et se trouvait face au monde, la première impression que ce dernier ferait sur ses sens et sa pensée serait à peu près ce que nous appelons l'image du monde immédiatement donnée.<sup>4</sup>

1 Cf. GA 3, p. 120. On se réfère toujours aussi à GA 2 et 4.

2 Cf. GA 3, p. 111, 115, 28.

3 Sur le rapport entre la théorie de la connaissance de Steiner et les théories scientifiques modernes, cf. Kiene 1984.

4 GA 3, P. 137.

[102]

Steiner aborde deux objections à cette entrée dans la théorie de la connaissance : premièrement, que le donné immédiat, l'image du monde, l'incohérence, etc. sont déjà des concepts, de sorte qu'il peut sembler qu'avec eux, une connaissance est déjà présupposée. Deuxièmement, que l'humain n'est normalement jamais confronté à ce qui est donné directement dans la vie. Face à la première objection, Steiner fait remarquer que les concepts critiqués ne sont pas utilisés au début de la théorie de la connaissance dans un sens caractérisant le contenu, mais seulement dans une intention de guider le regard. Tous ceux qui pratiquent l'épistémologie ont déjà certaines connaissances. Pour trouver le chemin vers le début de la connaissance, il faut éliminer de celles-ci tout ce qui est un produit de la connaissance. Et cela ne peut se faire que par des considérations conceptuelles, celles-ci n'appartiennent cependant pas elles-mêmes au commencement, mais servent à attirer l'attention sur lui. Pour Steiner, elles sont donc en quelque sorte des béquilles que l'on jette lorsque l'on arrive au but : la visualisation sans concept de ce qui est donné immédiatement. En ce qui concerne les considérations conceptuelles nécessaires, il ne s'agit pas non plus de vérité ou de fausseté, mais seulement de leur utilité par rapport à l'orientation vers le commencement. L'erreur ou la vérité se trouvent déjà à l'intérieur du processus de connaissance. Steiner répond à la deuxième objection par l'argument que la frontière entre le donné et le connu ne peut pas être tracée autrement que de manière artificielle, mais que cela est possible à chaque étape du développement de l'être humain si l'on fait une coupe correcte entre ce qui nous parvient sans détermination pensante avant la connaissance et ce qui en est fait par cette

aufeinander bezogen ist, nichts durch ein anderes bestimmt erscheint: das ist das unmittelbar Gegebene [ ... ] Wenn ein Wesen mit vollentwickelter Intelligenz plötzlich aus dem Nichts geschaffen würde und der Welt gegenüberträte, so wäre der erste Eindruck, den letztere auf seine Sinne und sein Denken machte, etwa das, was wir mit dem unmittelbar gegebenen Weltbilde bezeichnen.<sup>4</sup>

1 Vgl. GA 3, S. 120. Man vgl. stets auch in GA 2 und 4.

2 Vgl. GA 3, S. 111, 115, 28.

3 Zum Verhältnis der Erkenntnistheorie Steiners und der modernen Wissenschaftstheorien vgl. Kiene 1984.

4 GA 3, S. 137.

[102]

Mit zwei Einwänden gegen diesen Einstieg in die Erkenntnistheorie setzt sich Steiner auseinander: Erstens, daß unmittelbar Gegebenes, Weltbild, zusammenhanglos usw. auch schon Begriffe sind, so daß es scheinen kann, als werde mit ihnen doch bereits eine Erkenntnis vorausgesetzt. Zweitens, daß dem Menschen das Unmittelbar-Gegebene normalerweise so nie im Leben vorliegt. Gegenüber dem ersten Einwand weist Steiner darauf hin, daß die monierten Begriffe am Anfang der Erkenntnistheorie nicht in einem inhaltlich charakterisierenden Sinne, sondern nur in blicklenkender Absicht verwandt werden. Jeder, der Erkenntnistheorie betreibt, hat schon gewisse Erkenntnisse. Um den Weg zum Anfang der Erkenntnis zu finden, muß aus diesen alles entfernt werden, was ein Produkt der Erkenntnis ist. Und das kann nur durch begriffliche Erwägungen geschehen, diese gehören aber nicht selbst dem Anfang an, sondern dienen dazu, die Aufmerksamkeit auf ihn zu lenken. Sie sind für Steiner also gewissermaßen Krücken, die man wegwirft, wenn man am Ziel ist: der begrifflosen Vergegenwärtigung des Unmittelbar-Gegebenen. Es handelt sich bei den notwendigen begrifflichen Erwägungen auch nicht um Wahrheit oder Unwahrheit, sondern nur um ihre Zweckmäßigkeit in bezug auf die Hinlenkung zum Anfang. Irrtum oder Wahrheit liegen bereits innerhalb des Erkenntnisprozesses. Den zweiten Einwand pariert Steiner mit dem Argument, daß die Grenze zwischen Gegebenem und Erkanntem gar nicht anders als künstlich gezogen werden kann, dies aber auf jeder Entwicklungsstufe des Menschen bei richtiger Schnittführung zwischen dem möglich ist, was ohne gedankliche Bestimmung vor dem Erkennen an uns herantritt, und dem, was durch



5 GA 3, 138 s., cf. 137, 140.

H.J. Scheurle 1984 semble ignorer la distinction entre l'utilisation des concepts qui orientent le regard et celle qui caractérise chez Steiner (Cf. p.52 et s.). L'étude de Scheurle sur l'organisation globale des sens est une contribution importante à la fondation d'une théorie phénoménologique des sens et éveille la sympathie par son attitude non dogmatique. Mais d'un point de vue épistémologique, elle reste finalement insatisfaisante. Scheurle se demande en quoi il pourrait y avoir une quelconque différence tangible entre la perception et la pensée (p. 18), étant donné que nous percevons des idées et des significations de mots dans la pensée, des couleurs et des sons dans l'audition et la vision, et que dans les deux cas il n'y a pas de réception passive, mais une relation intentionnelle. Mais n'y a-t-il pas une différence décisive dans le fait que, dans la perception conceptuelle, l'attention dirigée du Je se porte sur une structure de sa propre activité pensante, alors que, dans les autres perceptions, il a affaire à un contenu donné qu'il ne produit pas ?

Et comment éviter l'écueil de l'idéalisme subjectif et du phénoménalisme si l'on postule la nullité d'un monde d'objets indépendant non pas de la perceptibilité, mais de la perception, c'est-à-dire du fait d'être actuellement perçu ? (S. 28)

C'est le mérite de Scheurle d'avoir attiré l'attention sur la problématique du rapport entre la théorie des sens de Steiner, qu'il accepte pour l'essentiel, et la théorie de la connaissance de Steiner, qu'il rejette comme étant encore dualiste. Il apparaît que ce problème jouera encore un grand rôle dans la recherche anthroposophique future. La division épistémologique entre perception et concept représente, selon Scheurle, un analogue de l'antinomie sujet-objet qu'il critique à juste titre. Il en attribue l'origine à la conception statique de concepts dynamiques par essence. Il nous semble cependant que Steiner ne conçoit pas du tout la perception et le concept ou l'intuition et l'observation comme des opposés rigides, mais comme une polarité dynamique, ce qui rendrait le reproche de dualisme sans objet. Pour Steiner, la pensée n'est pas une sphère séparée, trônant au-dessus de la sensorialité, mais la fonction qui éclaire les stimuli sensoriels plus sourds jusqu'à leur pleine clarté, en élevant dans l'invisible le contenu spirituel qu'ils contiennent, mais qui est inaccessible au sujet avant la connaissance.

Si l'on considère le rapport entre la perception sensorielle et la pensée de manière dynamique, on sera plus réservé que Scheurle en ce qui concerne le diagnostic d'une contradiction entre la théorie des sens de Steiner et la théorie de la connaissance de Steiner. Dans le fragment d'anthroposophie de 1910 (GA 45), Steiner rejette la simple opposition entre la perception sensorielle et la pensée conceptuelle, parce qu'elle empêche la libre vue nécessaire sur le fait que, par

5 GA 3, 138 f., vgl. 137, 140.

H.J. Scheurle 1984 scheint die Unterscheidung von blicklenkender und charakterisierender Begriffsverwendung bei Steiner zu ignorieren (Vgl. S.52f.). Scheurles Untersuchung der Gesamtsinnesorganisation ist ein bedeutender Beitrag zur Grundlegung einer phänomenologischen Sinneslehre und erweckt Sympathie durch ihre undogmatische Attitüde. In erkenntnistheoretischer Hinsicht bleibt sie aber letztlich unbefriedigend. Scheurle fragt, worin überhaupt irgend ein greifbarer Unterschied zwischen Wahrnehmung und Denken bestehen soll (S. 18), da wir doch im Denken Ideen und Wortbedeutungen wahrnehmen, im Hören und Sehen Farben und Töne und in beiden Fällen keine passive Rezeption vorliegt, sondern eine intentionale Beziehung. Doch besteht nicht ein entscheidender Unterschied darin, daß bei der Begriffswahrnehmung die gerichtete Aufmerksamkeit des Ich einem Gebilde seiner eigenen denkenden Tätigkeit gilt, während es bei sonstigen Wahrnehmungen mit einem gegebenen Inhalt zu tun hat, den es nicht hervorbringt?

Und wie soll die Klippe des subjektiven Idealismus und Phänomenalismus umschifft werden, wenn die Nichtigkeit einer nicht etwa von der Wahrnehmbarkeit, sondern von der Wahrnehmung, also dem aktuellen Wahrgenommenwerden, unabhängigen Objektwelt postuliert wird? (S. 28)

Es ist Scheurles Verdienst, auf die Problematik des Verhältnisses zwischen Steiners Sinneslehre, die er im wesentlichen akzeptiert, und Steiners Erkenntnistheorie hingewiesen zu haben, die er als noch dualistisch ablehnt. Es zeichnet sich ab, daß dieses Problem in der künftigen anthroposophischen Forschung noch eine große Rolle spielen wird. Die erkenntnistheoretische Spaltung von Wahrnehmung und Begriff stellt nach Scheurle ein Analogon der von ihm zu Recht kritisierten Subjekt-Objekt-Antinomie dar. Deren Zustandekommen führt er auf die statische Auffassung ihrem Wesen nach dynamischer Begriffe zurück. Uns scheint jedoch, daß Steiner Wahrnehmung und Begriff bzw. Intuition und Beobachtung durchaus nicht als starres Gegenüber, sondern als dynamische Polarität begreift, was den Dualismus-Vorwurf gegenstandslos machen würde. Das Denken ist für Steiner nicht eine separate, über der Sinnlichkeit thronende Sphäre, sondern die Funktion, die die dumpferen Sinnesreize zur vollen Klarheit aufhellt, indem sie den in ihnen enthaltenen, dem Subjekt aber vor der Erkenntnis unzugänglichen Geistgehalt in die Unverborgenheit hinaufhebt.

Faßt man das Verhältnis von Sinneswahrnehmung und Denken dynamisch, wird man in bezug auf die Diagnose eines Widerspruchs zwischen Steinerscher Sinneslehre und Steinerscher Erkenntnistheorie zurückhaltender sein als Scheurle. Steiner lehnt in dem Anthroposophie-Fragment von 1910 (GA 45) die einfache Gegenübersetzung von Sinneswahrnehmung und begrifflichem Denken ab, weil sie den notwendigen freien Ausblick auf die Tatsache verstellt, daß zum





exemple, la sensation olfactive est très éloignée de l'expérience conceptuelle, mais que le sens de l'ouïe, en tant que perception sensorielle, se rapproche déjà de ce qui est présent au fond de l'âme comme une telle expérience. (p. 40) Scheurle suppose que Steiner, en constatant un sens des mots et un sens de la pensée, subsume la pensée à la perception sensorielle. Steiner veut cependant que ces sens soient caractérisés par un rapport simple, immédiat et sans jugement au mot ou au concept. Dans le texte de 1910, il décrit le sens conceptuel non pas comme une capacité de compréhension des concepts en soi, mais comme la compréhension des concepts d'un autre, qui se communique par le langage parlé, le geste, etc. (p. 37) Il s'agirait d'une compréhension de ce pour quoi on n'est pas encore parvenu à une capacité de jugement (ibid.).

Le processus de connaissance proprement dit a par contre toujours à faire avec la formation de jugements sous forme de jugements perceptifs et conceptuels, c'est-à-dire avec l'activité de produire consciemment des liens et exige un degré d'indépendance bien plus élevé que la compréhension conceptuelle immédiate caractérisée. Dans le texte cité, Steiner désigne d'ailleurs comme organe de celle-ci les concepts déjà acquis au cours de la vie passée d'un être humain. (p. 75) La difficulté semble résider dans le fait que l'organisation des sens n'est pas simplement donnée par la nature, mais qu'elle subit un développement suite à l'activité humaine et que la pensée ne se contente pas de compléter l'organisation des sens, mais la modifie aussi. Cela semble aussi être la raison pour laquelle il faut d'abord tracer artificiellement la frontière entre le donné et le connu, afin de se rendre compte en quoi consiste le processus de connaissance proprement dit.

[103]

Le donné immédiat inclut tout ce qui peut apparaître à l'horizon de l'expérience, des sensations aux concepts et aux idées, en passant par les perceptions, les sentiments, les mouvements de la volonté, les formations oniriques, les fantasmes et les représentations. Selon Steiner, il est méthodologiquement inadmissible de placer au début de la théorie de la connaissance la prémisse que tout cela n'est rien de plus que le contenu de la conscience du sujet, qui n'a pas de saut dans le transsubjectif, parce que la conscience ne peut pas se sauter elle-même. Pour Steiner, les choses sont très différentes. Pour nous, la conscience et la représentation du Je ne sont d'abord que des parties du donné immédiat et le rapport entre les premières et les secondes n'est qu'un résultat de la connaissance. Ce n'est pas à partir de la conscience que nous voulons déterminer la connaissance, mais inversement : à partir de la connaissance, la conscience et le rapport entre objectivité et

Beispiel die Geruchsempfindung sehr ferne dem Begriffserlebnis steht, daß aber der Gehörsinn als Sinneswahrnehmung sich schon dem annähert, was im Innern der Seele als solches Erlebnis vorhanden ist. (S. 40) Scheurle nimmt an, daß Steiner durch das Konstatieren eines Wortsinns und eines Gedankensinns das Denken der Sinneswahrnehmung subsumiert. Steiner will diese Sinne jedoch als einfaches, unmittelbares und urteilsfreies Verhältnis zu Wort bzw. Begriff charakterisiert wissen. Er beschreibt den Begriffssinn in dem Text von 1910 nicht etwa als Auffassungsvermögen für Begriffe schlechthin, sondern als das Verständnis für die Begriffe eines anderen, der sich durch Lautsprache, Gestus usw. mitteilt, und zwar nur insoweit, als in diesem Verständnis noch nicht Urteil, Gedächtnis usw. wirkt. (S. 37) Es handele sich um ein Verständnis für dasjenige, wofür man es noch gar nicht zu einer Urteilsfähigkeit gebracht hat (ibid.).

Der eigentliche Erkenntnisvorgang hat es dagegen immer mit der Urteilsbildung in Form von Wahrnehmungs- und Begriffsurteilen, d.h. mit der Tätigkeit des bewußten Hervorbringens von Verknüpfungen zu tun und erfordert ein weit höheres Maß an Selbständigkeit als die charakterisierte unmittelbare Begriffsauffassung. Als deren Organ bezeichnet Steiner übrigens in dem angeführten Text die im vergangenen Leben eines Menschen bereits erworbenen Begriffe. (S. 75) Die Schwierigkeit scheint darin zu liegen, daß die Sinnesorganisation nicht einfach naturgegeben ist, sondern eine Entwicklung infolge der menschlichen Tätigkeit durchmacht und daß das Denken die Sinnesorganisation nicht nur ergänzt, sondern auch modifiziert. Das scheint auch der Grund dafür zu sein, daß man die Grenze zwischen Gegebenem und Erkanntem zunächst künstlich ziehen muß, um sich klarzumachen, worin der eigentliche Erkenntnisvorgang besteht.

[103]

Das Unmittelbar-Gegebene schließt alles ein, was überhaupt am Erlebnishorizont auftauchen kann, von den Empfindungen über die Wahrnehmungen, Gefühle, Willensregungen, Traumgebilde, Phantasien, Vorstellungen zu den Begriffen und Ideen. Es ist nach Steiner methodisch unzulässig, an den Beginn der Erkenntnistheorie die Voraussetzung zu stellen, dies alles sei nicht mehr als der Bewußtseinsinhalt des Subjekts, das keinen Absprung ins Transsubjective habe, weil das Bewußtsein sich nicht selbst überspringen könne. Für Steiner liegt die Sache ganz anders. Für uns sind das Bewußtsein sowohl wie die ‚Ich-Vorstellung zunächst nur Teile des Unmittelbar-Gegebenen und welches Verhältnis die ersteren zu den letzteren haben, ist erst ein Ergebnis der Erkenntnis. Nicht vom Bewußtsein aus wollen wir das Erkennen bestimmen, sondern umgekehrt: vom Erkennen aus das Bewußtsein und das Verhältnis von Objektivität und Subjektivität.<sup>6</sup>





subjectivité.<sup>6</sup>

Comment peut-on savoir, même avant toute connaissance, ce qui est objectif et ce qui est subjectif dans le donné ? Le raisonnement des défenseurs du paradoxe épistémologique, qui présupposent simplement que le donné est un entrelacs de données sensorielles subjectives sans vue sur un monde objectif, est donc erroné.

Mais comment la connaissance est-elle possible, comment se forme-t-elle ? Par le fait que l'on peut découvrir, à l'intérieur du donné, quelque chose qui n'est donné que dans la mesure où il est d'abord produit dans l'acte de connaissance. Remarquons qu'il doit s'agir d'un donné immédiat, et non pas d'un simple donné. Ce quelque chose, ce sont les concepts et les idées ; nous savons immédiatement qu'ils n'entrent pas sans notre intervention dans le domaine du donné immédiat : nous devons les penser. En pensant, nous tenons en quelque sorte les événements du monde par un bout, où nous devons nous-mêmes intervenir pour que quelque chose se produise. Le caractère énigmatique du reste du contenu du donné réside précisément dans le fait que nous le trouvons déjà prêt, que nous nous trouvons toujours déjà placés par lui devant des faits accomplis. La pensée, en revanche, est transparente, parce que nous la produisons nous-mêmes ; nous n'avons pas besoin de nous interroger sur ses déterminations, parce que nous les lui donnons nous-mêmes. Il nous suffit d'observer la pensée pour avoir donné son essence en même temps que son apparence. La science des formes de pensée doit donc être purement descriptive et non démonstrative, car toute démonstration présuppose la logique et la pensée.<sup>7</sup> Mais si nous voulons connaître quelque chose en dehors de la pensée, nous ne pouvons le faire qu'à l'aide de la pensée, c'est-à-dire que la pensée doit s'approcher d'un donné et le faire passer d'une relation chaotique à une relation systématique avec l'image du monde<sup>8</sup>. Cela se fait en rapportant les éléments du donné les uns aux autres selon les formes produites par la pensée et en déterminant ce qui résulte de cette relation : le donné, auparavant sans contours, reçoit ainsi seulement un contour. En prenant conscience de cela, nous n'avons rien fait d'autre que de déterminer l'essence de la connaissance à partir de l'observation du processus de connaissance lui-même. Du domaine du donné immédiat, situé juste avant la connaissance, quelque chose s'est élevé devant notre observation, qui a répandu sur lui-même et sur le reste du donné la lumière de la connaissance. L'acte de connaissance s'est révélé à nous comme la synthèse

Wie soll man auch vor aller Erkenntnis wissen, was am Gegebenen objektiv und was subjektiv ist? Das Raisonnement der Verfechter des erkenntnistheoretischen Paradoxons, die einfach voraussetzen, das Gegebene sei ein Geflecht subjektiver Sinnesdaten ohne Ausblick auf eine objektive Welt, ist demnach fehlerhaft.

Wie aber ist nun Erkenntnis möglich, wie entsteht sie? Dadurch, daß man innerhalb des Gegebenen etwas entdecken kann, was nur insofern gegeben ist, als es im Erkenntnisakt erst hervorgebracht wird. Wohlgedenkt, es muß sich dabei um ein selber unmittelbar Gegebenes, nicht bloß Erschlossenes handeln. Dieses Etwas sind nun die Begriffe und Ideen; von ihnen wissen wir unmittelbar, daß sie nicht ohne unser Zutun in den Bereich des Unmittelbar-Gegebenen eintreten: wir müssen sie denken. Im Denken halten wir das Weltgeschehen gewissermaßen an einem Zipfel, wo wir selbst mittun müssen, damit etwas zustandekommt. Die Rätselhaftigkeit des übrigen Inhalts des Gegebenen liegt gerade darin, daß wir ihn bereits fertig vorfinden, uns durch ihn immer schon vor vollendete Tatsachen gestellt finden. Das Denken dagegen ist durchschaubar, weil wir es selbst hervorbringen; wir brauchen nach seinen Bestimmungen nicht zu fragen, weil wir sie ihm selbst erteilen. Das Denken brauchen wir bloß zu beobachten, um mit seiner Erscheinung zugleich sein Wesen gegeben zu haben. Die Wissenschaft von den Denkformen muß deshalb eine rein beschreibende, keine beweisende sein, denn jeder Beweis setzt Logik und Denken voraus.<sup>7</sup>

Wenn wir aber außer dem Denken etwas erkennen wollen, so können wir das nur mit Hilfe des Denkens, d.h. das Denken muß an ein Gegebenes herantreten und es aus einer chaotischen Verbindung in eine systematische mit dem Weltbilde bringen.<sup>8</sup> Das geschieht, indem die Elemente des Gegebenen nach Maßgabe der vom Denken produzierten Formen aufeinander bezogen werden und bestimmt wird, was sich aus dieser Beziehung ergibt: das vorher unkonturierte Gegebene erhält dadurch erst Kontur. Indem wir uns dies bewußt gemacht haben, haben wir nichts anderes getan, als das Wesen der Erkenntnis aus der Beobachtung des Erkenntnisvorgangs selbst zu bestimmen. Aus dem unmittelbar vor der Erkenntnis gelegenen Gebiet des Unmittelbar-Gegebenen stieg etwas vor unserer Beobachtung auf, was über sich selbst und das übrige Gegebene das Licht der Erkenntnis verbreitete. Der



du contenu perceptif donné et du contenu conceptuel produit, comme la synthèse de deux parties du contenu du monde qui ont d'abord été artificiellement séparées par l'observation pensante du monde.

Le fait que nous ne connaissions qu'à l'aide des formes produites par la pensée ne signifie pas, comme le supposait le kantisme, que nous sommes emmurés dans la prison de notre subjectivité et que nous pouvons tout au plus nous informer indirectement sur le monde. En rapportant l'une à l'autre deux parties du donné, la pensée n'a rien déterminé d'elle-même à leur sujet. La pensée produit par exemple la forme-pensée de la causalité, mais doit trouver des causes et des effets dans le monde. L'expérience de connaissance de l'union de cette forme-pensée avec deux éléments du donné ne réussit que si ces éléments acceptent l'essai de pensée en raison de leur signification de contenu, c'est-à-dire s'ils se présentent comme cause et effet. Seule la tentative de pensée réussie peut être appelée une connaissance. La pensée ne dit rien a priori sur le donné, mais elle pose

-----  
Ces remarques visent à indiquer une direction possible dans laquelle le rapport entre la théorie de la connaissance et la théorie des sens a pu être travaillé. Une approche très importante pour le développement de la science anthroposophique de la connaissance, mais qui ne peut pas être poursuivie ici, est fournie par H. Witzmann avec sa phénoménologie structurale (1983).

6 GA 3, P. 141.

7 Cf. *ibid.* 143-147 ; GA 4, p. 49f.

8 GA 3, 147.

[104

les formes qui, en les utilisant, font apparaître a posteriori la loi du phénomène.<sup>9</sup>

L'approche de Steiner dépasse l'alternative de l'empirisme et du rationalisme. Il ne rejette pas le critère de l'expérience, il le radicalise en supprimant de l'ensemble de l'expérience l'exclusion arbitraire de la pensée en tant qu'expérience supérieure dans l'expérience. En élevant l'observation psychique contrôlée au rang de méthode décisive de la science de la connaissance, celle-ci devient une science de l'expérience, sans pour autant tomber dans un simple introspectionnisme. Dans l'expérience non éclairée par la pensée, nous n'avons pas affaire, comme le pensent les empiristes, à des faits de la réalité, mais à un support pour le processus de

Erkenntnisakt hat sich uns enthüllt als die Synthese des gegebenen Wahrnehmungsinhalts und des produzierten Begriffsinhalts, als die Synthese zweier Teile des Weltinhalts, die zunächst künstlich auseinandergerissen wurden, durch die denkende Weltbetrachtung.

Daß wir nur mithilfe der vom Denken produzierten Formen erkennen, bedeutet nicht, daß wir, wie der Kantianismus annahm, ins Gefängnis unserer Subjektivität eingemauert sind und uns über die Welt allenfalls indirekt unterrichten können. Indem das Denken zwei Teile des Gegebenen aufeinander bezieht, hat es von sich aus gar nichts über sie bestimmt. Das Denken produziert z. B. die Gedankenform der Ursächlichkeit, muß aber Ursachen und Wirkungen in der Welt finden. Das Erkenntnisexperiment der Vereinigung dieser Gedankenform mit zwei Elementen des Gegebenen gelingt nur, wenn diese Elemente aufgrund ihrer inhaltlichen Bedeutung den Denkversuch annehmen, d.h. sich als Ursache und Wirkung darstellen. Erst der gelungene Denkversuch kann eine Erkenntnis genannt werden. Das Denken sagt nichts a priori über das Gegebene aus, aber es stellt

-----  
Mit diesen Bemerkungen soll auf eine mögliche Richtung gedeutet werden, in der das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Sinneslehre bearbeitet werden konnte. Einen sehr wichtigen Ansatz für die Weiterentwicklung der anthroposophischen Erkenntniswissenschaft, der hier aber nicht weiter verfolgt werden kann, liefert H. Witzmann mit seiner Strukturphänomenologie (1983).

6 GA 3, S. 141.

7 Vgl. *ibid.* 143-147; GA 4, S. 49f.

8 GA 3, 147.

[104

jene Formen her, durch deren Zugrundelegung a posteriori die Gesetzmäßigkeit der Erscheinung zum Vorschein kommt.<sup>9</sup>

Steiners Ansatz führt über die Alternative von Empirismus und Rationalismus hinaus. Er verwirft das Kriterium der Erfahrung nicht, er radikalisiert es, indem er die willkürliche Ausklammerung des Denkens als der höheren Erfahrung in der Erfahrung aus dem Erfahrungsganzen aufhebt. Indem er die kontrollierte seelische Beobachtung zur entscheidenden Methode der Erkenntniswissenschaft erhebt, gerät diese zur Erfahrungswissenschaft, ohne in einen bloßen Introspektionismus zu verfallen. Bei der vom Denken unerhellten Erfahrung haben wir es nicht, wie die Empiristen meinen, mit Tatsachen der Wirklichkeit zu tun, sondern mit einer Unterlage



connaissance. L'essence d'une chose est d'abord voilée dans sa donnée immédiate et doit être trouvée par la pensée. Cette pensée n'est subjective qu'en ce qui concerne sa production par la volonté de penser de celui qui reconnaît dans l'acte de penser. Dans son contenu autodéterminé, la pensée est commune au sujet et à l'objet : les actes de pensée des individus qui produisent le concept de triangle ont tous le même contenu intentionnel, qui vaut pour tous les triangles individuels. La pensée est ainsi l'organe de compréhension pour le contenu d'idée immanent du donné. Le fait que le donné et le concept apparaissent d'abord séparément ne fait pas partie de l'essence de la chose, mais doit être attribué à la structure du processus de connaissance et à l'organisation du sujet connaissant. La forme sous laquelle le monde se présente d'abord à celui qui le connaît, celle du donné fini, est donc la forme subjective à surmonter : selon Steiner, seule la forme du contenu du monde obtenue par l'acte de connaissance peut être appelée réalité. Ce n'est que par la pensée que la réalité, auparavant muette, commence à parler un langage clair. Pour Steiner, la pensée est l'interprète qui interprète les gestes de l'expérience, qui en déchiffre le sens. La prise de conscience de l'idée dans la réalité, selon Steiner, est la véritable communion de l'humain.<sup>10</sup>

Pour la théorie de la connaissance orientée vers Kant, la phrase « Le monde est ma représentation » était de fait considérée comme un axiome. Steiner n'a probablement polémique aussi souvent contre aucune autre phrase que celle-ci. La phrase est justifiée par le fait que chaque objet est toujours un objet pour un sujet : pas d'objet sans sujet. Comme il l'écrit à E. v. Hartmann, Steiner ne veut cependant pas accorder à cette phrase une signification autre que simplement logique. Pour lui, la proposition ne dit rien d'autre que le donné reçoit, par rapport au « Je » (pris tous deux comme contenu de la perception), la propriété logique de l'être-objet, le « Je » celle de l'être-sujet. Steiner ne peut pas faire le pas par lequel le monde empiriquement donné est pris en compte dans la conscience [ ... ] même au moment d'une perception, je ne compte comme contenu de la conscience que ce qui reste ensuite comme représentation-souvenir.<sup>11</sup>

Dans la mesure où l'humain pense, dit Steiner, il

für den Erkenntnisprozeß. Das Wesen einer Sache ist in ihrem unmittelbaren Gegebensein zunächst verhüllt und muß durch das Denken gefunden werden. Subjektiv ist dieses Denken nur hinsichtlich seiner Hervorbringung durch den Denkwillen des Erkennenden im Denkakkt. In seiner selbstbestimmten Inhaltlichkeit ist das Denken subjekts- und objektsallgemein: Die Denkakte der Individuen, die den Begriff Dreieck hervorbringen, haben alle den gleichen intendierten Inhalt, der für alle individuellen Dreiecke gilt. Das Denken ist so das Auffassungsorgan für den immanenten Ideengehalt des Gegebenen. Daß Gegebenes und Begriff zunächst getrennt auftreten, gehört nicht zum Wesen der Sache, sondern ist der Struktur des Erkenntnisprozesses und der Organisation des erkennenden Subjekts zuzurechnen. Die Form, in der die Welt für den Erkennenden zunächst auftritt, die des fertig Gegebenenseins, ist daher die zu überwindende, subjektive: Erst die durch den Erkenntnisakt gewonnene Gestalt des Weltinhalts kann, so Steiner, Wirklichkeit genannt werden. Erst durch das Denken beginnt die vorher stumme Wirklichkeit eine deutliche Sprache zu reden. Das Denken ist für Steiner der Dolmetscher, der die Gebärden der Erfahrung deutet, ihren Sinn entschlüsselt. Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit, so Steiner, ist die wahre Kommunion des Menschen.<sup>10</sup>

Für die an Kant orientierte Erkenntnistheorie galt der Satz „Die Welt ist meine Vorstellung“ faktisch als Axiom. Gegen keinen Satz hat Steiner wohl so häufig polemisiert wie gegen diesen. Begründet wird der Satz damit, daß jedes Objekt immer ein Objekt für ein Subjekt sei: Kein Objekt ohne Subjekt. Wie er E. v. Hartmann schreibt, will Steiner diesem Satz jedoch keine andere als bloß logische Bedeutung zuerkennen.

Der Satz besagt für ihn nichts weiter, als daß das Gegebene in bezug auf das ‚Ich (diese beiden als Wahrnehmungsinhalt genommen) die logische Eigenschaft des Objekt-Seins, das Ich die des Subjekt-Seins erhält. Nicht aber wird über den Inhalt des als Objekt Auftretenden dadurch etwas ausgemacht, also auch nicht dieses, daß er meine Vorstellung ist. Steiner kann den Schritt nicht mitmachen, durch den die empirisch gegebene Welt in das Bewußtsein hineingenommen wird [ ... ] auch im Augenblicke eines Wahrnehmens rechne ich nur soviel zum Bewußtseinsinhalt, als dann als Erinnerungsvorstellung zurückbleibt.<sup>11</sup> Insoweit der Mensch denkt, so Steiner, erteilt er



donne des déterminations conceptuelles aussi bien aux phénomènes du monde extérieur qu'à ceux de son monde intérieur subjectif, il vit donc dans la pensée une activité qui, dans le sens mentionné, dépasse le sujet et l'objet. Dans la mesure où il perçoit, il a des perceptions extérieures et des perceptions de lui-même : il s'observe par rapport à ses sentiments, ses représentations et ses impulsions de volonté. Ce faisant, il observe que des perceptions qu'il a faites, il retient des représentations, c'est-à-dire des concepts qui sont saturés d'expériences déterminées sur l'objet auquel ils se rapportent et qui sont ainsi individualisés. Ce n'est que dans ce contexte que le concept de représentation prend tout son sens pour Steiner. La proposition du monde comme ma représentation n'a aucun sens, même si l'on laisse de côté l'objection évidente selon laquelle la différence entre la perception et la représentation d'un morceau de fer chaud est tout de même si considérable qu'il semble injustifié de les considérer avec le même concept. Lorsque Schopenhauer justifie la proposition en disant que le soleil ne nous est pas donné sans l'œil et la terre sans la main qui sent, il oublie, selon Steiner, que l'œil et la main ne sont pas moins des perceptions que le soleil et la terre et qu'ils peuvent donc être appelés représentations au même titre que ceux-ci. Mais la proposition elle-même s'annule ainsi.<sup>12</sup>

9 ibid., 148. cf. précédemment 146f.

10 GA 3, p. 151 ; GA 1, p. 89 ; GA 2, p. 51. Cf. auparavant Witzenmann 1977, p. 77s.

11 Lettre du 1. 11. 1894, d'après Kugler 1978, p. 33.

12 GA 4, p. 79, cf. p. 107.

[105]

En ce qui concerne la pondération des moments et des côtés du processus de connaissance, le manque de différenciation entre perception et représentation n'est pas moins fatal que celui entre représentation et concept. Sur une ligne circulaire donnée par les sens, je ne peux former que la représentation et non le concept d'un cercle. Le cercle idéal, je dois le construire intérieurement : vous devez donc faire la différence entre le fait que la représentation est obtenue à partir d'objets extérieurs, et le fait que le concept naît d'une construction de l'esprit intérieure.<sup>13</sup> L'apparence selon laquelle la formation d'un concept se fait en premier lieu par abstraction provient d'un manque de conscience de cette activité interne de la formation d'un concept : on croit que dans le monde extérieur nous rencontrons [ ... ] des chevaux blancs, noirs, bruns,

sowohl den Phänomenen der Außenwelt als auch denen seiner subjektiven inneren Welt begriffliche Bestimmtheiten, lebt also im Denken in einer Tätigkeit, die im genannten Sinn Subjekt-Objekt-übergreifend ist. Soweit er wahrnimmt, hat er äußere Wahrnehmungen und Wahrnehmungen an sich selbst: er beobachtet sich in bezug auf seine Gefühle, Vorstellungen und Willensimpulse. Dabei macht er die Beobachtung, daß er von den gemachten Wahrnehmungen Vorstellungen zurückbehält, d.h. solche Begriffe, die mit bestimmten Erfahrungen über den Gegenstand, auf den sie sich beziehen, gesättigt und dadurch individualisiert sind. Nur in diesem Zusammenhang ist für Steiner der Begriff der Vorstellung sinnvoll. Der Satz von der Welt als meiner Vorstellung ergibt keinen Sinn, selbst wenn man den naheliegenden Einwand, daß der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung eines heißen Eisenstücks doch so erheblich ist, daß es ungerechtfertigt erscheint, sie mit dem gleichen Begriff zu bedenken, einmal beiseite läßt. Wenn Schopenhauer den Satz damit begründet, die Sonne sei uns nicht ohne das Auge und die Erde nicht ohne die fühlende Hand gegeben, dann vergißt er, so Steiner, daß Auge und Hand nicht weniger Wahrnehmungen sind als Sonne und Erde und deshalb mit dem gleichen Recht Vorstellungen genannt werden können wie diese. Damit aber hebt sich der Satz selbst auf.<sup>12</sup>

9 ibid., 148. Vgl. vorher 146f.

10 GA 3, S. 151; GA 1, S. 89; GA 2, S. 51. Vgl. vorher Witzenmann 1977, S. 77f.

11 Brief vom 1. 11. 1894, nach Kugler 1978, S. 33.

12 GA 4, S. 79. Vgl. S. 107.

[105]

Nicht weniger verhängnisvoll in bezug auf die Gewichtung der Momente und Seiten des Erkenntnisprozesses als die mangelnde Differenzierung zwischen Wahrnehmung und Vorstellung ist die zwischen Vorstellung und Begriff. An einer sinnlich gegebenen Kreislinie kann ich nur die Vorstellung, nicht den Begriff eines Kreises bilden. Den idealen Kreis muß ich mir innerlich konstruieren: Sie haben also den Unterschied zu machen, daß die Vorstellung gewonnen wird an äußeren Gegenständen, daß der Begriff aber durch innere Geisteskonstruktion entsteht.<sup>13</sup> Der Schein, daß die Begriffsbildung primär durch Abstraktion zustandekomme, rührt von einem mangelnden Bewußtsein für diese innere Aktivität der Begriffsbildung her: Man glaubt, in der Außenwelt treten uns [ ... ] weiße,





jaunes et qu'à partir de là on doit former le concept de cheval [ ... ] On laisse de côté ce qui est différent, d'abord la couleur blanche, noire, etc. ... ] et finalement il reste quelque chose de flou ; c'est ce qu'on appelle le concept de cheval.<sup>14</sup> Les concepts deviennent abstraits lorsqu'ils sont isolés les uns des autres et de la perception, dans la simple pensée de l'intellect. Celle-ci est un point de passage nécessaire du processus de connaissance, dans la mesure où elle crée des concepts clairement définis, sans lesquels le monde resterait un chaos obscur et flou. Mais la faculté analytique a besoin d'être complétée par la faculté synthétique de la raison, qui met en mouvement les pensées individuelles isolées, les fait se fondre les unes dans les autres et récupère ainsi le concret à un niveau supérieur, en tant qu'unité spirituelle constitutive du multiple. La faculté de distinction, aussi perspicace soit-elle, n'atteint pas la couche profonde dans laquelle pénètre la force de synthèse de la pensée.<sup>15</sup>

Une caractéristique importante qui distingue la science de la connaissance de Steiner de la plupart des théories contemporaines de la connaissance est sa conception, basée sur Goethe, du rapport entre l'expérience et la théorie. Selon la compréhension de Steiner, les énoncés de lois ne doivent pas s'éloigner de l'expérience, mais servent uniquement à séparer le nécessaire de l'accidentel à l'intérieur du domaine de l'expérience. Il est facile de voir que la pensée orientée vers les modèles de la science moderne de la nature définit en revanche beaucoup plus largement le domaine de compétence de la théorie. Pour Goethe et Steiner, il ne faut rien chercher derrière les phénomènes. Ils ne doivent pas être interprétés, mais placés dans un contexte dans lequel s'exprime leur loi immanente, leur logos. L'exigence « Vers les choses » et l'approche phénoménologique - et non phénoménaliste ! - L'approche fondamentale est un point de contact entre la théorie de la connaissance de Steiner et la philosophie d'Edmund Husserl, dont il a consacré une nécrologie centrale à son maître Franz Brentano dans le livre *Von Seelenrätseln (Des énigmes de l'âme)*.<sup>16</sup>

Pour ces derniers, le fait que l'expérience et la théorie ou l'hypothèse ne se contredisent pas n'est pas encore une preuve. En effet, il pourrait y avoir dans la réalité une autre cause pour le processus à expliquer que celle supposée de manière hypothétique, car finalement les mêmes effets peuvent provenir de différentes causes. C'est pourquoi, pour Steiner, les conditions d'un

schwarze, braune, gelbe Pferde entgegen und daraus soll man den Begriff des Pferdes bilden [ ... ] Man läßt, was verschieden ist, weg, zunächst die weiße, schwarze usw. Farbe, dann, was sonst verschieden ist [ ... ] und schließlich bleibt etwas Verschwommenes; das nennt man den Begriff ‚Pferd.<sup>14</sup> Abstrakt werden die Begriffe in ihrer Isolierung voneinander und von der Wahrnehmung, im bloßen Verstandesdenken. Dieses ist ein notwendiger Durchgangspunkt des Erkenntnisprozesses, insofern es klar umrissene Begriffe schafft, ohne die die Welt ein verschwommenes dunkles Chaos bliebe. Aber das analytische Vermögen bedarf der Ergänzung durch das synthetische der Vernunft, die die isolierten Einzelgedanken in Fluß bringt, ineinander übergehen läßt und dadurch das Konkrete auf höherer Ebene wiedergewinnt, als die konstitutive geistige Einheit des Mannigfaltigen. Noch so scharfsinniges Unterscheidungsvermögen erreicht nicht die Tiefenschicht, in die die zusammenfassende Kraft des Denkens dringt.<sup>15</sup> Ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen der Erkenntniswissenschaft Steiners und den meisten zeitgenössischen Erkenntnistheorien ist seine auf Goethe fußende Auffassung des Verhältnisses zwischen Erfahrung und Theorie. Gesetzesaussagen dürfen sich nach Steiners Verständnis nicht von der Erfahrung entfernen, sondern dienen nur dazu, innerhalb des Erfahrungsgebiets das Notwendige vom Zufälligen zu trennen. Es ist leicht zu sehen, daß das modellorientierte Denken der modernen Naturwissenschaft den Kompetenzbereich der Theorie demgegenüber viel weiter faßt. Für Goethe und Steiner soll nichts hinter den Phänomenen gesucht werden. Sie sollen nicht interpretiert, sondern in einen Zusammenhang gebracht werden, in dem sich ihr immanentes Gesetz, ihr Logos, ausspricht. Die Forderung Zu den Sachen und der phänomenologische - nicht phänomenalistische! - Grundansatz ist ein Berührungspunkt zwischen Steiners Erkenntnistheorie und der Philosophie Edmund Husserls, dessen Lehrer Franz Brentano er in dem Buch *Von Seelenrätseln* an zentraler Stelle einen Nachruf gewidmet hat.<sup>16</sup>

Daß sich Erfahrung und Theorie bzw. Hypothese nicht widersprechen, ist für die letzteren noch kein Beweis. Es könnte ja in der Realität für den zu erklärenden Vorgang doch eine andere Ursache vorliegen, als die hypothetisch unterstellte, denn schließlich können dieselben Wirkungen verschiedenen Ursachen entspringen. Deshalb müssen für Steiner die Bedingungen für ein





phénomène doivent être démontrées directement et non pas par le détour d'une confirmation par les conséquences. Sinon, on ne peut pas éviter le danger que le vide entre l'expérience sensorielle et la pensée soit comblé par des chimères.<sup>17</sup> La méthode expérimentale seule n'est pas encore une assurance contre l'éloignement des phénomènes et le manque de rapport à la réalité de la pensée. Comme on le sait, la théorie selon laquelle la littérature philosophique est un combustible est facilement vérifiée par l'expérience et ne peut guère être falsifiée, sans que l'on puisse pour autant accorder à cette théorie une importance considérable pour la réalité !

Du point de vue de l'épistémologie marxiste, on pourrait faire valoir contre l'approche épistémologique de Steiner que le critère de la production, par lequel Steiner trace une ligne à travers le donné, doit en réalité être rapporté à la pratique matérielle, c'est elle, et non la pratique de la pensée, qui garantit la connaissance. On peut répondre à cela de différentes manières. Tout d'abord, il serait inexact d'attribuer à Steiner une sous-estimation idéaliste de l'activité objective. Pour Steiner, une pensée non pratique et une pratique sans pensée ne sont pas non plus des critères de vérité valables. Pour lui, il n'y a pas de muraille de Chine entre la pensée et la pratique : la pensée est une « action intérieure » - du point de vue de la physiologie occulte, c'est un mouvement.

13 GA 108, P. 179.

14 ibid.

15 Cf. GA 2, 52-55.

16 GA 21. Steiner y rend hommage à la découverte de Brentano de la relation intentionnelle comme caractéristique essentielle du psychique.

17 Cf. note de Steiner sur Goethe, Sprüche in Prosa (versets en prose), p. 27 et 31 ; note sur Goethe, Materialien zur Geschichte der Farbenlehre (Matériaux sur l'histoire de la théorie des couleurs), section : Newton Persönlichkeit (Personnalité de Newton).

[106]

du corps éthérique, - tandis que la pratique artisanale est à bien des égards une pensée extérieure - quand on parle de mains intelligentes, c'est plus qu'une façon de parler. Steiner critique l'intellectualisation de notre culture intellectuelle comme une unilatéralisation de l'humain et veut œuvrer pour une vivification de la pensée, une pensée qui saisit l'humain tout entier, qui n'a pas seulement des mains et des pieds au sens figuré. La science anthroposophique de la connaissance est en même temps un chemin d'exercice qui doit

Phänomen unmittelbar und nicht auf dem Umweg der Bestätigung durch die Folgen aufgewiesen werden. Sonst ist die Gefahr nicht zu umgehen, daß die Lücke zwischen Sinneserfahrung und Denken durch Hirngespinnste ausgefüllt wird.<sup>17</sup> Die experimentelle Methode allein ist noch keine Versicherung gegen Phänomenferne und mangelnden Wirklichkeitsbezug des Denkens. Bekanntlich läßt sich die Theorie, bei philosophischer Literatur handle es sich um Brennmaterial, leicht experimentell sichern und kaum falsifizieren, ohne daß man dieser Theorie deshalb eine erhebliche Bedeutung für die Wirklichkeit zuerkennen dürfte!

Vom Standpunkt der marxistischen Erkenntnistheorie aus könnte gegen Steiners erkenntniswissenschaftlichen Ansatz geltend gemacht werden, das Kriterium des Hervorbringens, durch das Steiner einen Schnitt durch das Gegebene zieht, müsse in Wahrheit auf die materielle Praxis bezogen werden, diese, nicht die Denkpraxis, verbürge Erkenntnis. Dem kann verschiedenes entgegnet werden. Zunächst einmal wäre es unzutreffend, Steiner eine idealistische Unterschätzung der gegenständlichen Tätigkeit zu unterstellen. Für Steiner ist ein unpraktisches Denken und gedankenlose Praxis gleichermaßen als Wahrheitskriterium untauglich. Für ihn existiert zwischen Denken und Praxis keine chinesische Mauer: Denken ist eine ,innere Handlung - okkult-physiologisch eine Bewe-

13 GA 108, S. 179.

14 ibid.

15 Vgl. GA 2, 52-55.

16 GA 21. Steiner würdigt dort Brentanos Entdeckung der intentionalen Beziehung als Wesensmerkmal des Seelischen.

17 Vgl. Anm. Steiners zu Goethe, Sprüche in Prosa, S. 27 und 31; Anm. zu Goethe, Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, Abschnitt: Newtons Persönlichkeit.

[106]

gung des Ätherleibs, - während die handwerkliche Praxis in vieler Hinsicht ein äußeres Denken ist - wenn man von intelligenten Händen spricht, ist das mehr als eine Redensart. Steiner kritisiert die Verkopfung unserer intellektuellen Kultur als eine Vereinseitigung des Menschen und will auf eine Verlebendigung des Denkens hinwirken, auf ein Denken, das den ganzen Menschen ergreift, das nicht nur im übertragenen Sinne Hand und Fuß hat. Die anthroposophische Erkenntniswissenschaft ist zugleich ein Übungsweg, der zu solcher



conduire à une telle vivification. La théorie de la connaissance de Steiner touche à celle de Piaget par le concept de construction de la réalité dans la confrontation de l'humain avec le monde, tout comme il existe de nombreux parallèles entre les deux dans la psychologie du développement. Dans sa pédagogie, Steiner observe comment la volonté du Je vit dans l'action représentative et comment l'enfant, bien avant l'apparition de représentations distanciées, associe directement, à partir d'une compréhension supraconsciente, des impressions sensorielles à des séquences de mouvements et à des expériences de qualité. Et il montre comment la pensée s'éveille et s'aiguise à la pratique.<sup>18</sup>

Steiner ne fonde cependant pas la connaissance sur la psychologie du développement comme Piaget, sa psychologie du développement et sa pédagogie reposent plutôt fermement sur le fondement épistémologique qu'il a créé. L'étude très instructive de Peter Schneider sur la pédagogie Waldorf le montre clairement.<sup>19</sup>

La rigueur méthodologique de l'approche de Steiner s'exprime dans le fait qu'au début de la théorie de la connaissance, il ne définit pas le concept d'activité de manière si large que l'absence de présupposition lui échappe. La théorie de la connaissance sans présupposition ne doit pas prendre l'activité en soi comme point de départ, mais seulement une activité qui ne produit son contenu que dans l'acte de connaissance lui-même. Et une telle activité n'est que la pensée conceptuelle. Les autres activités, en revanche, sont toujours un traitement d'un matériau déjà donné. C'est pourquoi la pensée est le moment primaire pour la science de la connaissance, parce qu'elle est capable de se percer entièrement à jour, contrairement à l'action représentative, dans laquelle il y a toujours des moments impénétrables. Dans le mouvement corporel, nous ne sommes d'abord conscients que de ce qui peut être observé ou imaginé : nous faisons attention au déroulement du mouvement et le réglons de manière à obtenir le résultat imaginé ; ce qui se passe pendant ce temps dans l'organisme, dans la musculature, etc. reste en grande partie inconscient. Nous transférons l'expérience de notre capacité à pousser un corps et donc à le déplacer à l'image perceptive de la poussée d'un corps par un autre et nous l'expliquons ainsi, mais nous ne faisons que relier l'image perceptive à notre concept saturé de représentations. Le rôle de l'expérience pratique dans la connaissance est énorme, mais nous devons toujours admettre que ce rôle consiste

Verlebendigung führen soll. Steiners Erkenntnistheorie berührt sich durch das Konzept des Wirklichkeitsaufbaus in der Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt mit der Piagets, wie es auch in der Entwicklungspsychologie zwischen beiden zahlreiche Parallelen gibt. Steiner beobachtet in seiner Pädagogik, wie der ichhafte Wille im gegenständlichen Handeln lebt, und wie das Kind, lange bevor distanzierte Vorstellungen auftreten, unmittelbar, aus einem überbewußten Verstehen heraus, Sinneseindrücke mit Bewegungsabläufen und Qualitätserfahrungen verbindet. Und er zeigt, wie das Denken an der Praxis erwacht und sich schärft.<sup>18</sup>

Steiner begründet jedoch nicht etwa wie Piaget die Erkenntnis entwicklungspsychologisch, vielmehr ruht seine Entwicklungspsychologie und Pädagogik fest auf dem von ihm geschaffenen erkenntniswissenschaftlichen Fundament. Die äußerst instructive Untersuchung Peter Schneiders über Waldorfpädagogik macht dies deutlich.<sup>19</sup> Es ist Ausdruck der methodischen Stringenz von Steiners Ansatz, daß er am Anfang der Erkenntnistheorie den Begriff der Tätigkeit nicht so weit faßt, daß ihm die Voraussetzungslosigkeit verloren geht. Die voraussetzungslose Erkenntnistheorie darf nicht die Tätigkeit schlechthin zum Ausgangspunkt nehmen, sondern nur ein solches Tun, das seinen Inhalt erst im Erkenntnisakt selbst hervorbringt. Und ein solches ist nur das begriffliche Denken. Andere Tätigkeiten dagegen sind immer ein Umgehen mit einem bereits gegebenen Material. Das Denken ist deshalb das primäre Moment für die Erkenntniswissenschaft, weil es sich im Gegensatz zum gegenständlichen Handeln, in dem immer auch undurchschaute Momente walten, ganz zu durchschauen vermag. An der leiblichen Bewegung wird zunächst nur bewußt, was daran beobachtet oder vorgestellt werden kann: wir achten auf den Bewegungsablauf und richten ihn so ein, daß das vorgestellte Resultat erreicht wird; was währenddessen im Organismus, in der Muskulatur usw. vor sich geht, bleibt weitgehend unbewußt. Wir übertragen die Erfahrung unserer Fähigkeit, einen Körper anzustoßen und dadurch zu bewegen auf das Wahrnehmungsbild des Anstoßes eines Körpers durch einen zweiten und erklären sie uns dadurch, aber wir verbinden dabei nur das Wahrnehmungsbild mit unserem vorstellungsgesättigten Begriff. Die Rolle der praktischen Umgangserfahrungen für die Erkenntnis ist gewaltig, aber wir werden uns



toujours à expliquer par la réflexion les observations que nous faisons dans le contact avec les choses. Il est donc tout à fait erroné de vouloir déduire du rôle de la pratique dans la connaissance une preuve contre le fait que l'observation et la pensée sont les deux piliers fondamentaux de la connaissance. Il ne peut être question de pratique dans la science que dans la mesure où nous sommes capables de la reconnaître, toutes les affirmations à son sujet doivent s'appuyer sur des observations et des pensées claires et compréhensibles.<sup>20</sup>

Du point de vue de l'épistémologie marxiste, on pourrait faire une autre objection au fait que Steiner s'intéresse en premier lieu au processus de connaissance individuel et non au processus de connaissance social. Il faudrait tout d'abord répondre à cela que celui-ci ne peut pas planer au-dessus des actes de connaissance individuels, mais qu'il ne peut se réaliser qu'en eux, comme un contexte déterminé. Seul l'individu peut connaître et comprendre. Du point de vue de la science anthroposophique de la connaissance, il ne peut y avoir de processus de connaissance sociale dans le sens où ce ne sont pas des sujets individuels socialisés entre eux, mais des sujets collectifs, des classes, des nations, qui reconnaissent la société en tant que telle. Les opinions collectives sont une partie de l'inconscient collectif, tel qu'il se forme précisément à travers les processus psychologiques et socio-psychologiques qui se situent en amont de la connaissance et n'atteignent pas son domaine. C'est ici que se situent les pensées d'autrui reproduites sans réfléchir, les slogans de parti et de publicité lancés avec une force suggestive, qui ne font justement pas appel à la conscience cognitive, mais aux émotions, intérêts et instincts de toutes sortes.

18 Cf. Lindenberg 1981, p. 97 et suivantes.

19 Schneider 1985.

20 Cf. note sur Goethe, Proverbes, p. 23 ; GA 4, p. 38.

[107]

Ce ne sont cependant pas seulement des phénomènes négatifs qui sont ici domiciliés, mais aussi certains moments d'un type de sentiment existant dans un contexte populaire ou d'attitudes dans le contexte d'une classe ou d'une couche professionnelle, - par exemple un sentiment spontané de solidarité dans une partie de la classe ouvrière.

Tout cela n'est pas (encore) une connaissance. Car celle-ci commence, comme nous l'avons vu, par la

immer eingestehen müssen, daß diese Rolle stets darin besteht, daß wir Beobachtungen, die wir im Umgang mit den Dingen machen, durch Nachdenken erklären. Es ist deshalb durchaus verkehrt, aus der Rolle der Praxis für die Erkenntnis einen Beweis dagegen ableiten zu wollen, daß Beobachtung und Denken die beiden Grundsäulen der Erkenntnis sind. Von der Praxis kann in der Wissenschaft nur soweit die Rede sein, als wir sie zu erkennen vermögen, alle Aussagen über sie müssen sich auf Beobachtungen und klare nachvollziehbare Gedanken stützen.<sup>20</sup>

Einen weiteren Einwand könnte man vom Standpunkt der marxistischen Erkenntnistheorie daran festmachen, daß Steiner primär den individuellen und nicht den gesellschaftlichen Erkenntnisprozeß ins Auge fassen. Dem wäre zuerst einmal zu entgegnen, daß dieser nicht über den individuellen Erkenntnisakten schweben, sondern sich nur in ihnen als ein bestimmter Zusammenhang verwirklichen kann. Erkennen und Verstehen kann immer nur der einzelne Mensch. Einen gesellschaftlichen Erkenntnisprozeß in dem Sinne, daß nicht miteinander vergesellschaftete individuelle Subjekte, sondern Kollektivsubjekte, Klassen, Nationen, die Gesellschaft, als solche erkennt, kann es, vom Standpunkt der anthroposophischen Erkenntniswissenschaft aus gesehen, nicht geben. Die Kollektivmeinungen sind ein Stück kollektives Unterbewußtes, wie es sich gerade durch solche psychologischen und sozialpsychologischen Prozesse bildet, die der Erkenntnis vorgelagert sind und ihr Gebiet nicht erreichen. Hierhin gehören die gedankenlos reproduzierten Gedanken anderer, die mit suggestiver Kraft geltend gemachten Partei- und Werbeparolen, mit denen gerade nicht an das erkennende Bewußtsein appelliert wird, sondern an Emotionen, Interessen, Instinkte aller Art.

18 Vgl. Lindenberg 1981, S. 97f.

19 Schneider 1985.

20 Vgl. Anm. zu Goethe, Sprüche, S. 23; GA 4, S. 38.

[107]

Es sind aber nicht nur negative Erscheinungen, die hier beheimatet sind, sondern auch bestimmte Momente der in einem Volkszusammenhang bestehenden Empfindungsart oder der Einstellungen im Zusammenhang einer Klasse oder Berufsschicht, - z.B. ein spontanes Empfinden für Solidarität in Teilen der Arbeiterschaft.

Erkenntnis ist dies alles (noch) nicht. Denn diese beginnt, wie wir sahen, mit dem begrifflichen



pensée conceptuelle, l'observation éveillée, le jugement pondéré. Cela ne nie pas le cadre social dans lequel se déroule la connaissance individuelle, qui trouve naturellement une condition préalable dans le savoir existant, dans la culture de l'époque. Il faut aussi considérer que la pensée, tant qu'elle n'est pas encore réfléchie en elle-même - elle est, comme le dit Steiner, le moment inobservé de la vie de l'âme -, n'apparaît pas pure, que des représentations, des préjugés, des désirs, des antipathies, une fois formés, s'immiscent dans le processus de connaissance en le perturbant et que, dans cette mesure, les niveaux de l'individuel et du collectif interagissent dans la vie consciente ordinaire. Il faut s'exercer à la prise de conscience du processus de connaissance pour apprendre à distinguer ces moments et à boucher les sources des illusions qui obscurcissent la connaissance. De plus, de nombreuses notions, acquises dans l'enfance, à partir du supraconscient, sont teintées d'éléments de mémoire, marquées par la manière de comprendre de l'environnement d'alors. C'est précisément dans ces problèmes que réside l'importance pratique d'une science de la connaissance qui vise à développer une capacité de distinction claire pour les parts de ce qui est perçu, imaginé et pensé dans notre vision du monde. H. Wizenmann écrit à ce sujet : « Nous vivons [ ... ], là où nous croyons percevoir, déjà dans un monde richement conceptualisé, qui est notre possession évidente, mais subconsciente, et dont le niveau moyen coïncide avec la propriété de la réalité des humains vivant ensemble à une époque et dans un cercle culturel. Ce fait nous incite toujours à séparer de manière floue la part de la perception et celle du concept dans le contenu de notre conscience et à croire à une prédominance du contenu de la perception, alors qu'en réalité c'est la part de la pensée et des préjugés insérés dans ses habitudes qui prédomine.<sup>21</sup>

La conception de Steiner de la pensée intuitive, de la pensée en tant qu'organe de la pensée<sup>22</sup>, ne signifie pas seulement que la pensée développe des pensées, mais qu'elle est capable d'absorber les idées d'autrui et de les rendre vivantes en elle comme si elles étaient les siennes. C'est précisément cet aspect qui doit être décisif pour la sociabilité de la connaissance. Car dans le véritable dialogue, il s'agit de la mise en contact de l'essence des individualités, et non de la conscience

Denken, dem wachen Beobachten, dem abwägenden Urteil. Damit wird nicht der gesellschaftliche Rahmen geleugnet, in dem sich die individuelle Erkenntnis abspielt, die natürlich eine Voraussetzung im einmal vorhandenen Wissen, in der Kultur der Epoche findet. Auch ist zu bedenken, daß das Denken, solange es noch nicht in sich reflektiert ist -gewöhnlich ist es, wie Steiner sagt, das unbeobachtete Moment des Seelenlebens -, nicht rein auftritt, daß sich in den Erkenntnisprozeß einmal gebildete Vorstellungen, Vorurteile, Wünsche, Antipathien störend hineinmengen und insofern die Ebene des Individuellen und des Kollektiven im gewöhnlichen Bewußtseinsleben ineinanderspielen. Es bedarf der übenden Bewußtmachung des Erkenntnisvorgangs, um solche Momente unterscheiden zu lernen und die Quellen der die Erkenntnis trübenden Illusionen zu verstopfen. Außerdem sind viele Begriffe, da wir sie in der Kindheit, aus dem Überbewußten heraus, erworben haben, mit Erinnerungselementen tingiert, von der Auffassungsweise der damaligen Umgebung mitgeprägt. Gerade in diesen Problemen liegt die praktische Bedeutung einer Erkenntniswissenschaft, die darauf abzielt, ein deutliches Unterscheidungsvermögen für die Anteile des Wahrgenommenen, Vorgestellten und Gedachten in unserem Weltbild herauszubilden. H. Wizenmann schreibt dazu: Wir leben [ ... ], wo wir wahrzunehmen glauben, bereits in einer begrifflich reich durchformten Welt, die unser selbstverständlicher, doch unterbewußter Besitz ist und in ihrem durchschnittlichen Niveau mit dem Wirklichkeitseigentum der in einer Epoche und in 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 in Wahrheit der Anteil des Denkens und der in seine Gewohnheiten eingeschleusten Vorurteile überwiegt.<sup>21</sup>

Steiners Konzeption des intuitiven Denkens, des Denkens als Gedankenorgan<sup>22</sup> bedeutet nicht nur, daß das Denken Gedanken entwickelt, sondern daß es in der Lage ist, die Ideen eines anderen so in sich aufzunehmen und in sich lebendig zu machen, als wären es die eigenen. Gerade dieser Aspekt muß der entscheidende für die Gesellschaftlichkeit der Erkenntnis sein. Denn im wirklichen Dialog handelt es sich um die Wesensberührung von Individualitäten, nicht um kollektives Bewußtsein.



collective. En permettant l'exercice d'une telle compréhension, la science de la connaissance contribue à fonder la socialité sur la compréhension humaine. Par contre, parler d'une détermination sociale (c'est-à-dire d'une prédestination) de la connaissance conduit à l'erreur, même s'il est vrai que les découvertes de Kepler étaient impossibles sans lunette astronomique, et que même un Galilée ne pouvait guère découvrir le principe d'incertitude. Mais comme tout le monde n'est pas devenu Kepler grâce à la découverte de la lunette, la question du rôle décisif de la personnalité reste justifiée : là où un besoin social exige une certaine découverte, il se trouve en général quelqu'un pour la faire - mais ce n'est pas n'importe qui, c'est quelqu'un qui a les pouvoirs de connaissance correspondants. La sœur de Pascal, Gilberte, décrit par exemple comment son frère de 12 ans, sans autre connaissance que celle de son père selon laquelle les mathématiques sont le moyen de dessiner des figures correctes et de trouver les proportions entre elles, a rapidement recréé les définitions et les axiomes d'Euclide par ses propres recherches - sans livres.<sup>23</sup>

Tout en se distinguant verbalement de l'utilitarisme, la thèse marxiste de la genèse de toute connaissance à partir des nécessités d'une pratique toujours orientée en premier lieu vers la conservation physique de l'existence menace d'effacer la différence de principe entre la volonté de connaissance, dans laquelle la vérité elle-même est devenue un besoin, et l'intérêt limité pour la connaissance du point de vue utilitaire. Combien de fois - surtout dans le domaine de la connaissance de soi - il est plus utile et plus pratique de se tromper que de faire une recherche impitoyable de la vérité !

Du point de vue de Steiner, la question de la vérité est plus complexe que ne veut le faire croire la thèse marxiste du caractère spéculaire de la connaissance en relation avec le critère de la pratique.

21 Witzmann 1977, p. 174 et suivantes. Sur la pensée inobservée, cf. GA 4, P. 42.

22 Kallert 1971, p. 43.

23 D'après Karlson 1965, p. 228f.

[108]

Steiner s'est certes comporté acquiesçant en ce qui concerne le principe du reflet dans la mesure où celui-ci exprime que les concepts pris isolément n'ont pas plus de réalité que des reflets. Mais il le rejette dans le sens d'une théorie de l'image/du

Indem Erkenntniswissenschaft solches Verstehen üben läßt, trägt sie dazu bei, Sozialität aus mitmenschlichem Verständnis zu begründen. Die Rede von einer gesellschaftlichen Determination (d.h. Vorherbestimmung) der Erkenntnis dagegen führt in die Irre, so richtig es ist, daß Keplers Entdeckungen unmöglich waren ohne Fernrohr, daß selbst ein Galilei wohl kaum die Unschärferelation entdecken konnte. Aber da durch die Entdeckung des Fernrohrs nicht jeder ein Kepler wurde, bleibt die Frage nach der entscheidenden Rolle der Persönlichkeit doch eine berechtigte: Wo ein gesellschaftliches Bedürfnis eine bestimmte Entdeckung geradezu herausfordert, findet sich in der Regel jemand, der sie macht - doch ist dies nicht irgend jemand, sondern ein Jemand mit entsprechenden Erkenntniskräften. Pascals Schwester Gilberte schildert z. B., wie ihr 12jähriger Bruder ohne andere Wissensvoraussetzungen als die Auskunft des Vaters, die Mathematik sei das Mittel, richtige Figuren zu entwerfen und die Proportionen zwischen ihnen aufzufinden, in kurzer Zeit durch eigene Untersuchungen - ohne Bücher - Definitionen und Axiome des Euklid neu schuf.<sup>23</sup> Bei aller verbalen Abgrenzung vom Utilitarismus droht die marxistische These von der Genesis aller Erkenntnis aus den Notwendigkeiten einer immer primär auf die physische Existenzerhaltung gerichteten Praxis doch, den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Willen zur Erkenntnis, bei dem die Wahrheit selbst Bedürfnis geworden ist, und dem beschränkten Erkenntnisinteresse des Nutzenstandpunkts zu verwischen. Wie oft ist es doch - vor allem auf dem Felde der Selbsterkenntnis - nützlicher und praktischer, sich zu täuschen als rücksichtslose Wahrheitserforschung zu betreiben! Die Wahrheitsfrage ist von Steiners Standpunkt gesehen komplexer, als die marxistische These vom Widerspiegelungscharakter der Erkenntnis in Verbindung mit dem Praxiskriterium glauben machen möchte.

21 Witzmann 1977, S. 174f. Zum unbeobachteten Denken s. GA 4, S. 42.

22 Kallert 1971, S. 43.

23 Nach Karlson 1965, S. 228f.

[108]

Steiner verhielt sich zwar zum Widerspiegelungsbegriff zustimmend, soweit dieser ausdrückt, daß Begriffe für sich genommen sowenig eine Wirklichkeit haben wie Spiegelbilder. Doch im Sinne einer Abbildtheorie der Erkenntnis





décalque de la connaissance : la vérité n'est pas la répétition sous forme conceptuelle de ce qui existe sans l'humain, mais une création libre de l'humain en tant que cocréateur actif du processus du monde, qui ne peut pas être pensé comme une totalité achevée en soi sans la connaissance.<sup>24</sup> La théorie du reflet de la connaissance présuppose finalement un point de vue au-delà de la connaissance, à partir duquel l'original et le reflet pourraient être comparés. Or, cela est impossible, et la correction effective de nos représentations sur la réalité ne fonctionne pas de cette manière.

Steiner oppose à Kant que la vérité ne peut pas exister si elle n'est faite que dans le sujet. Il y a deux types de tromperie par lesquels le sujet se cache la vérité objective : le manque d'auto-extériorisation lors de l'observation, c'est-à-dire le manque de clarté quant à l'occupation des impressions sensorielles par des opinions et des pensées favorites ; le manque d'activité propre dans la formation des concepts, l'affaiblissement de la volonté de penser et, par conséquent, l'apparition de points d'intrusion dans la vie de représentation pour des formes de pensée habituelles et des émotions déformantes. Pourquoi les gens parlent-ils d'opinions différentes ? Parce qu'entre la vérité et ce que l'humain entend dans son for intérieur, son émotionnel, la caricature se glisse et lui déforme la chose.<sup>25</sup> Steiner souligne le rapport dialectique entre la vérité relative et la vérité absolue : la relativité est relative et se rapproche asymptotiquement de l'absolu : les perspectives de toutes les visions philosophiques du monde mènent à une.<sup>26</sup> Une telle approche lui permet de défendre avec force l'idée de tolérance et de s'opposer aux prétentions dogmatiques à l'absolu, sans pour autant se voir contraint de dissoudre le concept de vérité dans une théorie de la connaissance pluraliste ou anarchiste, comme la théorie moderne de la science a cru devoir le faire finalement, dans sa variante fondée par Lakatos et Spinner d'une part, Feyerabend d'autre part.<sup>27</sup> Si Steiner se réfère souvent de manière positive à la phrase de Goethe : « Si je connais mon rapport à moi-même et au monde extérieur, je l'appelle vérité. Et ainsi, chacun peut avoir sa propre vérité, et c'est pourtant toujours la même, c'est un plaidoyer pour le vivant, le non-dogmatique, l'individuel et l'original, et non un refus de la notion de vérité objective.

Le but de la recherche scientifique est d'obtenir des

lehnt er ihn ab: die Wahrheit sei nicht Wiederholung eines ohne den Menschen Vorhandenen in begrifflicher Form, sondern eine freie Schöpfung des Menschen als tätigem Mitschöpfer des Weltprozesses, der ohne die Erkenntnis gar nicht als in sich abgeschlossene Ganzheit gedacht werden kann.<sup>24</sup> Die Widerspiegelungstheorie der Erkenntnis setzt letztlich einen Standpunkt jenseits der Erkenntnis voraus, von dem aus sich Original und Spiegelbild vergleichen ließen. Das ist aber unmöglich, und die tatsächliche Korrektur unserer Vorstellungen an der Wirklichkeit funktioniert nicht in dieser Weise. Die Wahrheit könne nicht bestehen, wenn sie nur im Subjekt gemacht werde, hält Steiner Kant entgegen. Zwei Arten der Täuschung sind es, durch die sich das Subjekt die objektive Wahrheit verstellt: mangelnde Selbstentäußerung beim Beobachten, d.h. fehlende Klarheit über die Besetzung der sinnlichen Eindrücke mit Lieblingsmeinungen und -gedanken; mangelnde Eigentätigkeit in der Begriffsbildung, das Erlahmen des Denkwillens und dadurch das Entstehen von Einbruchsstellen für gewohnheitsmäßige Denkformen und verzerrende Emotionen in das Vorstellungsleben. Warum reden die Menschen von verschiedenen Meinungen? Weil sich zwischen die Wahrheit und dasjenige, was der Mensch vernimmt in seinem Inneren, sein Emotionelles schiebt und ihm die Sache verzerrt, karikiert.<sup>25</sup> Steiner unterstreicht das dialektische Verhältnis von relativer und absoluter Wahrheit: Die Relativität sei relativ und nähere sich asymptotisch der Absolutheit: die Perspektiven aller philosophischen Weltanschauungen führten auf eine zu.<sup>26</sup> Solches Herangehen ermöglicht es ihm, die Toleranzidee nachdrücklich zu verfechten und dogmatischen Absolutheitsansprüchen entgegenzutreten, ohne sich deswegen genötigt zu sehen, den Wahrheitsbegriff in einer pluralistischen oder anarchistischen Erkenntnistheorie auflösen zu müssen, wie es die moderne Wissenschaftstheorie in ihrer durch Lakatos und Spinner einerseits, Feyerabend andererseits begründeten Variante zuletzt tun zu müssen glaubte.<sup>27</sup> Wenn Steiner öfters positiv auf Goethes Satz Bezug nimmt: Kenne ich mein Verhältnis zu mir und zur Außenwelt, so heiß ichs Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbe, dann ist das ein Plädoyer für das Lebendige, Undogmatische, Individuelle und Originelle, nicht etwa eine Absage an den Begriff der objektiven Wahrheit.

Das Ziel wissenschaftlicher Forschung sind wahre



jugements vrais. H. Witzgenmann fonde ses réflexions sur le problème de la vérité sur la distinction que fait Steiner entre les jugements perceptifs et les jugements conceptuels. Les premiers permettent de reconnaître qu'un objet sensible coïncide par essence avec un concept déterminé, ils ont pour sujet une perception et pour prédicat un concept (exemple : cet animal est ici un chien). Ces derniers relient deux concepts sans tenir compte d'une perception individuelle (exemple : la liberté est la détermination d'un être à partir de lui-même).

Comme le critère de la vérité ne peut pas être cherché en dehors du domaine de la connaissance, il doit avoir le caractère d'une assurance sur la vérité du savoir, mais en même temps être clairement plus qu'une expérience subjective de confirmation, car nous tenons dans la vie pour certaines choses comme certaines, qui se révèlent finalement très incertaines, voire peut-être même fausses. Un jugement conceptuel, selon Witzgenmann, n'est vrai que si ses concepts sont reliés uniquement sur la base de leur propre production, qu'aucune représentation provenant d'autres contextes n'y est intégrée en tant que moments impénétrables, non absorbés par le cours de la pensée, de sorte qu'il en résulte une transparence totale, une clarté, une évidence parfaite. Les jugements de perception, en revanche, sont vrais s'ils sont le résultat d'une expérience de connaissance réussie ; si la décision sur l'appartenance commune de la perception et du concept n'est pas prise par un arbitraire subjectif, mais si l'on reconnaît que la perception reçue dans la plus grande dépossession de soi retient par elle-même le concept formé dans la plus grande activité de soi et qui lui a été transmis expérimentalement, s'il lui correspond. Si ce n'est pas le cas, il faut faire une nouvelle tentative d'unification, ou bien s'abstenir de juger. Dans tous les cas, il faut renoncer à recourir à des représentations auxiliaires éloignées du phénomène, qui ne peuvent être que des pré-jugements.<sup>28</sup>

24 Cf. GA 3, p. 112f.

25 GA 188, p. 230, sur Kant GA 74, p. 89.

26 Réponse aux questions sur la conférence du 16. 11. 1923 dans GA 319 ; GA 108, p. 117.

27 Cf. Spinner 1974, Feyerabend 1976. Indépendamment de la différence mentionnée, Feyerabend est l'exception rare d'un philosophe de premier plan, auquel le génie de Steiner n'a pas échappé.

Urteile. H. Witzgenmann baut seine Überlegungen zum Wahrheitsproblem auf Steiners Unterscheidung der Urteile in Wahrnehmungs- und Begriffsurteile auf. Durch die ersteren wird erkannt, daß ein sinnenfälliger Gegenstand seinem Wesen nach mit einem bestimmten Begriff zusammenfällt, sie haben zum Subjekt eine Wahrnehmung und zum Prädikat einen Begriff (Beispiel: Dieses Tier hier ist ein Hund). Die letzteren verbinden zwei Begriffe ohne Rücksicht auf eine Einzelwahrnehmung (Beispiel: Die Freiheit ist die Bestimmung eines Wesens aus sich selbst heraus).

Da das Kriterium der Wahrheit nicht außerhalb des Erkenntnisgebiets gesucht werden kann, muß es den Charakter einer Vergewisserung über die Wahrheit des Wissens haben, zugleich aber eindeutig mehr sein als ein subjektives Bestätigungserlebnis, denn wir halten ja im Leben mancherlei für gewiß, was sich schließlich als höchst unsicher, ja vielleicht sogar falsch herausstellt. Ein Begriffsurteil, so Witzgenmann, ist nur dann wahr, wenn seine Begriffe allein aufgrund des von ihnen selbst geführten Hervorbringens verbunden werden, keine Vorstellungen aus anderen Zusammenhängen als undurchschaute, im Gedankengang nicht aufgehende Momente eingeflochten werden, so daß völliger Durchblick, Klarheit, vollkommene Evidenz entsteht. Wahrnehmungsurteile dagegen sind wahr, wenn sie das Ergebnis eines gelingenden Erkenntnisexperiments sind; wenn die Entscheidung über die Zusammengehörigkeit von Wahrnehmung und Begriff nicht durch subjektive Willkür gefällt, sondern eingesehen wird, daß die in höchster Selbstentäußerung empfangene Wahrnehmung den in höchster Selbsttätigkeit gebildeten und experimentell an sie herangetragenen Begriff durch sich selbst festhält, wenn er ihr entspricht. Ist das nicht der Fall, muß ein neuer Vereinigungsversuch unternommen werden, oder aber man muß sich des Urteils enthalten. In jedem Fall muß auf die Zuhilfenahme phänomenferner Hilfsvorstellungen, die nur Vorurteile sein können, verzichtet werden.<sup>28</sup>

24 Vgl. GA 3, S. 112f.

25 GA 188, S. 230. Zu Kant GA 74, S. 89.

26 Fragenbeantwortung zum Vortr. v. 16. 11. 1923 in GA 319; GA 108, S. 117.

27 Vgl. Spinner 1974, Feyerabend 1976. Ungeachtet des genannten Unterschiedes ist Feyerabend die seltene Ausnahme eines Philosophen von Rang, dem Steiners Genialität nicht verborgen geblieben ist.



L'expérience matérielle est un cas particulier de l'expérience de connaissance de l'union/unification de l'idée et de la perception. Une expérience est construite selon des points de vue que l'on peut appeler l'idée de l'expérience. On rapproche une idée de l'expérience, on la soumet en quelque sorte à l'examen de la nature elle-même [ ... ] Le résultat consiste dans le cas typique en un simple fait de perception qui a sa signification pour l'idée de l'expérience.<sup>29</sup> Alors qu'un phénomène du monde extérieur nous est obscur, parce que nous ne connaissons que le conditionné (l'apparence) et non la condition, le phénomène que l'expérience fournit nous est clair, car nous avons nous-mêmes rassemblé les facteurs conditionnants.<sup>30</sup> Seul celui qui a été à l'école de la formation expérimentale du jugement est capable d'une imagination/fantaisie compatible avec la réalité lors de la libre individualisation (non soutenue par la perception) des concepts sur lesquels il fonde son action, écrit Witzgenmann.<sup>31</sup> C'est précisément de cette imagination morale que dépend l'action sociale créatrice, sans laquelle il n'y a pas de progrès social.

L'approche de Steiner concernant le rapport entre la connaissance et le mouvement social ne peut pas être résumée sans difficulté à l'un des concepts opposés de liberté de jugement de valeur et de partialité. La science sociale anthroposophique ne se place pas du point de vue du spectateur, mais elle apporte un éclairage analytique et une aide à la réalisation des tâches sociales.<sup>32</sup>

Le postulat d'une science sociale exempte de valeurs objectives est pour Steiner l'expression des limites de la pensée formée par la science de la nature, qui ne veut se mouvoir qu'au gré des faits extérieurs sensoriels, reproductibles expérimentalement ou constatables statistiquement, et se condamne ainsi finalement à la stérilité face à la réalité sociale.<sup>33</sup>

Un décisionnisme qui ne peut pas trouver le pont entre la connaissance et l'action et qui ne laisse donc que l'arbitraire n'était pas l'affaire de Steiner. L'action doit reposer sur un discernement objectif, mais la décision de valeur doit être entièrement placée sous la responsabilité subjective de l'individu. Une éthique générale en tant que science normative apparaît à Steiner comme une

Das materielle Experiment ist ein Spezialfall des Erkenntnisexperiments der Vereinigung von Idee und Wahrnehmung. Ein Versuch wird nach Gesichtspunkten aufgebaut, die man die Idee des Experiments nennen kann. Es wird eine Idee an die Erfahrung herangebracht, gewissermaßen der Natur selber zur Prüfung vorgelegt [ ... ] Das Resultat besteht im typischen Fall in einer einfachen Wahrnehmungstatsache, die ihre Bedeutung hat für die Idee des Experiments.<sup>29</sup> Während uns ein Phänomen der Außenwelt unklar ist, weil wir nur das Bedingte (die Erscheinung), nicht die Bedingung kennen, ist uns das Phänomen, das der Versuch liefert, klar, denn wir haben die bedingenden Faktoren selbst zusammengestellt.<sup>30</sup> Nur wer in die Schule der experimentellen Urteilsbildung gegangen ist, ist einer wirklichkeitsverträglichen Phantasie bei der freien (nicht von der Wahrnehmung gestützten) Individualisierung der Begriffe, die er seinem Handeln zugrundelegt fähig, schreibt Witzgenmann.<sup>31</sup> Gerade auf diese moralische Phantasie kommt es beim schöpferischen sozialen Handeln an, ohne das es keinen gesellschaftlichen Fortschritt gibt.

Steiners Ansatz, was das Verhältnis von Erkenntnis und sozialer Bewegung angeht, lässt sich nicht umstandslos einem der gegensätzlichen Begriffe Werturteilsfreiheit und Parteilichkeit subsumieren. Nicht der ‚Zuschauerstandpunkt, sondern sowohl die analytische Aufhellung wie auch Hilfe bei der Verwirklichung sozialer Gestaltungsaufgaben ist der anthroposophischen Sozialwissenschaft eigen.<sup>32</sup>

Das Postulat einer objektiv-wertfreien Sozialwissenschaft ist für Steiner Ausdruck der Begrenztheit des an der Naturwissenschaft geschulten Denkens, das sich nur am Gängelband der äußeren sinnenfälligen, experimentell reproduzierbaren bzw. statistisch konstatierbaren Tatsachen bewegen will und sich damit letztlich zur Unfruchtbarkeit gegenüber der sozialen Wirklichkeit verurteilt.<sup>33</sup>

Ein Dezisionismus, der die Brücke vom Erkennen zum Handeln nicht finden kann und deshalb nur die Willkür übrig lässt, war Steiners Sache nicht. Das Handeln soll auf objektiver Einsicht beruhen, die Wertentscheidung jedoch ganz in die subjektive Verantwortung des einzelnen gestellt sein. Eine allgemeine Ethik als normierende Wissenschaft erscheint Steiner als innere Unmöglichkeit, als



impossibilité interne, une intrusion dans la sphère de liberté de l'individu. C'est en cela qu'il se distingue de Max Scheler, qu'il estime, et avec lequel il a en commun la direction prise contre le formalisme éthique de Kant. Selon la philosophie de la liberté de Steiner, l'éthique ne doit pas être plus qu'une doctrine naturelle des représentations morales qui a affaire aux productions morales imaginaires/de la fantaisie des individus humains libres.<sup>34</sup> Un tel individualisme éthique met Steiner en conflit avec la conception marxiste d'une morale humaniste justifiable par des intérêts de classe et contraignante pour la collectivité, telle qu'elle est à la base de la thèse de l'unité de l'objectivité et de la partialité : pour lui, la véritable communauté ne peut naître que de l'action individuelle responsable. Mais comment une cohabitation des humains est-elle possible si chacun s'efforce uniquement de mettre en valeur son individualité ? C'est là l'une des objections du moralisme mal compris. Celui-ci croit qu'une communauté d'humains n'est possible que s'ils sont tous unis par un ordre moral établi en commun.<sup>35</sup>

Ce que l'on a pris l'habitude de qualifier aujourd'hui de totalitaire consiste précisément en cette opinion selon laquelle certaines vérités fondamentales ou maximes éthiques et esthétiques obligatoires pour la collectivité doivent être fixées dans la société par des instances quelconques nommées à cet effet, et qu'il faut inculquer au peuple par l'éducation, l'agitation et la propagande, etc. Le totalitaire, avec sa méfiance envers l'individu, ne comprend justement pas l'unité du monde des idées. Il ne comprend pas que le monde des idées qui est actif en moi n'est pas différent de celui de mes semblables [ ... ] La différence entre moi et mon semblable ne réside absolument pas dans le fait que nous vivons dans deux mondes de l'esprit tout à fait différents, mais dans le fait qu'il reçoit du monde des idées que nous avons en commun d'autres intuitions que moi. Il veut vivre ses intuitions, moi les miennes. Si nous puissions tous deux réellement dans l'idée et ne suivons pas d'impulsions extérieures (physiques ou spirituelles), nous ne pouvons nous rencontrer que dans la même aspiration, dans les mêmes intuitions. Un malentendu moral, un choc, est exclu chez des humains moralement libres [...]

29 C. Unger, 1, 1964, p. 19 et suivantes.

30 GA 1, P. 132.

31 Witzmann 1978, p. 43.

Eingriff in die Freiheitssphäre des einzelnen. Darin unterscheidet er sich auch von dem von ihm geschätzten Max Scheler, mit dem er die Richtung gegen den ethischen Formalismus Kants gemein hat. Ethik darf Steiners Philosophie der Freiheit zufolge nicht mehr sein als eine Naturlehre der sittlichen Vorstellungen, die es mit den moralischen Phantasieerzeugnissen der freien menschlichen Individuen zu tun hat.<sup>34</sup> Mit der marxistischen Vorstellung einer aus Klasseninteressen begründbaren, kollektiv verbindlichen humanistischen Moral, wie sie der These von der Einheit von Objektivität und Parteilichkeit zugrundeliegt, gerät Steiner durch solchen ethischen Individualismus in Konflikt: Für ihn kann wahre Gemeinschaftlichkeit nur aus dem selbstverantworteten Handeln der einzelnen hervorgehen. Wie ist aber ein Zusammenleben der Menschen möglich, wenn jeder nur bestrebt ist, seine Individualität zur Geltung zu bringen? Damit ist ein Einwand des falsch verstandenen Moralismus gekennzeichnet. Dieser glaubt, eine Gemeinschaft von Menschen sei nur möglich, wenn sie alle vereinigt sind durch eine gemeinsam festgelegte sittliche Ordnung.<sup>35</sup>

Das, was man sich heute angewöhnt hat, als totalitär zu bezeichnen, besteht gerade in dieser Meinung, daß in der Gesellschaft von irgendwelchen dazu berufenen Instanzen gewisse kollektiv verbindliche Grundwahrheiten bzw. ethische und ästhetische Maximen festgelegt werden müssen, die es dem Volk durch Bildung, Agitation und Propaganda usw. einzutrichtern gelte. Der Totalitäre mit seinem Mißtrauen gegen den einzelnen versteht eben die Einigkeit der Ideenwelt nicht. Er begreift nicht, daß die Ideenwelt, die in mir tätig ist, keine andere ist, als die meiner Mitmenschen [ ... ] Der Unterschied zwischen mir und meinem Mitmenschen liegt durchaus nicht darin, daß wir in zwei ganz verschiedenen Geisteswelten leben, sondern daß er aus der uns gemeinsamen Ideenwelt andere Intuitionen empfängt als ich. Er will seine Intuitionen ausleben, ich die meinigen. Wenn wir beide wirklich aus der Idee schöpfen und keinen äußeren (physischen oder geistigen) Antrieben folgen, so können wir uns nur in dem gleichen Streben, in denselben Intuitionen begegnen. Ein sittliches Mißverstehen, ein Aufeinanderprallen ist bei sittlich freien

29 C. Unger, 1, 1964, S. 19f.

30 GA 1, S. 132.

31 Witzmann 1978, S. 43.



32 Foie 1978, p. 282.

33 Cf. sur ce complexe chez Schweppenhäuser 1985.

34 GA 4, P. 242.

35 ibid., p. 165.

[110]

Seul celui qui n'est pas libre moralement [ ... ] repousse son prochain s'il ne suit pas le même instinct et le même commandement. Vivre dans l'amour de l'action et laisser vivre dans la compréhension du vouloir d'autrui est la maxime fondamentale des humains libres.<sup>36</sup> On ne peut pas apprendre aux humains de notre époque la communauté par des moyens extérieurs qui deviennent aussitôt des moyens de contrainte.

La théorie critique, qui met en évidence les réductions de la connaissance conditionnées socialement, est toujours justifiée pour un tel mode de pensée. Une telle barrière à la connaissance est par exemple l'intérêt, découlant de la situation de classe d'une minorité, à justifier les rapports sociaux inhumains existants. Mais la suppression des barrières ne suffit pas à créer un contenu de connaissance positif - celui-ci naît de la volonté de connaissance, et pas seulement d'une situation d'intérêt alternative et progressiste. L'appel à la pratique ne doit pas se transformer en rituel de légitimation : les résultats de la pratique ne parlent pas d'eux-mêmes, ne prouvent rien automatiquement, mais nécessitent une interprétation sur laquelle une discussion libre doit être possible. Là où ce n'est pas le cas, la liberté de la vie de l'esprit et de la connaissance est mise en danger : la régression sociale menace, même si la remise en question de la liberté de connaissance est justifiée par le progrès social et ses nécessités.

La présentation du concept anthroposophique de la connaissance resterait incomplète en un point décisif si elle n'incluait pas ce que Steiner appelle la connaissance des mondes supérieurs : en apprenant à communiquer avec l'esprit qui imprègne le monde visible, le chercheur de connaissance peut finalement se rendre capable de s'ouvrir à l'essentialité spirituelle, même là où elle ne se manifeste pas directement dans le monde physique. Le pas vers l'occulte est pour beaucoup, jusqu'à aujourd'hui, l'irritation décisive qu'ils prennent à Steiner. En se référant à l'occultisme de Steiner, on tente jusqu'à aujourd'hui de dénier à ses méthodes de connaissance et aux résultats de ses recherches leur caractère scientifique. On peut citer comme critères de distinction entre science et

32 Leber 1978, S. 282.

33 Vgl. zu diesem Komplex bei Schweppenhäuser 1985.

34 GA 4, S. 242.

35 ibid., S. 165.

[110]

Menschen ausgeschlossen [ ... ] Nur der sittlich Unfreie [ ... ] stößt den Nebenmenschen zurück, wenn er nicht dem gleichen Instinkt und dem gleichen Gebot folgt. Leben in der Liebe zum Handeln und Lebenlassen im Verständnis des fremden Wollens ist die Grundmaxime der freien Menschen.<sup>36</sup> Man kann den Menschen unserer Epoche nicht Gemeinschaftlichkeit durch äußere Mittel beibringen, die dann alsbald zu Zwangsmitteln werden.

Kritische Theorie, die sozial bedingte Erkenntnisreduktionen aufdeckt, ist für eine solche Denkart allemal berechtigt. Eine solche Erkenntnisschranke ist etwa das aus der Klassenlage einer Minderheit sich ergebende Interessen an der Rechtfertigung bestehender inhumaner gesellschaftlicher Verhältnisse. Aber die Beseitigung von Schranken allein schafft noch keinen positiven Erkenntnisinhalt - dieser erwächst aus Willen zur Erkenntnis, nicht bloß aus einer alternativen fortschrittlichen Interessenlage. Die Berufung auf die Praxis darf nicht zum Legitimationsritual verkommen: die Ergebnisse der Praxis sprechen nicht für sich selbst, beweisen nichts automatisch, sondern bedürfen der Deutung, über die freie Diskussion möglich sein muß. Wo dies nicht der Fall ist, gerät die Freiheit des Geistes- und Erkenntnislebens in Gefahr: damit aber droht sozialer Rückschritt, auch wenn die Infragestellung der Erkenntnisfreiheit mit dem sozialen Fortschritt und seinen Notwendigkeiten begründet wird.

Die Darstellung des anthroposophischen Erkenntnisbegriffs bliebe an entscheidender Stelle unvollständig, wenn sie nicht das einbezöge, was Steiner die Erkenntnis höherer Welten nennt: Indem der Erkenntnis Suchende lernt, mit dem Geist zu kommunizieren, der die sichtbare Welt durchprägt, kann er sich schließlich fähig machen, sich für geistige Wesenhaftigkeit auch da zu öffnen, wo sie sich im Physischen nicht unmittelbar manifestiert. Der Schritt ins Okkulte ist für viele bis heute das entscheidende Ärgernis, das sie an Steiner nehmen. Mit dem Hinweis auf Steiners Okkultismus versucht man bis heute, seinen Erkenntnismethoden und Forschungsergebnissen die Wissenschaftlichkeit abzusprechen. Als Kriterien der Unterscheidung





pseudo-science : La cohérence logique (c'est-à-dire l'absence de contradictions absurdes), la compatibilité des affirmations respectives avec les résultats empiriques disponibles, le contenu empirique, la réflexion critique sur la formation des concepts et les méthodes utilisées, l'aspiration à l'objectivité et à une certaine systématique, qui doit cependant être ouverte et ne pas avoir un caractère dogmatique fermé. Selon sa propre compréhension de soi, la science de l'esprit de Steiner, avec laquelle il s'aventure dans un monde suprasensible d'entités et de forces qui n'existent pas pour la conscience ordinaire, ne doit pas craindre ces critères. Le franchissement des frontières doit être méthodiquement contrôlé, de sorte que l'on soit à l'abri de tomber dans une expérience illusoire et hallucinatoire simplement subjective.

La possibilité de contrôle réside dans le fait que l'on part de la pensée. C'est fondamentalement nouveau : toutes les formations occultes antérieures ont emprunté, ou devaient emprunter, d'autres chemins, des chemins qui sont aujourd'hui devenus obsolètes.<sup>37</sup> Selon Steiner, le germe de la clairvoyance est déjà inclut dans la pensée pure. Car les pensées et les idées naissent exactement du même processus que celui qui donne naissance aux forces les plus élevées. Et il est extrêmement important que le début de la clairvoyance soit en fait quelque chose de tout à fait banal. Il suffit de saisir la nature suprasensible des concepts et des idées [ ... ] Et dans la foulée, la phrase de Kant sur les Lumières comme le courage de se servir de sa propre raison sans direction extérieure est reprise et transformée : « Humai, ose aborder tes concepts et tes idées comme les débuts d'une clairvoyance ».<sup>38</sup>

Habituellement, on a tendance à voir la clairvoyance en relation avec des phénomènes médiumniques et visionnaires, avec un état de conscience abaissé. Steiner affirme au contraire qu'il ne s'agit pas d'une atténuation, mais d'une élévation de la conscience. Tandis que son occultisme lui valait le reproche d'irrationalisme, les cercles de l'industrie des gourous répandaient à son sujet l'idée que c'était justement son intellectualisme qui l'empêchait de devenir véritablement un avec le Tout-Un.<sup>39</sup> Steiner a présenté de manière très impressionnante le rapport entre l'anthroposophie et la philosophie lors du 4e Congrès international des philosophes de 1911 à Bologne :

36 ibid., p. 166.

von Wissenschaft und Pseudowissenschaft können genannt werden: Logische Stimmigkeit (d.h. Freiheit von absurden Widersprüchen), Vereinbarkeit der jeweiligen Aussagen mit den vorliegenden empirischen Befunden, empirischer Gehalt, kritische Reflexion der Begriffsbildung und der angewandten Methoden, das Streben nach Objektivität und einer gewissen Systematik, die allerdings offen sein muß, keinen dogmatisch abgeschlossenen Charakter haben darf. Ihrem eigenen Selbstverständnis nach hat Steiners Geisteswissenschaft, mit der er sich in eine übersinnliche Welt von Wesenheiten und Kräften wagt, die für das gewöhnliche Bewußtsein nicht existent sind, diese Kriterien nicht zu scheuen. Die Grenzüberschreitung soll methodisch kontrolliert erfolgen, so daß man davor gefeit ist, in ein bloß subjektives illusorisches und halluzinatorisches Erleben zu geraten.

Die Kontrollmöglichkeit liegt darin, daß vom Denken ausgegangen wird. Das ist grundsätzlich neu: alle frühere okkulte Schulung ging andere Wege, mußte sie gehen, Wege, die heute obsolet geworden sind.<sup>37</sup> Im reinen Denken liegt Steiner zufolge bereits der Keim der Hellsichtigkeit beschlossen. Denn die Gedanken und Ideen entstehen genau durch denselben Prozeß, durch den die höchsten Kräfte entstehen. Und es ist ungeheuer wichtig, daß der Anfang der Hellsichtigkeit etwas ganz ganz Alltägliches eigentlich ist. Man muß nur die übersinnliche Natur der Begriffe und Ideen erfassen [ ... ] Und im gleichen Atemzuge wird Kants Satz von der Aufklärung als dem Mut, sich der eigenen Vernunft ohne fremde Leitung zu bedienen, aufgegriffen und umgebildet: Mensch, erkühne dich, deine Begriffe und Ideen als die Anfänge eines Hellsehertums anzusprechen.<sup>38</sup>

Gewöhnlich ist man geneigt, Hellsehen im Zusammenhang mit mediumistischen und visionären Phänomenen zu sehen, mit einer herabgestimmten Bewußtseinsverfassung. Steiner hält dagegen, ihm gehe es nicht um Dämpfung, sondern um Steigerung des Bewußtseins. Während ihm sein Okkultismus bei den einen den Vorwurf des Irrationalismus eintrug, wird denn auch aus den Kreisen der Guru-Industrie über ihn verbreitet, gerade sein Intellektualismus hindere ihn am wahren Eins-Werden mit All-Einen.<sup>39</sup> Sehr eindrucksvoll hat Steiner das Verhältnis von Anthroposophie und Philosophie selber auf dem 4. Internationalen Philosophenkongreß 1911 in Bologna dargestellt:

36 ibid., S. 166.



37 Cf. par exemple Bühler 1980, Schulte 1980, Garlgren 1984.

38 Dans Bases occultes de la Bhagavadgita, GA 146, d'après Palmer 1976, p. 111f.

39 C'est ainsi que raisonne par exemple le chef de secte Bagwan Sre Rajnesh. Sur l'industrie des gourous, cf. Rau 1972.

[111]

Après de longues explications sur la théorie de la connaissance, qui culminent dans le fait que la connaissance est quelque chose de non clos et fluant, qui pousse toujours plus en avant ses frontières, il développe là la sorte des exercices qui mènent à la connaissance des mondes supérieurs. On se plonge systématiquement et de manière répétée dans des pensées ou des images symboliques qui ne sont pas prises dans leur signification extérieure, mais que l'on laisse vivre comme des forces actives dans l'âme. Les plus fructueuses sont celles qui se réfèrent de manière vivante et synthétique à un contenu varié. Prenons l'exemple de ce que Goethe a appelé son idée de la « plante originelle ». Les formes mathématiques sont également particulièrement appropriées. La véritable recherche spirituelle emporte avec elle tout l'appareil psychique/d'âme de la logique et de l'introspection lorsqu'elle tente de déplacer la conscience de la sphère sensible vers la sphère suprasensible. C'est pourquoi on ne peut pas lui reprocher de ne pas tenir compte de l'élément rationnel de la connaissance. Elle ne peut cependant pas traiter son contenu en concepts après la perception, parce qu'elle emporte toujours l'élément rationnel avec elle lorsqu'elle sort du monde des sens et le conserve toujours comme un squelette de l'expérience suprasensible dans toute perception suprasensible, comme une partie intégrante.<sup>40</sup>

L'échelle des degrés de la connaissance supérieure mène de la pensée pure à l'inspiration et à l'intuition en passant par l'imagination. Le niveau de connaissance ordinaire qui doit être dépassé pour atteindre les connaissances des mondes supérieurs est la connaissance objective, matérielle : la connaissance scientifique ordinaire en fait aussi partie, car la science ne fait qu'affiner la connaissance ordinaire, la rendre plus disciplinée. Elle arme les sens d'instruments - microscope, télescope, etc. - pour voir plus précisément ce que les sens désarmés ne voient pas [ ... ] Même dans l'application de la pensée aux choses et aux faits, cette science s'arrête à ce qui est déjà pratiqué dans la vie quotidienne. On classe

37 Vgl. etwa Bühler 1980, Schulte 1980. Garlgren 1984.

38 In Okkulte Grundlagen der Bhagavadgita, GA 146, nach Palmer 1976, s. 111f.

39 So argumentiert z. B. der Sektenführer Bagwan Sre Rajnesh. zur Guru-Industrie vgl. Rau 1972.

[111]

Nach längeren erkenntnistheoretischen Ausführungen, die darin gipfeln, daß Erkenntnis etwas Unabgeschlossenes und Fließendes ist, das seine Grenzen immer weiter vorschiebt, entwickelt er dort, welcher Art die Übungen sind, die zum Erkennen höherer Welten führen. Man versenkt sich systematisch und wiederholt in Gedanken bzw. symbolische Bilder, die nicht in ihrer äußeren Bedeutung genommen werden, sondern die man als wirkende Kräfte in der Seele leben läßt. Am fruchtbarsten sind diejenigen, welche sich in lebendiger Art zusammenfassend auf einen mannigfaltigen Inhalt beziehen. Man nehme als ein erfahrungsgemäß gutes Beispiel das, was Goethe als seine Idee von der ‚Urpflanze bezeichnet hat. Auch mathematische Gebilde sind besonders gut geeignet. Die wahre Geistesforschung nimmt den ganzen Seelenapparat von Logik und Selbstbesonnenheit mit, wenn sie das Bewußtsein aus der sinnlichen in die übersinnliche Sphäre zu verlegen versucht. Deshalb kann auch nicht gegen sie vorgebracht werden, daß sie das rationelle Element der Erkenntnis unberücksichtigt lasse. Sie kann allerdings ihren Inhalt nicht nach der Wahrnehmung denkerisch in Begriffen bearbeiten, weil sie das rationelle Element bei ihrem Herausgehen aus der Sinnenwelt stets mitnimmt und es wie ein Skelett der übersinnlichen Erfahrung in aller übersinnlichen Wahrnehmung als einen integrierenden Bestandteil stets beibehält.<sup>40</sup>

Die Stufenleiter der höheren Erkenntnis führt vom reinen Denken über die Imagination zur Inspiration und Intuition. Die gewöhnliche Erkenntnisstufe, die zur Erlangung von Erkenntnissen höherer Welten überstiegen werden muß, ist die gegenständliche, materielle Erkenntnis: Hierhin gehört auch die gewöhnliche wissenschaftliche Erkenntnis, denn die Wissenschaft arbeitet ja nur das gewöhnliche Erkennen feiner aus, macht es disziplinierter. Sie bewaffnet die Sinne durch Instrumente - Mikroskop, Fernrohr usw. -, um genauer zu sehen, was die unbewaffneten Sinne nicht sehen [ ... ] Auch in der Anwendung des Denkens auf die Dinge und Tatsachen bleibt diese Wissenschaft bei dem stehen, was schon im



les objets, on les décrit et on les compare, on cherche à se faire une image de leur changement. La connaissance matérielle ne forme pas d'image ni de concept chez un humain sain, lorsqu'un objet extérieur des sens n'est pas présent. Le « Je » reste alors inactif.<sup>41</sup>

La pensée pure est le premier pas pour sortir de la connaissance matérielle : on n'utilise plus les concepts de manière instrumentale, mais on prend conscience de l'activité de formation des concepts dans l'observation psychique/d'âme. On trouve ainsi le Je - à la différence du sentiment de soi ordinaire lié au corps - comme une réalité spirituelle qui s'incarne dans la pensée. Mais la connaissance de mondes supérieurs doit maintenant faire sortir le Je de lui-même et le mettre en contact avec l'essentialité, qui a le même rang de réalité que le Je. De même que c'est du fantasme, au sens ordinaire, de se représenter des objets là où il n'y en a pas, c'est du fantasme de s'imaginer une réalité spirituelle là où il n'y en a pas. La réalité spirituelle s'habille d'abord d'images intérieures. La capacité de traiter de telles images est la force de l'imagination. Cette capacité signifie aussi être conscient que l'on a encore affaire à des images de la réalité, et non à la réalité elle-même. Au deuxième niveau, que Steiner appelle inspiration, on arrive à des expériences dans lesquelles des êtres des mondes supérieurs expriment directement leur signification, le troisième niveau, l'intuition, est un véritable échange d'essence, la connaissance par le fait de devenir identique à ce qui est à connaître, sans perdre son essence propre. B. Wulff résume ainsi de manière concise les caractéristiques des trois étapes : Dans la connaissance de soi pensante, le Je, se saisit en tant qu'être créateur, dans la connaissance de l'être, l'être se révèle à lui sous forme d'images créatrices (imagination) ; dans le « rapport au sentiment », l'être impressionne celui qui le reconnaît comme le son impressionne l'ouïe (bien sûr, il ne faut pas penser ici au son physique ; ce n'est qu'une comparaison) ; dans le « rapport à la volonté », le Je, se reconnaît comme apparenté aux forces de la volonté qui agissent derrière la nature physique, les entités créatrices du monde.<sup>42</sup> Steiner cite le respect et l'admiration pour la vérité et la connaissance, le développement de la vie intérieure comme conditions d'une formation spirituelle qui mène à de telles « connaissances supérieures » : « Crée des moments de calme intérieur et apprend à distinguer l'essentiel de l'inessentiel ».<sup>43</sup> La concentration est le point de

alltäglichen Leben getrieben wird. Man ordnet die Gegenstände, beschreibt und vergleicht sie, man sucht sich ein Bild von ihrer Veränderung zu machen. Die materielle Erkenntnis bildet bei einem gesunden Menschen kein Bild und keinen Begriff, wenn ein äußerer Sinnesgegenstand nicht vorhanden ist. Das ,Ich bleibt dann untätig.<sup>41</sup> Das reine Denken ist der erste Schritt aus der materiellen Erkenntnis heraus: man benutzt die Begriffe nicht mehr instrumentell, sondern macht sich die Tätigkeit der Begriffsbildung in seelischer Beobachtung bewußt. Man findet so das Ich - im Unterschied zum gewöhnlichen leibgebundenen Selbstgefühl - als geistige Realität, die sich im Denken darlebt. Die Erkenntnis höherer Welten muß aber nun das Ich aus sich herausführen und mit Wesenhaftem in Berührung bringen, das gleichen Wirklichkeitsrang hat wie das Ich. So wie es im gewöhnlichen Sinne Phantastik ist, sich Gegenstände vorzustellen, wo keine sind, so ist es Phantastik, sich geistige Realität einzubilden, wo keine ist. Geistige Realität kleidet sich zunächst in innere Bilder. Die Fähigkeit, mit solchen Bildern umzugehen, ist die Kraft der Imagination. Dieses Umgehenkönnen bedeutet auch, sich bewußt zu sein, daß man es hier noch mit Bildern von Realität, nicht mit dieser selbst zu tun hat. Auf der zweiten Stufe, die Steiner als Inspiration bezeichnet, kommt man zu Erlebnissen, in denen Wesen der höheren Welten ihre Bedeutung unmittelbar aussprechen, die dritte Stufe, die Intuition, ist wirklicher Wesenstausch, Erkennen durch Identisch-Werden mit dem zu Erkennenden, ohne das Eigenwesen zu verlieren. B. Wulff faßt die Charakterzüge der drei Stufen prägnant so zusammen: In der denkenden Selbstinnewerdung ergreift sich das Ich als schaffendes Wesen, in der Wesenserkenntnis offenbart sich ihm das Wesen als schaffende Bilder (Imaginationen); im „Fühlensbezug“ beeindruckt das Wesen den Erkennenden wie der Ton das Gehör (natürlich darf man dabei nicht an physisches Tönen denken; es ist nur ein Vergleich); im „Willensbezug“ erkennt sich das Ich als verwandt mit den hinter der physischen Natur wirkenden Willenskräften, den schöpferischen Wesenheiten der Welt.<sup>42</sup>

Als Bedingungen für eine geistige Schulung, die zu solchen ,höheren Erkenntnissen führt, nennt Steiner Achtung und Bewunderung für Wahrheit und Erkenntnis, Entwicklung des inneren Lebens: „Schaffe dir Augenblicke innerer Ruhe und lerne in diesen Augenblicken das Wesentliche von dem Unwesentlichen unterscheiden“.<sup>43</sup> Konzentration



départ ; l'exercice d'une pensée contrôlée sur des thèmes simples, non imprégnés de représentations de souvenirs et clairs. Ce faisant, on fait l'expérience que l'autonomie de la conscience est d'abord moins grande que ce que l'on pense habituellement d'elle-même :

40 Dans GA 35, cité d'après Kugler 1978, p. 44, 47.

41 GA 12, p. 15 et suiv. Où se trouve également ce qui suit.

42 Wulf 1964, p. 42 et suivantes.

43 GA 10, P. 22.

[112]

se concentrer, si des circonstances extérieures n'y obligent pas, s'apprend d'abord. La sérénité, l'initiative de la volonté, la positivité et l'impartialité sont des qualités que le pratiquant doit s'approprier. La concentration ouvre la voie à la contemplation et à la méditation. Dans 'Comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs' et 'La science de l'occulte', les motifs de pensée connus de la dialectique apparaissent comme contenus de méditation : On doit acquérir un sentiment vivant pour la polarité des processus de construction et de décomposition dans la nature, pour les états de vie des êtres de la nature. Il faut toujours se plonger dans les forces de développement cachées dans une graine végétale ou faire l'expérience, dans la 'méditation de la Rose-Croix', de la manière dont le développement supérieur est lié à l'unilatéralité (concupiscence et agressivité dans le règne animal par rapport au règne végétal) et de la manière dont l'humain purifié, mûri et ainsi libéré finit par retrouver un peu de la pureté de l'existence végétale à un niveau supérieur. Le symbole de la croix noire, au centre de laquelle poussent sept roses rouges, est la « négation de la négation » devenue image.<sup>44</sup>

Steiner n'a jamais postulé pour lui-même un monopole de la connaissance ou exigé une soumission croyante à son autorité, il a plutôt toujours fait appel au bon sens et au jugement individuel et a compté sur le fait que le chemin de la connaissance qu'il a tracé serait emprunté par le plus grand nombre possible d'humains de manière autonome. On peut parfois entendre dire que la méthode de connaissance anthroposophique contrevient au critère d'intersubjectivité. Mais finalement, la science établie doit aussi présupposer, en ce qui concerne l'examen intersubjectif, la maîtrise des moyens de connaissance correspondants par les examinateurs.

steht am Anfang; das Erüben eines kontrollierten Denkens an einfachen, nicht mit Erinnerungsvorstellungen durchzusetzten, überschaubaren Themen. Dabei wird zum Erlebnis, daß die Autonomie des Bewußtseins zunächst geringer ist, als man gewöhnlich von sich annimmt:

40 In GA 35, zit. nach Kugler 1978, S. 44, 47.

41 GA 12, S. 15ff. Dort auch das Folgende.

42 Wulf 1964, S. 42ff.

43 GA 10, S. 22.

[112]

Sich konzentrieren, wenn nicht äußere Umstände dazu zwingen, will erst gelernt sein. Gelassenheit, Willensinitiative, Positivität und Unbefangenheit sind Eigenschaften, die sich der Übende aneignen soll. Die Konzentration öffnet den Weg zu Kontemplation und Meditation. In 'Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten' und der 'Geheimwissenschaft' treten die aus der Dialektik bekannten Gedankenmotive als Meditationsinhalte auf: Man soll sich ein lebendiges Gefühl für die Polarität von Aufbau- und Abbauprozessen in der Natur, für die Lebenszustände der Naturwesen erwerben. Man soll sich immer wieder in die in einem Pflanzensamenkorn verborgenen Werdekräfte versenken oder in der 'Rosenkreuzmeditation' erleben, wie Höherentwicklung mit Einseitigkeit verbunden ist (Begierdenhaftigkeit und Aggressivität im Tiergegenüber dem Pflanzenreich) und wie der geläuterte, gereifte und dadurch freigewordene Mensch schließlich etwas von der Reinheit des pflanzlichen Daseins auf höherer Ebene wiedergewinnt. Das Sinnbild des schwarzen Kreuzes, ans dessen Mitte sieben rote Rosen wachsen, ist die Bild gewordene „Negation der Negation“.<sup>44</sup>

Steiner hat nie für sich ein Erkenntnismonopol postuliert oder gläubige Unterwerfung unter seine Autorität verlangt, vielmehr stets an den gesunden Menschenverstand und das individuelle Urteil appelliert und darauf gebaut, daß der von ihm gebahnte Erkenntnisweg von möglichst vielen Menschen in Selbständigkeit beschritten werden würde. Man kann gelegentlich hören, die anthroposophische Erkenntnisweise verstoße gegen das Kriterium der Intersubjektivität. Doch muß schließlich auch die etablierte Wissenschaft in bezug auf die intersubjektive Prüfung die Beherrschung der entsprechenden Erkenntnisinstrumente durch die Prüfenden voraussetzen. So kann also



Le problème ne peut donc résider que dans le fait que trop peu d'humains ont jusqu'à présent pénétré dans le domaine indiqué par Steiner au point de pouvoir participer de manière compétente à un examen intersubjectif. Le caractère pionnier de sa démarche ne peut cependant pas être sérieusement invoqué comme argument contre Steiner.

44 Cf. GA 10, p. 32 et suivantes, 44 et suivantes ; GA 13, p. 229 et suivantes.

[113]

das Problem nur darin bestehen, daß bisher zu wenige Menschen in das von Steiner aufgewiesene Gebiet soweit eingedrungen sind, daß sie sich in kompetenter Weise an einer intersubjektiven Prüfung beteiligen könnten. Das Pionierhafte seines Weges kann gegen Steiner jedoch nicht ernsthaft als Argument herangezogen werden.

44 Vgl. GA 10, S. 32f., 44f.; GA 13, S. 229f.

[113]

## Partie III : Histoire, société et personnalité

### La conception matérialiste de l'histoire : la théorie de base Doctrines de la superstructure et concept de la société économique formation de la société

Jusqu'à aujourd'hui, les partisans du marxisme considèrent que la grandeur scientifique du marxisme réside avant tout dans la mise en évidence des lois de développement de la société. Les critiques du marxisme voient en revanche la thèse selon laquelle le développement des formes sociales est un processus de l'histoire naturelle en contradiction avec l'appel simultané à un changement pratique ; - c'est la même chose, selon le néo-kantien R. Stammler, que de vouloir fonder un parti pour provoquer une éclipse de lune. La justification du socialisme comme exigence d'un devoir-être ne s'accorde pas avec le postulat de sa genèse nécessaire à partir de l'être social.<sup>45</sup> En fait, Marx semble avoir été plus conscient de cette problématique que ne le suggèrent habituellement les critiques. Certes, selon lui, même la société qui a découvert la loi naturelle de son mouvement [ ... ] ne peut ni sauter ni décréter des évolutions naturelles, mais la marge de manœuvre du facteur subjectif est tout de même suffisamment large pour que l'évolution puisse prendre des formes plus brutales ou plus humaines, pour qu'une action historique intelligente puisse abréger ou atténuer les douleurs de l'accouchement d'un nouvel ordre social.<sup>46</sup>

Dans le Manifeste communiste, il est même question du fait que les luttes de classes historiques

## III. Teil: Geschichte, Gesellschaft und Persönlichkeit

### Die materialistische Geschichtsauffassung: Basis-Überbau-Lehre und Begriff der ökonomischen Gesellschaftsformation

Bis heute sehen seine Anhänger die wissenschaftliche Großtat des Marxismus vor allem im Aufweis der Entwicklungsgesetze der Gesellschaft. Marxismus-Kritiker sehen dagegen die These, die Entwicklung der Gesellschaftsformen sei ein naturgeschichtlicher Prozeß im Widerspruch zum gleichzeitigen Appell zur praktischen Veränderung; - es sei dasselbe, so der Neukantianer R. Stammler, als wolle man eine Partei gründen, um eine Mondfinsternis herbeizuführen. Die Begründung des Sozialismus als Sollensforderung vertrage sich nicht mit dem Postulat seiner notwendigen Genese aus dem gesellschaftlichen Sein.<sup>45</sup> Tatsächlich scheint sich Marx dieser Problematik bewußter gewesen zu sein, als die Kritiker gewöhnlich unterstellen. Zwar kann seiner Meinung nach selbst diejenige Gesellschaft, die dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist [ ... ], naturgemäße Entwicklungen weder überspringen noch wegdekretieren. Doch ist der Spielraum des subjektiven Faktors immerhin so weit bemessen, daß sich die Entwicklung in brutaleren oder humaneren Formen bewegen kann, daß kluges geschichtliches Handeln die Geburtswehen einer neuen Gesellschaftsordnung abkürzen oder mildern kann.<sup>46</sup> Im Kommunistischen Manifest ist gar die Rede davon, daß die geschichtlichen Klassenkämpfe





se sont terminées par la victoire d'un côté ou par la destruction commune des classes en lutte, et que leur issue n'était donc pas entièrement prédéterminée.<sup>47</sup> Le marxisme révolutionnaire, comme l'affirment aujourd'hui les marxistes soviétiques, a combattu l'objectivisme et l'économisme de la IIe Internationale, qui, en comptant sur la réalisation des lois objectives de l'histoire en marche, a méprisé l'action révolutionnaire des masses. La connaissance des lois de l'histoire ne dispense cependant pas de l'action, mais l'exige précisément pour réaliser les lois objectives.

Les lois de l'histoire - bien qu'elles agissent avec nécessité - ne doivent pas être simplement assimilées aux lois de la nature : Dans la nature, ce sont des agents aveugles qui agissent, dans l'histoire de la société, les agents sont tous des humains doués de conscience, agissant avec réflexion ou avec passion, travaillant à des fins déterminées ; rien ne se passe ici sans intention consciente, sans but voulu [ ... ], écrit Engels.<sup>48</sup> Les lois sociales doivent donc être pensées comme des rapports dans l'action humaine, et il faut encore distinguer les lois universelles de celles qui ne valent que pour certaines formes de société, par exemple les sociétés de classes.

La première nécessité fondamentale pour l'action historique résulte de l'obligation de maintenir l'existence par le travail : les humains ont besoin de nourriture, de vêtements, de logement, etc. qu'ils doivent acquérir par le processus métabolique avec la nature. Les conditions de cette acquisition obligent à la communauté : ce n'est que par le travail communautaire, social, que les humains peuvent s'affirmer face à la nature. On peut parler ici d'une loi objective, dans la mesure où cette nécessité est indépendante des idées et des désirs des humains, qui doivent au contraire s'y adapter. De même, l'individu se voit toujours déjà né dans une certaine forme de société et se trouve ainsi confronté à des conditions objectives de son action qu'il ne peut pas modifier arbitrairement.

45 MEW 23, p. 16, Stammler n. Konst., p. 268f. Pour l'ensemble du chapitre, cf. 265-335 et les chapitres correspondants du manuel Grundlagen des hist. Mat.

46 MEW 23, p. 15f.

47 MEW 4, P. 462.

48 MEW 21, P. 296.

jeweihs mit dem Sieg einer Seite oder dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen endeten, also in ihrem Ausgang nicht vollständig vorherbestimmt waren.<sup>47</sup> Der revolutionäre Marxismus, so argumentieren heute sowjetische Marxisten, hat den Objektivismus und Ökonomismus der II. Internationale bekämpft, der, auf die Verwirklichung der objektiven Geschichtsgesetze im Selbstlauf bauend, die revolutionäre Aktion der Massen mißachtet hat. Die Kenntnis der Geschichtsgesetze entbinde jedoch nicht vom Handeln, sondern verlange es geradezu, um die objektiven Gesetze zu realisieren. Die Geschichtsgesetze \_ obwohl sie mit Notwendigkeit wirken - dürfen nicht einfach mit Naturgesetzen gleichgesetzt werden: In der Natur wirken blinde Agenzien, in der Geschichte der Gesellschaft sind die Handelnden lauter mit Bewußtsein begabte, mit Überlegung oder Leidenschaft handelnde, auf bestimmte Zwecke hinarbeitende Menschen; nichts geschieht hier ohne bewußte Absicht, ohne gewolltes Ziel [ ... ], schreibt Engels.<sup>48</sup> Die gesellschaftlichen Gesetze müssen also als Zusammenhänge im menschlichen Handeln gedacht werden, wobei auch noch allgemeingültige Gesetzmäßigkeiten und solche, die nur für bestimmte Gesellschaftsformen, z.B. Klassengesellschaften, gelten, unterschieden werden müssen.

Die erste und grundlegende Notwendigkeit für das geschichtliche Handeln ergibt sich aus dem Zwang zur Existenzhaltung durch Arbeit: Die Menschen brauchen Nahrung, Kleidung, Wohnung usw., die sie sich im Stoffwechselprozeß mit der Natur erwerben müssen. Die Bedingungen dieses Erwerbs zwingen zur Gemeinschaftlichkeit: nur durch gemeinschaftliche, gesellschaftliche Arbeit können die Menschen sich gegenüber der Natur behaupten. Hier kann man von einem objektiven Gesetz sprechen, insofern diese Notwendigkeit unabhängig ist von den Vorstellungen und Wünschen der Menschen, die sich ihr vielmehr anzupassen haben. Auch sieht sich der einzelne immer bereits in eine bestimmte Gesellschaftsform hineingeboren und dadurch mit objektiven Voraussetzungen seines Handelns konfrontiert, die er nicht willkürlich ändern kann.

45 MEW 23, S. 16. Stammler n. Konst., S. 268f. Zum gesamten Kapitel vgl. dort 265-335 und die entspr. Kapitel des Lehrbuchs Grundlagen des hist. Mat.

46 MEW 23, S. 15f.

47 MEW 4, S. 462.

48 MEW 21, S. 296.



Le marxisme ne s'arrête cependant pas à constater des conditions générales objectives dans lesquelles l'action se déroule, mais il conçoit les nécessités sociales comme des raisons déterminantes pour l'action : dans la production sociale de leur vie matérielle, les humains entrent dans des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, des rapports de production qui correspondent à un certain stade de développement de leurs forces productives matérielles. [ ... ] Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique et spirituelle en général. Ce n'est pas la conscience des humains qui détermine leur être, mais inversement leur être social qui détermine leur conscience.<sup>49</sup>

Les rapports et les relations n'existent pas de manière matérielle et tangible. Pourtant, les rapports de production doivent être des rapports matériels au sens de la définition léninienne de la matière, car ils existent objectivement et réellement, indépendamment des désirs et des opinions des humains.

Les motifs idéaux et les ressorts individuels de l'action ne sont pas déterminants. Les idéaux se révèlent être, dans une large mesure, des illusions que les individus doivent se faire sur les causes sociales matérielles qui sous-tendent effectivement leurs actions, du moins tant qu'ils ne les perçoivent pas ou pas pleinement, ce qui n'a été rendu possible que par la théorie sociale marxiste. Avant cela, leur conscience est nécessairement un reflet inversé et déformé de l'être social. La science, l'art, la religion, la morale, le droit n'ont pas seulement une importance socio-économique dans la mesure où ils peuvent fournir des points de vue pour une réglementation des questions économiques au sens le plus large. Ils ne sont qu'une partie de la superstructure qui reflète la base économique de la société, ils sont en fin de compte marqués et déterminés par le contenu qu'ils reflètent.

Marx est tout à fait conscient du fait que le travail n'est pas un processus purement matériel, mais qu'il a un côté spirituel : une araignée effectue des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et une abeille fait honte à plus d'un bâtisseur humain par la construction de ses cellules de cire. Mais ce qui distingue d'emblée le plus mauvais bâtisseur de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire en cire.<sup>50</sup> Selon

Der Marxismus bleibt aber nicht dabei stehen, objektive Rahmenbedingungen zu konstatieren, unter denen sich das Handeln vollzieht, sondern er faßt die gesellschaftlichen Notwendigkeiten als Bestimmungsgründe für das Handeln auf: In der gesellschaftlichen Produktion ihres materiellen Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. [ ... ] Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.<sup>49</sup>

Verhältnisse und Beziehungen existieren nicht dinglich und sinnlich anschaulich. Dennoch sollen die Produktionsverhältnisse im Sinne der Leninschen Materiedefinition materielle Verhältnisse sein, weil sie objektiv-real, unabhängig vom Wünschen und Dafürhalten der Menschen existieren.

Die ideellen Motive und individuellen Triebfedern des Handelns sind nicht entscheidend. Die Ideale entpuppen sich in hohem Maße als Illusionen, die sich die Individuen über die ihrem Handeln tatsächlich zugrundeliegenden materiellen gesellschaftlichen Ursachen machen müssen, jedenfalls solange sie diese nicht oder nicht voll durchschauen, was erst durch die marxistische Gesellschaftstheorie möglich geworden ist. Vorher ist ihr Bewußtsein notwendig verkehrte und verzerrte Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins. Wissenschaft, Kunst, Religion, Moral, Recht sind nicht bloß insofern von sozialökonomischer Relevanz, als sich aus ihnen Gesichtspunkte für eine Regelung ökonomischer Fragen im weitesten Sinne ergeben können. Sie sind überhaupt nur ein Teil des die ökonomische Basis der Gesellschaft widerspiegelnden Überbaus, sind letztlich vom widerspiegelten Inhalt her geprägt und determiniert.

Marx ist sich durchaus darüber im klaren, daß die Arbeit kein rein materieller Prozeß ist, sondern eine geistige Seite hat: Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor



les marxistes-léninistes, il ne faut pas en conclure que l'être social et la conscience se confondent de manière indiscernable ou que les rapports de production sont des rapports spirituels : car l'être reste toujours donné à la conscience et n'est jamais totalement saisi par elle. La primauté de l'être social s'est aussi exprimée dans le passé par le fait qu'en règle générale, les actions humaines - surtout à long terme - ont eu des conséquences tout à fait différentes de celles qui avaient été directement voulues et prévues : dans cette mesure, les résultats qui se sont produits ont finalement touché les humains de la même manière que des forces naturelles agissant aveuglément : « L'histoire se fait de telle sorte, écrit Engels, que le résultat final résulte toujours des conflits de nombreuses volontés individuelles [ ... ] il s'agit donc d'innombrables forces qui s'entrecroisent [ . ... ], dont résulte une résultante - le résultat historique - qui peut elle-même être considérée comme le produit d'une puissance agissant dans son ensemble, sans conscience et sans volonté.<sup>51</sup> Le socialisme doit certes faire des humains, pour la première fois, les sujets de leur histoire, dans le sens où il est désormais possible d'agir de manière planifiée, prévisible dans ses effets, pour le bien de tous, mais l'objectivité des lois sociales subsiste malgré tout, et on ne les méconnaît pas impunément.

Outre la structure économique, la condition matérielle de la vie sociale est aussi la géographie (fertilité d'un pays, richesse en ressources naturelles). Mais ces conditions naturelles ne sont pas considérées comme décisives par le marxisme. Cela se voit déjà au fait que l'exploitation des ressources naturelles est toujours une question de niveau technique atteint par la société. L'interaction entre la société et la nature implique des effets de plus en plus importants de l'humain sur son environnement ; les problèmes écologiques actuels montrent, selon les marxistes, la nécessité de remplacer l'ordre capitaliste orienté vers le profit qui a survécu par une économie socialiste planifiée.

La croissance démographique n'est pas non plus un simple problème biologique naturel : la faim, la misère et le chômage sont considérés comme largement conditionnés par la structure sociale ; on donne donc tort à Malthus et à ses épigones

49 MEW 13, p. 8f.

50 MEW 23, P. 193.

er sie in Wachs baut.<sup>50</sup> Daraus darf man aber nach Auffassung der Marxisten-Leninisten nicht schließen, daß gesellschaftliches Sein und Bewußtsein ununterscheidbar zusammenfließen oder daß die Produktionsverhältnisse geistige Verhältnisse wären: denn das Sein bleibe dem Bewußtsein immer vorgegeben und werde nie restlos von ihm erfaßt. Der Primat des gesellschaftlichen Seins drückte sich in der Vergangenheit auch darin aus, daß in der Regel die menschlichen Handlungen - vor allem langfristig - ganz andere als die unmittelbar gewollten und vorausgesehenen Folgen hatten: insofern trafen die sich einstellenden Resultate die Menschen letztlich ähnlich wie blind wirkende Naturkräfte: Die Geschichte macht sich so, schreibt Engels, daß das Endresultat stets aus den Konflikten vieler Einzelwillen hervorgeht [ ... ] es sind also unzählige einander durchkreuzende Kräfte [ ... ], daraus eine Resultante - das geschichtliche Ergebnis - hervorgeht, die selbst wieder als das Produkt einer, als Ganzes, bewußtlos und willenlos wirkenden Macht angesehen werden kann.<sup>51</sup> Der Sozialismus soll zwar die Menschen zum ersten Mal zum Subjekt ihrer Geschichte in dem Sinne machen, daß nun planmäßiges, in seinen Wirkungen vorhersehbares Handeln zum Wohl aller möglich wird, trotzdem bleibt die Objektivität der gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten bestehen, die man nicht ungestraft mißachtet.

Materielle Bedingung des gesellschaftlichen Lebens ist neben der ökonomischen Struktur auch die Geographie (Fruchtbarkeit eines Landes, Reichtum an Bodenschätzen). Aber diese natürlichen Voraussetzungen gelten im Marxismus nicht als die entscheidenden. Das werde schon daran deutlich, daß die Ausnutzung natürlicher Ressourcen immer eine Frage des gesellschaftlich erreichten technischen Niveaus ist. Das Wechselverhältnis von Gesellschaft und Natur schließt immer gewaltigere Wirkungen der Menschen auf ihre Umwelt ein; die heutigen ökologischen Probleme zeigen nach Meinung der Marxisten die Notwendigkeit der Ersetzung der profitorientierten überlebten kapitalistischen Ordnung durch eine sozialistische Planwirtschaft. Auch das Bevölkerungswachstum sei kein bloß natürliches, biologisches Problem: Hunger, Elend und Arbeitslosigkeit sieht man in hohem Maße durch die gesellschaftliche Struktur bedingt; Malthus und seinen Epigonen gibt man daher Unrecht,

49 MEW 13, S. 8f.

50 MEW 23, S. 193.



lorsqu'ils propagent des limitations rigoureuses de la croissance de la population. Si la population mondiale s'élève aujourd'hui à environ 3 milliards d'habitants, cela pose certes de nombreux problèmes, même selon les marxistes, mais la Terre peut en principe supporter encore bien plus d'êtres humains qu'actuellement, si seulement toutes les possibilités d'alimentation - de l'agriculture océanique à la synthèse chimique des aliments - sont exploitées. Cette position ne signifie toutefois pas un rejet général de la régulation des naissances. Engels écrivait déjà cette phrase plutôt inquiétante au vu des possibilités actuelles de la biotechnologie : « Mais si un jour la société communiste se voit obligée de régler la production des humains de la même manière qu'elle a déjà réglé la production des choses, c'est elle et elle seule qui l'exécutera sans difficulté. »<sup>52</sup>

Les concepts de forces productives et de rapports de production constituent une paire de catégories décisive dans le matérialisme historique. Les forces productives comprennent deux composantes : 1. les objets de travail (la partie de la nature qui est travaillée, transformée ou retravaillée) et les moyens de travail (les outils utilisés, qui constituent en quelque sorte les organes artificiels de l'humain) ; tous deux forment, en tant que moyens de production, les éléments matériels du processus de travail. Ceux-ci doivent être mis en mouvement par le travail vivant. Les forces productives sont donc 2. les humains actifs avec leurs dons, leurs capacités, leurs aptitudes et leurs expériences de production. Mais ces aptitudes sont toujours déterminées par le niveau de maîtrise de la nature déjà atteint, qui détermine aussi la marge de manœuvre pour les inventions et l'application pratique de nouvelles technologies. Dans cette mesure, on ne voit pas dans la mise en évidence du rôle des humains au travail un danger pour la thèse de la primauté de l'objectif sur le subjectif, notamment parce que chaque génération acquiert ses compétences de travail en manipulant les moyens de production traditionnels qui doivent constituer la base matérielle de la continuité de l'histoire. Le niveau de développement des forces productives est un critère historique décisif : ce n'est pas ce qui est fait, mais comment, avec quels moyens de travail, qui distingue les époques économiques.<sup>53</sup>

Les rapports de production, par opposition aux

wenn sie rigorose Begrenzung des Bevölkerungswachstums propagieren. Wenn die Weltbevölkerung heute auf ca. 3 Milliarden Erdbewohner gewachsen ist, so ist dies zwar auch nach Meinung der Marxisten mit vielen Problemen verbunden, prinzipiell kann die Erde aber noch weit mehr Menschen tragen als gegenwärtig, wenn nur alle Ernährungsmöglichkeiten - von der Ozeanagrikultur bis zur chemischen Synthese von Lebensmitteln - genutzt werden. Diese Haltung bedeutet aber keine generelle Ablehnung von Geburtenregulierung. Bereits Engels schrieb den angesichts der heutigen Möglichkeiten der Biotechnologie eher beklemmend wirkenden Satz: Sollte aber einmal die kommunistische Gesellschaft sich genötigt sehen, die Produktion von Menschen ebenso zu regeln, wie sie die Produktion von Dingen schon geregelt hat, so wird gerade sie und allein sie es sein, die dies ohne Schwierigkeiten ausführt.<sup>52</sup>

Ein entscheidendes Kategorienpaar im historischen Materialismus bilden die Begriffe Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Die Produktivkräfte umfassen zwei Komponenten: 1.

Arbeitsgegenstände (der Teil der Natur, der bearbeitet, verarbeitet oder weiterverarbeitet wird) und Arbeitsmittel (die angewandten Werkzeuge, die gewissermaßen künstliche Organe des Menschen bilden); beide bilden als Produktionsmittel die stofflichen Elemente des Arbeitsprozesses. Diese müssen durch die lebendige Arbeit in Bewegung gesetzt werden. Produktivkräfte sind daher 2. die werktätigen Menschen mit ihren Begabungen, Fähigkeiten, Fertigkeiten und Produktionserfahrungen. Diese Fertigkeiten sind aber immer bestimmt vom bereits erreichten Stand der Naturbeherrschung, der auch den Spielraum für die Erfindungen und praktische Anwendung neuer Technologie determiniert. Insofern sieht man in der Hervorhebung der Rolle der arbeitenden Menschen keine Gefahr für die These vom Primat des Objektiven vor dem Subjektiven, auch deshalb, weil jede Generation ihre Arbeitsfertigkeiten im Umgang mit den tradierten Produktionsmitteln, die die materielle Grundlage der Kontinuität der Geschichte bilden sollen, erwirbt. Der Stand der Produktivkraftentwicklung ist entscheidendes Geschichtskriterium: Nicht was, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gemacht wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen.<sup>53</sup>

Als Produktionsverhältnisse im Unterschied zu den





forces productives, désignent les relations que les humains nouent entre eux dans le processus de production de biens matériels. Le rapport avec les moyens de production de base est ici décisive. La propriété commune doit établir des rapports de coopération et d'aide mutuelles, tandis que la propriété privée des moyens de production décisifs doit engendrer des rapports de domination et d'exploitation. On distingue différents types historiques de propriété commune (de la propriété tribale à la propriété moderne du peuple dans les pays socialistes) et de propriété privée (p. ex. féodale et capitaliste). Les rapports de production sont aussi déterminants pour les rapports de distribution et d'échange.

Les forces productives et les rapports de production s'opposent comme la forme sociale et le contenu matériel de la production matérielle de biens. L'étroit pendant entre ces deux aspects est reflété par le concept de mode de production. Leur rapport réciproque est déterminé par le fait que les rapports de production se forment sous l'influence déterminante du développement des forces productives, avec la dynamique desquelles ils entrent finalement en contradiction, une dialectique qui constitue la source même du mouvement et du développement de la société. De formes de développement des forces productives, ces rapports se transforment en entraves à celles-ci. Une forme de société ne disparaît jamais avant que toutes les forces productives pour lesquelles elle est suffisamment avancée ne soient développées, et de nouveaux rapports de production supérieurs ne prennent jamais le relais avant que les conditions matérielles de leur existence n'aient éclos dans le sein même de l'ancienne société.<sup>54</sup> Dans la société capitaliste se développe la contradiction explosive entre le caractère social de la production hautement technique basée sur la division du travail et la forme privée d'appropriation des biens créés par les propriétaires des moyens de production. Il ne faut toutefois pas se représenter le rôle inhibiteur des rapports de production survivants dans le sens d'une stagnation absolue, mais plutôt dans le sens d'une déformation qui crée des problèmes, transforme les forces productives en forces destructrices, empêche l'utilisation de tous les moyens techniques pour le bien de l'humain. L'époque où les économistes soviétiques s'étonnaient que le capitalisme ne stagne pas complètement est révolue.

Produktivkräften werden die Beziehungen bezeichnet, die die Menschen im Prozeß der materiellen Gütererzeugung miteinander eingehen. Entscheidend ist dabei das Verhältnis zu den grundlegenden Produktionsmitteln. Das Gemeineigentum soll Verhältnisse gegenseitiger Zusammenarbeit und Hilfe begründen, während das Privateigentum an den entscheidenden Produktionsmitteln Verhältnisse von Herrschaft und Ausbeutung hervorbringen soll. Man unterscheidet verschiedene geschichtliche Typen des Gemeineigentums (vom Stammeseigentum bis zum modernen Volkseigentum in den sozialistischen Ländern) und auch des Privateigentums (z.B. feudales und kapitalistisches). Die Produktionsverhältnisse sind bestimmend auch für die Distributions- und Austauschverhältnisse. Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse stehen sich wie gesellschaftliche Form und stofflicher Inhalt der materiellen Güterproduktion gegenüber. Der enge Zusammenhang beider Seiten wird durch den Begriff der Produktionsweise widerspiegelt. Ihr Wechselverhältnis wird dadurch bestimmt, daß sich die Produktionsverhältnisse unter dem determinierenden Einfluß der Produktivkraftentwicklung herausbilden, mit deren Dynamik sie schließlich in Widerspruch geraten, eine Dialektik, die die eigentliche Quelle der Bewegung und Entwicklung der Gesellschaft bildet. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein [ ... ] Eine Gesellschaftsform geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind.<sup>54</sup> In der kapitalistischen Gesellschaft entwickelt sich der sprengende Widerspruch zwischen dem gesellschaftlichen Charakter der hochtechnisierten arbeitsteiligen Produktion und der privaten Form der Aneignung der geschaffenen Güter durch die Produktionsmittelbesitzer. Die hemmende Rolle überlebter Produktionsverhältnisse soll man sich allerdings nicht im Sinne absoluten Stillstands vorstellen, eher im Sinne einer Deformation, die Probleme schafft, Produktivkräfte in Destruktivkräfte verwandelt, die Nutzung aller technischen Mittel zum Wohl des Menschen verhindert. Die Zeiten, als sich sowjetische





52 à K. Kautsky, 1. 2. 1881, MEW 3S, p. 151.

53 MEW 23, p. 194 et suivantes.

54 MEW 13, P. 9.

[116]

Pour mettre en évidence le caractère général d'un ordre social - déterminé par le mode de production - par rapport aux circonstances particulières de son apparition dans tel ou tel pays, le marxisme développe la catégorie de formation économique de la société. La société est un organisme social, c'est-à-dire un système de phénomènes et de rapports organiquement liés entre eux et interdépendants.<sup>55</sup> On l'appelle formation économique parce que la structure économique de la société, telle qu'elle se présente à chaque fois, constitue la base réelle à partir de laquelle s'explique en dernière instance toute la superstructure des institutions juridiques et politiques ainsi que des modes de représentation religieux, philosophiques et autres de chaque époque historique.<sup>56</sup> Cette structure économique est la base de la société, dont la superstructure comprend trois groupes de phénomènes : premièrement, les idées sociales, les humeurs, les sentiments sociaux, c'est-à-dire l'idéologie et la psychologie sociale ; deuxièmement, les différentes organisations et institutions : l'État, les tribunaux, les églises, etc. ; et troisièmement, les rapports de superstructure (rapports idéologiques) entre les humains.<sup>57</sup> Ceux-ci, contrairement aux rapports matériels qui se forment spontanément et inévitablement, sont engagés plus ou moins volontairement et consciemment (on pense ici à l'opposition entre un rapport de travail - nécessaire pour des raisons d'existence - et l'adhésion volontaire à un parti politique, par exemple). La notion de rapports sociaux matériels est certes un peu plus large que la notion de base, car elle englobe par exemple aussi des rapports élémentaires en dehors de la production, par exemple dans la famille.<sup>58</sup> D'un autre côté, la superstructure n'est pas simplement idéale, car elle s'appuie sur des formes de contrôle social et utilise des moyens matériels - police, armée, prisons. La superstructure est en relation de correspondance avec la base respective, ses contradictions (luttues de partis, querelles idéologiques, etc.) sont en fin de compte l'expression des contradictions de la base. On dit qu'il ne peut y avoir de véritable démocratie politique là où le pouvoir économique capitaliste privé est moins déterminant pour la

Ökonomen wunderten, daß der Kapitalismus nicht völlig stagnierte, sind vorbei.

52 an K. Kautsky, 1. 2. 1881, MEW 3S, S. 151.

53 MEW 23, S. 194f.

54 MEW 13, S. 9.

[116]

Um das Allgemeine einer - durch die Produktionsweise bestimmten - Gesellschaftsordnung gegenüber den besonderen Umständen ihres Auftretens in diesem oder jenem Land hervorzuheben, entwickelt der Marxismus die Kategorie der ökonomischen Gesellschaftsformation. Die Gesellschaft ist ein sozialer Organismus, d.h. ein System von Erscheinungen und Verhältnissen, die organisch miteinander verbunden sind und wechselseitig voneinander abhängen.<sup>55</sup> Als ökonomische Formation wird er bezeichnet, weil die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft die reale Grundlage bildet, aus der der gesamte Überbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweise eines jeden geschichtlichen Zeitalters in letzter Instanz zu erklären sind.<sup>56</sup> Diese ökonomische Struktur ist die Basis der Gesellschaft, zu deren Überbau drei Gruppen von Erscheinungen gehören: erstens die gesellschaftlichen Ideen, Stimmungen, die sozialen Gefühle, das heißt die Ideologie und die gesellschaftliche Psychologie; zweitens die verschiedenen Organisationen und Institutionen: Staat, Gerichte, Kirchen usw.; und drittens die Überbauverhältnisse (ideologischen Verhältnisse) unter den Menschen.<sup>57</sup> Diese werden im Gegensatz zu den sich spontan und zwangsläufig bildenden materiellen Verhältnissen mehr oder weniger willentlich und bewußt eingegangen (man denke dabei an den Gegensatz etwa zwischen einem - aus Existenzgründen notwendigen - Arbeitsverhältnis und der freiwilligen Mitgliedschaft in einer politischen Partei). Der Begriff materielle gesellschaftliche Verhältnisse wird freilich etwas weiter als der Basisbegriff gefaßt, weil er z.B. auch elementare Verhältnisse außerhalb der Produktion, z.B. in der Familie einschließt.<sup>58</sup> Auf der anderen Seite ist der Überbau nicht einfach ideell, denn er stützt sich auf Formen sozialer Kontrolle und wendet materielle Mittel - Polizei, Armee, Gefängnisse - an. Der Überbau steht zur jeweiligen Basis im Verhältnis der Entsprechung, seine Widersprüche (Parteienkämpfe, Weltanschauungsstreitigkeiten, etc.) sind letztlich Ausdruck der Basiswidersprüche. Es kann, so wird



base.

Une question intéressante concernant la superstructure est la suivante : La thèse marxiste-léniniste de la nécessité du pouvoir étatique de la classe ouvrière comme instrument de la construction socialiste contredit-elle la primauté affirmée de la base ? On pourrait argumenter que la base, c'est-à-dire l'économie socialiste, est ici dirigée et déterminée par l'État, c'est-à-dire par la superstructure. Mais on rétorque que, premièrement, la nouvelle superstructure est l'expression de la nécessité économique du passage au socialisme, deuxièmement, la formation de la société socialiste n'est pas possible sans conditions matérielles mûres, troisièmement, la nouvelle superstructure n'est pas la cause du socialisme, mais seulement un moyen de l'imposer, et quatrièmement, elle ne se consolide définitivement que lorsque la nouvelle forme de production s'est imposée, ce qui ne constitue donc pas une objection.

Le marxisme conçoit l'histoire comme le processus de la naissance nécessaire, du développement et de la disparition des formes économiques de la société, dans la succession desquelles règne une loi bien déterminée : De la société primitive sans classes, mais pauvre et primitive, le chemin de l'humanité passe par les formations antagonistes (société esclavagiste, féodalisme, capitalisme) pour aboutir à la société communiste sans classes, qui peut s'appuyer sur les forces productives les plus développées. C'est dans la dialectique de l'évolution des formations que l'on voit le fondement de l'unité et de la cohérence du processus historique, que l'on ne veut pas voir se dissoudre dans les histoires des différents groupes culturels au sens de Spengler et de Toynbee, même si l'on ne nie pas leur relative indépendance.

Dans le détail, cette vision de l'histoire se présente ainsi : Dans l'ordre gentilice de la société primitive, il en résulte une division primitive du travail selon des critères d'âge et de sexe. Avec les deux grandes divisions du travail entre la chasse ou la cueillette et l'agriculture et entre l'agriculture et l'artisanat, la productivité du travail augmente. Avec une partie du surplus qui en résulte, au-delà de ce qui est nécessaire à la subsistance (surproduit), on échange auprès d'autres tribus des biens que l'on ne peut pas produire soi-même ou pas en quantité suffisante. Cet échange primitif de

gesagt, keine wahrhafte politische Demokratie geben, wo die privatkapitalistische ökonomische Macht weniger basisbestimmend ist.

Eine interessante Frage bezüglich des Überbaus ist die folgende: Widerspricht die marxistisch-leninistische These von der Notwendigkeit der staatlichen Macht der Arbeiterklasse als Instrument des sozialistischen Aufbaus dem behaupteten Primat der Basis? Man könnte argumentieren, daß die Basis, also die sozialistische Wirtschaft, hier vom Staat, also vom Überbau, gelenkt und bestimmt werde. Dem wird aber entgegengehalten, erstens sei der neue Überbau Ausdruck der ökonomischen Notwendigkeit des Übergangs zum Sozialismus, zweitens sei die Herausbildung der sozialistischen Gesellschaft nicht ohne herangereifte materielle Voraussetzungen möglich, drittens sei der neue Überbau nicht Ursache des Sozialismus, sondern nur Mittel seiner Durchsetzung und viertens konsolidiere er sich erst endgültig, wenn sich die neue Produktionsform durchgesetzt habe, ergo sei dies kein Einwand.

Der Marxismus faßt die Geschichte als den Prozeß der notwendigen Entstehung, der Entwicklung und des Untergangs der ökonomischen Gesellschaftsformen auf, in deren Aufeinanderfolge eine ganz bestimmte Gesetzmäßigkeit walidet: Von der klassenlosen, aber armen und primitiven Urgesellschaft führt der Weg der Menschheit über die antagonistischen Formationen (Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus, Kapitalismus) zur klassenlosen kommunistischen Gesellschaft, die sich auf höchstentwickelte Produktivkräfte stützen kann. In der Dialektik der Formationsentwicklung sieht man die Einheit und Geschlossenheit des Geschichtsprozesses begründet, den man nicht im Sinne Spenglers und Toynbees in die Geschichten einzelner Kulturkreise aufgelöst wissen will, wenn man auch deren relative Selbständigkeit nicht leugnet.

Im einzelnen stellt sich dieses Geschichtsbild so dar: In der Gentilordnung der Urgesellschaft ergibt sich eine primitive Teilung der Arbeit nach Gesichtspunkten von Alter und Geschlecht. Mit den beiden großen Arbeitsteilungen zwischen Jagd bzw. Sammeln und Ackerbau und zwischen Ackerbau und Handwerk steigt die Arbeitsproduktivität. Mit einem Teil des damit entstehenden Überschusses über das zur Lebenserhaltung Notwendigste hinaus (Mehrprodukt) tauscht man bei anderen Stämmen Güter ein, die man selbst nicht oder nicht in



marchandises aux marges des communautés approfondit la division du travail et a pour conséquence à long terme que certaines marchandises jouent le rôle de marchandises équivalentes (coquillages, bétail, etc.), que ce rôle finit par se confondre avec les métaux précieux et que l'équivalent général, l'argent, entre en scène.

55 Konstantinov, p. 313.

56 Engels, MEW 20, p. 2S.

57 Const. S. 319.

58 ibid. 317.

[117]

L'argent permet entre autres la spécialisation de certains dans le commerce, donc une nouvelle division du travail. De là et du surproduit croissant naît la possibilité d'accumuler et de redistribuer les richesses au profit d'une minorité : l'exploitation devient possible. Dès la sédentarisation, conséquence de l'agriculture, l'utilisation de prisonniers issus de luttes tribales comme esclaves devient plus judicieuse que leur mise à mort. Les premières colonies urbaines apparaissent. Tous ces facteurs décomposent la société primitive, qui est remplacée - d'abord dans les cultures fluviales du Nil, de l'Euphrate, du Yangtze, etc. - apparaissent les premières sociétés de classes. Là où l'esclavage est devenu la base de la production sociale, la formation esclavagiste est apparue. Sa forme classique et florissante s'est développée dans le bassin méditerranéen [ ... ] L'accès aux esclaves s'y est fait principalement par le biais de conquêtes [ ... ] La Grèce et Rome servent généralement de modèle pour juger de l'ensemble de la formation. Mais une telle approche n'est pas historiquement exacte. En Inde, en Chine et dans un certain nombre d'États du Moyen-Orient, l'évolution s'est faite sous des formes légèrement différentes. L'esclavage n'y a pas connu un développement aussi large qu'en Grèce et à Rome. Un système de communautés villageoises relativement fermées et un État despotique centralisé qui, outre les fonctions politiques, exerçait la fonction économique de construction et d'entretien des systèmes d'irrigation dont dépendait la prospérité de l'agriculture, ainsi qu'une division stricte en castes, constituaient un type de société spécifique, basé sur un mode de production que Marx a appelé le mode de production asiatique. Cette société, qui existait en Asie, mais aussi dans un certain nombre de pays d'Afrique (Égypte), était une société de classes [ ... ], mais diverses relations communautaires étaient conservées, ce qui se

genügendem Maße herstellen kann. Dieser primitive Warenaustausch an den Rändern der Gemeinwesen vertieft die Arbeitsteilung und hat längerfristig zur Folge, daß bestimmten Waren die Rolle der Äquivalentware zufällt (Muscheln, Vieh o.ä.), daß diese Rolle schließlich mit den Edelmetallen verwächst und das allgemeine Äquivalent, das Geld, auf den Plan tritt.

55 Konstantinow, S. 313.

56 Engels, MEW 20, S. 2S.

57 Konst. S. 319.

58 ibd. 317.

[117]

Das Geld ermöglicht u.a. die Spezialisierung einzelner auf den Handel, also eine erneute Teilung der Arbeit. Daraus und aus dem wachsenden Mehrprodukt erwächst die Möglichkeit der Anhäufung und Umverteilung des Reichtums zugunsten einer Minderheit: Ausbeutung wird möglich. Bereits mit der Sesshaftwerdung als Folge des Ackerbaus wird die Verwendung von Gefangenen aus Stammeskämpfen als Sklaven sinnvoller als ihre Tötung. Die ersten städtischen Siedlungen entstehen. Alle diese Faktoren zersetzen die Urgesellschaft, an deren Stelle nun - zuerst in den Stromkulturen von Nil, Euphrat, Jangtsekiang usw. - die ersten Klassengesellschaften treten. Wo die Sklaverei Grundlage der gesellschaftlichen Produktion wurde, entstand die Sklavenhalterformation. Ihre Blüte und klassische Form entfaltete sich im Mittelmeerraum [ ... ] Zu Sklaven gelangte man hier hauptsächlich durch Eroberungen [ ... ] Gewöhnlich dienen Griechenland und Rom als jenes Modell, nach dem wir über die gesamte Formation urteilen. Ein solches Herangehen ist jedoch nicht historisch exakt. In Indien, China und in einer Reihe von Staaten des Nahen Ostens vollzog sich die Entwicklung in etwas anderen Formen. Dort erfuhr die Sklaverei keine so breite Entwicklung wie in Griechenland und Rom. Ein System relativ abgeschlossener Dorfgemeinschaften und ein zentralisierter despotischer Staat, der neben den politischen Funktionen die ökonomische Funktion der Errichtung und Erhaltung von Bewässerungsanlagen ausübte, von denen das Gedeihen des Ackerbaus abhing, und eine strenge Einteilung in Kasten bildeten einen spezifischen Gesellschaftstyp, dem eine Produktionsweise zugrunde lag, die Marx als asiatische Produktionsweise bezeichnete. Diese Gesellschaft, die in Asien, aber auch in einer Reihe von Ländern



traduisait par le sous-développement de la propriété privée de la terre. Les chercheurs marxistes ne s'accordent pas sur le fait de savoir s'il s'agit d'une formation distincte, mais ils s'accordent à dire qu'il s'agit d'un type spécifique d'organisation sociale, caractérisé par un haut degré de stagnation, ce qui le distingue fortement du monde dynamique du bassin méditerranéen (considéré selon les critères de l'époque).<sup>59</sup>

La société féodale est une évolution supérieure, mais, dans l'ensemble, le féodalisme est aussi une société stagnante. Une technique fondée sur la routine, l'enclavement et l'isolement, un faible développement des voies de communication et des moyens d'information, l'existence d'une réglementation stricte et immuable pour tous les types d'activités, les barrières de statut, la pression des traditions, une réglementation brutale de la vie spirituelle par l'Église [ . ... ], tout cela freinait les changements progressifs [ ... ] Le développement de la division du travail, l'accroissement des relations entre marchandises et argent, l'apparition de nouveaux marchés, etc. appelaient de nouvelles forces productives, la coopération et la manufacture, qui, comme nous le savons, préparaient les conditions de l'émergence de la production mécanisée. Les nouvelles forces productives nécessitaient aussi de nouvelles formes économiques et sociales pour permettre leur développement. C'est pourquoi le féodalisme a dû céder la place à une nouvelle formation sociale économique, le capitalisme.<sup>60</sup> Le capitalisme entraîne une énorme augmentation du rythme de développement de la société. Dans le Manifeste communiste, on peut lire à ce sujet : « La bourgeoisie ne peut exister sans [ ... ] révolutionner continuellement tous les rapports sociaux [ ... ] l'incertitude et le mouvement perpétuels caractérisent l'époque bourgeoise avant toutes les précédentes [ ... ] Le besoin d'un débouché toujours étendu chasse la bourgeoisie sur tout le globe terrestre. Elle doit s'implanter partout, cultiver partout, établir des liens partout. <sup>61</sup>

Dans la société esclavagiste, les éléments matériels et vivants des forces productives sont des propriétés privées (le droit romain les appelle d'ailleurs des outils parlants et non parlants). Le système féodal est basé sur la grande propriété

Afrikas (Ägypten) existierte, war eine Klassengesellschaft [ ... ], jedoch wurden verschiedene Gemeinschaftsbeziehungen konserviert, was sich in der Unterentwickeltheit des Privateigentums am Boden ausdrückte. Ob es sich hierbei um eine eigene Formation handelt, ist unter den marxistischen Forschern umstritten, einzig ist man sich aber darin, daß es sich um einen spezifischen Typ sozialer Organisation handelt, den ein hohes Maß an Stagnation kennzeichnete, was ihn von der (nach damaligen Maßstäben betrachteten) dynamischen Welt des Mittelmeerraums stark unterscheidet.<sup>59</sup>

Die feudale Gesellschaft ist eine Höherentwicklung, doch, insgesamt gesehen, ist auch der Feudalismus eine stagnierende Gesellschaft. Eine auf Routine gegründete Technik, örtliche Abgeschlossenheit und Isoliertheit, eine schwache Entwicklung der Verkehrswege und der Nachrichtennetze, die Existenz einer strengen und unveränderlichen Regelung für alle Arten von Tätigkeiten, die Standesschranken, der Druck der Traditionen, eine brutale Reglementierung des geistigen Lebens durch die Kirche [ ... ], das alles hemmte progressive Veränderungen [ ... ] Die Entwicklung der Arbeitsteilung, das Anwachsen der Ware-Geld-Beziehungen, das Aufkommen neuer Märkte usw. riefen neue Produktivkräfte ins Leben, die Kooperation und die Manufaktur, die, wie wir wissen, die Bedingungen für die Entstehung der maschinellen Produktion vorbereiteten. Die neuen Produktivkräfte erforderten auch neue ökonomische und soziale Formen, die ihrer Entwicklung Raum gaben. Aus diesem Grunde mußte der Feudalismus einer neuen ökonomischen Gesellschaftsformation, der kapitalistischen, den Platz abtreten.<sup>60</sup> Der Kapitalismus führt zu einer enormen Steigerung des gesellschaftlichen Entwicklungstempos. Im Kommunistischen Manifest heißt es dazu: Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne [ ... ] sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren [ ... ] ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisie vor allen früheren aus [ ... ] Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnten Absatz jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel. Überall muß sie sich einnisten, überall anbauen, überall Verbindungen herstellen. <sup>61</sup>

In der Sklavenhaltergesellschaft sind die stofflichen und lebendigen Elemente der Produktivkräfte privates Eigentum (das römische Recht nennt sie denn auch sprechende und nicht-sprechende Werkzeuge). Das feudalistische System



foncière. Le seigneur féodal, en tant que propriétaire, exploite le paysan qui dépend de lui personnellement, en le contraignant à la corvée ou à certaines taxes. La structure économique capitaliste est déterminée par la propriété privée des capitalistes sur les usines, les mines, etc. et, d'autre part, par l'existence du travailleur salarié doublement libre - libre de toute dépendance personnelle et de tout moyen de travail et d'existence - qui est contraint de vendre sa force de travail comme marchandise au propriétaire du capital.

59 ibid. 324s.

60 ibid. 32s.

61 MEW 4, P. 46S.

[118]

Dans les trois sociétés de classes, il existe, outre les formes de propriété mentionnées, la petite propriété des paysans et des artisans. D'un point de vue marxiste, celle-ci repose sur le travail personnel, tandis que la grande propriété repose sur l'exploitation de la force de travail d'autrui. Certes, les pôles respectifs de l'antagonisme social changent au cours de cette période historique, mais quelle que soit la forme d'exploitation, le rapport exploités-exploiteurs reste le même. Le Golgotha de l'humanité (Karl Liebkecht) à travers les sociétés antagonistes est considéré comme nécessaire pour que l'humain puisse s'arracher à la nature et s'opposer à elle en la dominant ; mais cette domination sur la nature a été acquise au prix de la domination des humains sur leur propre processus social, au prix de l'aliénation. C'est pourquoi Marx parle aussi de la préhistoire de l'humanité, dont la véritable histoire ne commencera que lorsque le saut du royaume de la nécessité au royaume de la liberté sera réussi, lorsque le socialisme/communisme aura remplacé le capitalisme.<sup>62</sup>

Pour Marx, la mesure de la liberté humaine possible est en premier lieu une question de forme de société, mais la thèse du socialisme comme royaume de la liberté ne doit manifestement pas signifier que les nécessités et les lois matérielles ne jouent pas aussi leur rôle pour la société libérée. Car sinon, l'affirmation suivante ne serait guère compréhensible : « Le règne de la liberté commence [...] seulement là où cesse le travail déterminé par la nécessité et l'utilité extérieures : il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de la

basiert auf dem großen Grundeigentum. Hier beutet der Feudalherr als Eigentümer den von ihm persönlich abhängigen Bauern aus, indem er ihn zum Frondienst oder zu bestimmten Abgaben zwingt. Die kapitalistische Wirtschaftsstruktur ist durch das Privateigentum der Kapitalisten an den Fabriken, Bergwerken usw. bestimmt, und auf der anderen Seite durch die Existenz des doppelt freien Lohnarbeiters - frei von persönlicher Abhängigkeit und von Arbeits- und Existenzmitteln -, der gezwungen ist, seine Arbeitskraft als Ware an den Kapitalbesitzer zu veräußern.

59 ibd. 324f.

60 ibd. 32Sf.

61 MEW 4, S. 46S.

[118]

In allen drei Klassengesellschaften existiert außer den genannten Eigentumsformen noch das kleine Eigentum der Bauern und Handwerker. Dieses basiert in marxistischer Sicht auf eigener persönlicher Arbeit, während das Großeigentum auf Ausbeutung fremder Arbeitskraft beruht. Zwar ändern sich während dieser Geschichtsperiode die jeweiligen Pole des gesellschaftlichen Antagonismus, doch wie immer sich die Ausbeutungsform ändern mag, das Verhältnis Ausbeuter-Ausgebeutete bleibt erhalten. Den Golgathaweg der Menschheit (Karl Liebkecht) durch die antagonistischen Gesellschaften betrachtet man als notwendig, damit der Mensch sich von der Natur losreißen und sich ihr beherrschend gegenüberstellen konnte; doch war diese Herrschaft über die Natur erkaufte um den Preis des Beherrschenseins der Menschen von ihrem eigenen gesellschaftlichen Prozeß, um den Preis der Entfremdung. Darum spricht Marx auch von der Vorgeschichte der Menschheit, deren eigentliche Geschichte erst beginnt, wenn der Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit gelingt, wenn der Kapitalismus durch den Sozialismus/Kommunismus abgelöst sein wird.<sup>62</sup>

Das Maß der möglichen menschlichen Freiheit ist für Marx primär eine Frage der Gesellschaftsform, doch soll die These vom Sozialismus als Reich der Freiheit offenbar nicht bedeuten, daß nicht materielle Notwendigkeiten und Gesetzmäßigkeiten auch für die befreite Gesellschaft ihre Rolle spielen. Denn sonst wäre die folgende Aussage kaum verständlich: Das Reich der Freiheit beginnt [ ... ] erst da, wo das Arbeiten, das durch äußere Not und Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört: es liegt also





production matérielle proprement dite. De même que le sauvage doit lutter avec la nature pour satisfaire ses besoins, pour conserver et reproduire sa vie, ainsi le civilisé doit-il le faire, et il le fait dans toutes les formes de société et sous tous les modes de production possibles. Avec son développement, ce royaume de la nécessité naturelle s'élargit, parce que les besoins ; mais en même temps, les forces productives qui les satisfont s'élargissent. La liberté dans ce domaine ne peut consister qu'en ce que l'humain socialisé, les producteurs associés, règlent rationnellement leur métabolisme avec la nature, le placent sous leur contrôle commun, au lieu d'être dominés par lui comme par une force aveugle ; qu'ils l'utilisent au moindre effort et dans les conditions les plus favorables à leur humanité. Les conditions les plus dignes et les plus adéquates. Mais cela reste toujours un royaume de la nécessité. Au-delà de celui-ci commence le développement de la force humaine, qui se considère comme une fin en soi, le véritable royaume de la liberté, qui ne peut toutefois s'épanouir que sur ce royaume de la nécessité qui lui sert de base. La réduction de la journée de travail en est le fondement.<sup>63</sup>

Le matérialisme historique veut être une science des faits et non un dogme historique, comprendre le processus historique dans sa différenciation. Aujourd'hui, on se réfère de plus en plus aux mises en garde d'Engels contre une vulgarisation de la théorie dans ses lettres tardives sur le matérialisme historique. Selon la conception matérialiste de l'histoire, on y lit que le pouvoir déterminant en dernière instance dans l'histoire est la production et la reproduction de la vie matérielle. Ni Marx ni moi n'avons jamais affirmé autre chose. Si quelqu'un déforme cela en disant que le moment économique est le seul déterminant, il transforme cette phrase en une phrase absurde qui ne veut rien dire, au lieu de la comprendre comme un guide dans l'étude concrète des rapports historiques.<sup>64</sup> La superstructure est certes déterminée par la base, mais pas au sens mécaniste du terme : son indépendance relative lui permet d'agir activement sur la base, ce qui peut modifier de manière très significative le cours concret de l'histoire. Les influences idéologiques (visibles dans le rôle du christianisme, de l'islam et du marxisme !), les hasards, le rôle de certaines personnalités, tout cela influence, selon la conception marxiste actuelle, la forme du déroulement historique, sans pour autant annuler ses nécessités fondamentales ; la guerre et la conquête, le commerce et l'échange culturel

der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen. Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist seine Grundlage.<sup>63</sup>

Der historische Materialismus will Tatsachenwissenschaft, nicht Geschichtsdogma sein, den historischen Prozeß in seiner Differenziertheit begreifen. Man beruft sich heute verstärkt auf Engels Warnungen vor einer Vulgarisierung der Theorie in seinen Spätbriefen zum historischen Materialismus. Nach materialistischer Geschichtsauffassung, so heißt es dort, ist die in letzter Instanz bestimmende Macht in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des materiellen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das einzig bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, absurde Phrase, statt ihn als Leitfaden bei der konkreten Untersuchung historischer Verhältnisse zu begreifen.<sup>64</sup> Der Überbau ist von der Basis zwar determiniert, aber nicht im mechanistischen Sinn: seine relative Selbständigkeit befähigt ihn zu aktiver Rückwirkung auf die Basis, was den konkreten Geschichtsverlauf sehr bedeutend modifizieren kann. Ideologische Einflüsse (sichtbar an der Rolle von Christentum, Islam und Marxismus!), Zufälligkeiten, die Rolle bestimmter Persönlichkeiten, all das beeinflusst nach heutiger marxistischer Auffassung die Form des geschichtlichen Ablaufs, ohne seine grundlegenden



conduisent à une fertilisation mutuelle des cultures, qui à son tour détermine le rythme du progrès global. Le décalage des évolutions joue également un rôle : les peuples germaniques, par exemple, passent immédiatement de la société primitive en décomposition au féodalisme, car l'ordre esclavagiste romain est déjà en train de s'effondrer à cette époque. Aujourd'hui, des pays aux structures féodales, s'appuyant sur l'alliance avec le socialisme réel, sautent le pas du développement capitaliste - la Mongolie est citée en exemple.

62 Cf. MEW 13, p. 9 ; MEW 20, p. 264.

63 MEW 2S, P. 828.

64 à J. Bloch, 21.9.1890, MEW 37, p. 463.

[119]

Il ne fait aucun doute que le marxisme a le mérite d'avoir attiré l'attention de la recherche historique sur le rôle des forces productives. Celles-ci sont considérées en premier lieu comme des facteurs matériels. Mais en même temps, Marx qualifie les machines d'organes de la volonté humaine sur la nature, de force de connaissance matérialisée<sup>65</sup>. Elles le sont aujourd'hui plus que jamais, car dans les conditions de la révolution scientifique et technique, la science n'agit pas seulement indirectement sur la production, mais elle devient une force productive directe<sup>66</sup>. Mais qu'est-ce que cela signifie sinon que, dans une mesure accrue, l'esprit humain détermine et pénètre directement la production matérielle ? Ainsi, la thèse du développement de la force productive comme moteur de l'histoire - et le marxisme lui-même considère les humains et leurs capacités comme la principale force productive ! - se tourne de telle sorte que ce n'est pas la matière, mais l'esprit humain qui détermine le développement des forces productives, qui a la primauté dans le processus historique. Ce ne serait évidemment plus du matérialisme ; et c'est pourquoi on se donne beaucoup de mal pour trouver des arguments expliquant pourquoi, malgré la part admise de l'esprit dans le développement de la force productive, celui-ci est un processus déterminé en premier lieu par la matière : on renvoie entre autres au fait que le développement des capacités est toujours une prestation d'adaptation aux contraintes et aux nécessités des conditions de production objectivement données. De même, on considère que les talents à la base des capacités

Notwendigkeiten aufzuheben; Krieg und Eroberung, Handel und Kulturaustausch führen zu gegenseitiger Befruchtung der Kulturen, die wiederum für das Tempo des Gesamtfortschritts mitbestimmend ist. Auch die Ungleichzeitigkeit von Entwicklungen spielt eine Rolle: Die germanischen Völker z.B. gehen von der sich zersetzenden Urgesellschaft sogleich zum Feudalismus über, da die römische Sklavenhalterordnung zu dieser Zeit bereits im Zerfall begriffen ist. Heute überspringen Länder mit feudalen Strukturen, gestützt auf das Bündnis mit dem realen Sozialismus, die kapitalistische Entwicklung - die Mongolei wird als Beispiel angeführt.

62 Vgl. MEW 13, S. 9; MEW 20, S. 264.

63 MEW 2S, S. 828.

64 an J. Bloch, 21.9.1890, MEW 37, S. 463.

[119]

Zweifelsohne ist es ein bleibendes Verdienst des Marxismus, den Blick der Geschichtsforschung auf die Rolle der Produktivkräfte gelenkt zu haben. Diese faßt er primär als materielle Faktoren auf. Zugleich bezeichnet Marx die Maschinen aber auch als Organe des menschlichen Willens über die Natur, vergegenständlichte Wissenskraft<sup>65</sup>. Dies sind sie heute mehr denn je, denn unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution wirkt die Wissenschaft nicht nur mittelbar auf die Produktion ein, sondern sie wird zur unmittelbaren Produktivkraft<sup>66</sup>. Was heißt das aber anderes, als daß in verstärktem Maße der menschliche Geist die materielle Produktion unmittelbar bestimmt und durchdringt? So scheint die These von der Produktivkraftentwicklung als der Triebkraft der Geschichte - und der Marxismus schätzt selbst die Menschen mit ihren Fähigkeiten als Hauptproduktivkraft ein! - sich so zu drehen, daß nicht Materie, sondern dem die Produktivkraftentwicklung bestimmenden Menschengest die Primat für den geschichtlichen Prozeß zukommt. Dies wäre natürlich kein Materialismus mehr; und so gibt man sich denn alle Mühe, Argumente dafür zu ersinnen, wieso trotz des zugegebenen Geist-Anteils an der Produktivkraftentwicklung diese ein primär materiell bestimmter Prozeß ist: Man verweist dabei u.a. darauf, daß Fähigkeitsbildung immer eine Anpassungsleistung an die Zwänge und Notwendigkeiten objektiv vorgegebenen Produktionsbedingungen ist. Und auch die den Fähigkeiten zugrunde liegenden Begabungen betrachtet man als materiell verursacht durch



sont causés matériellement par l'hérédité physique. Le fait que le statut de la doctrine de la superstructure de base fasse encore l'objet d'un débat parmi les partisans de Marx est probablement dû en grande partie à la problématique du rapport entre la critique et le reflet dans la théorie sociale de Marx. D'une part, Marx conçoit son analyse du capitalisme comme la critique d'un état de fait erroné qu'il faut dépasser, d'autre part, il veut se limiter à la simple constatation d'une loi historique qui se déroule indépendamment de la conscience. Le rapport entre les deux approches est conflictuel. C'est pourquoi la question peut se poser de savoir si l'existence d'une superstructure relativement détachée du processus de vie sociale, si le fait que les rapports de l'action se présentent comme des lois contraignantes, ne sont pas des éléments constitutifs du faux état social qu'est le capitalisme, un état dans lequel l'objet détermine le sujet au lieu d'être déterminé par lui. C'est surtout dans les rangs de l'école de Francfort que l'on a voulu comprendre la théorie de Marx dans ce sens. Ce qui suit est certainement vrai : Marx ne veut pas seulement décrire, mais en même temps critiquer un état dans lequel le travail mort, accumulé, objectivé, la possession d'argent et de machines, détermine le travail vivant, qui s'objectivait d'abord. Cette critique vise comme historiquement possible un état dans lequel cette domination du passé sur le présent serait terminée.<sup>67</sup> Mais beaucoup d'arguments s'opposent à ce que Marx parte de la possibilité d'un renversement complet de la relation sujet-objet.

Marx croit au progrès de la société humaine, mais refuse de concevoir le concept de progrès dans l'abstraction habituelle.<sup>68</sup> Le marxisme veut déterminer la forme et le rythme du progrès de manière concrète et historique. Le critère décisif est le niveau de maîtrise de la nature, mesurable par les moyens de production matériels. Mais on ne veut pas considérer ce niveau en dehors du rapport avec l'ordre social, ce que l'on reproche aux défenseurs de la théorie de la société industrielle. On considère que le progrès culturel dépend du progrès matériel, mais qu'il n'existe pas de simple corrélation entre les deux. L'émergence du socialisme réel est considérée comme le plus grand progrès de l'humanité - le système impérialiste occidental est identifié à l'hostilité au progrès. Les phénomènes négatifs du socialisme réel sont attribués au fait qu'il s'agit d'un organisme

physique Vererbung.

Die Tatsache, daß um den Status der Basis-Überbau-Lehre bis heute unter Marx Anhängern gestritten wird, dürfte nicht zuletzt in der Problematik des Verhältnisses von Kritik und Widerspiegelung in der Marxschen Gesellschaftstheorie begründet sein. Marx versteht seine Analyse des Kapitalismus einerseits als Kritik eines falschen und zu überwindenden Zustands, andererseits will er sich darauf beschränken, eine sich unabhängig vom Bewußtsein vollziehende Geschichtsgesetzmäßigkeit einfach zu konstatieren. Das Verhältnis beider Ansätze ist konfliktträchtig. Deshalb kann die Frage entstehen, ob nicht die Existenz eines vom gesellschaftlichen Lebensprozeß relativ abgehobenen Überbaus, ob nicht die Tatsache, daß Zusammenhänge des Handelns sich als zwingende Gesetze darstellen, Bestandteil des falschen gesellschaftlichen Zustands Kapitalismus sind, eines Zustands, in dem das Objekt das Subjekt bestimmt, statt von ihm bestimmt zu werden. Besonders aus den Reihen der Frankfurter Schule hat man die Marxsche Theorie in diesem Sinne auffassen wollen. Richtig ist sicher das Folgende: Marx will einen Zustand nicht nur beschreiben, sondern mit der Beschreibung zugleich kritisieren, in dem die tote, aufgehäuften, vergegenständlichte Arbeit, Besitz an Geld und Maschinen, die lebendige, sich erst vergegenständlichende Arbeit bestimmt. Diese Kritik visiert einen Zustand als geschichtlich möglich an, in dem diese Herrschaft der Vergangenheit über die Gegenwart beendet ist.<sup>67</sup> Doch spricht vieles dagegen, daß Marx von der Möglichkeit einer völligen Umkehrung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ausgegangen ist. Marx glaubt an den Fortschritt der menschlichen Gesellschaft, wendet sich aber dagegen, den Fortschrittsbegriff in der üblichen Abstraktion zu fassen.<sup>68</sup> Form und Tempo des Fortschritts will der Marxismus jeweils konkret-historisch bestimmen. Entscheidendes Kriterium ist der an den materiellen Produktionsmitteln ablesbare Stand der Naturbeherrschung. Aber man will diesen Stand nicht außerhalb des Zusammenhangs mit der Gesellschaftsordnung betrachten, was zu tun man den Verfechtern der Industriegesellschaftstheorie vorhält. Den kulturellen Fortschritt sieht man vom materiellen abhängig, aber zwischen beiden existiere keine simple Korrelation. Die Herausbildung des real existierenden Sozialismus wertet man als den größten Menschheitsfortschritt - das imperialistische westliche System wird mit Fortschrittsfeindlichkeit identifiziert. Negative



social encore jeune et en développement, que les conditions de départ étaient difficiles dans les pays où il a triomphé et qu'il doit s'imposer dans une concurrence acharnée avec le système occidental. Notre époque historique se caractérise comme une époque de transition du capitalisme au socialisme à l'échelle mondiale : Dans l'ensemble, le processus historique du présent se dirige vers le socialisme et le communisme. C'est là son sens profond.<sup>69</sup> Mais il ne faut pas minimiser la conception marxiste du progrès, il n'y a pas d'état de perfection absolue vers lequel tout se dirige. Car l'histoire ne fait rien, elle ne « possède pas de richesses immenses, elle lutte. pas des luttes ! »

65 Grundrisse, p. S94.

66 ibid.

67 Cf. MEW 23, p. 329.

68 Grundrisse, p. 29.

69 Const. 272.

[120]

C'est plutôt l'humain, l'humain réel, vivant, qui fait tout cela, qui possède et qui lutte, ce n'est pas l'histoire qui a besoin de l'humain comme moyen pour atteindre ses objectifs - comme si elle était une personne particulière -, mais elle n'est rien d'autre que l'activité de l'humain qui poursuit ses objectifs.<sup>70</sup>

La discussion philosophique sur le concept de progrès, par exemple en Union soviétique, commence à se détacher des simplifications, en refusant explicitement une identification pure et simple de la nécessité historique avec le bien moral.<sup>71</sup> Dans la discussion sur l'attitude socialiste envers le travail, sur la morale dans le socialisme, etc. et surtout dans la pratique sociale elle-même, on se heurte toujours au problème de la responsabilité morale de l'individu, ce qui ne peut pas laisser la théorie indifférente, même si aucune conclusion critique n'en est tirée par rapport aux fondements théoriques : L'humain nouveau n'est pas né comme un reflet des rapports de production modifiés, la criminalité n'a pas disparu simplement avec la suppression de ses lieux de naissance sociaux réels ou supposés, le travail est devenu moins rapidement qu'on ne le pensait le premier besoin vital. Et plus le temps passe depuis la Révolution d'Octobre, moins il est possible d'attribuer tous ces problèmes au fait que la nouvelle société est, comme l'a dit Marx, encore marquée par les stigmates de l'ancienne, dont elle

Erscheinungen im realen Sozialismus führt man darauf zurück, daß er ein junger, sich noch entwickelnder sozialer Organismus ist, in den Ländern, in denen er siegte, schwere Startbedingungen vorlagen und er sich in einem erbitterten Wettstreit mit dem westlichen System behaupten muß. Unsere geschichtliche Epoche wird als Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus im Weltmaßstab gekennzeichnet: Insgesamt verläuft der historische Prozeß der Gegenwart zum Sozialismus und Kommunismus. Hierin besteht sein tiefer Sinn.<sup>69</sup> Doch dürfe man die marxistische Fortschrittskonzeption nicht versimpeln, es gebe keinen Zustand absoluter Vollkommenheit, auf den alles hinsteuere. Denn diese Geschichte tut nichts, sie ,besitzt keinen ungeheuren Reichtum, sie 'kämpft keine Kämpfe!'

65 Grundrisse, S. S94.

66 ibd.

67 Vgl. MEW 23, S. 329.

68 Grundrisse, S. 29.

69 Konst. 272.

[120]

Es ist dies vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft, es ist nicht etwa die ,Geschichte, die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre - als ob sie eine aparte Person wäre - Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen.<sup>70</sup>

Die philosophische Diskussion um den Fortschrittsbegriff beispielsweise in der Sowjetunion beginnt sich von Vereinfachungen zu lösen, wobei ausdrücklich eine schlichte Identifikation des historisch Notwendigen mit dem moralisch Guten abgelehnt wird.<sup>71</sup> In der Diskussion über die sozialistische Einstellung zur Arbeit, über Moral im Sozialismus usw. und vor allem in der gesellschaftlichen Praxis selbst, stößt man immer wieder auf das Problem der moralischen Verantwortlichkeit des einzelnen, wovon sich die Theorie nicht unbeeindruckt zeigen kann, auch wenn daraus keine kritischen Schlußfolgerungen in bezug auf die theoretischen Grundlagen gezogen werden: Der neue Mensch entstand nicht als Reflex der veränderten Produktionsverhältnisse quasi von selbst, die Kriminalität verschwand nicht einfach mit der Beseitigung ihrer wirklichen oder vermeintlichen sozialen Geburtsstätten, die Arbeit wurde weniger rasch als angenommen zum ersten Lebensbedürfnis. Und je länger die verflossene Zeit seit der Oktoberrevolution, um so weniger ist



est issue <sup>72</sup>. Si l'on considère tout cela non pas avec la malice de ceux qui ne veulent ainsi que se confirmer dans leur nihilisme à l'égard du progrès de l'humanité, mais comme un problème à comprendre dans l'intérêt de ce progrès, on sera alors finalement conduit par la réalité elle-même à rechercher une compréhension de l'humain et de la société plus profonde que la conception marxiste traditionnelle.

70 MEW 2, P. 98.

71 Cf. Schischkin 1978.

72 Cf. MEW 19, p. 20.

[121]

## Liberté et nécessité dans l'histoire - Conception anthroposophique et marxiste de la société

Steiner veut présenter des lois sociales qui s'appliquent à la vie sociale avec une exclusivité et une nécessité telles que seule une loi naturelle quelconque s'applique à un certain domaine d'effets naturels.<sup>1</sup> Cependant, pour lui, l'efficacité objective de telles lois ne justifie pas une nécessité historique au sens d'une direction fondamentale prédéterminée du cours de l'histoire. L'examen de ce qu'on appelle la loi sociale principale de Steiner peut illustrer ce point. Elle dit : le salut d'un ensemble d'humains travaillant ensemble est d'autant plus grand que l'individu ne s'approprie pas le produit de ses prestations, c'est-à-dire qu'il en cède une plus grande partie à ses collaborateurs, et que ses propres besoins ne sont pas satisfaits par ses prestations, mais par celles des autres. Les institutions qui contredisent la loi conduisent, selon Steiner, à des dysfonctionnements. Il ne veut pas du tout que la loi soit comprise uniquement en termes d'éthique de conviction, mais il considère que des institutions sociales sont nécessaires pour assurer son respect.<sup>2</sup>

es möglich, all diese Probleme darauf zurückzuführen, daß die neue Gesellschaft eben noch, wie Marx einmal formuliert, mit den Muttermalen der alten, aus deren Schoß sie hervorgegangen ist, behaftet sei.<sup>72</sup> Auch der Hinweis auf externe Einflüsse, die demoralisierende Wirkung westlicher Propaganda etc. ist als Totalerklärung unzureichend. Betrachtet man dies alles nicht mit der Häme jener, die sich dadurch nur in ihrem Nihilismus in bezug auf den Menschheitsfortschritt bestätigen wollen, sondern als ein im Interesse dieses Fortschritts zu durchschauendes Problem, dann wird man dadurch letztlich durch die Realität selbst dahin geführt werden, nach einem Verständnis von Mensch und Gesellschaft zu suchen, das tiefer geht als die traditionelle marxistische Konzeption.

70 MEW 2, S. 98.

71 Vgl. Schischkin 1978.

72 Vgl. MEW 19, S. 20.

[121]

## Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte - Anthroposophische und marxistische Gesellschaftsauffassung

Steiner will soziale Gesetzmäßigkeiten aufweisen, die für das soziale Leben mit einer solchen Ausschließlichkeit und Notwendigkeit gelten, wie nur irgendein Naturgesetz für ein gewisses Gebiet von Naturwirkungen gilt.<sup>1</sup> Jedoch begründet für ihn die objektive Wirksamkeit solcher Gesetze keine geschichtliche Notwendigkeit im Sinne einer vorbestimmten Grundrichtung des Geschichtsverlaufs. Die Betrachtung von Steiners sogenanntem Sozialem Hauptgesetz mag dies verdeutlichen. Es besagt: Das Heil einer Gesamtheit von zusammenarbeitenden Menschen ist umso größer, je weniger der einzelne die Erträgnisse seiner Leistungen für sich beansprucht, das heißt, je mehr er von diesen Erträgnissen an seine Mitarbeiter abgibt, und je mehr seine eigenen Bedürfnisse nicht aus seinen Leistungen, sondern aus den Leistungen der anderen befriedigt werden. Einrichtungen, die dem Gesetz widersprechen, führen, so Steiner, zu Mißständen. Er will das Gesetz keineswegs bloß gesinnungsethisch aufgefaßt wissen, sondern hält soziale Einrichtungen für erforderlich, die seine Beachtung sichern.<sup>2</sup>





La loi ne détermine pas la manière d'agir des humains ; les institutions qu'ils créent sont l'affaire de leur décision et de leur imagination. La cause de l'action est libre et la loi ne fait que décrire le lien nécessaire entre une certaine manière d'agir et ses effets. Si la loi n'est pas respectée, elle se retourne contre les humains de manière catastrophique et dans leur dos. Selon Steiner, la tâche de la science sociale est de découvrir des relations de ce type. Celle-ci est - Steiner l'exprime ainsi dans le contexte de l'économie politique - à la fois théorique et pratique. Théorique, dans la mesure où elle observe et interprète les observations, comme on lit la pression atmosphérique et le niveau de chaleur dans le baromètre et le thermomètre. Pratiquement, dans la mesure où ces observations doivent déboucher sur des mesures judicieuses qui ne s'attaquent pas aux symptômes, mais aux causes. En outre, il s'agit de réfléchir à l'aspect moral de l'application de la science qui, pour Steiner, serait une curiosité inutile si elle ne visait pas à augmenter la valeur d'existence de l'individu : les sciences n'acquiescent leur véritable valeur qu'à travers une représentation de la signification humaine de leurs résultats.<sup>3</sup>

Le problème du rapport entre la liberté et la nécessité est d'une importance décisive pour la mise en évidence de la spécificité de la compréhension anthroposophique de l'histoire et de la société par rapport à la compréhension marxiste. Cette particularité de la philosophie de la liberté de Steiner ne réside pas dans le fait que celui-ci, à la suite de Stirner et de Mackay, prône l'arbitraire sans limites d'un individu non historique et non social. Non seulement il mise en évidence sur le sens commun objectif du jugement collectif des producteurs, consommateurs et commerçants associés, mais il estime surtout la valeur du travail social et du développement culturel pour la formation de la personnalité libre. Si, au stade sauvage, l'humain suit compulsivement ses pulsions et ses envies, c'est précisément la sédentarisation et le travail extérieur sur la nature dans l'agriculture qui conduisent aussi au travail intérieur, à l'apprentissage de la gestion des désirs et donc à la capacité toujours plus grande de se contrôler.<sup>4</sup>

Pour Steiner aussi, la liberté n'est conquise que par l'histoire, elle est même arrachée au royaume de la nécessité : c'est le chemin historique du

Das Gesetz legt die Handlungsweise der Menschen nicht fest; welche Einrichtungen diese schaffen, ist Sache ihrer Entscheidung und Phantasie. Die Handlungsursache ist freiwirkend, und das Gesetz beschreibt nur den notwendigen Zusammenhang zwischen einer bestimmten Handlungsweise und ihren Wirkungen. Wird das Gesetz nicht beachtet, macht es sich allerdings, in katastrophischer Weise und hinter dem Rücken der Menschen wirkend, gegen sie geltend. Wenn-dann-Relationen dieser Art aufzudecken ist, nach Steiner, Aufgabe der Sozialwissenschaft. Diese ist - Steiner spricht es im Zusammenhang mit der Volkswirtschaftslehre so aus - theoretisch und praktisch zugleich. Theoretisch, soweit sie beobachtet und Beobachtungen deutet, so wie man aus Barometer- und Thermometerstand Luftdruck und Wärmestand abliest. Praktisch, insoweit aus diesen Beobachtungen sinnvolle Maßnahmen sich ableiten müssen, die nicht an Symptomen, sondern an Ursachen ansetzen. Darüber hinaus geht es um die Reflexion des moralischen Aspekts der Anwendung der Wissenschaft, die für Steiner müßige Neugierde darstellte, würde sie nicht auf die Erhöhung des Daseinswerts des einzelnen hinarbeiten: Den wahren Wert erhalten die Wissenschaften erst durch eine Darstellung der menschlichen Bedeutung ihrer Resultate.<sup>3</sup> Von entscheidender Bedeutung für die Herausarbeitung der Spezifik des anthroposophischen gegenüber dem marxistischen Geschichts- und Gesellschaftsverständnis ist das Problem des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit. Dieses Besondere an Steiners Freiheitsphilosophie besteht nicht etwa darin, daß dieser im Anschluß an Stirner und Mackay der schrankenlosen Willkür eines ungeschichtlichen und ungesellschaftlichen Individuums das Wort reden würde. Nicht nur, daß er in der Ökonomie auf den objektiven Gemeinsinn des kollektiven Urteils assoziierter Produzenten, Konsumenten und Händler setzt, er schätzt vor allem den Wert von gesellschaftlicher Arbeit und Kulturentwicklung für die Herausbildung der freien Persönlichkeit hoch ein. Folgt der Mensch auf der Stufe der Wildheit zwanghaft seinen Trieben und Gelüsten, so ist es gerade die Seßhaftwerdung und die äußere Arbeit an der Natur im Ackerbau, die auch zur inneren Arbeit, zum Umgehenlernen mit den Begierden und damit zur immer weitergehenden Fähigkeit der Selbststeuerung führt.<sup>4</sup> Freiheit wird auch für Steiner erst geschichtlich errungen, ja dem Reich der Notwendigkeit abgetrotzt: Es ist der geschichtliche Weg der



développement de l'humanité qui mène de l'action simplement automatique (selon les pulsions et les instincts naturels) à l'esprit libre en passant par l'action obéissante (selon les normes morales), qui surmonte ces étapes préliminaires de la moralité, qui s'élabore hors de la contrainte de la nature et de la contrainte des normes.<sup>5</sup> Si Steiner estime que la marge de liberté humaine dans l'histoire est plus grande que celle de Marx, il n'ignore pas plus que ce dernier les conditions matérielles et économiques de l'émancipation de l'humain. Dans les Conférences ouvrières de Berlin, il formule avec toute la clarté nécessaire :

1 Geisteswiss. u. soziale Frage, in GA 34, p. 213.

2 ibid. Citation en italique dans l'original.

3 GA 4, p. 271. Sur ce qui précède, cf. GA 340, p. 30 s.

4 Cf. dans GA 340 ; GA 94, p. 239.

5 GA 4, P. 180.

[122]

les anciennes visions du monde sont liées à l'ancien ordre économique, mais elles tomberont aussi avec lui. L'humain libéré économiquement sera aussi un humain libre en tant que connaissant et moral ; et si l'ordre économique apporte à tous les humains une existence digne de l'humain, alors ils feront aussi leur une vision du monde qui libère entièrement l'esprit.<sup>6</sup> Le tournant critique par rapport au concept marxiste de la liberté a lieu à un autre endroit : pour Steiner, ce n'est pas seulement la conception des bourgeois des Lumières de la « liberté naturelle de l'humain » qui est erronée, mais aussi la conception marxiste de la nature sociale de la liberté qui confond la condition avec la cause : la nature fait de l'humain simplement un être naturel, la société un être agissant selon des lois ; il ne peut faire un être libre que de lui-même.<sup>7</sup> Sur le chemin du développement de l'humain et de l'humanité, les normes jouent un rôle justifié. Les lois et les normes sont toutes issues de l'intuition d'individus qui leur ont conféré une validité ; - ne devient pas libre vis-à-vis d'elles celui qui oublie cette origine et en fait soit des commandements extra-humains, soit des concepts moraux de devoir indépendants de l'humain, soit la voix ordonnatrice de son intérieur conçu de manière faussement mystique et contraignante.<sup>8</sup>

Pour Steiner, le concept de liberté ne peut s'appliquer qu'à des individus et ne convient pas à des sujets collectifs. La libération collective existe

Menschheitsentwicklung, der vom bloß automatischen Handeln (nach natürlichen Trieben und Instinkten) über das gehorsame Handeln (nach sittlichen Normen) zum freien Geist führt, der diese Vorstufen der Sittlichkeit überwindet, sich herausarbeitet aus Naturzwang und Normzwang.<sup>5</sup> Wenn Steiner den menschlichen Freiheitsspielraum in der Geschichte auch größer einschätzt als Marx, ignoriert er so wenig wie dieser materiell-ökonomische Voraussetzungen der Emanzipation des Menschen. In den Berliner Arbeitervorträgen formuliert er mit aller Deutlichkeit:

1 Geisteswiss. u. soziale Frage, in GA 34, S. 213.

2 ibd. Zitat im Original kursiv.

3 GA 4, S. 271. Zum Vorhergehenden vgl. GA 340, S. 30f.

4 Vgl. in GA 340; GA 94, S. 239.

5 GA 4, S. 180.

[122]

Die alten Weltanschauungen stehen mit den alten ökonomischen Ordnungen, aber sie werden auch mit diesen fallen. Der ökonomisch befreite Mensch wird auch als wissender und sittlicher ein freier sein; und wenn die ökonomische Ordnung allen Menschen ein menschenwürdiges Dasein bringen wird, dann werden sie auch eine Weltanschauung zu der ihrigen machen, die den Geist ganz befreit.<sup>6</sup> Die kritische Wendung gegenüber dem marxistischen Freiheitsbegriff erfolgt an einer anderen Stelle: Für Steiner ist nicht nur die Vorstellung der bürgerlichen Aufklärer von der ‚natürlichen Freiheit des Menschen‘ schief, auch die marxistische von der gesellschaftlichen Natur der Freiheit verwechselt Bedingung mit Ursache: Die Natur macht aus dem Menschen bloß ein Naturwesen, die Gesellschaft ein gesetzmäßig handelndes; ein freies Wesen kann er bloß aus sich selbst machen.<sup>7</sup> Auf dem Entwicklungsweg des Menschen und der Menschheit spielen Normen ihre berechnete Rolle. Das Ziel jedoch besteht in der Verwirklichung rein intuitiv erfaßter Sittlichkeitsziele. Auch die Gesetze und Normen sind allesamt einmal der Intuition einzelner Menschen entsprungen, die ihnen Geltung verschafften; - unfrei ihnen gegenüber wird nur der, der diesen Ursprung vergißt, und sie entweder zu außermenschlichen Geboten, zu objektiven vom Menschen unabhängigen sittlichen Pflichtbegriffen oder zur befehlenden Stimme seines falsch mystisch zwingend gedachten Innern macht.<sup>8</sup> Für Steiner ist der Freiheitsbegriff nur auf Individuen anwendbar, für Kollektivsubjekte unpassend. Kollektive Befreiung gibt es allenfalls



tout au plus dans le sens de la suppression des rapports de contrainte et d'oppression, mais la liberté positive est une liberté pour quoi faire et n'est pas encore atteinte avec la suppression des restrictions de liberté. La libération peut déboucher sur un système de nouvelles contraintes. Ainsi, en République fédérale d'Allemagne, la liberté acquise vis-à-vis du fascisme n'a pas conduit à l'éclosion d'une vie intellectuelle libre et à une réorganisation sociale fondamentale, mais au contraire à la danse autour du veau d'or, appelée miracle économique, à l'adoration de la croissance économique qui, après avoir été un moyen de satisfaire les besoins, est devenue elle-même le premier besoin : un état de non-liberté. Le temps libre n'est que la condition de l'épanouissement de la personnalité, avec lequel il ne coïncide toutefois pas. Un comportement de loisirs souvent déterminé par la publicité, les contraintes de consommation et de statut social le prouve de manière frappante.

Plus une personne est libre, plus elle sera apte à vivre en communauté, non pas dans le sens d'une adaptation à une morale grégaire, mais dans celui d'une compréhension positive de la liberté d'autrui. En cela, Steiner va au-delà de la conception bourgeoise de la liberté, qui ne conçoit la liberté d'autrui que négativement, comme une limite et une barrière à la sienne propre, et qui exige qu'elle soit respectée.<sup>9</sup> Alors que le concept bourgeois de liberté s'est transformé en une idéologie de justification de l'absence de fraternité dans l'économie, qui laissait l'égalité du droit bourgeois à l'état formel et ne permettait même pas l'émergence d'une véritable liberté de la vie de l'esprit, reléguée au rang d'appendice de l'économie et de l'État qui la sert, le concept de liberté de Steiner vise une organisation sociale digne de l'humain : avec l'idée d'une vie de l'esprit libre, il a ouvert une toute nouvelle dimension de l'idée de liberté. La liberté libérale, qui est indispensable, était une liberté du privé, une liberté de critiquer sans conséquences. Rudolf Steiner parle de la liberté qui a une signification publique. C'est-à-dire de la liberté des écoles et autres corporations de la vie de l'esprit, grâce auxquelles les capacités, les intuitions et les initiatives s'infiltrèrent avec force dans la vie sociale - de sorte qu'elles conduisent finalement à la libération du travail et donc de l'humain qui agit [...]<sup>10</sup>.

Steiner ne part pas de spéculations sur le libre arbitre, mais tente de délimiter la sphère des actions libres et de décrire minutieusement la forme de ces actions à partir de l'observation : Pour

im Sinne der Aufhebung von Verhältnissen des Zwangs und der Bedrängnis, die positive Freiheit ist jedoch eine Freiheit wozu und mit der Aufhebung von Freiheitsbeschränkungen noch nicht erreicht. Befreiung kann in einem System neuer Zwänge enden. So führte in der Bundesrepublik die erreichte Freiheit vom Faschismus nicht etwa zum Aufblühen eines freien Geisteslebens und grundlegender gesellschaftlicher Neugestaltung, sondern es begann stattdessen der Tanz ums goldene Kalb, Wirtschaftswunder genannt, die Anbetung des wirtschaftlichen Wachstums, das aus einem Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse selber zum ersten Bedürfnis wurde: ein Zustand der Unfreiheit. Freizeit ist nur Bedingung von Persönlichkeitsentfaltung, mit der sie jedoch nicht zusammenfällt. Ein vielfach durch Reklame, Konsum- und Statuszwänge fremdbestimmtes Freizeitverhalten beweist dies schlagend.

Je freier jemand est, um so gemeinschaftsfähiger wird er auch sein, nicht im Sinne der Anpassung an eine Herdenmoral, sondern im positiven Verständnis der Freiheit des anderen. Darin geht Steiner auch über jenen bürgerlichen Freiheitsbegriff hinaus, der die Freiheit des anderen bloß negativ, als Grenze und Schranke der eigenen begreift und zu respektieren fordert.<sup>9</sup> Während der bürgerliche Freiheitsbegriff zur Rechtfertigungsideologie für Unbrüderlichkeit in der Wirtschaft verkam, die die Gleichheit des bürgerlichen Rechts formal bleiben ließ und eine wirkliche Freiheit des zum Anhängsel der Wirtschaft und des ihr dienenden Staates degradierten Geisteslebens gar nicht aufkommen ließ, zielt Steiners Freiheitsbegriff auf eine menschenwürdige Sozialgestaltung: Mit der Idee des freien Geisteslebens hat er eine ganz neue Dimension des Freiheitsgedankens eröffnet. Die liberale Freiheit, die unverzichtbar ist, war eine Freiheit des Privaten, eine Freiheit zum Kritisieren ohne Folgen. Rudolf Steiner redet von der öffentlich bedeutsamen Freiheit. Also von der Freiheit der Schulen und anderer Korporationen des Geisteslebens, durch welche Fähigkeiten, Einsichten und Initiativen kraftvoll in das soziale Leben einfließen - so daß sie schließlich zur Befreiung der Arbeit und damit des handelnden Menschen führen [...]<sup>10</sup>

Steiner geht nicht von Spekulationen über die Willensfreiheit aus, sondern versucht die Sphäre der freien Handlungen einzugrenzen und die Gestalt dieser Handlungen von der Beobachtung



n'importe quelle action humaine, deux moments entrent en ligne de compte, le motif et l'impulsion. Une certaine représentation (le motif) n'incite à l'action que si elle rencontre une disposition correspondante chez l'humain. - L'idée de manger agit différemment sur un repu que sur un affamé, l'idée de la souffrance d'un animal diffère sur un compatissant que sur une brute, etc. Lorsque la représentation d'une action déterminée est pondérée et évaluée uniquement à partir de la pensée conceptuelle, le ressort n'est pas un désir, un sentiment, une expérience antérieure de succès lors d'une action similaire ou autre, mais la raison pratique ; ici, le motif et le ressort sont donc de nature pensante.

6 GA 51, p. 64 et suivantes.

7 GA 4, P. 170.

8 Ibid. 163, 171.

9 Marx critique une telle conception de la liberté dans MEW 1, p. 364 et suivantes.

10 Lindenberg 1980, p. 287.

[123]

Mais non seulement là où l'action est déterminée à l'avance par la disposition caractérologique donnée une fois pour toutes, mais aussi là où elle résulte quasi automatiquement de principes moraux abstraits et rigides, il n'y a pas encore de liberté. Seul celui qui agit par connaissance, qui puise dans le libre jeu de ses forces créatrices l'impulsion et le but dans chaque cas particulier avec une inventivité pleine de fantaisie <sup>11</sup>, déploie librement son vouloir. Ici, c'est le contenu idéal de l'action dans une situation concrète qui est décisif, c'est l'amour pour la chose qui est motivant, il n'y a pas de contrainte : l'action pourrait tout aussi bien être abandonnée. Steiner appelle individualisme éthique cette manière de vivre les objectifs moraux individuels.<sup>12</sup>

Les lois de l'action ainsi comprises, les idéaux moraux, ne sont pas des représentations [...], mais une chose qui n'existe qu'en nous. Nous n'exécutons que ce que nous nous fixons nous-mêmes comme norme dans la situation concrète.<sup>13</sup> Dans les actions de ce type, il ne peut être question qu'elles soient déterminées par des lois sociales agissant indépendamment de la volonté et du représenter humain.

Comme l'action humaine libre, contrairement à l'action non libre, n'apparaît conditionnée par rien d'autre qu'elle-même, les méthodes d'explication valables pour la nature inorganique et organique

her akribisch zu beschreiben: Für beliebige menschliche Handlungen kommen zwei Momente in Betracht, das Motiv und die Triebfeder. Eine bestimmte Vorstellung (das Motiv) veranlaßt nur dann zu einer Handlung, wenn sie auf eine entsprechende Disposition im Menschen auftrifft. - Die Vorstellung des Essens wirkt auf einen Satten anders als auf einen Hungrigen, die Vorstellung der Qualen eines Tieres anders auf einen Mitleidigen als auf einen Rohling usw. Wo die Vorstellung einer bestimmten Handlung allein aus dem begrifflichen Denken heraus gewichtet und gewertet wird, ist die Triebfeder nicht eine Begierde, ein Gefühl, ein früheres Erfolgserlebnis bei einer ähnlichen Handlung o.ä., sondern die praktische Vernunft; hier sind also Motiv und Triebfeder gedanklicher Art.

6 GA 51, S. 64f.

7 GA 4, S. 170.

8 ibd. 163, 171.

9 Einen solchen Freiheitsbegriff kritisiert Marx in MEW 1, S. 364f.

10 Lindenberg 1980, S. 287.

[123]

Aber nicht nur, wo die Handlung durch die einmal gegebene charakterologische Anlage im voraus bestimmt ist, auch da, wo sie quasi automatisch sich aus abstrakten, starren Moralprinzipien ergibt, herrscht noch keine Freiheit. Erst der aus Erkenntnis Handelnde, der aus dem freien Spiel seiner Gestaltungskräfte Antrieb und Ziel in jedem einzelnen Fall phantasievoll erfinderisch schöpft<sup>11</sup>, entfaltet sein Wollen frei. Hier ist der Ideengehalt der Handlung in einer konkreten Situation das Entscheidende, Liebe zur Sache das Bewegende, es herrscht kein Zwang: die Handlung könnte genauso gut unterlassen werden. Ethischen Individualismus nennt Steiner dieses Ausleben individueller Sittlichkeitsziele.<sup>12</sup>

Die so verstandenen Gesetze des Handelns, die sittlichen Ideale, sind keine Abbilder [...], sondern ein nur in uns Vorhandenes. Sie sind unser freies Erzeugnis. Wir führen nur aus, was wir uns selbst als Norm in der konkreten Situation setzen.<sup>13</sup> Bei Handlungen dieses Typs kann nicht davon die Rede sein, daß sie durch unabhängig vom menschlichen Wollen und Vorstellen wirkende soziale Gesetze bestimmt würden.

Weil das freie menschliche Handeln, im Gegensatz zum unfreien, durch nichts als sich selbst bedingt erscheint, sind für die Geschichtswissenschaft Steiner zufolge jene Erklärungsweisen, die für die



sont, selon Steiner, insuffisantes pour la science historique. Dans l'histoire, le donné n'est que le matériau avec lequel les acteurs historiques se confrontent. Ils trouvent des réponses originales et créatives aux contraintes, aux pressions et aux nécessités matérielles de la vie sociale, qui ne sont pas fixées à l'avance. C'est pourquoi l'histoire est un processus ouvert, dans lequel la sphère des effets voulus s'élargit toujours plus. La science historique doit toujours garder à l'esprit que les causes des événements historiques sont à rechercher dans les intentions individuelles, les projets, etc. des humains. Toute déduction des faits historiques à partir des plans qui sous-tendent l'histoire est une erreur.<sup>14</sup> Cela va, sans qu'elle soit nommée, à l'encontre de la construction hégélienne de l'histoire et veut souligner que l'histoire n'a que le sens que les humains lui donnent. Cela n'a rien à voir avec le fait de tenir naïvement pour vraie l'auto-évaluation des acteurs de l'histoire. La science historique doit tout à fait tenir compte de la logique objective de la situation à partir de laquelle les individus agissent, elle doit déceler les sources de l'auto-illusion des acteurs du drame historique. En ce sens, la critique de l'idéologie et l'anthroposophie ne s'excluent pas, mais s'incluent. Selon Steiner, la conscience ne peut être idéologique et fausse que si elle ne pénètre pas pleinement les motifs de l'action par la connaissance. En revanche, là où l'on agit à partir d'une intuition morale découlant de la connaissance, toute recherche d'autres motivations, les vraies, cesse :

Là où nous avons affaire à ce qui, dans l'humain, est libre d'un mode de pensée typique et d'un vouloir générique, nous devons cesser de recourir à des concepts quelconques de notre esprit si nous voulons comprendre son essence [ ... ] dans la compréhension d'une individualité libre, il s'agit seulement de transposer purement (sans mélange avec un contenu conceptuel propre) dans notre esprit les concepts selon lesquels elle se détermine elle-même [ ... ]. De même que l'individualité libre s'affranchit des particularités du genre, de même la connaissance doit s'affranchir de la manière dont le générique est compris.<sup>15</sup> Le soupçon d'idéologie de principe, qui ne tient pas compte de la différence dans la motivation de l'action libre et non libre, conduit en revanche facilement à l'intolérance : on ne prend pas au sérieux les idées d'autrui, parce qu'elles ne peuvent être que l'émanation d'intérêts impénétrables ou même délibérément dissimulés.

anorganische und organische Natur Gültigkeit haben, unzureichend. Das Gegebene ist in der Geschichte nur das Material, mit dem die geschichtlichen Akteure sich auseinandersetzen. Sie finden auf die Zwänge, Bedrängnisse und materiellen Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Lebens schöpferische, nicht von vornherein festliegende, originelle Antworten. Deshalb ist die Geschichte ein offener Prozeß, in dem die Sphäre der gewollten Wirkungen immer mehr erweitert wird. Die Geschichtswissenschaft muß stets im Auge haben, daß die Ursachen zu den geschichtlichen Ereignissen in den individuellen Absichten, Plänen usw. der Menschen zu suchen sind. Alles Ableiten der historischen Tatsachen aus Plänen, die der Geschichte zugrundeliegen, ist ein Irrtum.<sup>14</sup> Das geht, ohne daß sie genannt würde, gegen die Hegelsche Geschichtskonstruktion und will betonen, daß die Geschichte nur den Sinn hat, den die Menschen ihr geben. Mit einem naiven Für-Wahr-Halten der Selbsteinschätzung der geschichtlichen Akteure hat es nichts zu tun. Die Geschichtswissenschaft muß durchaus die objektive Situationslogik berücksichtigen, aus der heraus die Individuen handeln, muß Quellen der Selbsttäuschung der Akteure des historischen Dramas aufspüren. Insofern schließen sich Ideologiekritik und Anthroposophie nicht aus, sondern ein. Ideologisch und falsch kann nach Steiner das Bewußtsein allerdings nur dann sein, wenn es die Beweggründe des Handelns nicht voll erkennend durchdringt. Wo dagegen aus einer aus Erkenntnis fließenden sittlichen Intuition gehandelt wird, hört alle Suche nach weiteren, den wahren Beweggründen auf:

Wo wir es mit demjenigen am Menschen zu tun haben, das frei ist von typischer Denkungsart und gattungsmäßigem Wollen, da müssen wir aufhören, irgendwelche Begriffe aus unserem Geiste zu Hilfe zu nehmen, wenn wir sein Wesen verstehen wollen [ ... ] beim Verstehen einer freien Individualität handelt es sich nur darum, deren Begriffe, nach denen sie sich ja selbst bestimmt, rein (ohne Vermischung mit eigenem Begriffsinhalt) herüberzunehmen in unseren Geist [ ... ] So wie die freie Individualität sich freimacht von den Eigentümlichkeiten der Gattung, so muß das Erkennen sich freimachen von der Art, wie das Gattungsmäßige verstanden wird.<sup>15</sup> Der prinzipielle Ideologieverdacht, der den Unterschied in der Motivation freien und unfreien Handelns nicht beachtet, führt dagegen leicht zur Intoleranz: man nimmt fremde Ideen von vornherein deshalb nicht ernst, weil sie ja doch nur der Ausfluß





La situation d'intérêt et la logique de la situation peuvent, dans une certaine mesure, expliquer la similitude des réactions des membres d'un certain groupe humain, liés par des intérêts convergents, dans des situations analogues. Il existe bien une logique dans le comportement des entrepreneurs ou des travailleurs. Ces logiques peuvent avoir quelque chose de contraignant, surtout lorsque les membres du groupe ne font que reproduire des modèles de comportement qui ont déjà fait leurs preuves. Mais les personnalités originales conquièrent toujours une marge de manœuvre par rapport à ce que l'on doit faire dans un contexte social donné.

11 Witzmann 1982, p. 69.

12 Cf., aussi dans la suite, dans GA 4 à partir de la p. 145.

13 GA 3, P. 113.

14 GA 1, P. 149.

15 GA 4, P. 241.

[124]

Une partie des frictions sociales reposent sur le conflit des logiques de comportement collectif entre elles, une autre partie sur la rébellion d'individus contre ces logiques.

Steiner ne suit donc pas l'hypothèse marxienne qui fait des conditions objectives de l'action historique les causes de celle-ci. Et lorsque le dictionnaire de la philosophie marxiste-léniniste de Klaus/Buhr constate que la réalisation de la volonté, qui s'accomplit dans l'acte de volonté, est liée au dépassement de résistances internes - qui résident dans l'humain individuel lui-même - et externes - qui résultent de l'environnement social et naturel <sup>16</sup>, c'est-à-dire qu'elle est sans doute dirigée dans une large mesure contre les directions d'action des chaînes de déterminations objectives, il souligne involontairement le bien-fondé de ce refus. Cela signifie aussi que Steiner apprécie davantage la marge de manœuvre des individus dans l'histoire - en bien comme en mal ! - est plus importante que celle de Marx, sans pour autant nier son caractère historique.

La thèse de la liberté comme capacité de pouvoir décider en connaissance de cause <sup>17</sup> n'est qu'à moitié vraie pour l'individualisme éthique. En effet, la connaissance de la chose n'épargne pas la décision, mais permet seulement à l'agent d'évaluer

undurchsichtiger oder gar bewußt verschleierter Interessengebundenheit sein können.

Interessenlage und Situationslogik vermögen durchaus in einem gewissen Umfang die Ähnlichkeit der Reaktion von Angehörigen einer bestimmten, durch gleichgerichtete Interessen verbundenen Menschengruppe in analogen Situationen verständlich zu machen. Es gibt durchaus eine Logik des Unternehmerverhaltens oder des Verhaltens der Arbeiterschaft. Diese Logiken können etwas Zwingendes haben, besonders da, wo die Angehörigen der Gruppe bloß einmal bewährte Verhaltensmuster nachahmend wiederholen. Doch originelle Persönlichkeiten erobern sich auch immer wieder Spielräume gegenüber dem, was man in einem bestimmten sozialen Zusammenhang zu tun hat.

11 Witzmann 1982, S. 69.

12 Vgl., auch im folgenden, in GA 4 ab S. 145.

13 GA 3, S. 113.

14 GA 1, S. 149.

15 GA 4, S. 241.

[124]

Ein Teil der sozialen Reibungen beruht auf dem Konflikt der Logiken kollektiven Verhaltens untereinander, ein anderer Teil auf dem Aufbegehren einzelner gegen diese Logiken. Steiner vollzieht also die Marxsche Hypostasierung der objektiven Bedingungen geschichtlichen Handelns zu dessen Ursachen nicht mit. Und wenn im Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie von Klaus/Buhr festgestellt wird, die Verwirklichung des Willens, die in der Willenshandlung vollzogen wird, sei mit der Überwindung innerer - im einzelnen Menschen selbst liegender - und äußerer - aus der gesellschaftlichen und natürlichen Umgebung resultierender Widerstände verbunden<sup>16</sup>, also doch wohl in hohem Maße gegen die Wirkungsrichtungen der objektiven Determinationsketten gerichtet, dann wird damit ungewollt die Berechtigung dieser Weigerung unterstrichen. Diese bedeutet auch, daß Steiner den Gestaltungsspielraum der Individuen in der Geschichte - im Guten wie im Bösen! - höher einschätzt als Marx, ohne jedoch seinen historischen Charakter zu negieren. Die These von der Freiheit als der Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können <sup>17</sup> ist für den ethischen Individualismus nur die halbe Wahrheit. Denn die Kenntnis der Sache erspart ja die Entscheidung nicht, sondern befähigt den



correctement les conditions de réalisation et les conséquences possibles de son action. La décision d'aider un ami, c'est-à-dire la réalisation de l'idée morale de l'amitié dans une situation donnée, n'est pas une conséquence de la connaissance des faits. En effet, on peut savoir par quoi on pourrait aider de manière appropriée et s'abstenir d'aider.

Toute action intervient dans ce qui existe déjà ; une action judicieuse présuppose donc la connaissance des moyens par lesquels un but déterminé doit être atteint, le respect des lois de l'objet avec lequel on interagit ou qui doit être modifié. Ce savoir-faire - Steiner l'appelle technique morale - est une condition préalable à l'action morale, mais la condition préalable de la chose n'est pas la chose elle-même. La liberté présuppose la compréhension de la nécessité. Mais la compréhension de la nécessité n'est pas encore la liberté. Il s'agit encore de savoir si une nécessité est comprise dans son sens ou si l'on se plie à une contrainte et si l'on reconnaît l'inutilité de la résistance. Un état dans lequel un parti dirigeant fixe la nécessité en se référant à sa connaissance des lois de développement de la société, alors qu'il ne reste au peuple que la liberté de se plier à cette nécessité avec discernement, n'est certainement pas encore le royaume de la liberté réalisé. Mais le problème est encore plus profond. Si la pensée, qui ne se contente pas d'effectuer des prises de conscience, mais conçoit aussi des objectifs d'action, n'était pas déterminée par elle-même, mais par la physiologie de l'activité nerveuse supérieure, toute expérience de liberté ne serait qu'une illusion. Cette problématique est tout simplement refoulée dans la définition de la liberté d'Engels. Des circonstances extérieures peuvent limiter, empêcher, voire contraindre l'humain dans son action, dans l'exécution de sa volonté, dans la réalisation de ses idées d'action intuitivement saisies. La question fondamentale est de savoir s'il est libre en lui-même, dans sa vie consciente. S'il ne l'est pas, le problème des circonstances extérieures disparaît.<sup>18</sup>

La conception de l'histoire de Steiner, tout en soulignant l'impulsion de la liberté dans l'histoire, ne nie pas le moins du monde l'efficacité de facteurs historiques inaccessibles à la volonté consciente des humains. Dès que [ ... ] l'on étudie l'histoire des actions humaines, c'est-à-dire l'histoire au sens strict, on n'a pas affaire, à première vue, à l'expression d'une spiritualité consciente, écrit C. Lindenberg. On observe plutôt

Handelnden nur zur richtigen Einschätzung der Realisierungsbedingungen und möglichen Folgen seiner Handlung. Der Entschluß, einem Freund zu helfen, also die Realisierung der sittlichen Idee der Freundschaft in einer bestimmten Situation, ist keine Folge der Sachkenntnis. Denn man kann wissen, womit man sachgemäß helfen könnte, und die Hilfe dennoch unterlassen.

Jedes Handeln greift in Bestehendes ein; sinnvolles Handeln setzt daher die Kenntnis der Mittel voraus, mit denen ein bestimmter Zweck erreicht werden soll, die Beachtung der Gesetzmäßigkeiten des Objekts, mit dem umgegangen wird oder das verändert werden soll. Dieses Know how - Steiner nennt es moralische Technik - ist eine Voraussetzung des sittlichen Handelns, aber die Voraussetzung der Sache ist nicht die Sache selbst. Freiheit setzt Einsicht in die Notwendigkeit voraus. Aber die Einsicht in die Notwendigkeit ist noch nicht Freiheit. Es ist ja noch die Frage, ob eine Notwendigkeit in ihrem Sinn begriffen wird oder ob man sich einem Zwang beugt und die Sinnlosigkeit von Widerstand einsieht. Ein Zustand, in dem eine führende Partei unter Berufung auf ihr Wissen um die gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze die Notwendigkeit festlegt, während dem Fußvolk nur die Freiheit bleibt, sich einsichtsvoll in diese Notwendigkeit zu fügen, ist sicher noch nicht das verwirklichte Reich der Freiheit. Das Problem liegt jedoch noch tiefer. Wäre das Denken, das nicht nur Einsichten vollzieht, sondern auch Handlungsziele ersinnt, nicht durch sich selbst, sondern durch die Physiologie der höheren Nerventätigkeit bestimmt, dann wäre jedes Freiheitserlebnis nur eine illusionäre Vermeinung. Diese Problematik ist in der Engelschen Freiheitsdefinition schlicht verdrängt. Äußere Umstände können den Menschen in seinem Handeln, in der Ausführung seines Willens, in der Verwirklichung seiner intuitiv erfaßten Tatideen beschränken, hindern, sogar zwingen. Die grundlegende Frage ist, ob er in sich, in seinem Bewußtseinsleben frei ist. Ist er es nicht, so fällt das Problem der äußeren Umstände weg.<sup>18</sup>

Steiners Geschichtsauffassung, so sehr sie den Impuls der Freiheit in der Geschichte betont, leugnet nicht im mindesten die Wirksamkeit von geschichtlichen Faktoren, die dem bewußten Willen der Menschen unzugänglich sind. Sobald [ ... ] man die Geschichte der menschlichen Handlungen, also die Geschichte im engeren Sinne untersucht, hat man es auf den ersten Blick nicht mit dem Ausdruck bewußter Geistigkeit zu tun,



une interaction de facteurs économiques, de structures sociales, de dispositions psychiques, d'intentions conscientes, d'aspirations non éclairées [ ... ] Il est justement typique des déroulements d'actions historiques que le résultat de grandes entreprises apparaisse tout à fait différent de ce qui était prévu à l'origine. Avec ses 94 thèses, Luther ne voulait pas diviser l'Église, les révolutionnaires de 1789 ne voulaient ni la Terreur ni Napoléon. L'action historique déploie une dynamique propre qui va au-delà de l'intention initiale et dont les participants et les témoins ne sont généralement pas pleinement conscients. Néanmoins, on peut reconnaître dans l'histoire des tendances, des directions et des forces qui s'imposent souvent contre les institutions dominantes [ ... ] C'est pourquoi on peut dire que des impulsions plus profondes sont à l'œuvre dans l'histoire et qu'elles s'emparent des époques et des peuples [ ... ] L'individu qui est saisi par ces impulsions les vit dans une conscience qui, en ce qui concerne sa luminosité, peut être comparée au rêve. De ce point de vue, il semble que

16 Buhr/Klaus, p. 1309.

17 MEW 20, P. 106.

18 Kühlewind 1983, p. 235.

[125]

Vue ainsi l'histoire mondiale connue apparaît comme l'aspect extérieur du processus spirituel global de l'évolution de l'humanité.<sup>19</sup> Pour Steiner, l'aspect intérieur de l'histoire est le devenir de l'humain et de sa conscience, la prédisposition et le développement des membres de son être à travers les époques culturelles.

L'histoire transmise est souvent une histoire écrite par les vainqueurs du moment, transmise comme une fable convenue. Steiner attire le regard non seulement sur l'histoire devenue, mais aussi sur celle qui ne l'est pas, sur les impulsions d'abord détournées et refoulées, qui ne sont pourtant pas mortes. Les impacts spirituels sont les impulsions décisives du progrès historique et de sa dialectique. Ces impulsions finissent par se coaguler dans des formes sociales et économiques. Ce qui est ainsi consolidé est soumis après un certain temps, du fait que la constitution spirituelle des individus s'est développée dans une direction déterminée, aux nouvelles influences spirituelles qui veulent et doivent s'imposer contre ce qui est devenu.<sup>20</sup> A partir de 1916, Steiner a qualifié sa conception de l'histoire de symptomatologique : On peut pénétrer derrière le voile de l'« histoire rêvée » si l'on

écrit C. Lindenberg. Man blickt vielmehr auf ein Zusammenspiel ökonomischer Faktoren, gesellschaftlicher Strukturen, seelischer Dispositionen, bewußter Absichten, unerhellter Strebungen [ ... ] Es ist gerade typisch für historische Handlungsabläufe, daß das Ergebnis größerer Unternehmungen ganz anders aussieht als das ursprünglich Beabsichtigte. Luther wollte mit den 94 Thesen keine Kirchenspaltung, die Revolutionäre von 1789 wollten weder den Terror noch Napoleon. Das geschichtliche Handeln entfaltet eine über das ursprünglich Beabsichtigte hinausgehende Eigendynamik, die meist von den Mitmachenden und Miterlebenden nicht vollbewußt erfaßt wird. Dennoch kann man in der Geschichte Tendenzen, Richtungen und Kräfte erkennen, die sich oft gegen die herrschenden Institutionen durchsetzen [ ... ] Deshalb kann man davon sprechen, daß in der Geschichte tiefere Impulse wirksam sind, die Zeiten und Völker ergreifen [ ... ] Der einzelne Mensch, der von diesen Impulsen ergriffen wird, erlebt sie in einem Bewußtsein, das in bezug auf seine Helligkeit mit dem Träumen zu vergleichen ist.

16 Buhr/Klaus, S. 1309.

17 MEW 20, S. 106.

18 Kühlewind 1983, S. 235.

[125]

So betrachtet erscheint die bekannte Weltgeschichte nur als Außenseite des geistigen Gesamtprozesses der Menschheitsentwicklung.<sup>19</sup> Der innere Aspekt der Geschichte ist für Steiner das Werden des Menschen und seines Bewußtseins, die Veranlagung und Entfaltung seiner Wesensglieder durch die Kulturepochen hindurch. Die überlieferte Geschichte ist oft eine von den jeweiligen Siegern geschriebene, die als fable convenue weitergegeben wird. Steiner lenkt den Blick nicht nur auf die gewordene, sondern auch auf die nichtgewordene Geschichte, die zunächst abgelenkten und zurückgedrängten Impulse, die dennoch nicht tot sind. Geistige Einschläge sind die entscheidenden Anstöße des geschichtlichen Fortschritts und seiner Dialektik. Diese Einschläge gerinnen schließlich in sozialen und ökonomischen Gestaltungen. Das so Verfestigte unterliegt nach einiger Zeit dadurch, daß sich die geistige Verfassung der Individuen in zielstrebiger Richtung weiterentwickelt hat, den attackierenden neuen geistigen Einschlägen, die sich gegen das Gewordene durchsetzen wollen und müssen.<sup>20</sup> Ab 1916 hat Steiner seine Geschichtsauffassung als symptomatologisch bezeichnet: Man kann hinter



s'imprègne de la conscience que tout ce que l'on peut apprendre par les archives, les documents, les monuments, bref par l'entendement conscient ordinaire, doit être utilisé de telle sorte que l'on puisse l'évaluer et l'apprécier en le rapportant à quelque chose dont il est le symptôme, dont il est l'expression.<sup>21</sup> Cette méthode conduit à deux vues fondamentales : D'une part, on apprend que les impulsions qui saisissent certains groupes de personnes à certains moments sont de nature spirituelle essentielle. D'autre part, la connaissance de soi conduit à voir et à mieux comprendre l'existence historique de l'individualité humaine [ ... ] Lessing, qui conçoit l'histoire comme une éducation du genre humain, est conduit par cette pensée à l'autre, à savoir que chaque humain devrait participer à l'ensemble du processus éducatif : Chaque individualité humaine traverse les époques de l'histoire du monde et, à chaque époque, elle apprend quelque chose de nouveau [ ... ] En effet, tout humain qui se plonge spirituellement dans son for intérieur trouve en lui des niveaux d'existence antérieurs, des expériences sur la base desquelles il peut comprendre d'autres êtres et se mettre à leur place. Ces étapes d'existence antérieures se révèlent à la connaissance de soi en tant que telles, qui ne peuvent être pensées que dans la succession temporelle. Dans cette perspective, l'humain lui-même devient un lien entre les époques historiques. L'individualité transporte dans une nouvelle époque ce qu'elle a acquis au cours d'une vie [...] <sup>22</sup>

En ce qui concerne les différences de conception du processus économique et de sa signification pour la vie sociale entre Steiner et Marx, elles ne résident pas dans la définition des éléments du processus de travail, ni dans l'évaluation du rôle du travail en tant que substance vitale de l'individualité.<sup>23</sup> Ce qui distingue Steiner de Marx, en principe et avant tout, c'est son évaluation de l'individualité en tant que grandeur avant tout spirituelle. Le marxisme considère lui aussi l'humain au travail comme la principale force productive, mais il s'agit pour lui d'un être avant tout physique et matériel. S'il en était autrement, le marxisme devrait tirer la conséquence, qui mine son matérialisme historique, que les valeurs de capacité qui fécondent en permanence la vie économique ne proviennent pas de lui, mais de la vie de l'esprit. - Cela vaut déjà pour le soi-disant simple travail physique. Non seulement les moyens de production sont des pensées

den Schleier der ,geträumten Geschichte dringen, wenn man sich mit dem Bewußtsein durchdringt, daß alles, was man durch die Archive, die Dokumente, die Denkmäler, kurz mit dem gewöhnlichen bewußten Verstand erfahren kann, so zu benutzen ist, daß man es wertet und würdigt, indem man es bezieht auf etwas, wofür es ein Symptom ist, wofür es ein Ausdruck ist.<sup>21</sup> Diese Methode führt zu zwei Grundeinsichten: Einerseits lernt man, daß die Impulse, die bestimmte Menschengruppen zu bestimmten Zeiten ergreifen, geistig wesenhafter Natur sind. Zum anderen führt die Selbsterkenntnis dazu, daß man die geschichtliche Existenz der menschlichen Individualität sehen und besser verstehen lernt [ ... ] Lessing, der die Geschichte als eine Erziehung des Menschengeschlechts begreift, wird durch diesen Gedanken zu dem anderen geführt, daß jeder Mensch des gesamten Erziehungsganges teilhaftig werden sollte: Jede menschliche Individualität durchläuft die Epochen der Weltgeschichte und in jeder Epoche lernt sie Neues [ ... ] In der Tat findet jeder Mensch, der sich geistig in sein Inneres vertieft, frühere Daseinstufen in sich, Erfahrungen, aufgrund deren er andere Wesen verstehen und sich in sie hineinversetzen kann. Diese früheren Daseinstufen enthüllen sich der Selbsterkenntnis als solche, die nur im zeitlichen Nacheinander zu denken sind. Der Mensch selber wird in dieser Sicht zu einem Bindeglied der geschichtlichen Epochen. Die Individualität trägt, was sie in einem Leben erworben hat, in eine neue Epoche hinüber [...] <sup>22</sup>

Was die Unterschiede in der Auffassung des ökonomischen Prozesses und seiner Bedeutung für das gesellschaftliche Leben zwischen Steiner und Marx angeht, so liegen sie nicht etwa in der Bestimmung der Elemente des Arbeitsprozesses, auch nicht in der Einschätzung der Rolle der Arbeit als Lebenssubstanz der Individualität.<sup>23</sup> Worin sich Steiner prinzipiell und vor allem anderen von Marx unterscheidet, ist seine Einschätzung der Individualität als primär geistiger Größe. Auch der Marxismus sieht den arbeitenden Menschen als Hauptproduktivkraft, aber er ist für ihn ein primär physisch-materielles Wesen. Wäre es anders, müßte der Marxismus die seinen historischen Materialismus unterminierende Konsequenz ziehen, daß die Fähigkeitswerte, die das ökonomische Leben permanent befruchten, nicht ihm selbst, sondern dem Leben des Geistes entstammen. - Das gilt schon für die sogenannte einfache körperliche Arbeit. Nicht nur sind



matérialisées, mais la structure de la production matérielle n'est pas du tout de la matière ; en tant que système d'exploitation et d'économie, elle est dans une large mesure le résultat de réflexions, d'expériences et de décisions humaines. La production matérielle sert en outre des besoins de plus en plus raffinés, affinés et, dans une certaine mesure, déjà ennoblis, qui, en tant que tels, ne peuvent pas avoir de sources simplement matérielles et physiques. Ce que l'on appelle culture matérielle, écrit Steiner, [ ... ] consiste dans les services que la pensée (l'âme de raison analytique) rend à l'âme de sensibilité. Des sommes incommensurables de forces de pensée sont dirigées vers ce but. C'est la force de pensée qui a construit les bateaux, les chemins de fer, les télégraphes, les téléphones, et tout cela sert en grande partie à satisfaire les besoins de l'âme de sensibilité.<sup>24</sup>

Seul un aveugle pourrait nier que le motif consistant à vouloir changer une situation de détresse, c'est-à-dire la nécessité de changer une situation de détresse, joue un rôle énorme dans l'histoire. Ce n'est donc pas de cela qu'il s'agit entre le marxisme et l'anthroposophie. Il s'agit ici aussi du rôle de l'individualité :

19 C. Lindenberg dans : Steiner, Thementaschenbuch Geschichtserkenntnis (livre de poche thématique connaissance de l'histoire), p. 149 et suivantes.

20 Schweppenhäuser 1985, p. 142.

21 GA 67, P. 202.

22 Lindenberg, op. cit., p. 156 et suivantes.

23 Cf. Schmidt-Brabant 1984.

24 GA 9, p. 34. Cf. auparavant aussi la conférence du 30. 11. 1921 dans GA 79.

[126]

L'adversité ne rend pas inventif par elle-même, elle peut aussi avoir un effet paralysant. Il faut un soi avec son esprit d'invention qui accepte le défi. La pression des problèmes et de la souffrance est un moteur de l'action ; mais la joie de la découverte et de la création qui n'obéit pas à la nécessité est certainement aussi un tel moteur. Et la question est encore de savoir auquel des deux l'humanité doit le plus de progrès. Là où Marx critique un état dans lequel la lutte pour l'existence remplit entièrement la vie de beaucoup et ne laisse aucune place à d'autres moteurs d'action, Steiner est solidaire de lui ; il ne s'oppose à lui que lorsque Marx rend hommage à la croyance qu'il n'y a rien d'important dans l'histoire que les humains n'aient été poussés à faire par les circonstances.

Produktionsmittel materiell vergegenständlichte Gedanken, die Struktur der materiellen Produktion ist überhaupt keine Materie, sie ist als Betriebs- und Wirtschaftsordnung in hohem Maße Ergebnis von menschlichen Überlegungen, Erfahrungen und Entscheidungen. Die materielle Produktion dient zudem immer raffinierteren, verfeinerten, in gewissem Maße auch bereits veredelten Bedürfnissen, die als solche nicht bloß materiell-physische Quellen haben können. Was man materielle Kultur nennt, schreibt Steiner, [ ... ] besteht in den Diensten, die das Denken (die Verstandesseele) der Empfindungsseele leistet. Unermeßliche Summen von Denkkraften werden auf dieses Ziel gerichtet. Denkkraft ist es, die Schiffe, Eisenbahnen, Telegraphen, Telefone gebaut hat und alles das dient zum größten Teil zur Befriedigung von Bedürfnissen der Empfindungsseele.<sup>24</sup>

Nur ein Blinder könnte leugnen, daß das Motiv, eine Not wenden zu wollen, d.h. also die Notwendigkeit, eine gewaltige Rolle in der Geschichte spielt. Nicht darum also geht es zwischen Marxismus und Anthroposophie. Es geht auch hier um die Rolle der Individualität:

19 C. Lindenberg in: Steiner, Thementaschenbuch Geschichtserkenntnis, S. 149ff.

20 Schweppenhäuser 1985, S. 142.

21 GA 67, S. 202.

22 Lindenberg, a.a.O., S. 156f.

23 Vgl. Schmidt-Brabant 1984.

24 GA 9, S. 34. Vgl. vorher a. den Vortr. v. 30. 11. 1921 in GA 79.

[126]

Not macht nicht von selbst erfinderisch, sie kann auch lähmend wirken. Es bedarf eines Selbstes mit seinem Erfindungsgeist, das die Herausforderung annimmt. Problem- und Leidensdruck sind ein Motor des Handelns; aber sicher ist die keiner Not gehorchende Entdecker- und Schaffensfreude auch ein solcher Motor. Und es ist noch die Frage, welchem von beiden die Menschheit mehr an Fortschritt verdankt. Wo Marx einen Zustand kritisiert, in dem der nackte Kampf ums Dasein für viele das Leben ganz ausfüllt und für keine anderen Handlungsantriebe Raum läßt, ist Steiner mit ihm solidarisch; er setzt sich erst da zu ihm in Gegensatz, wo Marx dem Glauben huldigt, daß es nichts Bedeutendes in der Geschichte gibt, zu dem die Menschen nicht durch die Umstände getrieben worden wären.





Mais la thématique des forces productives dans la vision anthroposophique du monde a encore un autre aspect : l'opinion selon laquelle on peut simplement s'appuyer sur le développement des forces productives dans la lutte pour le progrès social et que l'on doit s'opposer exclusivement à la forme capitaliste privée sous laquelle ce développement se déroule, y est considérée comme trop simple. Le débat sur l'écologie de ces dernières années a justement montré qu'il existe des alternatives non seulement au développement social, mais aussi au développement technologique, et que les techniques douces et respectueuses de l'environnement ne s'imposent pas d'elles-mêmes. Ces alternatives exigent des décisions que l'on ne peut pas éluder en disant que la technologie en soi est neutre et que tout n'est qu'une question d'utilisation pacifique. Il apparaît aussi aujourd'hui que les dommages écologiques causés par une technique peu scrupuleuse et l'économie de mesures de protection de l'environnement ne sont pas seulement possibles du point de vue du profit, mais aussi du point de vue de l'accomplissement du plan : un comportement respectueux de l'environnement n'est pas un simple réflexe des structures économiques. Le rapport de Steiner à la technique se distingue de certaines autres orientations écologiques par le fait que, pour lui, il n'y a pas de retour à des conditions préindustrielles, prétendument idylliques.<sup>25</sup>

Si l'on cherche un analogue à la dialectique marxienne des forces productives et des rapports de production chez Steiner, on se heurte à une double problématique : d'une part, la question de l'évolution des types de propriété et de l'ordre de propriété contemporain, d'autre part, le thème de la contradiction entre les capacités techniques et les capacités socio-morales de l'humanité actuelle ; il ne s'agit alors pas seulement du type de propriété, mais de la structure sociale adaptée à la civilisation actuelle dans son ensemble.

L'ordre économique évolue d'une économie domestique autosuffisante vers une économie mondiale hautement interdépendante et basée sur la division du travail. Steiner voit la divergence ou la contradiction qui se déploie dans de nombreuses crises contemporaines dans le fait que les pensées et les institutions ne correspondent pas à l'état de la division du travail : Dans l'égoïsme individuel et de groupe au sein des institutions, des professions, des États et des communautés économiques de type supranational, l'ancienne pensée de

Die Produktivkraftthematik im anthroposophischen Weltbild hat aber noch eine weitere Seite: die Meinung, man könne sich im Ringen um gesellschaftlichen Fortschritt einfach auf die Produktivkraftentwicklung stützen und habe sich ausschließlich gegen die privatkapitalistische Form zu wenden, in der sich diese Entwicklung vollzieht, gilt dort als zu schlicht. Gerade die Ökologie-Diskussion der letzten Jahre hat gezeigt, daß es nicht nur Alternativen der gesellschaftlichen, sondern auch der technologischen Entwicklung gibt, daß sanfte, umweltfreundliche Techniken sich nicht von selbst durchsetzen. Diese Alternativen erfordern Entscheidungen, denen man nicht durch den Hinweis, daß die Technologie an sich neutral und alles nur eine Frage der friedlichen Nutzung sei, ausweichen kann. Es zeigt sich heute auch, daß ökologische Schäden durch skrupellose Technik und Einsparung von Umweltschutzmaßnahmen nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Profits, sondern auch unter dem der Planerfüllung möglich sind: umweltbewußtes Verhalten ist nicht einfach ein Reflex ökonomischer Strukturen. Steiners Beziehung zur Technik unterscheidet sich dabei von manchen anderen ökologisch geprägten Richtungen dadurch, daß es für ihn kein Zurück in vorindustrielle, vermeintlich idyllische Verhältnisse gibt.<sup>25</sup>

Wenn man nach einem Analogon der Marxschen Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen bei Steiner sucht, stößt man auf eine doppelte Problematik: einmal auf die Frage nach der Entwicklung der Eigentumstypen und der zeitgemäßen Eigentumsordnung, zweitens auf das Thema des Widerspruchs zwischen technischen und sozialmoralischen Fähigkeiten der heutigen Menschheit; dabei geht es dann nicht bloß um den Eigentumstyp, sondern um die der heutigen Zivilisation angemessene Gesellschaftsstruktur als ganze.

Die Wirtschaftsordnung entwickelt sich von einer selbstversorgerischen Hauswirtschaft zur hochgradig arbeitsteilig verflochtenen Weltwirtschaft. Die Diskrepanz bzw. den Widerspruch, die sich in vielen Krisen der Gegenwart entfalten, sieht Steiner in der Tatsache, daß Gedanken und Einrichtungen dem Stand der Arbeitsteilung nicht entsprechen: Im individuellen und im Gruppenegoismus innerhalb von Institutionen, Berufen, Staaten und Wirtschaftsgemeinschaften übernationaler Art lebt



l'autosuffisance, rendue obsolète par le développement économique, survit encore souvent. L'altruisme est aujourd'hui une nécessité économique et non un simple postulat éthique.<sup>26</sup>

La contradiction devra se décharger en crises et en catastrophes jusqu'à ce qu'elle soit résolue par une organisation sociale appropriée. Ce n'est qu'ainsi qu'un progrès de l'émancipation humaine correspondant au progrès de science de la nature et de la technique pourra voir le jour, que des formes de coexistence entre les individus, les groupes, les peuples et les races pourront être créées, qui feront reculer la méfiance, l'égoïsme et la soif de pouvoir dans la vie de l'humanité.

Steiner reprend la caractérisation de Marx de la succession historique des types de propriété : dans l'Antiquité, il y avait des esclaves. L'humain tout entier était vendu comme une marchandise. Un peu moins de l'humain, mais tout de même une partie de l'être humain lui-même, a été intégré dans le processus économique par le biais du servage. Le capitalisme est devenu le pouvoir qui impose le caractère de marchandise à un reste de l'être humain : la force de travail.<sup>27</sup> Steiner vise, comme Marx, l'abolition de cet état social indigne, mais contrairement à Marx, il voit l'alternative dans le fait que le rapport entre le travail et le revenu soit transformé en une question de droit et, dans cette mesure, séparé du processus économique.

25 Cf. par exemple GA 200, p. 91.

26 Cf. GA 340, p. 36.

27 GA 23, P. 43.

[127]

Steiner ne voit pas le remède contre les fureurs de l'intérêt privé (Marx) dans l'étatisation, mais dans la neutralisation du capital, c'est-à-dire dans une disposition fiduciaire des fonds et des moyens de production, révocable à tout moment par la communauté juridique concernée.<sup>28</sup> L'autogestion communautaire des humains travaillant dans les entreprises, des associations de représentants de la production, du commerce et des consommateurs lui viennent à l'esprit comme alternative au capitalisme. La planification bureaucratique centralisée lui semblait en revanche trop lourde. Selon lui, elle ne peut pas résoudre la contradiction entre le caractère collectiviste de la production (c'est-à-dire son caractère social et la division du travail) et le caractère individualiste de la consommation <sup>29</sup> (le caractère individuel des

häufig immer noch das alte Selbstversorgungsdenken fort, das durch die wirtschaftliche Entwicklung obsolet geworden ist. Der Altruismus ist heute eine ökonomische Notwendigkeit, nicht ein bloßes ethisches Postulat.<sup>26</sup>

Der Widerspruch wird sich so lange in Krisen und Katastrophen entladen müssen, bis er durch eine entsprechende Sozialgestaltung gelöst ist. Nur so kann ein dem Fortschritt von Naturwissenschaft und Technik entsprechender Fortschritt an menschlicher Emanzipation zustande kommen, können Formen des Miteinander zwischen einzelnen, Gruppen, Völkern und Rassen entstehen, die Mißtrauen, Egoismus und Machtgier im Leben der Menschheit zurückdrängen. Steiner übernimmt die Marxsche Charakterisierung der historischen Abfolge der Eigentumstypen: Im Altertum gab es Sklaven. Der ganze Mensch wurde wie eine Ware verkauft. Etwas weniger vom Menschen, aber doch ein Teil des Menschenwesens selber wurde in den Wirtschaftsprozeß eingegliedert durch die Leibeigenschaft. Der Kapitalismus ist die Macht geworden, die noch einem Rest des Menschenwesens den Charakter der Ware aufdrückt: der Arbeitskraft.<sup>27</sup> Steiner visiert wie Marx die Aufhebung dieses unwürdigen gesellschaftlichen Zustandes an, sieht jedoch anders als Marx die Alternative darin, daß das Verhältnis zwischen Arbeit und Einkommen zu einer Rechtsfrage gemacht und insoweit überhaupt aus dem ökonomischen Prozeß ausgegliedert wird.

25 Vgl. z.B. GA 200, S. 91.

26 Vgl. GA 340, S. 36.

27 GA 23, S. 43.

[127]

Das Heilmittel gegen die Furien des Privatinteresses (Marx) sieht Steiner nicht in der Verstaatlichung, sondern in der Neutralisierung des Kapitals, d.h. in einer von der jeweiligen Rechtsgemeinschaft jederzeit widerrufbare(n) treuhänderische(n) Verfügung der Gelder und Produktionsmittel.<sup>28</sup> Gemeinschaftliche Selbstverwaltung der in den Unternehmen arbeitenden Menschen, Assoziationen aus Vertretern der Produktion, des Handels und der Verbraucher schwebten ihm als Alternative zum Kapitalismus vor. Zentralistische bürokratische Planung dagegen erschien ihm zu schwerfällig. Sie kann seiner Meinung nach nicht den Widerspruch zwischen dem Kollektivistischen der Produktion (d.h. ihrem gesellschaftlichen und arbeitsteiligen Charakter) und dem Individualistischen der



besoins) et doit donc mettre le consommateur sous tutelle. Elle n'est pas non plus en mesure d'exploiter la force de la créativité et de la libre initiative de l'individu pour le processus économique. L'expression des capacités individuelles dans l'économie présuppose cependant la libre disposition des moyens financiers et matériels nécessaires. Dans la mesure où la propriété privée ne fait que transmettre cette disposition, son existence ne pose pas de problème, mais elle devient nuisible dès lors que le droit de disposition se dissocie du lien avec l'efficacité exercée dans l'intérêt de la société. Au lieu d'une propriété commune des moyens de production, Steiner aspire à une circulation de ces moyens, qui les amène toujours à nouveau aux personnes dont les capacités individuelles peuvent être utilisées de la meilleure manière possible par la communauté, un processus auquel les collaborateurs de l'entreprise doivent participer.<sup>30</sup> Si Marx décrit la propriété commune comme une adaptation nécessaire des rapports de production au caractère des forces productives, on pourrait lui opposer, avec Steiner, que ces rapports doivent avant tout correspondre au niveau historique atteint par l'individualisation humaine : Cela signifie qu'il faut créer un régime de propriété qui empêche l'anachronisme d'une utilisation des moyens de production sociaux selon l'arbitraire privé, mais qui évite en même temps l'autre anachronisme d'une déresponsabilisation de l'individu responsable de lui-même, comme cela doit se produire lorsque le concept de propriété du droit romain, qui part du pouvoir le plus parfait et le plus exclusif sur la chose, est seulement transféré de l'individu à la communauté et à l'État, au lieu d'être radicalement surmonté.

La conception de la société de Steiner vise à rapprocher le travail physique et le travail intellectuel et à supprimer l'opposition des classes. Son concept d'une triarticulation de l'organisme social signifie le contraire d'une constitution en statuts/états sociaux.<sup>31</sup> Steiner ne vise cependant pas une suppression de la division du travail au sens d'une suppression de la spécialisation professionnelle : C'est justement le principe de chacun selon ses capacités qui exige la spécialisation. Aucune réorganisation sociale ne peut produire des capacités, elle peut seulement offrir de meilleures chances de développement aux prédispositions existantes. Une telle égalité des chances ne doit pas seulement être obtenue par la

Konsumtion<sup>29</sup> (dem individuellen Charakter der Bedürfnisse) lösen und muß deshalb den Verbraucher bevormunden. Sie ist auch nicht in der Lage, die Kraft der Kreativität und der freien Initiative des einzelnen für den ökonomischen Prozeß auszuschöpfen. Das Ausleben individueller Fähigkeiten in der Ökonomie setzt aber die freie Verfügung über die dazu nötigen Geld- und Sachmittel voraus. Soweit Privateigentum nur diese Verfügung vermittelt, ist seine Existenz unbedenklich, schädlich wird sie dagegen immer da, wo sich das Verfügungsrecht von der Bindung an im gesellschaftlichen Interesse ausgelebte Tüchtigkeit abkoppelt. Statt Gemeineigentum an den Produktionsmitteln strebt Steiner einen Kreislauf dieser Mittel an, der sie immer von neuem zu denjenigen Personen hinbringt, deren individuelle Fähigkeiten sie in der möglichst besten Art der Gemeinschaft nutzbar machen können, ein Vorgang, bei dem die Mitarbeiter des Unternehmens mitzuwirken haben.<sup>30</sup> Bezeichnet Marx das Gemeineigentum als notwendige Anpassung der Produktionsverhältnisse an den Charakter der Produktivkräfte, so könnte man mit Steiner dem entgegenhalten, daß diese Verhältnisse vor allem auch dem erreichten historischen Stand der menschlichen Individualisierung entsprechen müssen: Das heißt es muß eine Eigentumsordnung entstehen, die den Anachronismus eines Umgangs mit gesellschaftlichen Produktionsmitteln nach privater Willkür unterbindet, zugleich aber auch den anderen Anachronismus einer Entmündigung des selbstverantwortlichen einzelnen vermeidet, wie sie eintreten muß, wenn der Eigentumsbegriff des römischen Rechts, der von der vollkommensten und ausschließlichen Macht über die Sache ausgeht, nur vom einzelnen auf Gemeinschaft und Staat übertragen wird, statt daß er radikal überwunden würde.

Steiners Gesellschaftskonzeption zielt auf eine Annäherung von körperlicher und geistiger Arbeit und auf eine Aufhebung des Klassengegensatzes. Sein Konzept einer Dreigliederung des sozialen Organismus meint das Gegenteil einer ständischen Verfassung.<sup>31</sup> Eine Aufhebung der Arbeitsteilung im Sinne der Aufhebung beruflicher Spezialisierung visiert Steiner allerdings nicht an: Gerade das Prinzip Jedem nach seinen Fähigkeiten erheischt die Spezialisierung. Keine soziale Neuordnung kann Fähigkeiten hervorbringen, sie kann nur vorhandenen Veranlagungen bessere Entwicklungschancen bieten. Solche Chancengerechtigkeit soll nicht nur durch Demokratisierung des Zugangs zu den



démocratisation de l'accès aux établissements d'enseignement, mais aussi et surtout par l'orientation du système éducatif vers les exigences d'un développement personnel global. La libération de la vie de l'esprit, l'autogestion complète sont nécessaires pour cela : l'éducation et l'enseignement, d'où naît toute vie spirituelle, doivent être placés sous l'administration de ceux qui éduquent et enseignent.<sup>32</sup> Seule la question de savoir quelles sont les dispositions d'un enfant et comment elles peuvent être développées doit être déterminante pour l'enseignement. A long terme, l'économie et l'État seront ainsi mieux servis qu'avec ce type de qualification pour lequel le mouvement étudiant a adopté le terme d'idiosyncrasie professionnelle. Un système scolaire à trois classes et la triarticulation telle que la voulait Steiner sont des contradictions incompatibles. C'est justement celui qui, plus tard, n'effectuera qu'un travail simple, essentiellement manuel, qui doit pouvoir apprendre pendant 12 années scolaires complètes. Dans l'école Waldorf fondée pendant la période de la triarticulation, Steiner a créé le modèle d'une école libre. La coéducation, le refus de la sélection des talents et l'abandon de l'instrument disciplinaire que sont les notes et les redoublements sont quelques-unes de ses caractéristiques.

La base et la superstructure, prises comme image, n'expriment justement pas le rapport de détermination affirmé par Marx entre l'économie et les autres domaines de la société : Dans un édifice conçu par l'humain, les fondations et les étages inférieurs portent certes les étages supérieurs (superstructure), mais ils ne le déterminent pas du tout.

28 Huber 1979, p. 153.

29 GA 79, conférence du 30. 11. 1921.

30 GA 23, p. 99, cf. p. 86 et suivantes.

31 Cf. par exemple GA 23, p. 111.

32 ibid. S. 9.

[128]

La manière dont l'un se rapporte à l'autre et dont les deux sont conçus est déterminée par l'idée de construction de l'ensemble. De même, la dimension esthétique d'un bâtiment échappe aux simples calculs statiques, qui ne sont qu'un moyen de la produire. On pourrait tout au plus parler d'une primauté de la statique et de la technique matérielle dans le sens où cet aspect doit toujours être pris en compte, car sans lui, toutes les réflexions esthétiques flotteraient dans le vide ou

Bildungseinrichtungen, sondern vor allem durch die Ausrichtung des Bildungswesens an den Erfordernissen einer allseitigen Persönlichkeitsentwicklung hergestellt werden. Die Befreiung des Geisteslebens, volle Selbstverwaltung ist dafür erforderlich: Das Erziehungs- und Unterrichtswesen, aus dem ja doch alles geistige Leben herauswächst, muß in die Verwaltung derer gestellt werden, die erziehen und unterrichten.<sup>32</sup> Nur die Frage, was für Anlagen ein Kind mitbringt und wie sie entwickelt werden können, soll für den Unterricht maßgebend sein. Damit ist langfristig auch Ökonomie und Staat besser gedient als mit jenem Qualifikationstyp, für den sich in der Studentenbewegung der Terminus Fachidiotentum eingebürgert hat. Ein Drei-Klassen-Schulsystem und Dreigliederung, wie sie Steiner wollte, sind unvereinbare Gegensätze. Gerade wer im späteren Beruf nur einfache, vorwiegend manuelle Arbeit leistet, soll 12 volle Schuljahre lernen können. In der während der Dreigliederungszeit gegründeten Waldorfschule schuf Steiner das Modell einer Freien Schule. Koedukation, Ablehnung der sogenannten Begabtenauslese und der Verzicht auf das Disziplinierungsmittel der Zensuren und des Sitzenbleibens sind einige seiner Merkmale.

Basis und Überbau, als Bild genommen, drücken den von Marx behaupteten Determinationszusammenhang zwischen der Ökonomie und den übrigen gesellschaftlichen Bereichen gerade nicht aus: In einem von Menschenhand gestalteten Bauwerk tragen die Fundamente und unteren Geschosse zwar die oberen (Überbau), aber sie determinieren sie nicht etwa.

28 Huber 1979, S. 153.

29 GA 79, Vortr. vom 30. 11. 1921.

30 GA 23, S. 99. Vgl. S. 86ff.

31 Vgl. etwa GA 23, S. 111.

32 ibid. S. 9.

[128]

Wie sich eines zum anderen verhält und wie beides gestaltet ist, wird durch den Baugedanken des Ganzen bestimmt. Auch entzieht sich die ästhetische Dimension eines Bauwerks bloßen statischen Berechnungen, die vielmehr nur ein Mittel sind, sie hervorzubringen. Von einem Primat des Statischen und Materiell-Technischen wäre allenfalls in dem Sinne zu sprechen, daß dieser Aspekt immer mit bedacht sein will, weil ohne ihn alle ästhetischen Überlegungen im leeren Raum





leur concrétisation spatiale s'effondrerait aussitôt.

La nécessité primaire de manger, de boire, de s'habiller, de se loger, etc. est indiscutable. Mais la pénibilité de la journée de travail impose certes des limites à l'activité culturelle, mais ne détermine pas nécessairement son contenu. La vie de l'esprit contemporaine, marquée par l'intellectualité abstraite, peut en effet être considérée à juste titre comme une simple superstructure au-dessus de la base matériellement déterminée, mais cette situation est caractéristique d'une époque historique concrète et ne doit pas être érigée en loi fondamentale de la vie sociale en général. Car ce n'est que pour l'époque bourgeoise moderne que la vie économique a acquis cette suprématie dans la société. L'idéologie de la croissance, l'économisation et la rationalisation de tous les domaines de la société, la transformation de l'État et de l'enseignement en un sous-traitant ou une entreprise de réparation du capitalisme - tous ces phénomènes sont modernes. Marx a constaté à juste titre que l'histoire et la politique de son époque étaient avant tout guidées par les intérêts économiques des États et des classes sociales : Un vrai diagnostic de maladie. En tant que médecin, il aurait dû dire : c'est ainsi, seulement cela ne doit pas rester ainsi [ ... ] écrit G. Kühlewind.<sup>33</sup> La vie de l'esprit des époques précédentes imprégnait la vie pratique dans tous ses détails, dans les fêtes et les rites, les légendes et les mythes, la conception artistique et artisanale des objets usuels. D'autre part, à cette époque primitive, la production matérielle elle-même revêt dans une large mesure un caractère cultuel, elle est organisée par les représentants de la vie de l'esprit : la consommation profane est sanctifiée par des sacrifices. Ce sont les prêtres des mystères, et non des entreprises économiques, qui ont réalisé les œuvres techniques les plus puissantes de l'Antiquité, considérées aujourd'hui encore comme des merveilles du monde, comme au temps des Grecs. Une grande partie des inventions techniques sont d'abord faites pour le service du temple et servent au culte. Même la maison, qui devait remplacer les anciennes habitations troglodytes et les nids des forêts, est d'abord une construction de temple [ ... ] L'or et l'argent sont, dans les temps anciens, moins des biens économiques que des substances cultuelles à signification magique.<sup>34</sup> Les règles de la vie en commun sont fixées par l'autorité religieuse, une vie juridique et étatique relativement indépendante de la sphère religieuse

schweben würden bzw. ihre räumliche Vergegenständlichung alsbald in sich zusammenstürzen würde.

Unstrittig ist die primäre Notwendigkeit, zu essen, zu trinken, sich zu kleiden, zu wohnen usw. Aber die Plackerei des Arbeitstages setzt kultureller Betätigung zwar Grenzen, bestimmt aber nicht notwendig ihren Inhalt. Das von abstrakter Intellektualität geprägte Geistesleben der Gegenwart kann man in der Tat mit Recht als bloßen Überbau über der materiell bestimmten Basis betrachten, doch ist diese Situation für eine konkrete historische Epoche charakteristisch und darf nicht zum Grundgesetz des gesellschaftlichen Lebens überhaupt hochstilisiert werden. Denn erst für die modern bürgerliche Epoche hat das Wirtschaftsleben jene Übermacht in der Gesellschaft gewonnen. Wachstumsideologie, Ökonomisierung und Rationalisierung aller gesellschaftlichen Bereiche, Verwandlung von Staat und Bildungswesen in einen Zulieferer- bzw. Reparaturbetrieb des Kapitalismus - all das sind moderne Erscheinungen. Marx hat zurecht festgestellt, daß die Geschichte und Politik seiner Zeit vor allem durch die Wirtschaftsinteressen der Staaten und Gesellschaftsklassen geleitet wurde: Eine richtige Krankheitsdiagnose. Als Arzt hätte er sagen müssen: es ist so, nur soll es nicht so bleiben [ ... ] schreibt G. Kühlewind.<sup>33</sup> Das Geistesleben früherer Epochen durchdrang das praktische Leben in allen Details, in den Festen und Riten, den Sagen und Mythen, der kunsthandwerklichen Gestaltung der Gebrauchsgegenstände. Andererseits hat in dieser frühen Zeit die materielle Produktion selbst in hohem Maße kultischen Charakter, wird von den Vertretern des Geisteslebens organisiert: der profane Konsum wird durch Opfer geheiligt. Die Mysterienpriester, nicht wirtschaftliche Unternehmungen, vollbrachten die mächtigsten technischen Werke des Altertums, die heute noch wie zur Zeit der Griechen als Weltwunder gelten. Ein großer Teil der technischen Erfindungen ist zuerst für den Tempeldienst gemacht und dient dem Kult. Auch das Haus, das die alten Höhlenwohnungen und die Nester der Wälder ablösen sollte, ist zunächst ein Tempelbau [ ... ] Gold und Silber sind in älteren Zeiten weniger wirtschaftliche Güter als kultische Substanzen mit magischer Bedeutung.<sup>34</sup> Die Regeln des Zusammenlebens sind durch religiöse Autorität fixiert, ein von der religiösen Sphäre relativ unabhängiges Rechts- und Staatsleben existiert in den Theokratien nicht. Das Basis-Überbau-Schema





n'existe pas dans les théocraties. Le schéma de superstructure de base ne contribue guère à la compréhension des ordres sociaux anciens. Même si on le laisse de côté et qu'on se réfère à la vision marxienne de la société comme un organisme en perpétuelle transformation, on tombe dans une contradiction entre cette caractéristique et la prétendue détermination de l'ensemble par l'économie. En effet, dans l'organisme végétal par exemple, les rapports au niveau de la fleur, qui doit être entretenue par les autres membres en raison de son incapacité à assimiler le gaz carbonique, ne sont pas causalement déterminés par les rapports au niveau de la racine, de la tige, etc. de la même manière que les organes d'absorption et d'utilisation de la nourriture chez l'humain ne provoquent pas la forme de la tête. La notion d'organisme social de Steiner est plus conséquente : Il tente de saisir l'interaction vivante et la coexistence des trois systèmes que sont les vies de l'économie, de droit et de culture, l'interaction entre elles, dans laquelle il n'y a pas de dominant unique. L'idée de la triarticulation de Steiner ne doit être perçue ni comme une mystique des chiffres ni comme un jeu d'analogie. Le recours aux organismes biologiques ne doit pas et ne peut pas remplacer ou préjuger de la compréhension de la spécificité de l'organisme social, il ne peut qu'aiguiser le regard. Dans l'organisme social, si une comparaison doit être faite, ce n'est pas la vie mentale qui est principale, comme le laisserait supposer une simple analogie ; cette vie mentale correspond plutôt au pôle inférieur, parce qu'elle renouvelle constamment l'organisme social comme le métabolisme renouvelle l'organisme naturel ; l'économie, avec sa perception des besoins, correspondrait au système nerveux sensoriel et il y aurait tout au plus une analogie avec le rôle de médiateur de la vie juridique.<sup>35</sup> En revanche, le regard sur l'organisme humain peut nous apprendre à ne pas interpréter la triarticulation comme une tripartition rigide : Les processus métaboliques agissent aussi dans les nerfs et les sens, les organes digestifs sont traversés par des nerfs, la circulation sanguine et la respiration agissent dans les deux autres systèmes, etc. Les membres d'un organisme

33 Kühlewind 1984, p. 58.

34 Häusler 1972, p. 50, 78, 140.

35 Cf. GA 328, p. 29.

[129]

sont à la fois relativement autonomes et intimement liés. Ainsi, ce n'est pas seulement leur

trägt zum Verständnis der alten Sozialordnungen kaum bei. Auch wenn man es beiseite läßt, und sich an die Marxsche Sicht der Gesellschaft als eines sich im steten Fluß der Umbildung befindlichen Organismus bezieht, gerät man in einen Widerspruch zwischen dieser Charakteristik und der behaupteten Determination des Ganzen durch die Ökonomie. Denn beispielsweise im pflanzlichen Organismus sind die Verhältnisse an der Blüte, die doch wegen ihrer Unfähigkeit zur Kohlendioxidassimilation von den anderen Gliedern mitunterhalten werden muß, nicht durch die Verhältnisse an Wurzel, Stengel usw. kausal bedingt, wie ja auch die Organe der Nahrungsaufnahme und -verwertung beim Menschen nicht etwa die Form des Hauptes verursachen. Steiners Begriff des sozialen Organismus ist da konsequenter: Er versucht, das lebendige Zusammenspiel und Miteinander-Verwoben-Sein der drei Systeme Ökonomie, Rechts- und Kulturleben zu erfassen, die Wechselwirkung zwischen ihnen, bei der es keine eindeutige Dominante gibt. Man darf Steiners Dreigliederungsidee weder als Zahlenmystik noch als Analogiespiel auffassen. Der Rekurs auf biologische Organismen soll und kann das Erfassen der Spezifik des sozialen Organismus nicht ersetzen oder präjudizieren, er kann dafür nur den Blick schärfen. Im sozialen Organismus ist, wenn überhaupt ein Vergleich angestellt werden soll, nicht wie schlichtes Analogie-Schließen annehmen würde, das Geistesleben Haupt, dieses Geistesleben entspricht vielmehr, weil es ständig den sozialen Organismus erneuert wie der Stoffwechsel den natürlichen, dem unteren Pol, die Wirtschaft mit ihrer Bedarfswahrnehmung entspräche dem Sinnes-Nervensystem und allenfalls bei der vermittelnden Rolle des Rechtslebens wäre eine Analogie vorhanden.<sup>35</sup> Dagegen kann der Blick auf den menschlichen Organismus lehren, die Dreigliederung nicht als starre Dreiteilung mißzuverstehen: Stoffwechselprozesse wirken auch in Nerven und Sinnen, die Verdauungsorgane sind von Nerven durchzogen, Blutkreislauf und Atmung wirken in die beiden anderen Systeme hinein usw. Die Glieder eines Organismus

33 Kühlewind 1984, S. 58.

34 Häusler 1972, S. 50, 78, 140.

35 Vgl. GA 328, S. 29.

□

sind relativ selbständig und zugleich innig miteinander verbunden. So ist nicht nur ein



action chaotique qui est fatale, mais aussi le fait qu'ils soient coupés les uns des autres. L'intention essentielle de Steiner est de considérer la société comme une structure intégrale de sous-systèmes fonctionnellement différenciés, l'idée d'une division de la société en tant que telle n'étant pas nouvelle : on la trouve non seulement chez Marx, mais aussi dans la sociologie occidentale actuelle, par exemple dans D. Bell, qui distingue les systèmes économique, politico-administratif et culturel, chacun étant régi par ses propres principes axiaux.<sup>36</sup> En mettant l'accent sur l'aspect fonctionnel, Steiner s'oppose d'emblée au danger des modèles sociologiques de spatialiser en quelque sorte la division, de sorte que seules les institutions seraient considérées comme faisant partie de la vie de l'esprit, et non l'activité spirituelle, aussi dans l'économie et le droit. Steiner conçoit les trois idéaux de la Révolution française comme les idées pratiques déterminantes pour l'organisme social moderne, mais de telle sorte que chacun d'entre eux ne puisse être considéré que comme un principe d'ordre pour un domaine social déterminé : la vie de l'esprit doit être organisée de manière libérale, la vie de droit de manière égalitaire et démocratique et la vie de l'économie de manière fraternelle et solidaire. Et il ne s'agit pas là de maximes pensées, mais de principes d'organisation de la sphère concernée, exigés par la vie elle-même. Pour Steiner, les revendications de liberté, de démocratie et de socialisme ne sont porteuses d'avenir que dans une telle interdépendance. Pour lui, la liberté sans socialisme est tout aussi insupportable que le socialisme sans liberté ou la liberté sans démocratie. Les dommages dans l'organisme social peuvent donc toujours être attribués à un chevauchement des forces créatrices d'un domaine dans une sphère qui ne lui est pas légitimement ouverte. Lorsque la liberté sans limites détermine la vie économique, elle est synonyme de société où on joue des coudes, d'arbitraire entrepreneurial, etc. Il serait tout aussi absurde de faire en sorte que les décisions économiques soient prises démocratiquement à la majorité : Une personne étrangère à la branche n'a pas la même capacité de jugement qu'un collaborateur d'une entreprise de la branche ou qu'un acheteur en ce qui concerne une certaine décision d'investissement ou la fixation des prix découlant de la situation des coûts. Il en va autrement de toutes les questions qui peuvent ou doivent être réglées par des lois et des contrats : Les lois doivent s'appliquer à tous de la même manière, et c'est pourquoi tous doivent pouvoir en

chaotisches Durcheinanderwirken, sondern auch ihre Abschnürung voneinander verhängnisvoll. Die wesentliche Absicht Steiners besteht darin, die Gesellschaft als integrales Gefüge funktional ausdifferenzierter Subsysteme anzuschauen, wobei der Gedanke einer Gliederung der Gesellschaft als solcher nicht neu ist: nicht nur bei Marx, auch in der heutigen westlichen Soziologie ist er zu finden, z.B. in D. Bells Unterscheidung von ökonomischem, politisch-administrativem und kulturellem System, für die je eigene axiale Prinzipien gelten.<sup>36</sup> Steiner begegnet von vornherein der Gefahr soziologischer Modelle, die Gliederung gewissermaßen zu verräumlichen, so daß zum Geistesleben etwa nur die Institutionen gerechnet würden, nicht aber geistige Betätigung auch in Wirtschaft und Recht, durch die Betonung des funktionalen Aspekts. Steiner faßt die drei Ideale der französischen Revolution als die bestimmenden praktischen Ideen für den modernen Sozialorganismus auf, allerdings so, daß jede von ihnen nur als Ordnungsprinzip für ein bestimmtes gesellschaftliches Gebiet aufgefaßt werden darf: das Geistesleben soll freiheitlich, das Rechtsleben egalitär-demokratisch und das Wirtschaftsleben brüderlich-solidarisch verfaßt sein. Und dabei soll es sich nicht etwa um ausgedachte Maximen, sondern um vom Leben selbst geforderte Gestaltungsprinzipien der betreffenden Sphäre handeln. Die Forderungen nach Freiheit, Demokratie und Sozialismus sind für Steiner nur in solchem Aufeinander-Bezogen sein vorwärtsweisend. Freiheit ohne Sozialismus ist für ihn genauso unerträglich wie Sozialismus ohne Freiheit oder Freiheit ohne Demokratie. Schäden im sozialen Organismus können demnach letztlich immer auf ein Überlappen der Gestaltungskräfte des einen Gebiets in eine ihm rechtmäßig nicht offenstehende Sphäre zurückgeführt werden. Wo schrankenlose Freiheit das Wirtschaftsleben bestimmt, bedeutet sie Ellbogengesellschaft, Unternehmerwillkür usw. Ebenso unsinnig wäre es, wirtschaftliche Entscheidungen durch demokratische Mehrheitsentscheidung zustande kommen zu lassen: Der Branchenfremde ist eben in bezug auf eine bestimmte Investitionsentscheidung oder die aus der Kostensituation sich ergebende Preisgestaltung nicht gleich urteilsfähig wie ein Mitarbeiter eines Betriebes der Branche oder auch ein Abnehmer. Anders verhält es sich bei allen Fragen, die sich durch Gesetze und Verträge regeln lassen bzw. geregelt werden müssen: Gesetze sollen für alle



décider de la même manière. Il s'agit là de la véritable sphère de la démocratie parlementaire, de l'État de droit. En revanche, il est totalement absurde de vouloir organiser des votes sur des valeurs et des sens spirituels, sur des conceptions scientifiques et des concepts éducatifs, ou de vouloir les réglementer par des lois, ce qui ne peut que conduire à ce que la majorité opprime la minorité. Or, dans le domaine spirituel, la protection des minorités est un impératif décisif, la liberté est le principe d'ordre. Celui qui, par exemple, préconise un certain concept d'éducation pour ses enfants, doit avoir le droit de se réunir avec d'autres porteurs d'idées similaires en une association scolaire et de gérer une école libre, d'engager des enseignants, etc. De même, celui qui pense disposer d'un concept pédagogique doit pouvoir le proposer librement. L'État de droit peut se contenter de garantir le droit à l'éducation pour tous et peut aussi empêcher, par exemple par le biais d'un cadre juridique, la création d'établissements d'enseignement à vocation commerciale pour les privilégiés. Dans la pratique, on peut aussi imaginer aujourd'hui une concurrence productive en matière de prestations entre le secteur scolaire public et le secteur scolaire libre.

L'idée de la triarticulation de l'organisme social impliquait pour Steiner l'exigence d'une relative indépendance des trois domaines, qui devaient chacun recevoir une administration propre et régler leurs affaires communes par un comité commun ou autre. Après 1919, une telle réorganisation de l'ensemble de la société ne s'étant pas avérée réalisable dans un premier temps, Steiner semble avoir plutôt pensé à un changement progressif qui devait être mis en route par des initiatives individuelles travaillant dans les trois domaines dans l'esprit du principe d'égalité, de liberté ou de fraternité. C'est en tout cas la direction que prennent les réflexions récentes <sup>37</sup>.

L'indépendance relative des trois membres de l'organisme social, que l'on constate aujourd'hui et dont il faut tenir compte dans l'action sociale, est le résultat du développement historique : dans les structures sociales théocratiques des premiers temps, les deux membres inférieurs de la société n'avaient pas encore cette indépendance relative, leur vie

36 Cf. Kugler 1981 ; Beil 1979. Sur l'ensemble du

gleichgelten, und darum sollen auch alle gleichberechtigt darüber befinden. Es ist dies die eigentliche Sphäre der parlamentarischen Demokratie, des Rechtsstaates. Dagegen ist es völlig unsinnig, über geistige Werte und Sinngebungen, über wissenschaftliche Auffassungen und Erziehungskonzepte Abstimmungen herbeiführen oder sie durch Gesetze regeln zu wollen, was nur dazu führen kann, daß Mehrheit Minderheit unterdrückt. Auf geistigem Gebiet ist aber Minderheitenschutz entscheidendes Gebot, Freiheit das Ordnungsprinzip. Wer z.B. für seine Kinder ein bestimmtes Erziehungskonzept befürwortet, muß das Recht haben, sich mit gleichgesinnten Trägern zu einem Schulverein zusammenzufinden und eine freie Schule zu unterhalten, Lehrer anzustellen usw. Ebenso muß, wer meint, über ein pädagogisches Konzept zu verfügen, dieses frei anbieten können. Der Rechtsstaat kann sich darauf beschränken, das Recht auf Bildung für alle zu garantieren und kann etwa durch die rechtliche Rahmgebung auch verhindern, daß kommerziell ausgerichtete Bildungseinrichtungen für Privilegierte entstehen. In der Praxis kann man sich heute auch eine produktive Leistungskonkurrenz zwischen staatlichem und freiem Schulsektor vorstellen.

Die Idee der Dreigliederung des sozialen Organismus implizierte für Steiner die Forderung nach einer relativen Verselbständigung der drei Gebiete, die jeweils eine eigene Verwaltung erhalten und ihre gemeinsamen Angelegenheiten durch einen gemeinsamen Ausschuß oder dergl. ordnen sollten. Nachdem sich eine solche Neuordnung der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse nach 1919 zunächst nicht als durchführbar erwies, scheint Steiner eher an eine allmähliche Veränderung gedacht zu haben, die von einzelnen, auf den drei Gebieten im Sinne des Gleichheits-, Freiheits- bzw. Brüderlichkeitsgrundsatzes arbeitenden Initiativen auf den Weg gebracht werden sollte. In diese Richtung gehen jedenfalls Überlegungen in jüngerer Zeit.<sup>37</sup>

Die heute zu konstatierende und im gesellschaftlichen Handeln zu berücksichtigende relative Verselbständigung der drei Glieder des sozialen Organismus ist ein Resultat des geschichtlichen Werdens: In den frühzeitlichen theokratischen Sozialgebilden hatten die beiden unteren Gesellschaftsglieder jene relative Selbständigkeit noch nicht, ihr Leben

36 Vgl. Kugler 1981; Beil 1979. Zum Gesamtkomplex



complexe de triarticulation. voir dans la bibliographie.

37 Cf. Leber 1984.

[130]

faisait partie intégrante de la vie de l'esprit et s'inscrivait dans son ordre - déterminé par des statuts divins et en aucun cas libre. Cela se manifeste par exemple par le fait qu'il n'y a pas encore de différence entre le commandement, le droit et la coutume. Ce n'est que peu à peu qu'apparaît le droit écrit, certes encore par légitimation théocratique. Ce n'est qu'avec la République romaine et le droit romain qu'une vie juridique et politique autonome voit le jour ; et avec le *civis romanus*, la personnalité humaine entre en scène. L'indépendance relative de la vie économique - qui s'appuie sur la science et la technique - n'apparaît qu'à l'époque moderne. Selon Marx, les époques historiques doivent se distinguer principalement par le comment des moyens de production et moins par le quoi de ce qui est produit. Steiner, quant à lui, se penche sur le style culturel. Si l'on veut comprendre ce que signifient historiquement les temples grecs et les cathédrales gothiques, il faut moins tenir compte des différences dans les outils de travail de la pierre que de la toute autre perception de soi, de l'autre sentiment du monde qui s'exprime dans la forme architecturale respective. La création d'une architecture exclusivement rationnelle en termes de finalité, dans laquelle le comment de la faisabilité technique constitue en effet le point de vue principal, n'est pas un phénomène historique général, mais le produit de notre époque moderne et de sa sensibilité particulière. Le fait que le capitalisme se soit d'abord développé uniquement en Occident et qu'il ait été importé sur d'autres continents rend problématique son interprétation en tant que phénomène à comprendre exclusivement à partir d'une légalité interne à l'économie ; son lien avec la rationalité « occidentale » - donc avec l'histoire de la conscience - est trop évident. Le dysfonctionnement de nombreuses institutions des époques précédentes par rapport aux exigences économiques est aussi trop évident. Comment expliquer à partir de celles-ci les constructions de temples, la surabondance de jours fériés religieux au Moyen-Âge, etc. Tout cela ne va-t-il pas bien au-delà de ce qui peut être justifié par la formulation de l'autonomie relative de la superstructure, dans le cadre de son déterminisme en dernière instance par la base ? L'histoire ne peut pas être enfermée dans la simple grille d'une succession de cinq formations sociales

Dreigl. s. im Literaturverzeichnis.

37 Vgl. Leber 1984.

[130]

war Bestandteil des Geisteslebens und in seine - von göttlicher Satzung bestimmte, keineswegs freiheitliche Ordnung - eingebunden. Das zeigt sich z.B. daran, daß es noch keinen Unterschied zwischen Gebot, Recht und Sitte gibt. Erst allmählich entsteht geschriebenes Recht, allerdings auch noch durch theokratische Legitimation. Ein selbständiges Rechts- und Staatsleben entsteht eigentlich erst mit der römischen Republik und dem römischen Recht; und mit dem *civis romanus* tritt die menschliche Persönlichkeit auf den Plan. Die relative Verselbständigung des - sich auf Wissenschaft und Technik stützenden - Wirtschaftslebens ergibt sich erst in der Neuzeit. Nach Marx sollen sich die geschichtlichen Epochen hauptsächlich durch das Wie der Produktionsmittel, weniger durch das Was des Produzierten unterscheiden. Steiner dagegen blickt auf den Kulturstil. Wenn man verstehen will, was griechische Tempel und gotische Dome geschichtlich bedeuten, muß man weniger die Unterschiede in den Werkzeugen der Steinbearbeitung als das ganz andere Selbstempfinden, das andere Weltgefühl beachten, das sich in der jeweiligen architektonischen Form ausspricht. Die Schaffung einer ausschließlich zweckrationalen Architektur, bei der in der Tat das Wie der technischen Machbarkeit den Haupt Gesichtspunkt abgibt, ist ja keine allgemeine geschichtliche Erscheinung, sondern das Produkt unserer modernen Epoche und ihrer besonderen Empfindungsart. Daß der Kapitalismus sich zunächst nur im Abendland entwickelt, in andere Kontinente von dort aus importiert wurde, macht seine Deutung als ausschließlich aus innerökonomischer Gesetzmäßigkeit zu verstehendes Phänomen problematisch, seine Verbindung mit der ,okzidentalen Rationalität - also mit der Bewußtseinsgeschichte - ist allzu naheliegend. Zu deutlich ist auch die Disfunktionalität zahlreicher Einrichtungen früherer Epochen in bezug auf die wirtschaftlichen Erfordernisse. Wie soll man aus diesen die Tempelbauten, das Übermaß der kirchlichen Feiertage im Mittelalter usw. erklären? Geht all dies nicht über das durch die Formulierung von der relativen Selbständigkeit des Überbaus, im Rahmen seiner letztinstanzlichen Determiniertheit durch die Basis, Begründbare weit hinaus? Die Geschichte ist nicht in den simplen Raster einer Abfolge von fünf primär durch die Ökonomie





déterminées et distinguées les unes des autres en premier lieu par l'économie. Marx lui-même semble le ressentir de temps en temps et procède à certaines relativisations. Il doit ainsi constater que certaines périodes d'apogée de l'art ne correspondent pas au niveau de développement général de la société.<sup>38</sup> La position particulière du mode de production asiatique constitue aussi une relativisation, de même que l'appréciation de Marx sur le mir russe, la communauté villageoise, à propos de laquelle il a limité à l'Europe occidentale son pronostic sur la manière de passer au socialisme, donné dans *Le Capital* : Dans une lettre à Vera Sassoulitch, Marx décrit la communauté villageoise comme le point d'appui de la renaissance sociale de la Russie, si seulement il était possible d'assurer son développement normal face à toutes les influences destructrices.<sup>39</sup> Le fait qu'il existe une certaine régularité dans l'évolution historique - et économique en particulier - n'est pas un point de discordance entre le marxisme et l'anthroposophie. Ainsi, nulle part la forme économique basée sur le minerai et le pétrole (capitalisme industriel) n'a précédé celle basée sur le pain et le vin (agriculture, féodalisme), et nulle part cette dernière n'a précédé la société primitive vivant de lait et de miel (bergers, cueilleurs).<sup>40</sup> Mais si l'on peut mettre en évidence des courants de développement tout à fait similaires dans les domaines de l'art, de la poésie, de la vie publique, des différents domaines de l'artisanat et des transports à une époque donnée, ce n'est pas parce que les premiers domaines cités sont déterminés par l'économie, mais parce que tous les domaines sont déterminés par les métamorphoses que l'humanité traverse au cours de son devenir historique. Et ces métamorphoses sont surtout psychiques et conscientes ; même si la constitution physique ne reste pas totalement identique pendant la période de l'histoire que l'on peut étudier à l'aide de documents extérieurs, elle est, selon Steiner, déjà plus perfectionnée que la constitution psychique et spirituelle et relativement constante par rapport à celle-ci.

Une loi historique décisive est la loi de l'individualisation, Steiner la désigne comme loi sociologique fondamentale : au début des états de culture, l'humanité aspire à la formation d'associations sociales ; l'intérêt de ces associations sacrifie d'abord l'intérêt de l'individu ; le développement ultérieur

<sup>38</sup> Cf. Marx, *Grundrisse*, p. 30.

bestimmten und voneinander unterschiedenen Gesellschaftsformationen zu bringen. Marx selber scheint das gelegentlich zu spüren und nimmt gewisse Relativierungen vor. So muß er konstatieren, daß gewisse Blütezeiten der Kunst nicht mit dem allgemeinen Entwicklungsniveau der Gesellschaft übereinstimmen.<sup>38</sup> Eine Relativierung stellt auch die Sonderstellung der asiatischen Produktionsweise dar, ferner Marx Einschätzung des russischen Mir, der Dorfgemeinde, hinsichtlich derer er seine im Kapital gegebene Prognose über die Art und Weise des Übergangs zum Sozialismus auf Westeuropa einschränkte: In einem Brief an Vera Sassulitsch bezeichnet Marx die Dorfgemeinde als Stützpunkt der sozialen Wiedergeburt Rußlands, wenn es nur gelänge, ihre normale Entwicklung gegenüber allen zerstörenden Einflüssen sicherzustellen.<sup>39</sup>

Daß in der geschichtlichen Entwicklung - und der ökonomischen im speziellen - eine gewisse Regelmäßigkeit herrscht, ist zwischen Marxismus und Anthroposophie kein Streitpunkt. So hat nirgendwo die auf Erz und Öl beruhende Wirtschaftsform (industrieller Kapitalismus) vor der auf Brot und Wein beruhenden (Ackerbau, Feudalismus) existiert, und diese nirgends vor der von Milch und Honig lebenden Urgesellschaft (Hirten, Sammler).<sup>40</sup> Doch daß man jeweils ganz ähnliche Entwicklungsströmungen auf den Gebieten der Kunst, der Dichtung, des öffentlichen Lebens, der verschiedenen Gebiete des Handwerks und des Verkehrs<sup>41</sup> in einer bestimmten Epoche aufzeigen kann, liegt nicht an der Determiniertheit der zuerst genannten Gebiete von der Ökonomie, sondern an der Determiniertheit aller Gebiete von den Metamorphosen, die die Menschheit im Laufe ihres geschichtlichen Werdens durchmacht. Und zwar sind diese Metamorphosen vornehmlich seelische und bewußtseinsmäßige; wenn auch die physische Konstitution während des Zeitraums der anhand äußerer Dokumente erforschbaren Geschichte Steiner zufolge nicht völlig identisch bleibt, so ist sie doch in höherem Grade bereits vervollkommen als die seelisch-geistige Konstitution und dieser gegenüber relativ konstant. Eine entscheidende geschichtliche Gesetzmäßigkeit ist das Gesetz der Individualisierung, Steiner bezeichnet es als soziologisches Grundgesetz: Die Menschheit strebt am Anfang der Kulturzustände nach Entstehung sozialer Verbände; dem Interesse dieser Verbände wird zunächst das Interesse des Individuums geopfert; die weitere Entwicklung

<sup>38</sup> Vgl. Marx, *Grundrisse*, S. 30.





39 Lettre du 8. 3. 1881, in MEW 35, p. 166.

40 Cf. Häusler 1972.

41 GA 18 1, P. 52.

[131]

conduit à la libération de l'individu de l'intérêt de ces associations et au libre développement des besoins et des forces de l'individu.<sup>42</sup> Ce processus d'individualisation, visant à placer l'humain au sommet de sa personnalité, à permettre l'autonomie, la liberté, tend vers un point culminant à l'époque moderne. Alors que, selon Steiner, nous avons affaire à une culture de l'âme sensible dans la civilisation égypto-babylonienne-assyrienne, à une culture de l'âme intellectuelle/de raison analytique/d'entendement dans la civilisation gréco-romaine, à des formations historiques de la conscience encore plus anciennes dans la civilisation indienne ou même chinoise, l'évolution moderne de notre civilisation se caractérise par l'épanouissement de l'âme de conscience.<sup>43</sup> Celle-ci imprime sa marque sur toutes les rapports sociaux. Ce n'est qu'à ce moment-là que peut naître le mode de production capitaliste, dont le protagoniste est d'abord la personnalité individuelle et audacieuse de l'entrepreneur (pensons aux premiers grands marchands). Mais leur individualisme, soutenu par l'idéologie libérale, s'exprime d'abord comme un égoïsme qui ne poursuit que son propre épanouissement personnel et dont les intérêts sont subordonnés à tous les rapports économiques.<sup>44</sup>

La propriété privée capitaliste des moyens de production est au moins autant l'émanation de cet état de conscience que la généralisation des rapports de propriété privée n'a pu que le renforcer. Pour prendre un autre exemple, la diffusion de l'économie d'échange de marchandises, qui - en obligeant à mettre sur un pied d'égalité des biens qualitativement inégaux dans l'échange - exige et favorise des processus de pensée logiques et abstraits, n'a certainement été rendue possible que par le développement de l'âme de raison analytique, qui l'a ensuite à son tour renforcée par effet rétroactif : C'est l'impulsion unique de la naissance de la vie de la pensée qui se communique à toutes les sphères sociales - c'est le véritable lien entre la forme marchandise et la forme pensée.<sup>45</sup> Le développement de l'âme d'entendement n'est donc pas le simple reflet idéologique de l'échange de biens.

Le passage du féodalisme au capitalisme est, dans

39 Brief v. 8. 3. 1881, in MEW 35, S. 166.

40 Vgl. Häusler 1972.

41 GA 18 1, S. 52.

[131]

führt zur Befreiung des Individuums von dem Interesse dieser Verbände und zur freien Entfaltung der Bedürfnisse und Kräfte des einzelnen.<sup>42</sup> Dieser Prozeß der Individualisierung, darauf gerichtet, den Menschen auf die Spitze seiner Persönlichkeit zu stellen, Autonomie, Freiheit, zu ermöglichen, strebt in der Neuzeit einem Höhepunkt zu. Während wir nach Steiner es beim ägyptisch-babylonisch-assyrischen Kulturkreis mit einer Kultur der Empfindungsseele zu tun haben, während wir bei der griechisch-römischen Kultur von einer Kultur der Verstandesseele sprechen können, während es sich bei der indischen oder gar chinesischen Kultur um noch ältere bewußtseinsgeschichtliche Formationen handelt, ist die neuzeitliche Entwicklung unseres Kulturkreises durch die Entfaltung der Bewußtseinsseele charakterisiert.<sup>43</sup> Diese drückt allen gesellschaftlichen Verhältnissen ihren Stempel auf. Erst jetzt kann die kapitalistische Produktionsweise entstehen, deren Protagonist zunächst die einzelne, wagemutige Unternehmerpersönlichkeit (man denke an die ersten großen Kaufherrn) ist. Deren Individualismus lebt sich aber erst einmal - abgestützt von der liberalistischen Ideologie - als ein Egoismus aus, der nur die eigenpersönliche Selbstverwirklichung verfolgt und deren Interessen alle Wirtschaftsverhältnisse einordnet.<sup>44</sup> Das kapitalistische Privateigentum an den Produktionsmitteln ist mindestens ebenso-sehr die Ausgeburt dieser Bewußtseinsverfassung, wie diese, einmal entstanden, durch die Verallgemeinerung privateigentümlicher Verhältnisse verstärkt worden sein mag. Um ein anderes Beispiel zu verwenden, so ist die Verbreitung der Warenaustauschwirtschaft, die - indem sie qualitativ ungleiche Güter im Tausch gleichzusetzen nötigt - logisch-abstrakte Denkvorgänge erfordert und begünstigt, sicherlich erst durch die Verstandesseelenentwicklung möglich geworden, die sie dann aber auch wieder durch Rückwirkung verstärkt hat: Es ist der eine Impuls der Geburt des Gedankenlebens, der sich allen gesellschaftlichen Sphären mitteilt - das ist der wahre Zusammenhang von Warenform und Denkform.<sup>45</sup> Die Verstandesseelenentwicklung ist also nicht der bloße ideologische Reflex des Gütertauschs.

Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus



une plus grande mesure que Marx ne le supposait, un changement historique de la conscience. Ses premiers balbutiements se situent là où la terre n'est plus perçue comme un fief, mais comme une propriété foncière privée au sens propre du terme, et où elle est sanctionnée juridiquement. Pour les chasseurs, les cueilleurs et les nomades, tout bien économique est encore un cadeau des dieux, dont on s'assure la faveur par des sacrifices, auxquels on rend grâce par des offrandes. Ce n'est que dans les cultures agricoles que le produit devient, dans une plus large mesure, quelque chose que l'on peut posséder, s'approprier en privé. Mais à l'origine, cette possibilité d'appropriation ne concerne pas le sol en tant que moyen de production. Celui-ci est perçu comme étant seulement prêté à l'humain par des puissances divines (fief). Aux cultures nomades correspond la figure du magicien, du chaman, du prêtre-roi, etc. Les cultures primitives que l'on trouve aujourd'hui et qui entrent dans la catégorie de la société primitive sont, pour Steiner, des descendants de formes de société supérieures dont le mythe, la langue et les formes d'art transmettent encore de faibles échos. Dans ces sociétés, la direction sociale d'une humanité encore mineure est assurée par des initiés ou des prêtres-ros : la théocratie, dont on retrouve des échos jusque dans les cultes de personnes actuels, est à l'origine tout sauf un reflet de l'économie : au contraire, la vie de l'esprit théocratique imprègne directement l'économie, la détermine et la règle, selon des lois tirées du cosmos, des constellations des astres. Le système féodal médiéval était fondé sur l'idée que l'empereur avait reçu la surface de la terre en fief de Dieu. Les autres princes recevaient leurs terres en fief (feudum) de l'empereur et avaient en même temps le droit de transmettre à leur tour le fief. C'est ainsi que s'est construit un ordre féodal qui est descendu jusqu'au dernier paysan libre ou non. Le droit féodal lui-même était né - chez les Mérovingiens - d'une combinaison de formes juridiques celtiques anciennes et romaines [ ... ]. Chez les Arabes, la notion de fief était aussi bien établie [ ... ]. Seule la récolte pouvait avoir un propriétaire, la terre elle-même ne pouvant être mise à disposition que comme moyen de production. Le fait qu'en Grèce, les droits fonciers reposaient sur l'idée que la terre appartenait à la cité - la polis - ou plutôt à la divinité de la cité, et qu'elle pouvait donc être distribuée aux citoyens de la cité ou aux soldats et aux paysans qui avaient rendu des services à la cité, est en accord avec la conception de l'État qui a été développée de la conception du fief.

ist in höherem Maße, als Marx annahm, ein bewußtseinsgeschichtlicher Wandel. Seine ersten Ansätze liegen da, wo Grund und Boden nicht mehr als Lehen, sondern im wirklichen Sinne des Wortes als privates Grundeigentum empfunden und rechtlich sanktioniert werden, Für die Jäger, Sammler und Nomaden ist noch alles wirtschaftliche Gut Geschenk der Götter, deren Gunst man sich durch Opfer versichert, denen man durch Opfer Dank abstattet. Erst in den Ackerbaukulturen wird das Produkt in höherem Maße etwas, das besessen werden, privat angeeignet werden kann. Diese Aneignungsmöglichkeit bezieht sich aber ursprünglich nicht auf den Boden als Produktionsmittel. Ihn empfindet man als dem Menschen von göttlichen Mächten nur geliehen (Lehen). Den Nomadenkulturen entspricht die Gestalt des Magiers, des Schamanen, Priesterkönigs usw. Die heute vorfindbaren primitiven Kulturen, die unter die Kategorie Urgesellschaft fallen, sind für Steiner Abkömmlinge höherer Gesellschaftsformen, von denen Mythos, Sprache und Kunstformen noch schwache Nachklänge vermitteln. Die soziale Führung einer noch unmündigen Menschheit vollzieht sich in diesen Gesellschaften durch Eingeweihte bzw. Priesterkönige: die Theokratie, von der sich Nachklänge bis in heutige Personenkulte hinein erhalten, ist ursprünglich alles andere als Reflex von Ökonomie: vielmehr durchdringt das theokratische Geistesleben unmittelbar die Ökonomie, bestimmt und regelt sie, nach Gesetzen, die aus dem Kosmos, aus den Konstellationen der Gestirne abgelesen werden. Das mittelalterliche Lehenswesen gründete sich auf die Anschauung, daß der Kaiser die Erdoberfläche von Gott zu Lehen bekommen habe. Die anderen Fürsten empfangen ihre Ländereien vom Kaiser als Lehen (Feudum) und zugleich das Recht, ihrerseits das Lehen weiterzuleiten. Auf diese Weise baute sich eine Lehensordnung auf, die hinunterging bis zum letzten freien oder auch unfreien Bauern. Das Lehensrecht selbst war - bei den Merowingern - entstanden durch eine Verbindung altkeltischer und römischer Rechtsformen [ ... ]. Bei den Arabern war der Lehensbegriff ebenfalls durchgebildet [ ... ]. Nur die Ernte konnte einen Eigentümer haben, der Grund selbst aber konnte nur als Produktionsmittel zur Verfügung stehen. Daß in Griechenland die Grundrechte auf der Anschauung beruhten, daß das Land der Stadt - Polis - oder vielmehr der Stadtgottheit gehörte und daher unter die Stadtbürger oder an Soldaten und Bauern, die



42 GA 31, p. 255 et suivantes.

43 Pour plus de détails, voir aussi Lindenberg 1981.

44 Wilken 1976, p. 330.

45 Cf. Sohn-Rethel 1971, qui veut faire dériver la forme de la pensée de la forme de la marchandise.

[132]

Dans l'Amérique ancienne, le principe du fief était si clairement séparé de la sphère de la propriété que toutes les terres étaient redistribuées au début d'une nouvelle période de production. Après la récolte, toutes les terres arables étaient sans maître pendant un certain temps. Le principe du fief se retrouve aussi en Asie orientale, bien sûr avec des variations très différentes.<sup>46</sup>

C'est dans l'espace germanique que la propriété privée se détache pour la première fois de la propriété commune, lorsque le lien social d'origine, principalement basé sur le sang, cède la place à un lien plus local, la communauté villageoise. La forêt, les pâturages et l'eau restent cependant des biens communs. Dans ce que l'on appelle le hufe, il se forme une étape intermédiaire entre la propriété commune et la propriété privée [ ... ]. L'utilisation de cette propriété mi-privée, mi-commune était soumise à la décision de l'ensemble des habitants libres de ce que l'on appelle une « Hufe », une commune [...]<sup>47</sup> A l'époque, seuls les outils, le bétail, les armes et autres objets similaires constituent une véritable propriété privée.

Le rapport entre la conception anthroposophique et la conception marxiste de l'histoire culmine dans l'interprétation du problème du progrès historique.

Certes, Marx n'est pas un optimiste technologique pur et dur qui confond le progrès technique avec le progrès humain, mais son concept des rapports de production est conçu de telle sorte qu'il réduit à nouveau le progrès moral à une question de structure économique, même si celle-ci est comprise comme un rapport entre les humains.

Steiner insiste davantage sur le fait que les rapports entre les humains, dont les rapports de production ne constituent qu'une partie, certes très importante, ne peuvent finalement pas être plus avancés que les humains qui les contractent. Le comportement antisocial existe aussi dans les institutions progressistes, même s'il peut être rendu plus difficile par celles-ci. Selon Steiner, on ne doit pas attribuer un faux pouvoir à l'extérieur et on doit tenir compte du fait que les institutions extérieures

sich um die Stadt verdient gemacht hatten, verteilt werden konnte, ist im Einklang mit der durchgehenden Lehensauffassung.

42 GA 31 ,S. 255f.

43 Näheres s. a. Lindenberg 1981.

44 Wilken 1976, S. 330.

45 Vgl. Sohn-Rethel 1971, der die Denkform von der Warenform ableiten will.

[132]

In Alt-Amerika war das Lehensprinzip so deutlich abgetrennt von der Eigentumssphäre, daß das gesamte Land bei Beginn einer neuen Produktionsperiode neu verteilt wurde. Nach der Ernte war alles Ackerland eine Weile herrenlos. Auch im östlichen Asien findet sich das Lehensprinzip, natürlich in ganz anderen Variationen, wieder.<sup>46</sup>

Im germanischen Raum gliedert sich zum ersten Mal Privateigentum aus dem Gemeineigentum heraus, als der ursprüngliche primär blutsorientierte soziale Zusammenhang dem lokal orientierten, der Dorfgemeinde Platz macht. Wald, Weide und Wasser bleiben aber Gemeinbesitz. In der sogenannten Hufe bildet sich eine Zwischenstufe zwischen dem Gemein- und Privatbesitz [ ... ]. Die Benutzung dieses halb privaten, halb gemeinsamen Eigentums unterlag dem Beschlusse der gesamten freien Bewohner einer sogenannten Hufe, einer Gemeinde [...]<sup>47</sup> Eigentliches Privateigentum sind damals nur Geräte, Vieh, Waffen und dergl.

Das Verhältnis zwischen anthroposophischer und marxistischer Geschichtsauffassung kulminiert in der Deutung des Problems des historischen Fortschritts.

Zwar ist Marx kein reintypischer technologischer Optimist, der technischen Fortschritt mit menschlichem verwechselt, aber sein Begriff der Produktionsverhältnisse ist so gedacht, daß er sittlich-moralischen Fortschritt wieder auf eine Frage der ökonomischen Struktur reduziert, auch wenn diese als Verhältnis zwischen Menschen gefaßt wird. Steiner betont stärker, daß die Verhältnisse zwischen den Menschen, unter denen die Produktionsverhältnisse nur einen, wenn auch sehr wichtigen Teil ausmachen, letztlich nicht fortgeschrittener sein können als die Menschen, die sie eingehen. Antisoziales Verhalten gibt es auch in fortschrittlichen Einrichtungen, wenn es auch durch sie erschwert werden mag. Man darf nach Steiner dem Äußerlichen keine falsche Macht zuschreiben und hat zu beachten, daß die äußeren



sont toujours l'expression d'une vie intérieure. Les conditions, même oppressantes et terribles, sont créées par les humains, et on ne créera jamais soi-même de meilleures conditions si l'on ne part pas d'autres pensées, d'autres dispositions et d'autres sentiments que ceux de leurs créateurs incarnés dans les conditions.<sup>48</sup>

L'anthroposophie ne sous-estime pas les effets bénéfiques du progrès technique en ce qui concerne l'allègement de la pénibilité de l'existence humaine, même si elle signale en même temps que les possibilités techniques augmentent aussi les dangers qui menacent l'être humain. Pour elle, il ne s'agit pas simplement d'une question de structure sociale, mais aussi d'une question de maturité morale de l'individu, qui intervient comme déterminant dans les structures sociales. Contrairement au marxisme, le mal n'est pas une abstraction pour l'anthroposophie, mais une réalité qui agit historiquement. Lorsque C. Lindenberg parle de la technique du mal à propos du fascisme, il s'agit de tout sauf d'une tentative d'occulter les conditions d'émergence concrètes et historiques du fascisme par des catégories anthropologiques et morales abstraites, mais il s'agit de mettre en évidence, de manière réaliste sur le plan historique, des forces motrices des événements qui doivent rester cachées à la vision habituelle de l'histoire.<sup>49</sup>

Le mal ne se manifeste pas seulement dans la volonté et l'action, il agit dans tout l'être humain : Dans la pensée comme tendance à la partialité, à l'erreur et au mensonge, dans le sentiment comme manque d'amour sous toutes ses formes, qu'il s'agisse de vouloir blesser l'autre ou d'être obtus à son égard ; dans le corps, le mal agit comme maladie et mort, dans le Je comme obsession fanatique et intolérance. Steiner parle, à propos du mal, de l'action de deux principes mondiaux/universels essentiels qui s'opposent de manière polaire, le luciférien et l'ahrimanien. L'humain doit les affronter en pénétrant spirituellement le matériel et en s'éduquant soi-même, c'est-à-dire en travaillant sur sa propre âme, en s'imprégnant ainsi de l'impulsion du Christ, pour l'efficacité historique duquel Steiner a essayé d'éveiller une compréhension nouvelle et approfondie. Cette impulsion a permis pour la première fois dans l'histoire de considérer les humains comme égaux devant Dieu, indépendamment de leur statut, de leur race, etc. Il a apporté le plus grand respect du Je, la liberté d'un humain chrétien et en même temps la fraternité,

Einrichtungen immer Ausdruck eines inneren Lebens sind. Die Verhältnisse, auch die bedrückenden und schrecklichen, sind von den Menschen geschaffen, und man wird niemals selbst bessere schaffen, wenn man nicht von anderen Gedanken, Gesinnungen und Empfindungen ausgeht als den in den Verhältnissen verkörperten ihrer Schöpfer.<sup>48</sup>

Anthroposophie unterschätzt nicht die segensreichen Wirkungen des technischen Fortschritts hinsichtlich der Erleichterung der Mühsal menschlicher Existenz, wenn sie zugleich darauf hinweist, daß mit den technischen Möglichkeiten auch die Gefährdungen des Humanen wachsen. Dies ist für sie nicht einfach eine Frage der gesellschaftlichen Struktur, sondern auch eine der moralischen Reife des einzelnen, die als Determinante in gesellschaftliche Strukturen mit eingeht. Im Gegensatz zum Marxismus ist für die Anthroposophie das Böse keine Abstraktion, sondern eine Realität, die geschichtlich wirkt. Wenn C. Lindenberg im Zusammenhang mit dem Faschismus von der Technik des Bösen spricht, so ist dies alles andere als der Versuch, die konkret-historischen Entstehungsbedingungen des Faschismus durch abstrakte anthropologisch-moralische Kategorien zu verstellen, sondern soll geschichtsrealistisch Triebkräfte der Ereignisse aufzeigen, die der üblichen Geschichtsbetrachtung verborgen bleiben müssen.<sup>49</sup>

Das Böse manifestiert sich nicht nur im Wollen und Handeln, es wirkt im ganzen Menschen: Im Denken als Tendenz zu Einseitigkeit, Irrtum und Lüge, im Fühlen als Lieblosigkeit in jeder Form, sei es als Verletzenwollen des anderen oder als Stumpfheit ihm gegenüber; im Leiblichen wirkt das Böse als Krankheit und Tod, im Ich als fanatische Besessenheit und Intoleranz. Steiner spricht im Zusammenhang mit dem Bösen von dem Wirken zweier wesenhafter, sich polarisch gegenüberstehender Weltprinzipien, des Luziferischen und des Ahrimanischen. Ihnen muß der Mensch sich durch geistige Durchdringung des Materiellen und durch Selbsterziehung, d.h. Arbeit am eigenen Seelischen begegnen, sich dergestalt mit dem Christus-Impuls durchdringend, für dessen geschichtliche Wirksamkeit Steiner ein neues und vertieftes Verständnis zu erwecken versuchte. Dieser Impuls hat es erstmals in der Geschichte ermöglicht, die Menschen als gleich vor Gott, unabhängig von Stand, Rasse usw. zu sehen. Er hat die höchste Achtung vor dem Ich, die Freiheit eines Christenmenschen und zugleich die Brüderlichkeit, den Gedanken der Nächstenliebe, der Achtung des



l'idée de l'amour du prochain, du respect du Je dans l'autre .<sup>50</sup>

46 Häusler 1972, p. 20 ; cf. 19 ss.

47 GA 51, P. 112.

48 GA 34, P. 205.

49 Lindenberg 1979.

50 Cf. Schütze 1982, Schroeder 1984.

[133]

Le progrès historique est une idée chrétienne - les anciennes religions orientales ne connaissent pas le progrès, seulement des cycles. Comme le progrès ne peut finalement résulter que de l'évolution des mentalités humaines, il est toujours menacé.

L'histoire est un processus ouvert : il est - de plus en plus ! - à la responsabilité humaine de savoir si, en son sein, les possibilités du bien sont plutôt exploitées que celles du mal et de la haine.

L'individu n'est pas là pour le progrès, mais le progrès est là par et pour l'individu, sinon il n'en est pas un, mais seulement son antithèse démoniaque. L'individu humain est la source de toute moralité et le centre de la vie terrestre. L'Etat et la société agissent en retour sur l'individu, qui devrait dépérir s'il menait une existence séparée en dehors de la communauté humaine.<sup>51</sup> Vouloir sacrifier une génération au progrès pour rendre la suivante heureuse ne pourrait convenir qu'à quelqu'un qui est obsédé par l'idée de progrès et qui n'est pas libre à son égard. Toute idée de progrès abstraite et générale a cette tendance à se retourner en ahumanisme. Celui qui prend le parti du progrès et défend les sacrifices nécessaires pour cela n'a pas l'habitude de se voir parmi eux, mais plutôt de s'identifier de manière subliminale à la puissance de cette Providence qu'il peut nier dans son subconscient. Ce manque de concrétisation de la pensée - et d'imagination/fantaisie morale - conduit à des monstruosité de la politique mondiale telles que la transformation par la propagande de fanatiques religieux sanguinaires en forces anti-impérialistes progressistes et de fascistes tortionnaires en alliés du progrès vers la liberté.

51 GA 4, P. 173.

[134]

Ich im anderen gebracht .<sup>50</sup>

46 Häusler 1972, S. 20; vgl. 19ff.

47 GA 51, S. 112.

48 GA 34, S. 205.

49 Lindenberg 1979.

50 Vgl. Schütze 1982, Schroeder 1984.

[133]

Geschichtlicher Fortschritt ist eine christliche Idee - die alten orientalischen Religionen kennen keinen Fortschritt, nur Kreisläufe. Da Fortschritt letztlich nur durch den Wandel der menschlichen Gesinnung zustande kommen kann, ist er immer gefährdet.

Geschichte ist ein offener Prozeß: es ist - fortschreitend mehr! - in die menschliche Verantwortung gestellt, ob in ihr die Möglichkeit des Guten eher ausgeschöpft werden als diejenigen des Bösen und des Hasses.

Der einzelne ist nicht um des Fortschritts willen, sondern der Fortschritt durch den und für den einzelnen da, sonst ist er keiner, sondern nur sein dämonisches Gegenbild. Das menschliche Individuum ist Quell aller Sittlichkeit und Mittelpunkt des Erdenlebens. Staat und Gesellschaft wirken zurück auf das Individuum, das verkümmern müßte, wenn es außerhalb der menschlichen Gemeinschaft ein abgesondertes Dasein führte.<sup>51</sup> Eine Generation dem Fortschritt opfern zu wollen, um die nächste glücklich zu machen, könnte nur jemandem beifallen, der von der Fortschrittsidee besessen ist, ihr nicht frei gegenübersteht. Jede abstrakt-allgemeine Fortschrittsidee hat diese Tendenz, sich ins Ahumane zu kehren. Wer die Partei des Fortschritts nimmt und die dafür notwendigen Opfer verteidigt, pflegt sich selber ja meist nicht unter diesen zu sehen, sondern unterschwellig eher mit der Macht jener Vorsehung zu identifizieren, die er im Oberbewußtsein leugnen mag. Dieser Mangel an Konkretheit des Denkens - und an moralischer Phantasie - führt zu solchen Monströsitäten der Weltpolitik wie der propagandistischen Umfunktionierung blutiger religiöser Fanatiker in fortschrittliche antiimperialistische Kräfte und von Folterfascisten in Verbündete des Fortschritts zur Freiheit.

51 GA 4, S. 173.

[134]

## L'économie politique marxiste

## Die marxistische Politische





Marx commence son analyse du mode de production capitaliste par l'étude des catégories de la marchandise et de l'argent. La production de marchandises est apparue avant le capitalisme, mais c'est le capitalisme qui imprime le sceau de la marchandise sur presque tous les biens économiques. Les marchandises sont des produits qui satisfont un besoin et représentent donc une valeur d'usage - et qui sont en même temps fabriqués pour l'échange, c'est-à-dire qui constituent une valeur d'échange. La condition historique de l'échange est la limitation puis l'élimination du principe d'autosuffisance et la naissance de la division du travail, accompagnée du développement de la propriété privée. En tant que propriétaires privés, les producteurs travaillent pour eux-mêmes ; en tant que membres de la division du travail, leur travail - qui satisfait objectivement les besoins d'autrui plutôt que leurs propres besoins - a un caractère social. Pour Marx, il s'agit là d'une contradiction de la production de marchandises qui pose problème : l'importance sociale du travail privé n'est révélée qu'une fois la production achevée, lorsque la marchandise proposée sur le marché atteint ou non son prix <sup>1</sup>. Le processus d'échange met les marchandises sur un pied d'égalité : une certaine quantité d'une marchandise est égale à une certaine quantité d'une autre marchandise. Cette équation apparaît comme un rapport purement quantitatif, faisant abstraction de la qualité concrète des biens. Considérées comme des valeurs d'usage qualitativement déterminées, les marchandises sont en revanche - toujours selon Marx - incomparablement et par excellence différentes. Il doit manifestement y avoir un tiers commun, une propriété quelconque, par rapport à laquelle deux choses qualitativement tout à fait différentes peuvent être mises sur un pied d'égalité. Mais si l'on fait abstraction de toutes les différences qualitatives, il ne leur reste plus qu'une seule propriété : celle d'être le produit du travail humain. Or, le travail présente lui aussi deux moments polairement opposés : Le travail est d'une part une habileté concrète qui transforme les matériaux de la nature en valeurs d'usage : tissage, cordonnerie, etc. Les habiletés sont absolument différentes et incommensurables, elles ne peuvent pas représenter le tiers commun qui est recherché. Il s'avère cependant qu'en faisant abstraction de la qualité des biens, on doit aussi faire abstraction de la qualité du travail qui les produit, et qu'il ne reste

## Ökonomie

Marx beginnt seine Analyse der kapitalistischen Produktionsweise mit der Untersuchung der Kategorien Ware und Geld. Warenproduktion ist bereits vor dem Kapitalismus entstanden, aber erst der Kapitalismus drückt nahezu allen wirtschaftlichen Gütern den Stempel der Ware auf. Waren sind Produkte, die ein Bedürfnis befriedigen und damit einen Gebrauchswert darstellen - und die zugleich für den Austausch hergestellt werden, also Tauschwert bilden. Geschichtliche Voraussetzung für den Tausch ist die Einschränkung und schließliche Beseitigung des Selbstversorgungsprinzips und die Entstehung der Arbeitsteilung bei gleichzeitiger Entwicklung des Privateigentums. Als Privateigentümer arbeiten die Produzenten für sich, als Glieder in der Arbeitsteilung hat ihre Arbeit - die objektiv den Bedarf anderer, statt den Eigenbedarf befriedigt - gesellschaftlichen Charakter. Hierin zeigt sich für Marx ein Widerspruch der Warenproduktion, der zu Problemen führt: welche gesellschaftliche Bedeutung die private Arbeit hat, zeigt sich erst nach vollbrachter Produktion, wenn die Ware auf dem Markt angeboten ihren Preis erzielt oder nicht erzielt.<sup>1</sup>

Der Tauschvorgang setzt Waren einander gleich: ein bestimmtes Quantum einer Ware gilt gleich einem bestimmten Quantum einer anderen Ware. Diese Gleichung erscheint als ein rein quantitatives Verhältnis, in dem von der konkreten Qualität der Güter abstrahiert wird. Als qualitativ bestimmte Gebrauchswerte betrachtet, sind die Waren - immer Marx zufolge - dagegen unvergleichlich und schlechthin verschieden. Es muß offenbar ein gemeinsames Drittes geben, irgendeine Eigenschaft, in bezug auf die zwei qualitativ ganz ungleichartige Dinge einander gleichgesetzt können. Wenn man aber von allen qualitativen Unterschieden abstrahiert, verbleibt ihnen nur noch eine Eigenschaft: diejenige, Produkt menschlicher Arbeit zu sein. An der Arbeit zeigen sich aber ebenfalls zwei polarisch einander gegenüberstehende Momente: Arbeit ist zum einen konkrete Geschicklichkeit, die Stoffe der Natur zu Gebrauchswerten umformt: Weberei, Schusterei usw. Die Geschicklichkeiten sind schlechterdings verschieden und incommensurabel, können das gemeinsame Dritte, das gesucht wird, nicht darstellen. Es zeigt sich jedoch, daß mit dem Abstrahieren von der Qualität der Güter auch von der Qualität der sie hervorbringenden Arbeit



alors au travail que la seule caractéristique commune à tous les travaux, à savoir la dépense de forces physiques (musculaires et nerveuses) mesurable en temps. Seul ce travail abstrait est générateur de valeur d'échange ou de valeur. Toutefois, il ne l'est pas en soi, mais seulement dans la mesure où il présente un caractère de nécessité sociale. Cela signifie deux choses : le travail consacré à des choses inutiles pour d'autres personnes n'est pas créateur de valeur ; deuxièmement, ce n'est pas la charge de travail effective qui est prise en compte, mais la charge de travail socialement moyenne nécessaire, c'est-à-dire le temps nécessaire à la production d'un bien reproductible en utilisant des moyens de production moyens et avec un degré moyen d'intensité de travail et d'habileté. Lorsque le temps de travail socialement nécessaire en moyenne pour un certain type de marchandise diminue, la valeur de la marchandise individuelle de cette catégorie baisse, c'est-à-dire que l'augmentation de la productivité du travail a tendance à faire baisser le prix.

Face à la théorie selon laquelle la rareté des biens détermine la valeur des marchandises, Marx fait remarquer que cette rareté se traduit par une forte dépense de travail pour l'extraction des matières premières, etc. Il tente de concilier le fait que le travail qualifié est généralement évalué à un prix plus élevé que le travail simple avec la théorie de la valeur-travail en utilisant la formule selon laquelle le travail compliqué est évalué comme du travail simple multiplié. La valeur d'échange est le reflet de la valeur d'une marchandise dans la valeur d'usage d'une autre : la part d'une marchandise particulière dans le travail social total ne peut pas se manifester directement et immédiatement dans les conditions de l'économie d'échange. Les partenaires de l'échange considèrent leur propre marchandise comme valeur d'échange ou moyen d'échange, celle du partenaire les intéresse en tant que valeur d'usage. Marx se défend contre les malentendus sur son concept de valeur en écrivant que les masses de produits correspondant aux différentes masses de besoins exigent des masses différentes et quantitativement déterminées de travail social total [ ... ].

1 Cf. également l'exposé de Marx dans MEW 23 et les titres sur l'économie politique marxiste dans la bibliographie. Sur la controverse concernant la théorie de la valeur, cf. Böhm-Bawerk 1973.

[135]

Et la forme sous laquelle cette répartition

abstrahiert werden muß und daß sodann auch an der Arbeit nur noch die eine, allen Arbeiten gemeinsame Eigenschaft verbleibt, in Zeit zu messende Verausgabung physischer Kräfte (Muskel- und Nervenkräfte) zu sein. Nur diese abstrakte Arbeit ist Tauschwert- bzw. Wert-bildend. Allerdings ist sie dies nicht schlechthin, sondern nur sofern sie gesellschaftlich-notwendigen Charakter trägt. Das bedeutet zweierlei: Arbeit, die auf Dinge verwandt wird, die für andere Menschen nutzlos sind, ist nicht wertbildend, zweitens kommt nicht der tatsächliche Arbeitsaufwand in Betracht, sondern der gesellschaftlich-durchschnittlich notwendige, d.h. die Zeit, die für die Herstellung eines reproduzierbaren Gutes bei Einsatz durchschnittlicher Produktionsmittel und bei einem Durchschnittsgrad an Arbeitsintensität und Geschicklichkeit notwendig ist. Mit der Senkung des gesellschaftlich durchschnittlich notwendigen Arbeitsaufwandes für eine bestimmte Warenart sinkt der Wert der einzelnen Ware dieser Kategorie, d.h. steigende Arbeitsproduktivität wirkt tendenziell verbilligend.

Gegenüber der Theorie, daß die Knappheit der Güter den Warenwert bestimmt, verweist Marx darauf, daß diese Seltenheit sich in hohem Arbeitsaufwand bei der Gewinnung der Rohstoffe etc. niederschlägt. Daß qualifizierte Arbeit gewöhnlich höher bewertet wird als einfache, versucht er durch die Formel, komplizierte Arbeit werde als multiplizierte einfache Arbeit gewertet, mit der Arbeitswerttheorie in Einklang zu bringen. Der Tauschwert ist die Widerspiegelung des Werts einer Ware im Gebrauchswert einer anderen: direkt und unmittelbar kann sich der Anteil einer einzelnen Ware an der gesellschaftlichen Gesamtarbeit unter tauschwirtschaftlichen Bedingungen nicht manifestieren. Den Tauschpartnern gilt ihre eigene Ware jeweils als Tauschwert bzw. -mittel, die des Partners interessiert sie in ihrer Eigenschaft als Gebrauchswert. Marx verteidigt sich gegen Mißverständnisse seines Wertbegriffs, indem er schreibt, daß die den verschiedenen Bedürfnismassen entsprechenden Massen von Produkten verschiedene und quantitativ bestimmte Massen der gesellschaftlichen Gesamtarbeit erheischen [ ... ].

1 Vgl. auch im folgenden die Marxsche Darstellung in MEW 23 und die Titel zur Marxistischen Politischen Ökonomie im Lit.verz. Zur Kontroverse über die Werttheorie s. Böhm-Bawerk 1973.

[135]

Und die Form, worin sich diese proportionelle



proportionnelle du travail s'impose dans un rapport social, sous lequel le rapport du travail sociétal se fait valoir comme échange privé des produits individuels du travail, est justement la valeur d'échange de ces produits.<sup>2</sup>

Les différents modes d'expression de la valeur d'une marchandise dans une autre reflètent l'évolution des formes de valeur, impulsée par le développement des contradictions du travail privé et du travail social, depuis le rapport d'échange individuel aléatoire jusqu'à la forme totale développée, dans laquelle toutes les marchandises expriment leur valeur dans une marchandise déterminée, la marchandise équivalente respective, et finalement jusqu'à la forme argent : l'argent est l'équivalent général, une marchandise dont la valeur d'usage spécifique consiste simplement dans la médiation de l'échange. L'argent est en quelque sorte - en tant qu'instruction sur n'importe quel produit du travail - l'incarnation de la richesse sociale. Le rôle de marchandise d'échange revient finalement aux métaux précieux, en particulier à l'or. L'argent apparaît comme mesure des valeurs, c'est-à-dire comme étalon de prix, comme intermédiaire de la circulation des marchandises, comme moyen de paiement, de crédit, de constitution de réserves et comme monnaie mondiale. En tant que moyen de circulation et de paiement, l'or est ensuite supplanté par le papier-monnaie, dont la valeur dépend toutefois en fin de compte de la valeur de l'or. Les économistes marxistes ne sont toutefois pas d'accord sur la manière dont une telle dépendance est encore concevable dans les conditions actuelles.<sup>3</sup> La loi de la valeur fonctionne comme un régulateur spontané de la production. Son mécanisme d'application est la concurrence. La valeur est le centre de gravité des prix ; si ceux-ci sont inférieurs à la valeur dans une branche, le travail excédentaire est détourné par la ruine ou l'émigration des producteurs ; s'ils la dépassent, la branche bénéficie d'un afflux de main-d'œuvre supplémentaire. La loi de la valeur devient ainsi la condition de la différenciation des producteurs de marchandises, qui deviennent des prolétaires sans propriété ou des capitalistes sortis victorieux de la concurrence, qui ne dépendent désormais plus uniquement de leur propre travail, mais peuvent exploiter le travail d'autrui. Le fait que, dans la réalité historique, la violence extra-économique, l'expulsion d'une grande partie du peuple rural de la terre, joue un grand rôle dans l'accumulation initiale du capital, n'est pas ignoré par Marx, mais clairement mis en évidence. L'analyse de la marchandise et de l'argent est

Verteilung der Arbeit durchsetzt in einem Gesellschaftszustand, worin der Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit sich als Privattausch der individuellen Arbeitsprodukte geltend macht, ist eben der Tauschwert dieser Produkte.<sup>2</sup>

In den verschiedenen Ausdrucksweisen des Werts einer Ware in einer anderen reflektiert sich die durch die Entfaltung der Widersprüche von privater und gesellschaftlicher Arbeit angetriebene Entwicklung der Wertformen vom einzelnen zufälligen Tauschverhältnis über die entfaltete totale Form, in der alle Waren ihren Wert in einer bestimmten Ware, der jeweiligen Äquivalentware, ausdrücken, bis hin schließlich zur Geldform: Das Geld ist das allgemeine Äquivalent, eine Ware, deren spezifischer Gebrauchswert bloß noch in der Vermittlung des Tauschs besteht. Geld ist gewissermaßen - als Anweisung auf jedes beliebige Arbeitsprodukt - die Inkarnation des gesellschaftlichen Reichtums. Die Rolle der Äquivalentware fällt schließlich den edlen Metallen, speziell dem Gold zu. Das Geld tritt auf als Maß der Werte, d.h. als Preismaßstab, als Vermittler der Warenzirkulation, als Zahlungsmittel, Kredit, Mittel der Reservebildung und als Weltgeld. Das Gold wird als Umlauf- und Zahlungsmittel später vom Papiergeld verdrängt, dessen Wert aber letztlich vom Goldwert abhängt. Wie eine solche Abhängigkeit unter den heutigen Bedingungen noch vorstellbar ist, darüber gibt es allerdings Meinungsverschiedenheiten unter den marxistischen Ökonomen.<sup>3</sup> Das Wertgesetz fungiert als spontaner Regulator der Produktion. Sein Durchsetzungsmechanismus ist die Konkurrenz. Der Wert ist das Gravitationszentrum der Preise; unterschreiten diese in einer Branche den Wert, wird überschüssige Arbeit durch Ruinierung bzw. Abwanderung von Produzenten abgeleitet, überschreiten sie ihn, fließen der Branche zusätzliche Arbeitskräfte zu. Das Wertgesetz wird so zur Bedingung der Differenzierung der Warenproduzenten, die zu besitzlosen Proletariern werden oder zu siegreich aus der Konkurrenz hervorgegangenen Kapitalisten, die nunmehr nicht mehr allein auf die eigene Arbeit angewiesen sind, sondern fremde Arbeit ausnutzen können. Daß in der geschichtlichen Realität außerökonomische Gewalt, die Vertreibung großer Teile des Landvolks von Grund und Boden, eine große Rolle bei der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals spielt, wird von Marx nicht ignoriert, sondern deutlich herausgestellt. Der Analyse von Ware und Geld folgt die von



suivie de celle du capital et de la plus-value. Le capital n'est plus un simple intermédiaire de l'échange de marchandises, mais acquiert la fonction de se multiplier : on donne de l'argent pour des marchandises afin d'obtenir finalement plus d'argent pour celles-ci, le placement rentable est l'objectif. D'où provient un tel profit ou une telle plus-value ? On échange des valeurs égales - des équivalents - et un profit peut tout au plus résulter d'un abus de position dominante dans un cas particulier - par le biais d'une redistribution - mais pas dans le cadre social global ! - En cas de compensation d'équivalence, la formation de plus-value ou l'exploitation de la valeur n'est explicable que si l'argent est donné pour une marchandise qui participe elle-même à la création de valeur. Le travail en tant que substance de la valeur ne peut cependant pas plus avoir de valeur que la lourdeur ne peut avoir de poids particulier. Marx résout l'antinomie problématique de la formation du capital <sup>4</sup> par la différence conceptuelle entre travail et force de travail : c'est cette dernière, la capacité de travailler, que le capitaliste achète sur le marché du travail ; si le salaire apparaît comme le prix du travail en tant que tel ou de ses produits, ce n'est qu'une illusion, même si elle est objectivement conditionnée. La valeur d'échange de la force de travail en tant que marchandise réside, comme pour toute marchandise, dans son coût de reproduction - c'est-à-dire dans le prix des moyens de subsistance de l'ouvrier et de sa famille, Marx admettant qu'un élément historique et moral <sup>5</sup> joue un certain rôle dans la détermination de cette grandeur. (Le prix des moyens de subsistance repose bien sûr à nouveau sur le temps de travail nécessaire à leur production). Il existe une différence entre cette valeur d'échange et la valeur d'usage du travail pour le capitaliste, car cette valeur d'usage de la force de travail consiste précisément à pouvoir l'utiliser pour créer de la valeur. Cette différence est la source de la plus-value dont les travailleurs sont privés et que le capitaliste s'approprie gratuitement : un acte d'exploitation.

Vu sous cet angle, le capital est en fin de compte identique au rapport social entre le capitaliste et le salarié, dont l'antagonisme d'intérêts engendre la lutte des classes, rendant illusoire tout partenariat social : tant que le salarié est un travailleur salarié, son sort dépend du capital. C'est le point commun d'intérêt tant vanté entre la classe ouvrière et le capitaliste. <sup>6</sup>

<sup>2</sup> Lettre à Kugelmann, 11.7.1868, MEW 32, p. 552 et

Kapital und Mehrwert. Kapital ist nicht mehr bloßer Vermittler des Warenaustauschs, sondern gewinnt die Funktion, sich zu vermehren: man gibt Geld für Ware, um für diese schließlich mehr Geld zu Erlösen, profitable Anlage ist das Ziel. Woher stammt ein solcher Profit bzw. Mehrwert? Es werden doch gleiche Werte - Äquivalente - getauscht, und aus Übervorteilung kann ein Gewinn höchstens im Einzelfall - durch Umverteilung -, jedoch nicht im gesellschaftlichen Gesamtrahmen entstehen! - Bei Äquivalentenkompensation ist die Mehrwertbildung oder Verwertung des Wertes nur erklärbar, wenn Geld für eine solche Ware gegeben wird, die selber an der Wertschöpfung beteiligt ist. Die Arbeit als Wertschöpfung kann jedoch sowenig einen Wert haben wie die Schwere ein besonderes Gewicht. Marx löst die Problemantinomie der Kapitalentstehung <sup>4</sup> durch die begriffliche Differenz zwischen Arbeit und Arbeitskraft: die letztere, die Fähigkeit zu arbeiten, kauft der Kapitalist auf dem Arbeitsmarkt; wenn der Lohn als Preis der Arbeit als solcher bzw. ihrer Produkte erscheint, so ist dies nur eine, wenn auch objektiv bedingte Illusion. Der Tauschwert der Arbeitskraft als Ware besteht wie bei jeder Ware in ihren Reproduktionskosten - also im Preis der Subsistenzmittel des Arbeiters und seiner Familie, wobei Marx zugesteht, daß bei der Bestimmung dieser Größe ein historisches und moralisches Element <sup>5</sup> eine gewisse Rolle spielt. (Dem Preis der Subsistenzmittel liegt natürlich wieder die notwendige Arbeitszeit zu ihrer Herstellung zugrunde.) Zwischen diesem Tauschwert und dem Gebrauchswert der Arbeit für den Kapitalisten besteht eine Differenz, denn dieser Gebrauchswert der Arbeitskraft besteht gerade darin, sie zur Wertschöpfung einsetzen zu können. Diese Differenz ist die Quelle des Mehrwerts, der den Arbeitern vorenthalten und vom Kapitalisten unentgeltlich angeeignet wird: ein Akt der Ausbeutung.

Das Kapital ist - so betrachtet - letztlich identisch mit dem gesellschaftlichen Verhältnis von Kapitalist und Lohnarbeiter, deren Interessenantagonismus den Klassenkampf hervorruft, jede Sozialpartnerschaft illusorisch macht: Solange der Lohnarbeiter Lohnarbeiter ist, hängt sein Los vom Kapital ab. Das ist die vielgerühmte Gemeinsamkeit des Interesses von Arbeiterklasse und Kapitalist. <sup>6</sup>

<sup>2</sup> Brief an Kugelmann, 11.7.1868, MEW 32, S. 552f.





suiv.

3 Voir à ce sujet, par exemple, Lehrbuch Pol. Ök., Vorsoz. Produktionsweisen, p. 144 ss, Pol. Ök. des htg. Monopolkapt., p. 572.

4 Sur la problématique logique, voir Narski 1973.

5 MEW 23, P. 185.

6 MEW 6, P. 401.

[136]

Le capitaliste s'efforce, par l'augmentation du taux de plus-value, c'est à dire le degré d'exploitation de force de travail d'augmenter son profit ; le travailleur doit s'efforcer de porter sa peau le plus cher possible sur le marché. Sans les syndicats, points de ralliement de la résistance contre les violences du capital <sup>7</sup>, il ne recevrait même pas ce qui lui est dû selon les règles du système salarial. Seule la crainte des trade-unions peut contraindre le capitaliste à payer à l'ouvrier la pleine valeur marchande de sa force de travail.<sup>8</sup>

Le capitaliste utilise deux méthodes pour augmenter l'exploitation :

1. la production de la plus-value absolue, c'est-à-dire l'allongement de la journée de travail et donc du temps de travail supplémentaire par rapport au temps de travail nécessaire ; là où par exemple la lutte de la classe ouvrière pour la réduction du temps de travail pose des limites à cette méthode,  
2. la production de la plus-value relative passe au premier plan : la productivité croissante du travail grâce à l'utilisation de la technique et à l'organisation systématique du travail réduit le coût des moyens de subsistance de l'ouvrier. La loi économique fondamentale et motrice du capitalisme, qui consiste en la chasse à la plus-value ou à la fabrication de plus, subordonne la production adaptée aux besoins comme simple moyen à la véritable fin, la maximisation du profit ; une inversion fin/moyen qui constitue pour Marx la caractéristique du mode de production capitaliste. Marx s'opposerait cependant à une psychologisation de cette critique du capitalisme : le moteur de l'appât du gain n'est pour lui qu'un reflet du rapport économique sous-jacent, dont le capitaliste individuel est le masque de caractère. La base de cette analyse de l'« exploitation capitaliste » est la théorie de la valeur-travail mentionnée au début : Marx ne peut argumenter comme il le fait que si le travail est le seul facteur de création de valeur dans l'économie nationale. En termes de valeur, un capital se compose du capital constant  $c$  (= valeur des machines, des installations, des matières premières, etc.), du

3 Vgl. hierzu z.B. Lehrbuch Pol. Ök., Vorsoz. Produktionsweisen, S. 144ff., Pol. Ök. des htg. Monopolkapt., S. 572.

4 Zur logischen Problematik vgl. Narski 1973.

5 MEW 23, S. 185.

6 MEW 6, S. 401.

[136]

Der Kapitalist ist bestrebt, durch Steigerung der Mehrwertrate, d.h. des Ausbeutungsgrades der Arbeitskraft, seinen Profit zu erhöhen; der Arbeiter muß danach trachten, seine Haut so teuer wie möglich zu Markte zu tragen. Ohne die Gewerkschaften als Sammelpunkte des Widerstandes gegen die Gewalttaten des Kapitals<sup>7</sup> erhielte er nicht einmal das, was ihm nach den Regeln des Lohnsystems zusteht. Nur die Furcht vor den Trade-Unions kann den Kapitalisten zwingen, dem Arbeiter den vollen Marktwert seiner Arbeitskraft zu bezahlen.<sup>8</sup>

Zwei Methoden zur Steigerung der Ausbeutung setzt der Kapitalist ein:

1. die Produktion des absoluten Mehrwerts, d.h. Verlängerung des Arbeitstages und dadurch der Mehrarbeitszeit gegenüber der notwendigen Arbeitszeit; wo etwa der Kampf der Arbeiterklasse um Arbeitszeitverkürzung dieser Methode Grenzen setzt, tritt  
2. die Produktion des relativen Mehrwerts in den Vordergrund: steigende Arbeitsproduktivität durch Einsatz von Technik und systematischer Arbeitsorganisation verbilligt die Subsistenzmittel des Arbeiters. Das ökonomische Grund- und Bewegungsgesetz des Kapitalismus, das in der Jagd nach Mehrwert oder Plusmacherei besteht, ordnet bedarfsgerechte Produktion als bloßes Mittel dem eigentlichen Zweck, der Profitmaximierung, unter; eine Zweck-Mittel-Verkehrung, die für Marx das Charakteristikon der kapitalistischen Produktionsweise bildet. Marx würde sich jedoch gegen eine Psychologisierung dieser Kapitalismus-Kritik wehren: die Triebfeder der Gewinnsucht ist für ihn nur ein Reflex des zugrundeliegenden ökonomischen Verhältnisses, als dessen Charaktermaske der individuelle Kapitalist auftritt. Die Grundlage dieser Analyse der ‚kapitalistischen Ausbeutung bildet die eingangs referierte Arbeitswerttheorie: nur wenn ausschließlich die Arbeit der volkswirtschaftlich wertbildende Faktor ist, kann Marx so argumentieren, wie er es tut. Wertmäßig setzt sich ein Kapital aus dem konstanten Kapital  $c$  (= Wert der Maschinen, Anlagen, Rohstoffe usw.), dem variablen Kapital  $v$





capital variable  $v$  (coûts salariaux) et de la plus-value  $m$ . La question du transfert de la partie de la valeur ancienne  $c$  correspondant à l'usure des machines sur le nouveau produit, dont la valeur nouvelle se compose de  $v + m$ , constitue une étape importante de l'argumentation en faveur de la revendication de représentation exclusive du travail. Ici, Marx fait à nouveau appel au travail concret : l'habileté de l'ouvrier transfère peu à peu la valeur des installations et la conserve ainsi. Cette valeur est elle-même le résultat du temps de travail consacré à la production des machines et des produits semi-finis - la machine en tant que chose morte n'est pas créatrice de valeur, seul le travail vivant l'est.

Le premier tome du Capital de Marx culmine dans la théorie de l'accumulation : si, après l'achèvement du processus de production, la production n'est pas répétée au même niveau, mais à un niveau supérieur, on parle de reproduction élargie. Celle-ci correspond à la loi de la plus-value : Dans la chasse au surplus, imposée par le mécanisme de la concurrence, la production et donc la masse de la plus-value sont étendues. Cela doit conduire à ce que tout capital, même s'il a été accumulé à l'origine, conformément à la théorie économique bourgeoise, en raison de l'efficacité personnelle, ne consiste finalement plus qu'en une plus-value gratuite. La concurrence conduit à la concentration du capital dans des entreprises toujours plus grandes et à la centralisation, c'est-à-dire au regroupement de capitaux déjà existants : un capitaliste en tue plusieurs.<sup>9</sup> D'un autre côté, cela entraîne une croissance du prolétariat et une polarisation croissante de la société. L'utilisation de plus en plus de machines à des fins de production de profit a pour effet une surpopulation relative par la rationalisation des emplois ; l'insécurité existentielle en est la conséquence. Marx estime que la formation d'une armée de réserve industrielle toujours plus importante, avec sa pression sur les salaires, doit entraîner une paupérisation du prolétariat et que celle-ci ne laissera finalement d'autre choix aux ouvriers que l'action révolutionnaire : Elle réussira parce que les ouvriers sont formés, unis et organisés par le système industriel lui-même. L'heure de la propriété privée capitaliste sonnera alors, les expropriateurs seront expropriés.<sup>10</sup> C'est la naissance d'une nouvelle société socialiste.

La théorie de la paupérisation est l'un des points

(Lohnkosten) und dem Mehrwert  $m$  zusammen. Einen wichtigen Argumentationsschritt für den Alleinvertretungsanspruch der Arbeit bildet die Frage der Übertragung des dem Verschleiß der Maschinen entsprechenden Teils des Altwerts  $c$  auf das neue Produkt, dessen Neuwert sich aus  $v + m$  zusammensetzt. Hierbei greift Marx erneut auf die konkrete Arbeit zurück: die Geschicklichkeit des Arbeiters überträgt nach und nach den Wert der Anlagen und erhält ihn damit. Dieser Wert selbst ist das Resultat der für die Produktion der Maschinen und Halbfabrikate aufgewendeten Arbeitszeit - die Maschine als totes Ding ist nicht wertbildend, nur die lebendige Arbeit ist es.

Der erste Band des Kapital von Marx gipfelt in der Akkumulationstheorie: Wird nach vollendetem Produktionsprozeß die Produktion nicht auf gleicher, sondern auf höherer Stufe wiederholt, spricht man von erweiterter Reproduktion. Diese entspricht dem Mehrwertgesetz: In der Jagd nach Surplus, erzwungen durch den Konkurrenzmechanismus, wird die Produktion und damit die Masse des Mehrwerts ausgeweitet. Dies muß dazu führen, daß jedwedes Kapital, mag es auch ursprünglich, der bürgerlichen ökonomischen Theorie entsprechend, kraft persönlicher Tüchtigkeit angehäuft (akkumuliert) worden sein, schließlich nur noch aus unentgeltlich angeeignetem Mehrwert besteht. Die Konkurrenz führt zur Konzentration des Kapitals in immer größeren Betrieben und zur Zentralisation, d.h. Zusammenfassung schon bestehender Kapitale: Je ein Kapitalist schlägt viele tot.<sup>9</sup> Das hat auf der anderen Seite Wachstum des Proletariats und wachsende Polarisierung der Gesellschaft zur Folge. Der Einsatz von immer mehr Maschinen zum Zwecke der Profitproduktion hat den Effekt einer relativen Übervölkerung durch Wegrationalisierung von Arbeitsplätzen; Existenzunsicherheit ist die Folge. Marx ist der Auffassung, daß die Bildung einer immer größeren industriellen Reservearmee mit ihrem Druck auf die Löhne eine Verelendung des Proletariats zur Folge haben muß und daß diese den Arbeitern schließlich keine andere Wahl als die revolutionäre Aktion lassen wird: Sie wird erfolgreich sein, weil die Arbeiter durch das Industriesystem selbst geschult, vereinigt und organisiert sind. Dann schlägt die Stunde des kapitalistischen Privateigentums, die Expropriateurs werden expropriert.<sup>10</sup> Es ist die Geburtsstunde einer neuen sozialistischen Gesellschaft. Die Verelendungstheorie ist einer der



les plus controversés de l'œuvre de Marx : la critique selon laquelle le pronostic marxiste a été falsifié par le cours de l'histoire s'y est régulièrement attachée. Mais il faut tout de même tenir compte du fait que

7 Marx, MEW 16, p. 1S2 ; Engels, MEW 19, p. 253.

8 MM 23, P. 647.

9 Ibid. 790.

10 Cf. ibid. 790s.

[137]

Marx lui-même parle déjà de facteurs qui s'opposent à l'impact total de la tendance à la paupérisation et que même Engels et Lénine n'ont pas compris la loi dans le sens d'une paupérisation physique absolue.<sup>11</sup>

Le deuxième volume du Capital de Marx traite de la reproduction et de la circulation du capital. On peut distinguer trois formes de capital, non seulement en termes de valeur, mais aussi en termes de fonction : le capital-argent (liquidités), le capital productif, c'est-à-dire le capital lié aux moyens de production, et le capital-marchandise, les produits prêts à être vendus. Il s'agit de formes qui doivent continuellement se métamorphoser l'une en l'autre, un processus au cours duquel peuvent survenir des blocages et des crises. Marx appelle cette métamorphose le retournement périodique du capital. Son rythme varie considérablement d'un secteur à l'autre. Le temps de rotation, c'est-à-dire le temps nécessaire à la retransformation du capital marchand en capital monétaire, se compose du temps de production et du temps de circulation. Au sein du capital productif, Marx distingue le capital fixe et le capital circulant, ce dernier étant la partie dont la valeur est entièrement transférée à la nouvelle marchandise. On essaie d'utiliser au maximum le capital fixe - par exemple en exploitant les installations sur plusieurs niveaux - car il ne s'utilise pas seulement physiquement - ce qui se traduit comptablement par des amortissements - mais aussi moralement, c'est-à-dire qu'il peut être dévalorisé par de nouvelles machines plus performantes qui arrivent sur le marché. Dans une période de production, il faut distinguer le temps de travail proprement dit et le temps de circulation, c'est-à-dire le temps de stockage, de transport, etc. Comme ce dernier n'entre pas en ligne de compte pour la formation de la valeur proprement dite, les capitalistes essaient de réduire ces faux frais (coûts morts) - aujourd'hui par exemple par l'utilisation de l'informatique, etc. - pour les réduire au maximum.<sup>12</sup>

meistumstrittenen Punkte im Marxschen Werk: Immer wieder hat sich hier die Kritik festgemacht, die marxistische Prognose sei durch den Lauf der Geschichte falsifiziert worden. Doch muß man immerhin bedenken, daß

7 Marx, MEW 16, S. 1S2; Engels, MEW 19, S. 253.

8 MEW 23, S. 647.

9 ibd. 790.

10 Vgl. ibd. 790f.

[137]

Marx selber bereits von Faktoren spricht, die dem vollen Durchschlagen der Verelendungstendenz entgegenwirken und daß auch Engels und Lenin das Gesetz nicht im Sinne einer absoluten physischen Verelendung aufgefaßt haben.<sup>11</sup> Der zweite Band des Marxschen Kapital behandelt die Reproduktion und Zirkulation des Kapitals. Am Kapital können nicht nur drei wertmäßige, sondern auch drei funktionelle Formen unterschieden werden, das Geldkapital (flüssige Mittel), das produktive, d.h. in Produktionsmitteln gebundene Kapital und das Warenkapital, die verkaufsfertigen Produkte. Es sind dies Formen, die sich fortwährend ineinander metamorphosieren müssen, ein Prozeß, in dem Stockungen und Krisen auftreten können. Marx nennt diese Metamorphose den periodischen Umschlag des Kapitals. Sein Tempo ist in den verschiedenen Branchen sehr unterschiedlich. Die Umschlagszeit, d.h. die Zeit bis zur Rückverwandlung des Waren- in Geldkapital, setzt sich aus der Produktions- und Zirkulationszeit zusammen. Innerhalb des produktiven Kapitals unterscheidet Marx fixes und zirkulierendes Kapital, wobei er unter letzterem jenen Teil versteht, dessen Wert voll auf die neue Ware übertragen wird. Man versucht, das fixe Kapital - z. B. durch mehrschichtige Auslastung von Anlagen - maximal zu nutzen, denn es verschleißt nicht nur physisch - was sich buchhalterisch in den Abschreibungen niederschlägt -, sondern auch moralisch, d.h. es kann durch neue und bessere Maschinen, die auf den Markt kommen, entwertet werden. In einer Produktionsperiode ist die eigentliche Arbeitszeit und die Zirkulationszeit zu unterscheiden, d.h. die Zeit für Lagerung, Transport usw. Da die letztere für die eigentliche Wertbildung nicht in Betracht kommt, versuchen die Kapitalisten, solche faux frais (tote Kosten) - heute z.B. durch Einsatz von EDV usw. - möglichst gering zu halten.<sup>12</sup>



En ce qui concerne la reproduction du capital social total, elle exige certaines proportions entre la division I (production de moyens de production) et la division II (production de moyens de consommation). Si l'on veut une reproduction élargie, c'est-à-dire une croissance, la section I doit croître plus vite que la section II. Comme de telles proportions ne sont pas respectées dès le départ de manière planifiée dans le capitalisme, mais peuvent tout au plus être influencées indirectement et après coup, elles ne s'imposent qu'au prix de frictions et de crises.

Les critiques de Marx ont toujours considéré comme un contre-argument à la théorie de la plus-value le fait que dans la pratique économique, on n'opère pas avec des taux de plus-value, c'est-à-dire le rapport entre  $m$  et  $v$ , mais avec des rendements, c'est-à-dire le rapport entre le profit et le chapitre total avancé ( $c + v$ ). Marx thématise ce problème lorsqu'il aborde les catégories du profit et du prix de production dans le troisième volume du Capital : pour le capitaliste, le travail est un facteur de coût au même titre que la machinerie, et comme les deux sont considérés comme égaux dans la pratique, il se représente la plus-value comme un dérivé de la totalité du capital avancé. Le taux de profit ou de rendement peut en effet diminuer, à taux de plus-value constant, en raison de la composition organique croissante du capital (c'est-à-dire en raison de la croissance de  $c$  par rapport à  $v + m$ ). Néanmoins, la masse de plus-value et de profit reste la même, ce qui prouve la dépendance du profit à la plus-value. Mais comme le taux de profit est le paramètre décisif pour les décisions d'investissement, le capital est retiré - dans des conditions de libre concurrence - des secteurs dont la composition organique du capital est supérieure à la moyenne et afflue vers les sphères d'investissement plus rentables - jusqu'à ce que la saturation entraîne à son tour un reflux. Grâce à ces migrations de capitaux et à la concurrence au sein des branches, les différents taux de profit s'équilibrent en permanence en un taux de profit moyen qui tombe sur un capital de taille donnée, qui a toujours sa composition organique.<sup>13</sup> Les prix ainsi obtenus (prix de revient + profit moyen) sont qualifiés par Marx de prix de production autour desquels les valeurs de marché fluctuent désormais - une mise à l'écart selon les critiques, une simple métamorphose de la loi de la valeur selon Marx, dont la validité continue de se manifester dans l'identité de la masse de profit et de plus-value par rapport au capital social total.

Was die Reproduktion des gesellschaftlichen Gesamtkapitals angeht, so erfordert sie bestimmte Proportionen zwischen der Abteilung I (Produktion von Produktionsmitteln) und II (Produktion von Konsumtionsmitteln). Soll erweiterte Reproduktion, also Wachstum stattfinden, muß I schneller wachsen als II. Da im Kapitalismus solche Proportionen nicht von vornherein planmäßig eingehalten werden, sondern allenfalls indirekt und nachträglich beeinflusst werden können, setzen sie sich nur unter Reibungsverlusten und Krisen durch. Den Kritikern von Marx ist seit jeher als ein Gegenargument gegen die Mehrwerttheorie die Tatsache erschienen, daß in der wirtschaftlichen Praxis nicht mit Mehrwertraten, also dem Verhältnis von  $m$  zu  $v$ , sondern mit Renditen, d.h. dem Verhältnis des Profits zum gesamten vorgeschossenen Kapital ( $c + v$ ) operiert wird. Marx thematisiert dieses Problem bei der Behandlung der Kategorien Profit und Produktionspreis im dritten Band des Kapital: Für den Kapitalisten ist die Arbeit ein Kostenfaktor genauso wie die Maschinerie, und weil ihm beide in der Praxis gleich gelten, stellt er sich den Mehrwert als Abkömmling des gesamten vorgeschossenen Kapitals vor. Die Profitrate oder Rendite kann nun in der Tat bei gleichbleibender Mehrwertrate, infolge wachsender organischer Zusammensetzung des Kapitals (d.h. infolge des Wachstums von  $c$  gegenüber  $v + m$ ) sinken. Dennoch bleibt die Masse von Mehrwert und Profit dieselbe, was die Abhängigkeit des Profits vom Mehrwert beweist. Da jedoch für Investitionsentscheidungen die Profitrate der entscheidende Parameter ist, wird - unter den Bedingungen freier Konkurrenz - Kapital aus Branchen mit überdurchschnittlicher organischer Kapitalzusammensetzung abgezogen und strömt in die profitträchtigen Anlagesphären - bis Übersättigung wiederum zum Abfluß führt. Durch diese Kapitalwanderungen und die Konkurrenz innerhalb der Branchen gleichen sich die unterschiedlichen Profitraten permanent zu einer Durchschnittsprofitrate aus, die auf ein Kapital von gegebener Größe fällt, welches immer seine organische Zusammensetzung.<sup>13</sup> Die so entstehenden Preise (Kostpreis + Durchschnittsprofit) bezeichnet Marx als Produktionspreise, um die die Marktwerte nun schwanken, - nach Meinung von Kritikern eine Außerkraftsetzung, nach Auffassung Marxens nur eine Metamorphose des Wertgesetzes, dessen Geltung sich weiterhin in der Identität von Profit-



Entre la finalité de l'amélioration des conditions de valorisation du capital et les moyens à mettre en œuvre nécessairement pour y parvenir, à savoir l'extension de l'utilisation des machines, il se produit une contradiction qui - même si elle peut être temporairement atténuée par des facteurs antagonistes - doit faire éclater le mode de production capitaliste en menaçant de lui ôter l'aiguillon du développement :

11 MEW 23, p. 674, LW 4, p. 195 et suivantes, MEW 22, p. 231.

12 Cf. la présentation de Marx dans MEW 24.

13 MEW 2S, p. 167. Cf. l'exposé dans MEW 2S sur ce complexe dans son ensemble.

[138]

La composition organique croissante du capital entraîne en effet une chute tendancielle du taux de profit (alors que la masse de profit augmente). C'est ici que le rapport de capital lui-même se révèle pour Marx être la véritable limite au développement de la production capitaliste. Marx ne précise pas le rapport entre cette justification de la nécessité matérielle de la chute du capitalisme et celle de la théorie de l'accumulation donnée dans le premier volume du Capital.<sup>14</sup>

Dans le processus de rotation du capital, il se forme temporairement du capital monétaire libre. Celui-ci est mis en valeur en étant cédé à d'autres capitalistes contre un intérêt. L'argent devient ainsi une marchandise d'un type particulier, qui n'est pas vendue, mais prêtée. Selon Marx, le capital prêté accroît la mystification qui s'exprimait dans le cas de la marchandise par le fait que la valeur apparaissait comme sa propriété matérielle et non sociale, et qui se manifesta plus tard par le fait que la plus-value ne semblait pas provenir du seul travail. L'intérêt est une forme irrationnelle du prix. Car il apparaît maintenant comme une propriété quasi naturelle de l'argent de se multiplier miraculeusement de lui-même, de jeter des jeunes. La lettre de change et le crédit commercial prennent de plus en plus d'importance au fur et à mesure que le capitalisme se développe, car l'accumulation oblige de plus en plus à recourir à des fonds étrangers pour financer des investissements toujours plus importants. D'une part, le rôle des banques en tant que collecteur et distributeur du capital monétaire et transformateur de l'épargne en capital emprunté s'accroît. D'autre part, le capital-actions se développe en tant que forme particulière de capital porteur d'intérêts.

und Mehrwertmasse in bezug auf das gesellschaftliche Gesamtkapital zeigt. Zwischen dem Zweck der Verbesserung der Verwertungsbedingungen des Kapitals und den dazu notwendig anzuwendenden Mitteln, nämlich der Ausweitung des Einsatzes von Maschinen, kommt es zu einem Widerspruch, der - wenn er auch zeitweilig durch entgegenwirkende Faktoren gedämpft werden mag - für die kapitalistische Produktionsweise sprengend wirken muß, indem er ihr den Stachel der Entwicklung zu rauben droht:

11 MEW 23, S. 674. LW 4, S. 195ff., MEW 22, S. 231.

12 Vgl. die Marxsche Darstellung in MEW 24.

13 MEW 2S, S. 167. Vgl. die Darstellung in MEW 2S zu diesem Komplex insgesamt.

[138]

Die wachsende organische Zusammensetzung des Kapitals führt nämlich zu einem tendenziellen Fall der Profitrate (bei steigender Profitmasse). Hier erweist sich für Marx das Kapitalverhältnis selbst als wahre Schranke der Entwicklung der kapitalistischen Produktion. In welchem Verhältnis diese Begründung der materiellen Notwendigkeit des Untergangs des Kapitalismus zu der im ersten Band des Kapital gegebenen akkumulationstheoretischen steht, wird von Marx nicht ausgeführt.<sup>14</sup>

Im Umschlagsprozeß des Kapitals entsteht zeitweilig freies Geldkapital. Dieses wird verwertet durch Überlassung an andere Kapitalisten gegen Zins. Das Geld wird so zu einer Ware besonderer Art, die nicht verkauft, sondern verliehen wird. Mit dem Leihkapital, so Marx, wird aber jene Mystifikation gesteigert, die bei der Ware sich darin äußerte, daß der Wert als ihre sachliche, nicht als ihre gesellschaftliche Eigenschaft erschien, und die sich später darin zeigte, daß der Mehrwert nicht aus Arbeit allein zu entspringen schien. Der Zins ist eine irrationale Form des Preises. Denn jetzt erscheint es als eine quasi natürliche Eigenschaft des Geldes, sich wundertätig aus sich selbst heraus zu vermehren, Junge zu werfen. Wechsel und kommerzieller Kredit werden im Laufe der Entfaltung des Kapitalismus immer wichtiger, denn die Akkumulation zwingt immer mehr zur Aufnahme von Fremdmitteln zur Finanzierung der stets wachsenden Investitionen. Damit steigert sich zum einen die Rolle der Banken als Erfasser und Verteiler des Geldkapitals und Verwandler von Spareinlagen in Leihkapital. Zum anderen bildet sich das Aktienkapital als besondere Form des zinstragenden Kapitals heraus. Die Aktie berechtigt ihren Besitzer bekanntlich, einen Teil des Profits





Comme on le sait, l'action donne à son propriétaire le droit d'encaisser une partie des bénéfices de la société anonyme sous forme de dividendes. La bourse est un lieu où ces valeurs irrationnelles, relativement indépendantes de la valeur du travail, sont négociées comme des marchandises. Leur valeur est soumise à des fluctuations plus importantes que le taux d'intérêt calculable, qui dépend aujourd'hui en grande partie du taux d'escompte fixé par la banque centrale, ce qui ouvre un vaste champ à la spéculation. Les pertes et les gains ainsi obtenus n'ont rien à voir avec la production, rien à voir avec le mouvement du capital effectivement disponible. L'émission d'actions n'accroît pas plus la richesse matérielle d'une nation que l'émission de papier-monnaie. Dans le meilleur des cas, elle peut être le reflet de l'expansion réelle de la production.<sup>15</sup>

La thèse selon laquelle le système d'actions aurait démocratisé le capital est, selon les marxistes, erronée, car ce qui est déterminant pour les décisions économiques, c'est le paquet de contrôle des actions, qui ne représente que 30 à 40% environ en cas de large dispersion du capital-actions et sur lequel les gros actionnaires, principalement les banques, décident. De même, la direction des grandes sociétés de capitaux n'est pas une technocratie non capitaliste, mais une couche de fonctionnaires dirigeants qui réalisent des profits pour les propriétaires. La séparation de la propriété et de la fonction du capital ne fait que mettre en évidence la survivance des rapports de production qui portaient autrefois de leur identité.<sup>16</sup>

Le capitalisme transforme non seulement le travail et l'argent, mais aussi la base naturelle de la production en une marchandise aliénable : la terre, qui ne peut en fait avoir aucune valeur puisqu'elle n'est pas le produit du travail. De même que le capitaliste industriel s'approprie une partie de la plus-value créée sous la forme du profit, le capital prêtre une partie de ce profit sous la forme de l'intérêt, de même la propriété foncière s'approprie une autre partie sous la forme de la rente foncière ». Celle-ci apparaît sous la forme du prix de la terre, des loyers et des intérêts hypothécaires. Ceux-ci reposent sur deux formes de base de la rente, la rente différentielle I et II. En raison du caractère limité de la surface de sol monopolisée par la propriété foncière, le prix de production des biens agricoles ne se fixe pas sur le terrain moyennement productif ou moyennement favorable au marché, mais sur le terrain le moins bien cultivé : on n'investit dans le terrain que si l'on peut s'attendre à un profit moyennement

der Aktiengesellschaft als Dividende einzustreichen. In der Börse entsteht ein Ort, an dem mit diesen, vom Arbeitswert relativ unabhängigen, irrationalen Werten wie mit Waren gehandelt wird. Ihr Wert ist in höherem Maße als beim kalkulierbaren Zinsfuß, der heute weitgehend von dem durch die Zentralbank festgelegten Diskontsatz abhängt, Schwankungen ausgesetzt, wodurch sich der Spekulation ein weites Feld eröffnet. Die dabei erzielten Verluste und Gewinne haben nichts mit der Produktion, nichts mit der Bewegung des tatsächlich vorhandenen Kapitals zu tun. Die Herausgabe von Aktien vermehrt den materiellen Reichtum einer Nation genauso wenig wie die Herausgabe von Papiergeld. Sie kann im besten Fall eine Widerspiegelung der tatsächlich vor sich gehenden Erweiterung der Produktion sein.<sup>15</sup>

Die These, daß das Aktienwesen das Kapital demokratisiert habe, ist nach marxistischer Auffassung schief, denn entscheidend für die wirtschaftlichen Entscheidungen ist das jeweilige Aktienkontrollpaket, das bei breiter Streuung des Aktienkapitals nur ca. 30- 40% beträgt und über das Großaktionäre, vor allem Banken, bestimmen. Auch sei das Management der großen Kapitalgesellschaften keine nichtkapitalistische Technostruktur, sondern eine Schicht von leitenden Funktionären, die für die Eigner Profite erwirtschaften. Die Trennung von Kapitaleigentum und -funktion mache nur die Überlebtheit der Produktionsverhältnisse deutlich, die einmal von ihrer Identität ausgingen.<sup>16</sup>

Der Kapitalismus macht nicht nur Arbeit und Geld, sondern auch die Naturgrundlage der Produktion zu einer veräußerlichen Ware: den Grund und Boden, der eigentlich, da er kein Arbeitsprodukt ist, keinen Wert haben kann. So wie der industrielle Kapitalist einen Teil des geschaffenen Mehrwerts in Form des Profits, das Leihkapital einen Teil dieses Profits in Form des Zinses aneignet, so das Grundeigentum einen weiteren Teil in Form der Grundrente. " Sie erscheint in der Form des Bodenpreises, der Pachtgebühren und des Hypothekenzinses. Diesen liegen zwei Grundformen der Rente, die Differentialrente I und II zugrunde. Wegen der Beschränktheit der durch das Grundeigentum monopolisierten Bodenfläche macht sich der Produktionspreis für landwirtschaftliche Güter nicht am durchschnittlich ertragreichen oder durchschnittlich günstig zum Markt liegenden, sondern am schlechtesten noch bebauten Boden fest: in den Boden wird nur investiert, wenn durchschnittlich günstiger Profit





favorable, même dans le pire des cas. La différence entre ce prix de production social surévalué et les prix de production individuels des meilleures terres est appropriée sous forme de rente différentielle I par le biais des loyers, tandis que la rente différentielle II résulte d'une intensification de la production par le fermier. Le bénéfice supplémentaire qui en résulte est d'abord approprié par le fermier, puis par le propriétaire foncier à l'expiration du contrat de bail, qui peut fixer un loyer plus élevé dans le nouveau contrat.

14 C'est ce que souligne Bell en 1979.

15 Cf. Introduction à l'économie politique du capitalisme, p. 143.

16 Cf. MEW 25, p. 453.

17 Voir, a. i. ci-après, l'exposé dans MEW 25.

[139]

Aussi pour les locations, une certaine part est une rente, car vous avez à taxé avec la hausse de valeur du morceau de terrain sur lequel la maison est construite.<sup>18</sup> Le prix du terrain, d'un autre côté, n'est qu'une rente foncière capitalisée. La propriété foncière impose un tribut à la population pour le droit d'habiter la terre<sup>19</sup>. La spéculation sur les terrains renchérit les loyers et renforce l'« inhospitalité » des villes. On démolit les habitations et on construit à la place des magasins, des entrepôts, des bâtiments publics, qui génèrent des loyers plus élevés.<sup>20</sup> La capitalisation de l'agriculture conduit à la ruine d'une partie des producteurs agricoles et à l'endettement d'une autre partie auprès des banques, qui contrôlent une grande partie de la propriété agricole par le biais d'hypothèques. La destruction des surplus agricoles ou leur achat par l'État, alors que dans le même temps des millions de personnes meurent de faim dans le tiers-monde, est un autre aspect du capitalisme dans l'agriculture critiqué à juste titre par le marxisme.

Les auteurs d'un ouvrage d'introduction à l'économie politique de la RDA résument : « Avec le développement du capital porteur d'intérêts, la masse croissante du capital fictif et le rôle et l'importance des banques qui y sont liés, la boucle est bouclée dans l'évolution du capital. Il a commencé il y a des siècles dans la sphère de la circulation en tant que capital usuraire et marchand, a conquis la production pour ensuite imprimer sa marque sur tout un mode de production. Au fur et à mesure que la propriété du capital et la fonction du capital se séparaient, et

selbst im schlechtesten Fall zu erwarten ist. Die Differenz zwischen diesem überhöhten gesellschaftlichen Produktionspreis und den individuellen Produktionspreisen der besseren Böden wird über die Pachtzinsen als Differentialrente I angeeignet, während die Differentialrente II als Ergebnis einer Intensivierung der Produktion durch den Pächter entsteht. Den dadurch entstehenden Extraprofit eignet sich zwar zunächst der Pächter, nach Ablauf des Pachtvertrages aber der Grundeigentümer an, der im neuen Vertrag eine höhere Pacht festsetzen kann.

14 Darauf weist Bell 1979 hin.

15 Vgl. Einführung in die politische Ökonomie des Kapitalismus, S. 143.

16 Vgl. MEW 25, S. 453.

17 Vgl., a. i. folgenden, die Darstellung in MEW 25.

[139]

Auch bei den Mieten ist ein gewisser Anteil Rente, da sie den Wertaufschlag des Grundstücks, auf dem das Haus steht, mit zu verzinsen haben.<sup>18</sup> Der Bodenpreis, andererseits, ist nichts als kapitalisierte Grundrente. Das Grundeigentum erlegt der Bevölkerung einen Tribut auf für das Recht, die Erde bewohnen zu dürfen<sup>19</sup>. Die Spekulation mit Grundstücken verteuert die Mieten und verstärkt die ‚Unwirtlichkeit der Städte. Man reißt Wohnraum nieder und baut Läden, Warenlager, öffentliche Gebäude an seiner Stelle, die höhere Mieten bringen.<sup>20</sup> Die Kapitalisierung der Landwirtschaft führt zur Ruinierung eines Teils der bäuerlichen Produzenten und zur Verschuldung eines anderen Teils bei den Banken, die über Hypotheken einen großen Teil des landwirtschaftlichen Eigentums kontrollieren. Die Vernichtung landwirtschaftlicher Überschüsse bzw. ihr Ankauf durch den Staat, während gleichzeitig Millionen in der Dritten Welt hungern, ist eine weitere vom Marxismus zu Recht kritisierte Seite des Kapitalismus in der Landwirtschaft. Die Autoren eines einführenden Werkes in die Politische Ökonomie aus der DDR resümieren: Mit der Entwicklung des zinstragenden Kapitals, der wachsenden Masse des fiktiven Kapitals und der damit zusammenhängenden Rolle und Bedeutung der Banken schließt sich der Kreis in der Entwicklung des Kapitals. Er begann vor Jahrhunderten in der Zirkulationssphäre als Wucher- und Kaufmannskapital, eroberte sich die Produktion, um dann einer ganzen Produktionsweise seinen Stempel aufzudrücken. In dem Maße, wie sich in der weiteren Entwicklung



que le capital s'éloignait donc de la production, le caractère parasitaire de la propriété capitaliste se renforçait. De nos jours, le monde capitaliste tout entier est dominé par une poignée de milliardaires qui pillent sans scrupules des peuples entiers dans l'intérêt de leurs profits. Bien qu'ils ne soient absolument pas liés à la production, ils décident de l'économie et de la politique des États impérialistes. Tout cela exprime la survivance du capitalisme, mais aussi le danger que représente pour l'humanité entière une société dont les rapports de production sont en contradiction flagrante avec les exigences du développement social.<sup>21</sup>

C'est Lénine qui, à la suite du Capital financier de Rudolf Hilferding, tente de poursuivre l'analyse du capitalisme moderne dans l'esprit de Marx. La question de savoir si sa théorie de l'impérialisme est réellement marxiste a fait l'objet de nombreuses controverses, mais nous nous contenterons ici d'évoquer brièvement cette théorie.<sup>22</sup> Lénine part du principe qu'en raison des dernières tendances décrites, le capitalisme a atteint son stade impérialiste, au cours duquel le capital monopoliste s'est formé, le capital bancaire et industriel s'est transformé en capital financier, l'exportation de capitaux a pris une importance considérable et le partage du monde par les trusts internationaux a commencé, tandis que le partage du territoire de la terre par les grands pays capitalistes (colonialisme) est achevé. Il en résulterait par nécessité économique, et pas seulement comme une option politique parmi d'autres des dominants, des guerres mondiales impérialistes. Les monopoles (cartels, trusts, syndicats, associations) auraient conquis une position dominante telle qu'ils annuleraient partiellement la libre concurrence dont ils sont issus. Ils pourraient ainsi s'approprier de manière parasitaire des bénéfices supplémentaires sans contrepartie. Il est aujourd'hui généralement admis que cela n'a pas freiné le progrès technique, comme le supposaient autrefois de nombreux économistes marxistes. Cependant, on continue à penser que les fruits du progrès technique sont monopolisés, qu'il s'effectue dans des conditions de capitalisme monopoliste en grande partie contre le progrès humain, ce qui est visible par exemple dans la formation de gigantesques complexes militaro-industriels qui s'efforcent d'attiser la course aux armements et d'exercer une influence correspondante sur la politique. Lénine appelait

Kapitaleigentum und Kapitalfunktion voneinander trennten, sich daher das Kapital von der Produktion entfernte, verstärkte sich der parasitäre Charakter des kapitalistischen Eigentums. In unserer Zeit wird die ganze kapitalistische Welt von einer Handvoll Milliardäre beherrscht, die ganze Völker skrupellos im Interesse ihrer Profite ausplündern. Obwohl überhaupt nicht mit der Produktion verbunden, entscheiden sie über die Wirtschaft und Politik der imperialistischen Staaten. Das alles drückt die Überlebtheit des Kapitalismus aus, aber auch die Gefahr, die für die ganze Menschheit von einer Gesellschaft ausgeht, deren Produktionsverhältnisse im krassen Widerspruch zu den Erfordernissen der gesellschaftlichen Entwicklung stehen.<sup>21</sup>

Es ist Lenin, der im Anschluß an Rudolf Hilferdings Das Finanzkapital die Analyse des modernen Kapitalismus im Sinne von Marx fortzuführen versucht. Darüber, ob seine Imperialismus-Theorie tatsächlich marxistisch sei, hat es manchen Streit gegeben; wir wollen uns aber hier darauf beschränken, diese Theorie kurz zu referieren.<sup>22</sup> Lenin geht davon aus, daß der Kapitalismus aufgrund der zuletzt beschriebenen Tendenzen in sein imperialistisches Stadium hinübergewachsen ist, in dem sich das Monopolkapital herausgebildet hat, Bank- und Industriekapital zum Finanzkapital verwächst, der Kapitalexport hervorragende Bedeutung gewonnen und die Aufteilung der Welt durch die internationalen Trusts begonnen hat, während zugleich die Aufteilung des Territoriums der Erde durch die großen kapitalistischen Länder (Kolonialismus) abgeschlossen ist. Daraus ergäben sich mit ökonomischer Notwendigkeit, nicht bloß als eine unter mehreren politischen Optionen der Herrschenden, imperialistische Weltkriege. Die Monopole (Kartelle, Trusts, Syndikate, Verbände) hätten eine derart dominierende Stellung erobert, daß sie die freie Konkurrenz, aus der sie erwachsen sind, partiell aufheben. Sie könnten sich so in parasitärer Weise Extraprofit ohne Gegenwert aneignen. Daß dies den technischen Fortschritt nicht gebremst hat, wie zahlreiche marxistische Ökonomen früher annahmen, ist heute allgemein eingestanden. Allerdings bleibt es bei der Auffassung, daß die Früchte des technischen Fortschritts monopolisiert werden, daß er sich unter monopolkapitalistischen Bedingungen weitgehend gegen den humanen Fortschritt vollzieht, was etwa an der Herausbildung gigantischer militärisch-industrieller Komplexe sichtbar werde, die das Wettrüsten anzuheizen



l'impérialisme la veille de la révolution prolétarienne, le précurseur immédiat du socialisme : il semble avoir surestimé l'intensité de la vague révolutionnaire à la fin de la Première Guerre mondiale.

Dans les conditions impérialistes, selon la conception marxiste-léniniste - sans parler des peuples du tiers-monde - des parties de la petite et moyenne bourgeoisie se retrouvent aussi dans la sphère d'exploitation du capital monopoliste, ce qui a élargi le contenu social de la contradiction fondamentale du capitalisme et rend possible une alliance antimonopoliste et anti-impérialiste sous la direction de la classe ouvrière. Mais l'impérialisme permet aussi aux monopoles de payer des salaires exorbitants à une partie de la classe ouvrière grâce aux profits supplémentaires et de la maintenir ainsi à la barre comme une aristocratie ouvrière.

18 Engels, MEW 18, p. 217.

19 MEV 25, P. 782.

20 MEV 18, P. 215.

21 Introduction p. 144.

22 L'impérialisme..., in LW 22. Sur la controverse, voir Argument-Sonderband Theorie des Monopols (Volume particulier argument théorie des monopoles), 1975.

[140]

C'est ainsi que l'on veut expliquer en partie la croissance du social-démocratie opportuniste non révolutionnaire dans le mouvement ouvrier.

Les économistes des pays socialistes et de la plupart des partis communistes caractérisent l'impérialisme actuel comme un capitalisme monopoliste d'État, ce qui reflète le fait que le capital monopoliste utilise l'État comme réparateur du capitalisme dans une mesure telle que la thèse de l'imbrication et de la fusion du pouvoir monopoliste et du pouvoir d'État en un mécanisme de domination relativement uniforme semble justifiée. Selon cette théorie, le mode de production capitaliste ne pourrait pas survivre aujourd'hui sans l'intervention de l'État dans le processus économique et l'utilisation des parts du revenu national redistribuées de force par le biais des impôts pour des investissements à forte intensité de capital : l'infrastructure, la recherche et le développement, l'armement, etc. sont réalisés par le biais du budget de l'État, la politique économique anticyclique selon Keynes ne peut certes pas supprimer le caractère de crise de la

bestrebt sind und einen entsprechenden Einfluß auf die Politik nehmen. Lenin nannte den Imperialismus den Vorabend der proletarischen Revolution, die unmittelbare Vorstufe des Sozialismus: er scheint die Intensität der revolutionären Welle gegen Ende des Ersten Weltkriegs überschätzt zu haben.

Unter imperialistischen Bedingungen geraten nach marxistisch-leninistischer Auffassung - ganz abgesehen von den Völkern der Dritten Welt - auch Teile der kleinen und mittleren Bourgeoisie in die Ausbeutungssphäre des Monopolkapitals, was den sozialen Inhalt des kapitalistischen Grundwiderspruches erweitert hat und ein antimonopolistisches und antiimperialistisches Bündnis unter Führung der Arbeiterklasse möglich macht. Der Imperialismus gestattet es aber auch den Monopolen, Teilen der Arbeiterschaft aus den Extraprofiten überhöhte Löhne zu zahlen und sie damit als Arbeiteraristokratie bei der Stange zu halten.

18 Engels, MEW 18, S. 217.

19 MEW 25, S. 782.

20 MEW 18, S. 215.

21 Einführung S. 144.

22 Der Imperialismus..., in LW 22. Zur Kontroverse s. Argument-Sonderband Theorie des Monopols, 1975.

[140]

Damit will man sich auch das Anwachsen des opportunistischen nichtrevolutionären Sozialdemokratismus in der Arbeiterbewegung teilweise erklären.

Die Ökonomen der sozialistischen Länder und der meisten kommunistischen Parteien charakterisieren den heutigen Imperialismus als staatsmonopolistischen Kapitalismus womit die Tatsache getroffen werden soll, daß das Monopolkapital den Staat in einem Maße als Reparaturbetrieb des Kapitalismus ausnutzt, so daß die These von der Verflechtung und Verwachsung von Monopol- und Staatsmacht zu einem relativ einheitlichen Herrschaftsmechanismus gerechtfertigt erscheint. Ohne Staatseingriff in den ökonomischen Prozeß und den Einsatz der über die Steuern zwangsumverteilten Teile des Nationaleinkommens für kapitalintensive Investitionen könnte die kapitalistische Produktionsweise heute gar nicht überleben, so diese Theorie: Infrastruktur, Forschung und Entwicklung, Rüstung etc. werden über den Staatshaushalt realisiert, die antizyklische Wirtschaftspolitik nach Keynes kann die



forme économique capitaliste, mais elle contribue à en atténuer les effets. L'État intervient partout où des investissements sont nécessaires pour assurer la production de profits qui ne sont pas eux-mêmes suffisamment rentables. Il ne s'agit donc pas d'une sorte de socialisme d'État, mais les pertes sont socialisées et les bénéfices privatisés. Une certaine difficulté à affirmer que l'État agit exclusivement dans l'intérêt du profit des monopoles, qu'il reste leur instrument et n'acquiert qu'une autonomie relative, réside dans le fait que le budget de l'État finance aussi en grande partie le filet social, les dépenses d'éducation, les soins de santé, l'assurance sociale et l'assurance vieillesse, la construction de logements, etc. Dans la conscience des salariés du moins, l'État a donc aussi cette fonction de protection que suggère le discours sur l'État père. Le marxisme tente d'intégrer cet aspect de l'activité de l'État dans son modèle théorique, en le considérant comme une contribution au remboursement des coûts de reproduction de la force de travail, dont font de plus en plus partie la qualité de vie, le logement, l'éducation, etc.<sup>23</sup>

Marx a été le premier à tenter d'interpréter les crises économiques cycliques, avec des ventes en berne, des restrictions de la production, des faillites et du chômage, comme l'expression nécessaire des contradictions du mode de production capitaliste : il y a par exemple la contradiction entre la production et le marché, qui consiste en l'extension illimitée de la production et la limitation simultanée de la demande solvable par la pression sur les salaires, toutes deux pour le même motif de profit. Pour ce même motif, la division I est développée encore plus rapidement que la division II ne le devrait pour assurer une reproduction élargie, avec pour conséquence une sous-utilisation des capacités de production. Les crises monétaires, l'inflation permanente, la crise agricole et diverses autres crises structurelles affectent aujourd'hui les pays occidentaux. Comme les moyens nécessaires à la politique économique anticyclique de l'État ont tellement augmenté qu'ils ne peuvent plus être fournis par les seuls impôts et que l'État doit s'endetter, il en résulte une crise chronique des finances publiques. Or, l'emprunt de l'État auprès de la banque centrale entraîne un gonflement du papier-monnaie en circulation et a donc des effets inflationnistes. Si l'on tente de les réduire par une politique d'austérité rigoureuse, l'effet est une contraction saine au détriment des personnes socialement défavorisées.<sup>24</sup>

Krisenhaftigkeit der kapitalistischen Wirtschaftsform zwar nicht aufheben, hilft aber, ihre Auswirkungen abzumildern. Der Staat springt überall da ein, wo Investitionen zur Sicherung der Profitproduktion notwendig sind, die selber nicht hinreichend profitabel sind. Es handele sich daher nicht um eine Art Staatssozialismus, sondern sozialisiert würden die Verluste, die Gewinne privatisiert. Eine gewisse Schwierigkeit bei der Behauptung, der Staat werde ausschließlich im Profitinteresse der Monopole aktiv, bleibe deren Instrument und verselbständige sich nur relativ, besteht darin, daß über den Staatshaushalt auch zum Großteil das soziale Netz finanziert wird, Bildungsausgaben, Gesundheitsfürsorge, Sozial- und Rentenversicherung, Wohnungsbau usw. Zumindest im Bewußtsein der Lohnabhängigen hat der Staat daher auch jene Schutzfunktion, die die Rede vom Vater Staat suggeriert. Der Marxismus versucht diese Seite der Staatstätigkeit in sein theoretisches Modell zu integrieren, indem er sie als Beitrag zur Erstattung der Reproduktionskosten der Arbeitskraft wertet, zu denen immer mehr auch die Lebensqualität, Wohnung, Bildung usw., gehöre.<sup>23</sup>

Marx war der erste, der die zyklischen Wirtschaftskrisen, mit stockendem Absatz, Produktionseinschränkungen, Bankrotten und Arbeitslosigkeit, als notwendigen Ausdruck der Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise zu deuten versuchte: Da ist etwa der Widerspruch zwischen Produktion und Markt, der in der schrankenlosen Ausweitung der Produktion und gleichzeitigen Beschränkung der zahlungsfähigen Nachfrage durch Druck auf die Löhne besteht, beides aus dem gleichen Profitmotiv. Aus eben dem gleichen Motiv wird die Abteilung I gegenüber II noch schneller entwickelt, als zur Sicherung erweiterter Reproduktion eigentlich nötig wäre, mit der Folge einer Nichtauslastung von Produktionskapazitäten. Währungskrisen, permanente Inflation, Agrarkrise und verschiedene andere Strukturkrisen machen heute den westlichen Ländern zu schaffen. Da die erforderlichen Mittel für die antizyklische Wirtschaftspolitik des Staates so gewachsen sind, daß sie allein über die Steuern nicht mehr aufzubringen sind und der Staat sich verschulden muß, ist eine chronische Krise der Staatsfinanzen die Folge. Die Kreditaufnahme des Staates bei der Zentralbank führt aber zur Aufblähung des Papiergeldumlaufs und hat mithin inflationäre Wirkungen. Wird versucht, diese durch rigorose Sparpolitik abzubauen, ist der Effekt eine



Selon les économistes marxistes, les inégalités dans le développement du capitalisme et les contradictions entre les puissances et les blocs impérialistes (CE, États-Unis, Japon, etc.) se renforcent. L'internationalisation de l'économie capitaliste progresse, ce qui conduit non seulement à la formation de groupes transnationaux, sortes de supermonopoles, mais aussi à l'émergence d'associations internationales monopolistiques d'État (OCDE, GATT, FMI, Banque mondiale) et d'associations régionales comme la CEE. Cette intégration ne serait pas une fusion harmonieuse, mais un processus contradictoire. On peut invoquer le fait que la CEE n'a jusqu'à présent pas dépassé l'union douanière et la formation d'un marché agricole commun, tandis que l'union économique et monétaire prévue jusqu'en 1980 n'a toujours pas pu être réalisée. L'effondrement du système colonial impérialiste à la fin de la Seconde Guerre mondiale a modifié les conditions économiques du capitalisme occidental dans le tiers-monde. Aujourd'hui, la question est de savoir comment les jeunes États peuvent surmonter l'héritage du colonialisme et obtenir leur indépendance économique après leur indépendance politique. L'économie coloniale était caractérisée par un faible niveau de forces productives et une structure économique unilatérale et inorganique.

23 Cf. dans les titres pertinents, par exemple Introduction, p. 283 et suivantes.

24 Cf. par exemple *ibid.*, p. 304 et suivantes.

[141]

En fait, la plus grande partie de l'économie des colonies et des pays dépendants fait partie intégrante du processus de reproduction de la métropole impérialiste concernée. Un profond retard économique, une position dépendante et subordonnée dans l'économie mondiale capitaliste ainsi que le pillage par le biais du mécanisme capitaliste du marché mondial et des placements de capitaux des monopoles caractérisent encore aujourd'hui, à des degrés divers, l'économie des États nationaux libérés.<sup>25</sup> Les jeunes États-nations ont pour tâche non seulement de lutter pour un nouvel ordre économique mondial, mais aussi de s'engager dans une voie de développement non capitaliste qui ouvre la voie au socialisme. Pour ce faire, ils devraient s'appuyer sur l'alliance avec le

Gesundschumpfung auf Kosten der sozial Schwachen.<sup>24</sup>

Es verstärken sich nach Auffassung der marxistischen Ökonomen die Ungleichmäßigkeit in der Entwicklung des Kapitalismus und die Widersprüche zwischen den imperialistischen Mächten und Blöcken (EG, USA, Japan usw.). Die Internationalisierung der kapitalistischen Wirtschaft schreitet voran, was nicht nur zur Herausbildung der transnationalen Konzerne, einer Art Supermonopole, führt, sondern auch zur Entstehung internationaler staatsmonopolistischer Vereinigungen (OECD, GATT, IWF, Weltbank) und regionaler Vereinigungen wie der EWG. Diese Integration sei kein harmonisches Zusammenwachsen, sondern ein widerspruchsvoller Prozeß. Man kann sich darauf berufen, daß die EWG bis heute nicht über die Zollunion und die Bildung eines gemeinsamen Agrarmarkts hinausgekommen ist, während die bis 1980 geplante Wirtschafts- und Währungsunion bis heute nicht realisiert werden konnte. Durch den Zusammenbruch des imperialistischen Kolonialsystems mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges haben sich die ökonomischen Bedingungen für den westlichen Kapitalismus in der Dritten Welt modifiziert. Heute sei die Frage die, wie die jungen Staaten das Erbe des Kolonialismus überwinden und nach der politischen auch ihre ökonomische Unabhängigkeit erlangen könnten. Für die Kolonialwirtschaft war ein niedriges Niveau der Produktivkräfte und eine einseitige, unorganische Wirtschaftsstruktur typisch.

23 Vgl. in den einschlägigen Titeln, z. B. Einführung, S. 283 ff.

24 Vgl. etwa *ibid.*, S. 304ff.

[141]

Im Grunde genommen war der größte Teil der Wirtschaft der Kolonien und abhängigen Länder ein Bestandteil des Reproduktionsprozesses der jeweiligen imperialistischen Metropole. Tiefe ökonomische Rückständigkeit, eine abhängige und untergeordnete Stellung in der kapitalistischen Weltwirtschaft sowie die Ausplünderung über den kapitalistischen Weltmarktmechanismus und die Kapitalanlagen der Monopole sind in mehr oder minder hohem Grade auch heute noch kennzeichnend für die Ökonomik der national befreiten Staaten.<sup>25</sup> Den jungen Nationalstaaten stelle sich die Aufgabe, nicht nur für eine neue Weltwirtschaftsordnung zu streiten, sondern zugleich einen nichtkapitalistischen Entwicklungsweg zu beschreiten, der den Weg zum





socialisme réellement existant.

A côté de l'économie politique du capitalisme, le marxisme actuel place l'économie politique du socialisme, mais il ne peut s'appuyer que sur de brèves allusions de Marx lui-même : Le socialisme est donc la première phase de la formation sociale communiste, celle où le principe doit s'appliquer : A chacun selon ses capacités, cette période où toutes les marques de l'ancienne société ne sont pas encore effacées. Le socialisme développé doit ensuite se transformer progressivement en communisme, où le travail lui-même est devenu le premier besoin vital [ ... ] toutes les sources de richesse coopérative coulent à flot et le principe suivant s'applique : à chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins.<sup>26</sup>

Pour passer du capitalisme au socialisme, une période de transition est nécessaire selon la conception marxiste-léniniste, une période de transformations révolutionnaires de la vie sociale. Son contenu politique consiste à renverser le pouvoir du capital et à établir et consolider le pouvoir de la classe ouvrière en alliance avec tous les travailleurs. La tâche économique objective de cette période consiste à remplacer la propriété capitaliste privée par la propriété socialiste, à créer de nouveaux rapports de production et de nouvelles relations sociales en général. Il faut commencer par la nationalisation socialiste, en commençant par les industries clés et les banques. Les formes et les méthodes de cette nationalisation (par exemple la question de savoir si l'expropriation se fait sans compensation ou non) dépendent de la situation historique concrète, du rapport des forces de classe et des méthodes utilisées par l' « adversaire de classe ». Il y a aussi des nationalisations sous le capitalisme, mais elles se distinguent de la nationalisation socialiste par leur support, leur contenu de classe, leurs objets (souvent des entreprises non rentables), leurs méthodes et leur rythme. Dans certaines conditions, la nationalisation bourgeoise peut toutefois être un pas dans la bonne direction, par exemple dans les conditions d'une « démocratie antimonopoliste », dans laquelle une majorité gouvernementale progressiste impose des réformes socialement progressistes. La nationalisation peut être ici l'une des étapes qui ouvrent la voie au socialisme.<sup>27</sup>

Sozialismus öffnet. Bei beidem müßten sie sich auf das Bündnis mit dem real existierenden Sozialismus stützen.

Neben die politische Ökonomie des Kapitalismus stellt der heutige Marxismus die Politische Ökonomie des Sozialismus, wobei er sich bei Marx selber nur auf knappe Andeutungen stützen kann: Der Sozialismus ist demnach die erste Phase der kommunistischen Gesellschaftsformation, jene, in der das Prinzip gelten soll: Jedem nach seinen Fähigkeiten, jene Periode, in der noch nicht alle Muttermale der alten Gesellschaft abgestreift sind. Der entwickelte Sozialismus soll dann allmählich übergehen in den Kommunismus, wo die Arbeit selbst das erste Lebensbedürfnis geworden [ ... ] alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen und das Prinzip gilt: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.<sup>26</sup>

Um vom Kapitalismus zum Sozialismus zu gelangen, ist nach marxistisch-leninistischer Auffassung eine Übergangsperiode notwendig, eine Periode revolutionärer Umgestaltungen des gesellschaftlichen Lebens. Ihr politischer Inhalt besteht im Sturz der Macht des Kapitals und der Errichtung und Konsolidierung der ‚Macht der Arbeiterklasse im Bündnis mit allen Werktätigen. Die objektiv bestehende ökonomische Aufgabe dieser Periode besteht in der Ablösung des privatkapitalistischen Eigentums durch sozialistisches, in der Schaffung neuer Produktionsverhältnisse und neuer gesellschaftlicher Beziehungen überhaupt. Der Beginn muß mit der sozialistischen Nationalisierung gemacht werden, der Verstaatlichung zunächst der Schlüsselindustrien und Banken. Die Formen und Methoden dieser Nationalisierung (z.B. die Frage, ob entschädigungslos oder nicht entschädigungslos enteignet wird) hängen von der konkret-historischen Situation, dem Verhältnis der Klassenkräfte und der vom ‚Klassengegner angewandten Methoden ab. Auch im Kapitalismus gibt es Nationalisierungen, sie unterscheiden sich aber von der sozialistischen Nationalisierung durch Träger, Klasseninhalt, Objekte (oft unrentable Betriebe), Methoden und Tempo. Unter bestimmten Bedingungen kann aber die bürgerliche Nationalisierung durchaus ein Schritt in die richtige Richtung sein, etwa unter den Bedingungen einer ‚antimonopolistischen Demokratie, in der eine progressive Regierungsmehrheit sozial fortschrittliche Reformen durchsetzt. Die Nationalisierung kann



La coexistence de différentes formes d'économie est caractéristique de l'économie de la période de transition, mais elle n'est pas un état final et une fin en soi comme dans la conception socialiste réformiste de l'économie mixte. Un secteur socialiste (grande industrie) et un secteur privé s'opposent et doivent être progressivement orientés vers des voies sociales. Par la persuasion et l'exemple, c'est du moins ce que prévoit la théorie, les artisans, les paysans, etc. doivent être amenés à se regrouper en coopératives. Il existerait alors deux types de propriété socialiste : étatique et coopérative. L'industrialisation socialiste se distingue fondamentalement de l'industrialisation capitaliste en ce qui concerne les méthodes, les sources d'accumulation, le rythme et les effets socio-économiques. Une thèse qui semble trop simple si l'on pense aux victimes et à la terreur des années d'industrialisation en Union soviétique.

La transition vers le socialisme présente des lois générales et des particularités historiques concrètes. Le contenu social est partout le même :

Résolution de la contradiction fondamentale du capitalisme. Il en résulte nécessairement des traits généraux de tout processus socialiste : pouvoir politique de la classe ouvrière sous la direction du parti marxiste-léniniste, alliance de la classe ouvrière et de la paysannerie, abolition de la propriété capitaliste des moyens de production, transformation socialiste de l'agriculture, planification visant à élever le niveau de vie des masses, révolution culturelle et élimination des oppressions nationales (important pour un État multiethnique comme la Russie).

25 Ibid., p. 380.

26 MEW 19, P. 21.

27 Cf. par exemple Pol. Ök. d. Sozialismus, 1973, et Gerns/Steigerwald 1976.

[142]

Ces traits généraux interagissent avec des circonstances particulières qui résultent de la maturité différente des conditions économiques dans tel ou tel pays, des rapports politiques et de classe respectifs, des traditions culturelles, de la diversité des formes de démocratie bourgeoise, etc. Le contenu de la révolution sociale prend ainsi une forme spécifiquement nationale.

hier einer jener Schritte sein, die den Weg zum Sozialismus öffnen.<sup>27</sup>

Für die Ökonomie der Übergangsperiode ist die Koexistenz verschiedener Wirtschaftsformen charakteristisch, jedoch ist diese kein Endzustand und Selbstzweck wie in der sozialreformistischen Konzeption der ‚gemischten Wirtschaft. Es stehen sich ein sozialistischer Sektor (große Industrie) und ein privater gegenüber, der allmählich in gesellschaftliche Bahnen gelenkt werden soll. ‚Durch Überzeugung und Beispiel, so jedenfalls sieht es die Theorie vor, sollen Handwerker, Bauern usw. zu genossenschaftlichen Zusammenschlüssen geführt werden. Danach existieren dann zwei Typen des sozialistischen Eigentums: staatliches und genossenschaftliches. Sozialistische Industrialisierung unterscheidet sich prinzipiell von der kapitalistischen, und zwar in bezug auf Methoden, Akkumulationsquellen, Tempo und sozialökonomische Auswirkungen. Eine allzu einfach anmutende These, wenn man an die Opfer und den Terror in den Jahren der Industrialisierung in der Sowjetunion denkt. Der Übergang zum Sozialismus weise allgemeine Gesetzmäßigkeiten und konkret-historische Besonderheiten auf. Der soziale Inhalt ist überall derselbe:

Auflösung des kapitalistischen Grundwiderspruches. Daher ergeben sich notwendig allgemeine Züge jedes sozialistischen Prozesses: Politische Macht der Arbeiterklasse unter Führung der marxistisch-leninistischen Partei, Bündnis von Arbeiterklasse und Bauernschaft, Abschaffung des kapitalistischen Eigentums an den Produktionsmitteln, sozialistische Umgestaltung der Landwirtschaft, auf die Hebung des Lebensniveaus der Massen gerichtete Planung, Kulturrevolution und die Beseitigung nationaler Unterdrückung (wichtig für einen Vielvölkerstaat wie Rußland).

25 Ibid., S. 380.

26 MEW 19, S. 21.

27 Vgl. etwa Pol. Ök. d. Sozialismus, 1973, und Gerns/Steigerwald 1976.

[142]

Diese allgemeinen Züge stehen in Wechselwirkung mit besondern Umständen, die sich aus der unterschiedlichen Reife der ökonomischen Verhältnisse in diesem oder jenem Land, den jeweiligen politischen und Klassenverhältnissen, kulturellen Traditionen, Verschiedenartigkeit der Formen der bürgerlichen Demokratie usw. ergeben. Dadurch nimmt der Inhalt der sozialen Revolution



La résolution de la contradiction fondamentale du capitalisme doit donner naissance, sur la base de la propriété désormais sociale, c'est-à-dire de la disposition des moyens de production par les producteurs, à des rapports de production exempts d'exploitation, à des rapports de coopération entre camarades et d'aide mutuelle. La production sert désormais directement à la satisfaction des besoins, celle-ci n'est plus un moyen de réaliser des profits. Les relations marchandise-argent encore existantes sont intégrées dans le nouveau mode de médiation de la consommation et de la production et n'ont plus - du moins en théorie - qu'un caractère instrumental. L'augmentation du bien-être du peuple, l'utilisation planifiée et l'augmentation de la richesse sociale, l'efficacité de la production pour satisfaire toujours mieux les besoins matériels et culturels croissants du peuple travailleur, voilà ce que l'on considère comme la loi économique fondamentale du socialisme. Avec cette thèse, on veut aussi se démarquer d'une conception ascétique du socialisme, telle qu'on l'a attribuée à Mao Tsé-Toung. Les officiels ne nient pas qu'il existe encore des problèmes de niveau de vie, même s'ils les minimisent souvent. L'évocation de conditions de départ difficiles et la nécessité de dépenses de défense élevées ne suffisent certainement pas à expliquer ces problèmes. Mais on peut être fier des dépenses sociales croissantes, des prix des denrées alimentaires de base maintenus à un bas niveau par des subventions - cela vaut par exemple pour la RDA et la SU - et des loyers avantageux (en RDA, par exemple, en moyenne 4% du revenu familial). On se réfère également volontiers à la protection exemplaire de la santé, aux offres de vacances des syndicats d'Etat et surtout au haut niveau de sécurité sociale des travailleurs, qui ne connaissent ni le chômage ni le manque de places d'apprentissage ; en outre, de nombreuses solutions de détail exemplaires en matière de politique sociale.<sup>28</sup> Les côtés sombres qui font face à de telles lumières ne sont pas considérés, contrairement aux dysfonctionnements du capitalisme, comme des défauts inhérents au système, mais comme des exceptions, des problèmes non encore résolus.

L'économie socialiste se caractérise par une planification centralisée. Le fait que d'autres formes de planification soient concevables et praticables est contesté. Sous le socialisme, les proportions nécessaires de l'économie nationale ne

eine national-spezifische Form an. Durch die Lösung des kapitalistischen Grundwiderspruchs sollen auf der Grundlage des nunmehr gesellschaftlichen Eigentums, d.h. der Verfügung der Produzenten über die Produktionsmittel, von Ausbeutung freie Produktionsverhältnisse entstehen, Verhältnisse der kameradschaftlichen Zusammenarbeit und gegenseitigen Hilfe. Die Produktion dient nun unmittelbar der Bedürfnisbefriedigung, diese ist nicht mehr Mittel zum Profitzweck. Die noch vorhandenen Ware-Geld-Beziehungen sind in die neue Vermittlungsweise von Konsumtion und Produktion integriert und haben - jedenfalls der Theorie nach - nur noch instrumentellen Charakter. Hebung des Volkswohlstandes, planmäßige Nutzung und Mehrung des gesellschaftlichen Reichtums, Effektivierung der Produktion zur immer besseren Befriedigung der wachsenden materiellen und kulturellen Bedürfnisse des werktätigen Volkes, darin erblickt man das ökonomische Grundgesetz des Sozialismus. Mit dieser These will man sich auch gegenüber einem asketischen Sozialismusverständnis abgrenzen, wie man es Mao Tse-Tung zugeschrieben hat. Daß es noch Probleme mit dem Lebensstandard gibt, wird von offizieller Seite nicht geleugnet, wenn auch häufig bagatellisiert. Der Hinweis auf schwierige Startbedingungen und die Notwendigkeit hoher Verteidigungsausgaben ist sicher allein nicht ausreichend, um diese Probleme zu erklären. Doch kann man mit Stolz auf wachsende Sozialausgaben, auf die durch Subventionen billig gehaltenen Preise für Grundnahrungsmittel - das gilt z.B. für die DDR und die SU - und die günstigen Mieten (in der DDR z.B. durchschnittlich 4% des Familieneinkommens) hinweisen. Auch verweist man gerne auf vorbildlichen Gesundheitsschutz, Ferienangebote der Staatsgewerkschaften und vor allem auf das hohe Maß an sozialer Sicherheit der Werktätigen, die keine Arbeitslosigkeit und auch keinen Lehrstellenmangel kennen; außerdem auf zahlreiche sozialpolitisch vorbildliche Detaillösungen.<sup>28</sup> Die Schattenseiten, die solchen Lichtern gegenüberstehen, werden im Gegensatz zu Mißständen des Kapitalismus nicht als systemimmanente Defekte gesehen, sondern als Ausnahmen, noch ungelöste Probleme. Charakteristisch für die sozialistische Wirtschaft ist die zentrale Planung. Daß andere Formen der Planung denkbar und praktikabel sind, wird in Abrede gestellt. Die notwendigen Proportionen der Volkswirtschaft sollen sich im Sozialismus nicht



doivent plus s'imposer spontanément, à travers les disproportions et les crises, mais par l'action intentionnelle des membres de la société. La planification, selon Lénine, est une proportionnalité consciemment respectée.<sup>29</sup> Elle n'est possible que là où il existe une propriété sociale qui fait de l'intérêt des producteurs un intérêt commun. Les plans, élaborés par la bureaucratie étatique du plan sur la base des décisions correspondantes des congrès du parti, ont le caractère de directives. L'objectif du plan est une catégorie qui joue un rôle plus direct dans la pratique économique que la loi économique fondamentale, formulée en termes généraux. Certes, le slogan officiel est « planifie avec, travaille avec, gouverne avec », mais la marge de codécision par rapport au plan est très étroite et se réduit essentiellement, pour l'individu et le collectif (la brigade), au droit de dépasser les prescriptions du plan, dans le cadre du mouvement de contre-plan. Bien sûr, il arrive aussi que des plans irréalistes soient revus à la baisse, par exemple suite à l'opposition des syndicats, certes conformes au parti, mais tout à fait influents et actifs.

Le plan (plans annuels, plans quinquennaux et perspectives) définit également le cadre dans lequel les décisions économiques des coopératives formellement autogérées peuvent s'inscrire : Le principal acheteur de leurs produits et fournisseur de leurs machines, engrais, etc. est en effet le secteur public. Le système de planification et de gestion de l'économie nationale dans les pays socialistes a connu des changements et a été soumis à une réforme en profondeur dans les années 60. L'ancien système de planification, par exemple en Union soviétique, était adapté à l'époque de l'industrialisation et de l'encerclement capitaliste, pense-t-on, lorsqu'il fallait créer de toutes pièces des objets gigantesques, ce qui n'était possible que par une centralisation poussée, ne serait-ce qu'en raison du manque de cadres. Le plan était dominé par les chiffres quantitatifs (idéologie des tonnes).

28 Voir aussi Jung/Deppe 1971.

29 LW 3, P. 640.

[143]

Le système salarial récompensait les performances maximales des meneurs d'hommes (système Stakhanov). Ce système a permis de surmonter le retard économique d'un pays comme la Russie et a fait ses preuves dans l'économie de guerre, dans les conditions de la lutte la plus dure contre les envahisseurs étrangers, en permettant de

mehr spontan durchsetzen, durch Disproportionen und Krisen hindurch, sondern durch das absichtsvolle Handeln der Gesellschaftsmitglieder. Planmäßigkeit, so Lenin, ist bewußt eingehaltene Proportionalität.<sup>29</sup> Sie ist nur da möglich, wo gesellschaftliches Eigentum existiert, welches das Interesse der Produzenten zu einem gemeinschaftlichen macht. Die Pläne, von der staatlichen Planbürokratie aufgrund entsprechender Beschlüsse der Parteitage erstellt, haben den Charakter von Direktiven. Das Plansoll ist eine Kategorie, die in der ökonomischen Praxis eine direktere Rolle spielt als das allgemein gehaltene ökonomische Grundgesetz. Zwar lautet die offizielle Losung Plane mit, arbeite mit, regiere mit, aber der Mitbestimmungsspielraum gegenüber dem Plan ist ein sehr enger und reduziert sich für den einzelnen und das Kollektiv (die Brigade) im wesentlichen auf das Recht, die Planvorgaben, im Zuge der Gegenplanbewegung, zu überbieten. Natürlich kommt es auch vor, daß unrealistische Planvorgaben -etwa durch Einspruch der zwar parteikonformen, aber durchaus einflußreichen und rührigen Gewerkschaften - zurückgestutzt werden.

Der Plan (Jahrespläne, Fünfjahrespläne und Perspektivplanungen) steckt auch den Rahmen ab, in dem sich die ökonomischen Entscheidungen der formell selbstverwalteten Genossenschaften bewegen können: Hauptabnehmer ihrer Produkte und Lieferant ihrer Maschinen, Düngemittel usw. ist ja der staatliche Sektor. Das System der Planung und Leitung der Volkswirtschaft in den sozialistischen Ländern hat Wandlungen durchgemacht und wurde in den 60er Jahren einer gründlichen Reform unterzogen. Das alte Planungssystem etwa in der Sowjetunion war der Zeit der Industrialisierung und der kapitalistischen Einkreisung angemessen, so meint man, als Riesenobjekte aus dem Boden gestampft werden mußten, was allein schon wegen des Kadermangels nur durch Hochzentralisierung möglich war. Im Plan dominierten die quantitativen Kennziffern (Tonnen-ideologie).

28 Vgl. a. Jung/Deppe 1971.

29 LW 3, S. 640.

[143]

Im Lohnsystem wurden Höchstleistungen von Schrittmachern prämiert (Stachanow-System). Mit diesem System wurde die ökonomische Rückständigkeit eines Landes wie Rußland überwunden, und es bewährte sich in der Kriegswirtschaft unter den Bedingungen des härtesten Kampfes gegen ausländische Invasoren,





concentrer toutes les forces sur les tâches prioritaires vitales. Après la guerre mondiale, il s'est cependant avéré inadapté à la nouvelle structure de production et de qualification - il a empêché la diversification nécessaire de la production et a paralysé l'initiative des « cadres ». La réforme est ainsi devenue une nécessité objective.

Tout en conservant la définition centrale des proportions de base de l'économie nationale, l'autonomie des différentes régions et des différentes entreprises a été renforcée de manière décisive, dans le but d'augmenter considérablement l'efficacité de l'économie nationale et le niveau scientifique de la planification. Dans ce but, les méthodes économiques de gestion économique devaient désormais prendre le pas sur les méthodes administratives. Les principaux éléments de la réforme en Union soviétique étaient par exemple : perfectionnement de la direction - passage du principe territorial au principe sectoriel, perfectionnement de la planification : regroupement d'entreprises en combinats, réduction des contraintes centrales du plan (ce ne sont plus les chiffres caractéristiques du produit brut qui sont désormais déterminants, mais ceux de la production effectivement écoulee), utilisation d'incitations matérielles, importance accrue du bénéfice d'exploitation - celui-ci doit toutefois se distinguer fondamentalement du bénéfice capitaliste par ses sources et son mode d'appropriation. Dans le SU, par exemple, 20% du résultat d'exploitation réalisé (contre 5% auparavant) restaient à la disposition des entreprises, ce qui devait les stimuler à améliorer leur travail et les intéresser économiquement à un rendement élevé. Trois nouveaux fonds de stimulation ont été créés : le fonds de primes (en cas de bonne réalisation ou de dépassement du plan, les ouvriers reçoivent la prime de fin d'année tant convoitée), un fonds socioculturel qui permet par exemple de financer des logements, ainsi qu'un fonds de développement de la production. Par rapport au système Stakhanov, cela signifie que l'ensemble du personnel s'intéresse collectivement aux résultats de l'entreprise.

On veille avec méfiance à ce que le rôle de l'État socialiste en tant que sujet de la planification ne soit pas remis en cause. Les chars ont finalement roulé contre la réforme économique du Tchécoslovaquie Ota Sik, jugée trop ambitieuse à cet égard. Cependant, la nécessité économique d'une plus grande autonomie des entreprises par rapport à l'approche bureaucratique et centralisatrice pousse

indem es die Konzentration aller Kräfte auf die lebenswichtigen Schwerpunktaufgaben ermöglichte. Nach dem Weltkrieg erwies es sich jedoch als der veränderten Produktions- und Qualifikationsstruktur nicht mehr angemessen - es hinderte die notwendige Diversifizierung der Produktion und lähmte die Initiative der „Kader“. So wurde die Reform zur objektiven Notwendigkeit. Bei Beibehaltung der zentralen Festlegung der volkswirtschaftlichen Grundproportionen wurde die Selbständigkeit der einzelnen Regionen und der einzelnen Betriebe entscheidend verstärkt, mit dem Ziel, die Effektivität der Volkswirtschaft und das wissenschaftliche Niveau der Planung wesentlich zu erhöhen. Zu diesem Zweck sollten nun auch die ökonomischen Methoden der Wirtschaftsführung den Vorrang vor den administrativen erhalten. Hauptelemente der Reform waren in der Sowjetunion z.B.: Vervollkommnung der Leitung - Übergang vom Territorial- zum Branchenprinzip, Vervollkommnung der Planung: Vereinigung von Betrieben zu Kombinat, Verringerung der zentralen Planaufgaben (nicht mehr Bruttoproduktkennziffern, sondern solche für die tatsächlich abgesetzte Produktion sind nun maßgebend), Einsatz von materiellen Anreizen, die Bedeutung des Betriebsgewinns wird erhöht - dieser soll sich jedoch durch seine Quellen und die Art seiner Aneignung grundsätzlich vom kapitalistischen Profit unterscheiden. Das erwirtschaftete Betriebsergebnis blieb nun z.B. in der SU zu 20% (vorher 5%) in der Verfügung der Betriebe, was diese zur Verbesserung ihrer Arbeit stimulieren, sie an hoher Leistung ökonomisch interessieren sollte. Man schuf drei neue Fonds der Stimulation: den Prämienfonds (bei guter Planerfüllung bzw. Übererfüllung gibt es für die Arbeiter die begehrte Jahresendprämie), einen sozialkulturellen Fonds, aus dem z.B. Wohnungen finanziert werden, sowie einen Fonds der Produktionsentwicklung. Gegenüber dem Stachanow-System bedeutet dies die Förderung kollektiver Interessiertheit der Gesamtbelegschaft am Betriebsergebnis.

Man wacht argwöhnisch darüber, daß die Rolle des sozialistischen Staates als Subjekt der Planung nicht angetastet wird. Gegen die Wirtschaftsreform des Tschechen Ota Sik, die man in dieser Hinsicht als zu weitgehend empfand, rollten schließlich die Panzer. Jedoch treibt die ökonomische Notwendigkeit größerer Selbständigkeit der Betriebe gegenüber dem





toujours à des tentatives de réforme. Ainsi, le 15 août 1985, le bulletin d'information du Comité central du PCUS annonçait qu'une série de réformes économiques importantes étaient en cours en Union soviétique. Elles prévoient entre autres : des incitations matérielles beaucoup plus fortes qu'auparavant pour la qualité de la production et une évaluation plus objective de cette qualité ; les entreprises peuvent dès à présent décider elles-mêmes des investissements de rationalisation à hauteur de l'équivalent de 13 millions de DM dans l'industrie lourde et de 8 millions dans les autres industries ; les entreprises exportatrices prospères peuvent disposer elles-mêmes des devises ; les entreprises peuvent accumuler pendant des années des capitaux pour des investissements importants et les prêter entre-temps par l'intermédiaire des banques.<sup>30</sup>

Selon la conviction marxiste fondamentale, les rapports de production doivent déterminer les rapports de distribution. Dans la première phase de la formation sociale communiste, il n'est cependant pas encore possible de distribuer suffisamment pour que chacun puisse recevoir selon tous ses besoins. C'est pourquoi la loi de la répartition en fonction du rendement doit s'appliquer : la rémunération est calculée en fonction de la quantité et de la qualité du travail fourni. Cette loi n'est pas seulement conditionnée par le niveau de développement des forces productives, qui ne permet pas encore l'abondance, mais aussi par le caractère du travail socialiste (qui est fourni sans exploitation, mais qui n'est pas encore devenu un besoin vital pour tous, de sorte qu'on ne peut pas renoncer à la fonction éducative du paiement selon le rendement). De plus, il existe encore des différences dans le contenu du travail, entre le travail compliqué et le travail simple, le travail principalement physique et le travail principalement intellectuel - le travail est objectivement inégalement productif. Il faut admettre que la loi de la répartition en fonction du rendement entraîne une certaine inégalité des revenus et du niveau de vie. On essaie de réaliser une structure de revenus qui maintienne le juste milieu entre l'égalitarisme et des différences de revenus injustement élevées. L'égalité n'est donc pas encore pleinement réalisée dans le socialisme - mais, contrairement au capitalisme, elle existe déjà en ce qui concerne

30 D'après Deutsche Volkszeitung - die tat, Düsseldorf, n° 37, 13.9.85, p. 8.

[144]

l'égalité de tous les membres de la société par

bürocratisch-zentralistischen Ansatz immer erneut zu Reformversuchen. So meldete das Informationsbulletin des ZK der KPdSU am 15.8.1985, daß in der Sowjetunion eine Reihe wesentlicher Wirtschaftsreformen durchgeführt werden. Sie sehen u.a. vor: weit stärkere materielle Anreize für die Qualität der Produktion als bisher und eine objektivere Bewertung dieser Qualität; die Betriebe können ab sofort über Rationalisierungsinvestitionen in Höhe von umgerechnet 13 Mio DM in der Schwer- und 8 Mio in der übrigen Industrie selbst entscheiden; erfolgreiche Exportbetriebe können selbst über die Devisen verfügen; die Betriebe dürfen über Jahre hinweg Kapital für größere Investitionen akkumulieren und es zwischenzeitlich über die Banken verleihen.<sup>30</sup>

Die Produktionsverhältnisse sollen nach marxistischer Grundüberzeugung die Distributionsverhältnisse bestimmen. In der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaftsformation kann jedoch noch nicht soviel verteilt werden, daß jedem nach allen seinen Bedürfnissen gegeben werden kann. Es soll daher das Gesetz der Verteilung nach Leistung gelten: nach Quantität und Qualität der geleisteten Arbeit wird die Entlohnung bemessen. Dieses Gesetz ist nicht nur bedingt durch das Niveau der Entwicklung der Produktivkräfte, das noch keinen Überfluß ermöglicht, sondern auch durch den Charakter der sozialistischen Arbeit (die ausbeutungsfrei geleistet wird, aber noch nicht für alle ein Lebensbedürfnis geworden ist, so daß auf die erzieherische Funktion der Bezahlung nach Leistung nicht verzichtet werden kann). Außerdem existieren, so wird argumentiert, noch Unterschiede im Inhalt der Arbeit, zwischen komplizierter und einfacher, vorwiegend körperlicher und vorwiegend geistiger Arbeit - die Arbeit ist objektiv ungleich produktiv. Durch das Gesetz der Verteilung nach Leistung wird zugegebenermaßen eine gewisse Ungleichheit in Einkünften und Lebensstandard bedingt. Man versucht eine Einkommenstruktur zu verwirklichen, die zwischen Gleichmacherei und ungerechtfertigt hohen Einkommensunterschieden die rechte Mitte hält. Gleichheit ist also im Sozialismus noch nicht voll verwirklicht - soll aber, im Gegensatz zum Kapitalismus, bereits hinsichtlich der

30 Nach Deutsche Volkszeitung - die tat, Düsseldorf, Nr. 37, 13.9.85, S. 8.

[144]

Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder im



rapport aux moyens de production, en ce qui concerne l'égalité des chances, le droit au travail et à la formation.

Une partie du revenu national est répartie gratuitement entre les membres de la société socialiste (en totalité ou en partie), indépendamment de leur travail. Dans les conditions socialistes, où l'État joue un rôle économique tout à fait différent de celui du capitalisme, cette part ne provient que très partiellement des recettes fiscales et n'est donc pas simplement redistribuée. On parle dans ce contexte de fonds de consommation sociale, qui permettent non seulement de satisfaire les besoins des enfants, des personnes en incapacité de travail et des personnes âgées, mais aussi de compenser dans une certaine mesure le paiement au rendement en ce qui concerne les besoins de base (subventionnement des loyers et des produits alimentaires de base).

La coopération économique des pays socialistes et l'intégration économique socialiste, dans laquelle on voit l'antithèse de l'économie mondiale capitaliste, revêtent aujourd'hui une grande importance. Les formes principales sont la coordination des plans économiques nationaux au sein du Conseil d'aide économique mutuelle (CAEM), différentes formes de coopération bilatérale, comme la construction commune de complexes de production, un système d'interconnexion de l'économie énergétique, le commerce extérieur entre les pays socialistes, la coopération scientifique et technique et une coopération dans le domaine du crédit. L'intégration économique socialiste doit - conformément à la nature du socialisme - être solidaire et égalitaire, loin de la concurrence et de l'exploitation du plus faible. Il est clair que dans la pratique, il est difficile de maintenir une exigence aussi élevée.

[145]

Verhältnis zu den Produktionsmitteln, in bezug auf die Chancengleichheit, das Recht auf Arbeit und Ausbildung, existieren.

Ein Teil des Nationaleinkommens wird unter die Mitglieder der sozialistischen Gesellschaft (ganz oder teilweise) unabhängig von ihrer Arbeit unentgeltlich verteilt. Und zwar entstammt dieser Teil unter sozialistischen Verhältnissen, wo der Staat ja eine ganz andere wirtschaftliche Rolle spielt als im Kapitalismus, nur zum geringsten Teil aus Steuermitteln, ist also nicht bloß umverteilt. Man spricht in diesem Zusammenhang von gesellschaftlichen Konsumtionsfonds, aus denen nicht nur die Bedürfnisse der Kinder, Arbeitsunfähigen und Alten befriedigt werden, sondern die auch einen gewissen Ausgleich der Bezahlung nach Leistung in bezug auf die Grundbedürfnisse ermöglichen (Subventionierung von Mieten und Grundnahrungsmitteln).

Große Bedeutung hat heute die ökonomische Zusammenarbeit der sozialistischen Länder und die sozialistische ökonomische Integration, in der man das Gegenbild der kapitalistischen Weltwirtschaft erblickt. Hauptformen sind die Abstimmung der Volkswirtschaftspläne im Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe (RGW), verschiedene bilaterale Formen der Kooperation, etwa gemeinsame Errichtung von Produktionskomplexen, ein Verbundsystem der Energiewirtschaft, der Außenhandel zwischen den sozialistischen Ländern, die wissenschaftlich-technische Zusammenarbeit und eine Zusammenarbeit im Bereich des Kreditwesens. Die sozialistische ökonomische Integration soll - dem Wesen des Sozialismus gemäß - solidarisch und gleichberechtigt sein, fern von Konkurrenz und Ausbeutung des Schwächeren. Es ist klar, daß es in der Praxis manche Schwierigkeit macht, einen so hohen Anspruch durchzuhalten.

[145]

## La conception économique de Steiner et le marxisme

Pour Steiner, la question de la nature de la valeur économique n'est pas un faux problème.<sup>1</sup> Les prix sont considérés par lui comme la simple expression de rapports plus profonds, dont l'étude et la maîtrise pratique sont avant tout importantes

## Steiners ökonomische Konzeption und der Marxismus

Die Frage nach dem Wesen des ökonomischen Werts ist für Steiner kein Scheinproblem.<sup>1</sup> Preise gelten ihm als bloßer Ausdruck tieferliegender Verhältnisse, auf deren Untersuchung und praktische Beherrschung es volkswirtschaftlich vor





valeur d'une invention avec l'énergie nerveuse dépensée pour cette invention. La base de la théorie de la valeur-travail, sous la forme qui fait dépendre la valeur de la marchandise du travail qui y est cristallisé, devient donc plus fragile à mesure que la science devient une force productive directe, un problème que Marx lui-même envisage à un moment donné dans les Grundrisse (esquisse fondamentales), sans toutefois en tirer des conséquences plus larges pour sa théorie de la valeur et de la plus-value.<sup>5</sup>

Dans un autre passage que celui mentionné au début, Steiner dit que la valeur ne naît pas de la cristallisation du travail dans la marchandise, ni de l'économie du travail par la marchandise, mais qu'elle est plutôt un état de tension [ ... ] si vous avez ici un conducteur électrique [ ... ] qui peut se décharger ici, et que l'électricité est captée ici, il se crée un état de tension entre les deux. Il tend à se décharger avec une certaine intensité. Si la tension n'est pas assez forte, il n'y a pas de décharge [ ... ] D'un côté, il y a le bien, la marchandise, dans ses qualités et en outre par rapport au lieu où elle peut être consommée ; [ ... ] De l'autre côté, il y a le besoin humain (qui peut être de nature plus physique ou plus spirituelle).<sup>6</sup> Ces phrases ne peuvent cependant manifestement pas signifier que le travail ou son épargne n'ont aucune influence sur la formation de la valeur, mais seulement que cette influence est indirecte : par la productivité du travail et

1 Comme par exemple pour Popper 1973, p. 209. Pour Steiner, les prix se rapportent aux réalités économiques comme le niveau du thermomètre à la température. Cf. GA 340, p. 30 et suivantes.

2 Cf. GA 340, p. 21 et suivantes.

3 Wilken 1976, p. 35 s.

4 MEW 23, P. 61.

5 Grundrisse, p. 592 s.

6 GA 188, p. 200 s.

[146]

les quantités offertes ou les coûts unitaires qui en dépendent, la tension créatrice de valeur est naturellement influencée de manière décisive. Inversement, Steiner semble supposer chez Marx une dépendance de la valeur par rapport à la quantité de travail effective, ce qui n'est pas le cas : Chez Marx aussi, le travail appliqué à un produit inutile ne constitue pas une valeur, il ne compte pas comme travail ; une offre excédentaire (tension créatrice de valeur trop faible) signifie qu'une trop grande partie du temps de travail total de la société a été appliquée à la production en question, et cela

Relation zur dafür verausgabten Nervenenergie zu setzen. Die Basis der Arbeitswerttheorie, in der Form, die die Wertgröße der Ware von der hineinkristallisierten Arbeit abhängig macht, wird daher brüchiger, je mehr die Wissenschaft zur unmittelbaren Produktivkraft wird, ein Problem, das Marx selbst an einer Stelle in den Grundrisse ins Auge faßt, ohne allerdings weitergehende Konsequenzen für seine Wert- und Mehrwerttheorie daraus zu ziehen.<sup>5</sup>

Steiner spricht an anderer Stelle als der eingangs referierten davon, der Wert entstehe nicht bei dem Hineinkristallisieren der Arbeit in die Ware, nicht bei dem Ersparen der Arbeit durch die Ware, er sei vielmehr ein Spannungszustand [ ... ] wenn Sie hier einen elektrischen Konduktor haben [ ... ], der sich hier entladen kann, und hier die Elektrizität aufgefangen wird, so entsteht zwischen den zweien ein Spannungszustand. Er strebt mit einer gewissen Stärke hinüber, um sich zu entladen. Wenn die Spannung nicht groß genug ist, findet keine Entladung statt [ ... ] Auf der einen Seite steht das Gut, die Ware, in ihren Qualitäten und außerdem mit Bezug auf den Ort, an dem sie konsumiert werden kann; [ ... ] Auf der anderen Seite steht das menschliche Bedürfnis (das mehr physischer oder mehr geistiger Art sein kann).<sup>6</sup> Diese Sätze können aber offenbar nicht meinen, daß Arbeit bzw. ihre Ersparnis überhaupt keinen Einfluß auf die Wertbildung haben, sondern nur, daß dieser Einfluß ein indirekter ist: Über die Arbeitsproduktivität und die von ihr

1 Wie z. B. für Popper 1973, S. 209. Für Steiner verhalten sich die Preise zu den ökonomischen Realitäten wie der Thermometerstand zur Temperatur. Vgl. GA 340, S. 30f.

2 Vgl. GA 340, S. 21ff.

3 Wilken 1976, S. 35 f.

4 MEW 23, S. 61.

5 Grundrisse, S. 592 f.

6 GA 188, S. 200f.

[146]

abhängigen Angebotsmengen bzw. Stückkosten wird natürlich auch die wertbildende Spannung entscheidend beeinflusst.

Umgekehrt scheint Steiner bei Marx eine Abhängigkeit der Wertgröße vom faktischen Arbeitsaufwand anzunehmen, die so nicht vorliegt: Auch bei Marx bildet Arbeit, die auf ein nutzloses Produkt angewandt wurde, keinen Wert, zählt nicht als Arbeit; ein Überangebot (zu schwache wertbildende Spannung) bedeutet, daß ein zu großer Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeitszeit in der betreffenden Produktion









d'une formation des prix juste (équitable) d'économie de peuple : Steiner les place justement au centre de son « Cours d'économie nationale ». Non seulement en ce qui concerne l'évaluation des conditions factuelles, mais aussi d'un point de vue normatif, la conception du travail comme unique source de valeur ne doit pas nécessairement être associée à l'autre conception, selon laquelle le temps de travail doit donc être la mesure de la valeur, bien que dans l'histoire de la théorie de la valeur-travail, ce lien ait joué un rôle. Conformément au double caractère de l'économie en tant que science théorique et pratique, cette théorie n'a pas seulement eu le caractère d'une explication de la formation de fait des prix d'équilibre à long terme, mais souvent aussi celui d'une formule du prix juste ou naturel, qui veut dire que la mesure la plus juste du prix s'oriente vers la dépense de travail, c'est-à-dire que les produits dans lesquels il y a autant de travail sont ou devraient être équivalents.<sup>11</sup>

Selon Steiner, le prix correct est atteint lorsque quelqu'un reçoit pour son produit une contre-valeur telle qu'il puisse en vivre avec les membres de sa famille qui dépendent de lui jusqu'à ce qu'il ait fabriqué un produit identique. Cette formule de salaire est exhaustive, aussi abstraite soit-elle. Il ne s'agit pas d'une maxime éthique, mais de la description d'une nécessité économique objective qui, en cas de violation de la norme, se traduit par une atteinte effective aux processus socio-organiques. Dans le cas de la formule salariale, si quelqu'un vend une paire de bottes, ce n'est pas du tout le temps qu'il a passé à les fabriquer qui donne la mesure mais

7 S. MEW 23, p. 55, 224 s. ; Steiner, op. cit., p. 24, qualifie la réflexion de Marx de colossale absurdité.

8 C'est également le cas de Huber 1979, p. 156.

9 Huber 1978, p. 145 et suivantes.

10 ibid., p. 143. 11 Cf. Hagemann et al. 1975 et le livre généralement très problématique de Becker 1972.

[147]

le temps dans lequel il aura confectionné la prochaine paire de bottes.<sup>12</sup> De manière synthétiquement raisonnable des prix doivent être réclamés qui couvrent les coûts d'exploitation futurs : toute action économique est liée à l'avenir. La formation d'un prix correct ne doit cependant pas être laissée à l'action des forces anonymes du marché qui, dans l'esprit de la théorie économique d'Adam Smith, produisent alors le bien commun comme par une main invisible, derrière le dos des producteurs qui ne poursuivent que leurs intérêts

Steiner stellt gerade sie in den Mittelpunkt seines „Nationalökonomischen Kurses. Nicht nur, was die Einschätzung der faktischen Verhältnisse angeht, auch unter dem normativen Gesichtspunkt ist die Auffassung von der Arbeit als einziger Quelle des Werts durchaus nicht notwendig zu verbinden mit der anderen Auffassung, daß deshalb Arbeitszeit als Maß der Werte fungieren muß, obwohl in der Geschichte der Arbeitswerttheorie dieses Junktum eine Rolle gespielt hat. Gemäß dem Doppelcharakter der Ökonomie als theoretische und praktische Wissenschaft hat nämlich diese Theorie nicht nur den Charakter einer Erklärung des faktischen Zustandekommens der langfristigen Gleichgewichtspreise, sondern häufig auch die einer Formel des gerechten oder natürlichen Preises gehabt, die besagen will, daß die richtigste Preisbemessung sich am Arbeitsaufwand orientiert, also Produkte, in denen gleichviel Arbeit steckt, gleichwertig sind bzw. sein sollen.<sup>11</sup>

Ein richtiger Preis ist nach Steiner dann vorhanden, wenn jemand für sein Erzeugnis so viel als Gegenwert erhält, daß er davon mit den von ihm abhängigen Angehörigen solange existieren kann, bis er ein gleiches Erzeugnis hergestellt hat. Diese Lohnformel sei erschöpfend, so abstrakt sie sei. Es handelt sich wohlgerne nicht um eine ethische Maxime, sondern um die Beschreibung einer objektiven volkswirtschaftlichen Notwendigkeit, die sich bei Verletzung der Norm als faktisch eintretende Schädigung sozialorganischer Prozesse auswirkt. Bei der Lohnformel gilt: Wenn jemand ein Paar Stiefel verkauft, so ist die Zeit, in der er sie verfertigt hat, durchaus nicht maßgebend, sondern

7 S. MEW 23, S. 55, 224 f.; Steiner, a.a.O., S. 24, nennt die Marxsche Betrachtung kolossalen Unsinn“.

8 So auch Huber 1979, S. 156.

9 Huber 1978, S. 145f.

10 ibid., S. 143.

11 Vgl. Hagemann u.a. 1975 und das i.ü. sehr problematische Buch von Becker 1972.

[147]

maßgebend ist die Zeit, in der er das nächste Paar Stiefel verfertigt haben wird.<sup>12</sup> Vernünftigerweise müssen Preise verlangt werden, die die künftigen Betriebskosten decken: alles ökonomische Handeln ist zukunftsbezogen.

Die Herausbildung eines richtigen Preises darf aber nicht dem Walten der anonymen Marktkräfte überlassen werden, die dann im Sinne der volkswirtschaftlichen Theorie von Adam Smith hinter dem Rücken der Produzenten, die alle nur ihre eigensüchtigen Interessen ohne Rücksicht auf



égoïstes sans tenir compte de l'ensemble. Les proportions de l'économie de peuple en fonction des besoins, c'est un trait commun à Marx et Steiner, doivent être provoquées consciemment.

L'expression « formule salariale » pourrait donner à penser qu'il s'agit en fin de compte d'une expression du prix de la force de travail, de son juste prix en quelque sorte. Tout comme les successeurs de Platon et d'Aristote ont dû se résoudre à dire : « L'humain en tant qu'esclave ne doit pas être une marchandise », les successeurs de l'humanité actuelle doivent apprendre à dire : « La force de travail ne doit en aucun cas être une marchandise », mais l'humain doit être poussé par d'autres impulsions à servir, à travailler pour ses semblables [...] <sup>13</sup>. Selon la loi sociale principale de Steiner, travailler et obtenir un revenu sont deux choses tout à fait différentes. Si aujourd'hui tout le monde travaille ou doit travailler pour gagner de l'argent, c'est un anachronisme dans une économie objectivement altruiste grâce à la division du travail. La formule de Steiner met donc moins l'accent sur les prix à réclamer que sur ceux à payer : Le moteur de la production doit être le besoin de l'autre, le point de vue de la rémunération des services de l'autre par le prix doit être la garantie de l'existence de cet autre. C'est ce qu'exige la loi sociale principale en tant qu'expression des conditions de vie de l'économie d'une société humaine. C'est pourquoi on pourrait aussi l'appeler la loi économique fondamentale du socialisme de Steiner, qu'il oppose à la loi capitaliste - la chasse à la plus-value ou le faisage de plus.

Steiner critique comme Marx la fausse apparence du salaire comme prix du travail, comme l'autre du profit comme salaire de l'entrepreneur. Mais il va encore un peu plus loin que Marx : pour lui, parler du prix de la force de travail n'est pas moins une mystification que parler du prix du travail. En réalité, seuls les biens et services produits peuvent avoir une valeur et un prix, y compris les marchandises qui constituent les éléments de la nourriture du travailleur. Lorsque le capitaliste exploite son monopole sur les moyens de production pour porter les salaires au niveau du minimum vital et ses profits au maximum, il soumet certes la force de travail à l'offre et à la demande, mais l'achat de la force de travail reste toujours une transaction fictive, certes très profitable pour le capital. En réalité, dans les

das Ganze verfolgen, wie durch eine unsichtbare Hand das allgemeine Wohl hervorbringen. Die bedarfsgerechten Proportionen der Volkswirtschaft, dies ist ein gemeinsamer Zug bei Marx und Steiner, sind bewußt zu bewirken.

Der Ausdruck ‚Lohnformel könnte die Mißdeutung provozieren, daß es sich hierbei schließlich doch um einen Ausdruck des Preises der Arbeitskraft handelt, sozusagen um ihren gerechten Preis. Geradeso wie sich die Nachfolger von Plato und Aristoteles entschließen mußten zu sagen: Der Mensch als Sklave darf nicht Ware sein -, so müssen eben die Nachfolger der heutigen Menschheit sagen lernen: Auf keinen Fall darf die Arbeitskraft Ware sein -, sondern durch andere Impulse muß der Mensch zum Dienen, zum Arbeiten für seine Mitmenschen getrieben werden [...] <sup>13</sup>. Zu arbeiten und ein Einkommen zu erzielen, sind, Steiners sozialem Hauptgesetz zufolge, zwei ganz verschiedene Dinge. Wenn heute jedermann des Erwerbs wegen arbeitet bzw. arbeiten muß, so ist dies ein Anachronismus in einer durch die Arbeitsteilung objektiv altruistisch verfaßten Wirtschaft. Der Akzent liegt denn auch bei der Steinerschen Formel weniger darauf, welche Preise zu verlangen, als darauf, welche zu zahlen sind: Die Triebfeder der Produktion soll werden der Bedarf des jeweils anderen, der Gesichtspunkt der Entlohnung der Dienste des anderen über den Preis soll sein die Existenzsicherung dieses anderen. So verlangt es das soziale Hauptgesetz als Ausdruck der Lebensbedingungen der Ökonomie einer humanen Gesellschaft. Man könnte es deshalb auch Steiners ökonomisches Grundgesetz des Sozialismus nennen, das er dem kapitalistischen Gesetz - Jagd nach Mehrwert oder Plusmacherei - entgegenthält.

Steiner kritisiert wie Marx den falschen Schein vom Lohn als Preis der Arbeit, wie den anderen vom Profit als ‚Unternehmerlohn. Er geht aber noch einen Schritt über Marx hinaus: Die Rede vom Preis der Arbeitskraft ist für ihn nicht weniger eine Mystifikation als die Rede vom Preis der Arbeit. Einen Wert und Preis können in Wahrheit nur die erzeugten Güter und Dienste haben, darunter die Waren, die Elemente der Lebensmittel des Arbeitenden bilden. Wenn der Kapitalist sein Produktionsmittelmonopol ausnutzt, um die Löhne auf das Existenzminimum und seine Profite damit auf ein Maximum zu bringen, so unterwirft er zwar die Arbeitskraft Angebot und Nachfrage, der Kauf der Arbeitskraft bleibt aber immer ein Scheingeschäft, freilich für das Kapital ein sehr profitliches. In Wirklichkeit gibt es unter den



conditions de la division du travail hautement développée, il n'existe aucune méthode objective pour déterminer la part d'un humain quelconque dans le produit social brut, ce qui signifie en même temps qu'il n'existe aucune procédure objective pour rémunérer le travail.<sup>14</sup>

Les réflexions susmentionnées conduisent Steiner à un concept d'exploitation qui se veut certes aussi objectif et fonctionnel que celui de Marx, mais qui présente néanmoins une nuance nettement différente : L'exploitation consiste donc à acquérir des choses qui ne sont pas suffisamment payées. Elle est liée au fait que nos institutions ou les conditions qui nous entourent sont construites sur l'intérêt personnel, et ce dans le sens de l'anachronisme que nous venons de décrire.<sup>15</sup> Celui qui veut acquérir des biens et des services aussi bon marché que possible ne se laisse pas guider par le point de vue de la garantie de l'existence du producteur (formule de salaire), mais par des pensées relatives à son propre profit. Objectivement, il n'est pas décisif qu'il soit un grand ou un petit consommateur, même si subjectivement, on excusera plutôt le pauvre qui est poussé à acheter à bas prix par la rareté de ses moyens. Mais finalement, selon la théorie de Marx, le comportement d'exploitation n'est pas non plus subjectivement imputable au capitaliste, puisque les lois de la concurrence le lui imposent sous peine de disparition. Pour Steiner, la question se pose alors avec d'autant plus d'acuité du remplacement des rapports et des institutions dans lesquels de telles contraintes sont inhérentes et du dépassement des représentations et des attitudes qui contribuent à perpétuer ces institutions par d'autres

12 GA 340, p. 67 et suivantes.

13 GA 188, P. 200.

14 Löbl, Wirtschaft am Wendepunkt, p. 240 s., cité d'après Huber 1978, p. 46.

15 Geisteswiss. u. soziale Frage, in GA 34, p. 206.

[148]

et meilleures. Ce n'est pas une réforme de l'exploitation qui est nécessaire, mais sa suppression.<sup>16</sup>

Pour Steiner, le rapport entre travail intellectuel et travail physique, entre V1 et V2, est un point de départ pour la compréhension de l'économie politique : lors de la formation des valeurs économiques, les deux facteurs doivent agir ensemble, et le mépris de l'un des deux facteurs doit conduire à des problèmes dans la pratique économique et sociale. La problématique du rapport entre le travail productif et le travail improductif et le problème de la source de la plus-

Bedingungen hochentwickelter Arbeitsteilung gar keine objektive Methode, um den Anteil irgendeines Menschen am Bruttosozialprodukt festzulegen, und das bedeutet gleichzeitig, daß es kein objektives Verfahren gibt, um Arbeit zu entlohnen.<sup>14</sup>

Die vorgenannten Überlegungen führen Steiner zu einem Begriff der Ausbeutung, der zwar ebenso objektiv-funktional sein will wie der Marxsche, aber doch eine deutlich unterschiedliche Nuancierung aufweist: Ausbeutung besteht demnach im Erwerb von Dingen, die nicht genügend bezahlt werden. Sie hat damit zu tun, daß unsere Einrichtungen oder die uns umgebenden Verhältnisse auf den persönlichen Eigennutz aufgebaut sind, und zwar im Sinne jenes soeben beschriebenen Anachronismus.<sup>15</sup> Wer Güter und Dienstleistungen so billig wie möglich erwerben will, läßt sich nicht vom Gesichtspunkt der Existenzsicherung des Produzenten (Lohnformel), sondern von Gedanken an den eigenen Profit leiten. Objektiv ist es dabei nicht entscheidend, ob er großer oder kleiner Verbraucher ist, wenn man auch den Ärmeren, den die Knappheit seiner Mittel zum Billigkauf treibt, subjektiv eher entschuldigen wird. Doch ist schließlich der Marxschen Theorie zufolge auch dem Kapitalisten das ausbeuterische Verhalten nicht subjektiv zuzurechnen, da es ihm die Gesetze der Konkurrenz bei Strafe des Untergangs aufzwingen. Um so schärfer stellt sich dann für Steiner die Frage nach der Ersetzung von Verhältnissen und Einrichtungen, denen solche Zwänge innewohnen, und nach der Überwindung von Vorstellungen und Haltungen, die solche Einrichtungen perpetuieren helfen, durch ande-

12 GA 340, S. 67f.

13 GA 188, S. 200.

14 Löbl, Wirtschaft am Wendepunkt, S. 240f., zit. nach Huber 1978, S. 46.

15 Geisteswiss. u. soziale Frage, in GA 34, S. 206.

[148]

re und bessere. Nicht eine Reform der Ausbeutung ist erforderlich, sondern ihre Aufhebung.<sup>16</sup>

Für Steiner ist das Verhältnis von geistiger und körperlicher Arbeit, von WI und WII, ein Springpunkt für das Verständnis der politischen Ökonomie: bei der Bildung von Wirtschaftswerten müssen beide Faktoren zusammenwirken, und die Geringschätzung eines der beiden Faktoren muß in der ökonomischen und sozialen Praxis zu Problemen führen. Mit der Frage des WI-WII-Verhältnisses verbunden, wenn auch nicht vollkommen identisch mit ihr, ist die Problematik



value sont liés à la question du rapport V1-V2, même s'ils ne lui sont pas totalement identiques.

Dans ce contexte, J. Huber arrive à l'évaluation suivante du rapport entre Marx et Steiner : alors que Marx établit arbitrairement, de manière matérialiste et unilatérale, que seuls les travailleurs manuels seraient productifs, Steiner reconnaît la productivité de chacun qui contribue au travail social global. Tous deux voient l'économie dans l'interaction entre le processus de travail et le processus de valorisation, la marchandise et l'argent, dans le travail de l'humain sur la nature d'une part et dans la direction de ce travail par la « conscience » d'autre part. Tous deux veulent une économie dirigée par les besoins vitaux des humains. Cependant, le matérialiste Marx ne voit dans le capital rien d'autre qu'une expression abstraite des processus de travail matériels. Steiner, en revanche, voit le capital comme une expression autonome de l'esprit humain qui dirige le travail [ ... ].

La position de Steiner est ainsi précisément définie ; chez Marx, on trouve à certains endroits de l'œuvre d'autres nuances du concept de travail productif, bien qu'il y ait aussi des passages qui ne peuvent être interprétés que dans le sens de l'évaluation mentionnée ci-dessus. Une telle délimitation entre productif et improductif peut alors être interprétée, à juste titre, comme l'expression de l'ancienneté du monde de la pensée de Marx <sup>17</sup>. Steiner lui-même s'était déjà engagé dans cette voie : « Le travailleur spirituel est donc certainement un consommateur. On a beaucoup discuté sur la question de savoir s'il est aussi [ ... ] un producteur ; et les marxistes les plus extrêmes, par exemple, ont toujours et encore cité le malheureux comptable indien qui doit tenir les comptes de sa commune, qui ne s'occupe donc pas des champs ou d'un autre travail productif, mais se contente d'enregistrer, et ils lui déniaient la capacité de produire quoi que ce soit. De sorte qu'ils constatent qu'il est simplement entretenu par la plus-value que les producteurs élaborent. <sup>18</sup>

Toujours est-il que chez Marx, le caractère créateur de plus-value est le critère de distinction déterminant en fin de compte - c'est pourquoi un clown au service d'un capitaliste, qui rapporte plus qu'il ne coûte, peut être productif, et un raccommodeur qui vient chez le même capitaliste et doit être payé sur ses bénéfices, improductif. <sup>19</sup> De même, le concept marxien de travailleur total englobe aussi bien les travailleurs corporels que les

des Verhältnisses von produktiver und unproduktiver Arbeit und das Problem der Quelle des Mehrwerts.

J. Huber kommt in diesem Zusammenhang zu folgender Einschätzung des Verhältnisses von Marx und Steiner: Während Marx in materialistisch vereinseitigter Weise willkürlich festsetze, nur Handarbeiter seien produktiv, anerkenne Steiner die Produktivität eines jeden, der zur gesellschaftlichen Gesamtarbeit beiträgt. Beide sehen die Wirtschaft im Zusammenspiel von Arbeits- und Verwertungsprozeß, Ware und Geld, in der Arbeit des Menschen an der Natur einerseits und in der Anleitung dieser Arbeit durch das ‚Bewußtsein‘ andererseits. Beide wollen eine Wirtschaft, die von den Lebensbedürfnissen der Menschen gesteuert wird. Jedoch sieht der Materialist Marx im Kapital nichts weiter als einen abstrakten Ausdruck der ‚materiellen Arbeitsprozesse. Steiner dagegen sieht das Kapital zugleich auch als eigenständigen Ausdruck des menschlichen Geistes, der die Arbeit anleitet [ ... ] Die Position Steiners ist damit präzise getroffen, bei Marx finden sich an manchen Stellen des Werks noch andere Nuancierungen des Begriffs der produktiven Arbeit, obwohl es durchaus auch Stellen gibt, die sich nur im Sinne der oben genannten Einschätzung interpretieren lassen. Eine solche Grenzziehung zwischen produktiv und unproduktiv kann man dann mit einem gewissen Recht als Ausdruck der Altertümlichkeit der Marxschen Denkwelt <sup>17</sup> deuten. In diese Kerbe hieb bereits Steiner selbst: Der geistige Arbeiter ist ja sicher ein Konsument. Ob er auch [ ... ] ein Produzent ist, - darüber ist ja viel diskutiert worden; und die extremsten Marxisten z.B. haben ja immer und immer wiederum den unglückseligen indischen Buchhalter angeführt, der für seine Gemeinde die Bücher zu führen hat, der also nicht die Äcker besorgt oder eine andere produktive Arbeit, nur registriert, und sie sprechen diesem die Fähigkeit ab, irgendetwas zu produzieren. So daß sie konstatieren, daß er lediglich unterhalten wird aus dem Mehrwert, den die Produzenten erarbeiten. <sup>18</sup>

Immerhin ist bei Marx der mehrwertschöpferische Charakter das letztlich ausschlaggebende Unterscheidungskriterium - deshalb kann u.U. ein Clown im Dienst eines Kapitalisten, der mehr einspielt, als er kostet, produktiv, ein Flickschneider, der zu demselben Kapitalisten ins Haus kommt und aus dessen Gewinn bezahlt werden muß, unproduktiv sein. <sup>19</sup> Auch umfaßt der Marxsche Begriff des Gesamtarbeiters sowohl





travailleurs spirituels, aussi bien ceux qui sont directement impliqués dans le processus de production que ceux qui exercent des fonctions auxiliaires ; et pour être un travailleur productif, il suffit de faire partie de ce travailleur total.<sup>20</sup> Oui, dans un passage peu connu, Marx admet même qu'en tant que directeur du processus de travail, même le capitaliste peut effectuer un travail productif.<sup>21</sup>

Même si Marx ne tire pas les conséquences critiques de telles idées pour la détermination quantitative de la valeur du travail, les thèses que nous venons de citer signifient qu'il y a plus de points de contact entre la conception économique de Steiner et celle de Marx que Steiner ne pouvait en avoir conscience à l'époque sur la base de ses connaissances des sources. Steiner ne sous-estime en aucun cas la différence (relative) entre le travail productif et improductif ou entre le travail principalement corporel et le travail principalement spirituel : il souligne que les prestations de travail physique se traduisent immédiatement et actuellement par des produits, tandis que de nombreuses prestations spirituelles ne portent leurs fruits qu'après un certain délai. Pendant cette période, ceux qui les fournissent doivent être entretenus - en tant que consommateurs - par ceux qui travaillent directement de manière productive. Et ce rapport prévaut aussi entre la vie de l'économie dans son ensemble d'un côté, et les vies de l'esprit et de droit de l'autre côté.

16 Huber 1979, p. 156, où se trouve également la citation suivante.

17 Huber 1978, p. 46.

18 GA 340, P. 70.

19 MEW 26. 1., p. 127 s., cf. MEW 23, p. 532, sur le comptable indien MEW 24, p. 135.

20 Konstantinow 1972, p. 345 ; MEW 23, p. 531.

21 Marx, Résultats du processus de production immédiat, p. 74, réimpression d'un article paru en 1863/64, publié en 1933 par les Archives Marx-Engels de Moscou. Cité dans Structure de classe et sociale ... 1973, p. 81.

[149]

Là où le pouvoir de l'esprit et de la science se présentait au travailleur manuel sous une forme aliénée, comme un instrument d'exploitation et d'oppression, cela devait conduire à la conscience que le travail manuel devait aussi entretenir ses propres agresseurs et oppresseurs. D'autant plus que le lien entre une position de classe privilégiée et le travail spirituel attisait l'arrogance des personnes instruites vis-à-vis des simples travailleurs matériels. Steiner s'oppose résolument à cette dévalorisation malheureuse et ne se laisse pas dépasser par Marx dans la reconnaissance du

körperlich als auch geistig Arbeitende, sowohl unmittelbar im Produktionsprozeß stehende als auch Hilfsfunktionen Ausübende; und um ein produktiver Arbeiter zu sein, genügt es, einen Teil dieses Gesamtarbeiters zu bilden.<sup>20</sup> Ja, an einer wenig bekannten Stelle gesteht Marx sogar zu, als Lenker des Arbeitsprozesses könne sogar der Kapitalist produktive Arbeit verrichten.<sup>21</sup>

Auch wenn Marx die kritischen Konsequenzen solcher Einsichten für die quantitative Arbeitswertbestimmung nicht zieht, bedeuten die eben angeführten Thesen doch, daß es mehr Berührungspunkte zwischen Steiners und Marx ökonomischer Konzeption gibt, als Steiner seinerzeit aufgrund seiner Quellenkenntnisse überblicken konnte. Steiner unterschätzt keineswegs den (relativen) Unterschied zwischen produktiver und unproduktiver bzw. vorwiegend körperlicher und vorwiegend geistiger Arbeit: Er betont, daß sich die körperlichen Arbeitsleistungen unmittelbar-gegenwärtig in Produkten niederschlagen, während viele geistige Leistungen erst nach einer gewissen Frist ihre Früchte bringen. In dieser Frist müssen ihre Erbringer als Konsumenten - von den unmittelbar produktiv Arbeitenden mitunterhalten werden. Und dieses Verhältnis herrscht auch zwischen dem Wirtschaftsleben als ganzem auf der einen und dem Geistes- und Rechtsleben auf der anderen Seite.

16 Huber 1979, S. 156. Dort auch das folgende Zitat.

17 Huber 1978, S. 46.

18 GA 340, S. 70.

19 MEW 26. 1., S. 127 f., vgl. MEW 23, S. 532, zum indischen Buchhalter“ MEW 24, S. 135.

20 Konstantinow 1972, S. 345; MEW 23, S. 531.

21 Marx, Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, S. 74. Nachdruck eines 1863/64 entstdn., 1933 vom Moskauer Marx-Engels-Archiv vcröftfl. Mnskr. Zit. n. Klassen- und Sozialstruktur ...“ 1973, S. 81.

[149]

Wo die Macht des Geistes und der Wissenschaft dem Handarbeiter in entfremdeter Gestalt, als Instrument von Ausbeutung und Unterdrückung entgegentrat, da mußte dies zu dem Bewußtsein führen, die Handarbeit müsse ihre eigenen Bedrücker und Bedränger mitunterhalten. Zumal die Verbindung von privilegierter Klassenstellung und geistiger Arbeit Dünkel der Gebildeten gegenüber den bloß materiell Arbeitenden schürte. Steiner wendet sich mit Entschiedenheit gegen diese unselige Abwertung und läßt sich in der Anerkennung von Rang und Würde der Handarbeit





rang et de la dignité du travail manuel.<sup>22</sup> Ce dernier, d'autre part, se voit contraint de reconnaître, au moins partiellement, la nécessité d'une direction spirituelle du travail : « Tout travail directement social ou collectif à grande échelle a plus ou moins besoin d'une direction qui transmet l'harmonie des activités individuelles et exécute les fonctions générales qui découlent du mouvement de l'ensemble du corps productif, à la différence du mouvement de ses organes autonomes. Un violoniste individuel se dirige lui-même, un orchestre a besoin d'un directeur musical.<sup>23</sup> La science, les découvertes et les inventions, Marx les qualifie de travail général <sup>24</sup>. Les inventions peuvent toujours être réutilisées, on peut toujours faire un nouvel usage d'une habileté acquise, tandis que le déploiement de force purement corporelle s'objective une fois dans le produit et est ensuite passé. Les producteurs profitent des procédés mathématiques utilisés pour calculer la capacité de charge des ponts et la stabilité des tunnels, même si les inventeurs sont morts depuis longtemps. Dans l'ensemble, la vie de l'esprit rembourse ainsi en quelque sorte les frais d'entretien à la vie de l'économie, le produisant spirituellement au travailleur manuel.

D'un point de vue plus ou moins idéal, la racine de la création de capital réside toujours dans l'application de l'esprit au travail : seul le travail fécondé par l'esprit produit au-delà du minimum vital, crée de la plus-value. Steiner dans le Cours d'économie nationale : « Vous verrez, si vous voulez chercher, que le point de départ du capital se trouve toujours dans la division du travail, l'articulation du travail [ ... ] chaque processus de ce genre consiste en ce que l'esprit est appliqué au travail, en ce que le travail est pénétré par l'esprit d'une manière ou d'une autre [ ... ] Comme exemple très simple, Steiner cite un homme qui construit une voiture à cheval et l'utilise pour conduire des ouvriers de différentes localités à une mine qu'ils devaient auparavant atteindre à pied. La pénétration de l'esprit dans le travail est à l'origine d'économies, de réductions de coûts qui abaissent la valeur du produit en dessous de la valeur sociale normale et conduisent à la libre formation de capital grâce au profit ainsi rendu possible. Celle-ci se produit continuellement dans le processus économique. On peut la qualifier de libre parce qu'elle représente une formation de valeur dépassant la quantité nécessaire à l'entretien de la vie et qu'elle peut donc être utilisée pour des

von Marx nicht übertreffen.<sup>22</sup> Dieser, auf der anderen Seite, sieht sich genötigt, die Notwendigkeit einer geistigen Arbeitsleitung zumindest partiell anzuerkennen: Alle unmittelbar gesellschaftliche oder gemeinschaftliche Arbeit auf größerem Maßstab bedarf mehr oder minder einer Direktion, welche die Harmonie der individuellen Tätigkeiten vermittelt und die allgemeinen Funktionen vollzieht, die aus der Bewegung des produktiven Gesamtkörpers im Unterschied von der Bewegung seiner selbständigen Organe entspringen. Ein einzelner Violinspieler dirigiert sich selbst, ein Orchester bedarf des Musikdirektors.<sup>23</sup> Die Wissenschaft, Entdeckungen und Erfindungen, bezeichnet Marx als allgemeine Arbeit<sup>24</sup>. Erfindungen können immer neu genutzt, von einer erworbenen Geschicklichkeit kann immer wieder neu Gebrauch gemacht werden, während die rein körperliche Kraftentfaltung sich einmal im Produkt vergegenständlicht und dann vergangen ist. Von den mathematischen Verfahren, die man für die Berechnung der Tragfähigkeit von Brücken und der Stabilität von Tunneln anwendet, profitieren die Produzenten, obwohl die Erfinder längst tot sind. Auf's Ganze gesehen, zahlt so das Geistesleben dem Wirtschaftsleben, der geistig Produzierende dem Handarbeiter die Unterhaltskosten gewissermaßen zurück. Mehr oder weniger idealtypisch betrachtet liegt die Wurzel der Kapitalentstehung immer in der Anwendung von Geist auf Arbeit: nur die vom Geist befruchtete Arbeit produziert über das Existenznotwendigste hinaus, schafft Mehrwert. Steiner im Nationalökonomischen Kurs: Sie werden, wenn Sie suchen wollen, sehen, daß gewissermaßen der Entstehungspunkt des Kapitals immer in der Arbeitsteilung, Arbeitsgliederung liegt [ ... ] jeder solche Vorgang besteht darin, daß der Geist auf die Arbeit angewandt wird, daß die Arbeit durch den Geist in irgendeiner Beziehung durchdrungen wird [ ... ] Als ganz einfaches Beispiel führt Steiner einen Mann an, der einen Pferdewagen baut und einsetzt, um Arbeiter aus verschiedenen Ortschaften zu einem Bergwerk zu fahren, das sie früher zu Fuß erreichen mußten. Dafür erhält er einen Obolus.<sup>25</sup> Die Durchdringung von Arbeit durch den Geist ist die Ursache von Einsparungen, Kostensenkungen, die den Wert des Produkts unter den gesellschaftlichen Normalwert senken und über den dadurch ermöglichten Gewinn zur freien Kapitalbildung führen. Eine solche vollzieht sich fortgesetzt im Wirtschaftsprozeß. Als freie kann man sie auch deshalb bezeichnen, weil sie Wertbildung über das



objectifs qui ne sont pas simplement imposés par les nécessités matérielles. Cela signifie aussi que le but initial de la production, à partir duquel le profit a été tiré, n'est pas contraignant pour l'utilisation de la plus-value : celle-ci peut au contraire être utilisée partout. Le capital s'émancipe ainsi de la base naturelle, un processus d'abstraction réel s'opère. C'est le même phénomène que Marx étudie dans la métamorphose de la formule marchandise-argent-marchandise en formule argent-marchandise-argent ou monnaie multiple.<sup>26</sup>

L'argent, en tant que valeur exprimée extérieurement, peut être transféré à volonté, les dépendances personnelles entre les humains, typiques des formes économiques plus anciennes, perdent ainsi leur signification. Le capitaliste, qui n'a pas lui-même de conception pour l'utilisation de son capital excédentaire, intervient comme prêteur pour un autre qui a une telle idée d'affaire. Le capital se dirige ainsi vers des individus ayant des idées et des capacités entrepreneuriales et innovatrices, qui conduisent finalement à une nouvelle formation libre de capital. Dans cette fonction, l'argent est - selon Steiner - un esprit réalisé, l'instrument d'action de l'esprit humain actif dans l'économie.<sup>27</sup> Ainsi, l'économie de travail corporel dans un secteur de la production de marchandises peut conduire à de nouvelles possibilités d'emploi dans un autre secteur.

22 Cf. par exemple dans GA 333 et GA 340.

23 ME 23, P. 350.

24 Cf. MEW 25, p. 113 et suiv.

25 GA 340, P. 44.

26 Cf. MEW 23, p. 161 et suivantes.

27 GA 340, P. 47.

[150]

C'est ainsi que l'on devient capitaliste en économisant du travail ; c'est ainsi que l'ordre économique capitaliste est provoqué, par le fait qu'il peut employer tant et tant de gens grâce au travail qu'il économise grâce à son bien.<sup>28</sup>

Marx n'avait pas voulu concevoir le commerce, en tant que phénomène historiquement conditionné, comme un maillon de la division du travail au même titre que les autres maillons, ni reconnaître le travail que coûte la médiation de la circulation comme un travail créateur de valeur et donc les profits dans le commerce comme une véritable création de plus-value. Steiner, en revanche,

zur Lebenserhaltung notwendige Quantum hinaus darstellt und damit für Ziele einsetzbar ist, die nicht von materiellen Notwendigkeiten einfach vorgegeben sind. Es bedeutet dies auch, daß der ursprüngliche Zweck der Produktion, aus der der Gewinn geschlagen wurde, für den Einsatz des Mehrwertes nicht bindend ist: dieser kann vielmehr überall eingesetzt werden. Eine Emanzipation von der Naturgrundlage tritt so durch das Kapital ein, ein realer Abstraktionsprozeß vollzieht sich. Es ist dasselbe Phänomen, das Marx in der Metamorphose der Formel Ware-Geld-Ware zur Formel Geld-Ware-Geld bzw. Mehrgeld untersucht.<sup>26</sup> Geld als der äußerlich ausgedrückte Wert kann beliebig übertragen werden, die persönlichen Abhängigkeiten zwischen den Menschen, wie sie für ältere Wirtschaftsformen typisch waren, verlieren damit an Bedeutung. Der Kapitalist, der selber keine Konzeption für die Anwendung seines überschüssigen Kapitals hat, tritt als Kreditgeber für einen anderen auf, der eine solche Geschäftsidee hat. Das Kapital schwimmt so zu Individuen mit unternehmerischen und innovatorischen Ideen und Fähigkeiten hin, die schließlich zu erneuter freier Kapitalbildung führen. Geld in dieser Funktion ist - so Steiner - realisierter Geist, das Wirkungsinstrument des in der Wirtschaft tätigen Menschengestes.<sup>27</sup> So kann die Einsparung von körperlicher Arbeit in einem Sektor der Warenproduktion zu neuen Beschäftigungsmöglichkeiten in einem anderen Sektor führen.

22 Vgl. z.B. in GA 333 und GA 340.

23 MEW 23, S. 350.

24 Vgl. MEW 25, S. 113f.

25 GA 340, S. 44.

26 Vgl. MEW 23, S. 161ff.

27 GA 340, S. 47.

[150]

Dadurch wird einer zum Kapitalisten, daß er Arbeit erspart; dadurch wird die kapitalistische Wirtschaftsordnung hervorgerufen, daß er soundsoviel Leute beschäftigen kann durch die Arbeit, die er erspart durch sein Gut.<sup>28</sup> Marx hatte den Handel als historisch bedingte Erscheinung nicht als Glied der Arbeitsteilung wie die anderen Glieder auffassen wollen, die Arbeit, die die Vermittlung der Zirkulation kostet, nicht als wertbildende Arbeit und deshalb Gewinne im Handel nicht als echte Mehrwertbildung anerkennen wollen. Steiner dagegen erkennt die Funktion des Händlers, soweit er nicht spekulative



reconnaît la fonction du commerçant, dans la mesure où il ne réalise pas de bénéfices spéculatifs sur le commerce des droits ou de bénéfices usuraires, comme un maillon équivalent du travail global : le commerce travaille de manière plus efficace et plus économique, fait gagner du temps aux producteurs de marchandises et leur ouvre des marchés qu'ils ne pourraient pas ouvrir seuls. Il a donc un effet global de réduction des coûts sur la production et participe à la libre formation du capital.<sup>29</sup>

Cette description de la formation du capital a été qualifiée d'idéal-typique, bien que Steiner n'utilise pas ce terme, en raison du caractère ambivalent des impulsions qui bouleversent l'économie dans le sens capitaliste : le capital libre peut servir de base à une extension judicieuse de la richesse et de la culture sociales, mais il peut aussi constituer l'instrument d'un égoïsme sans limites qui soumet le processus social au fétiche du profit. Une telle liberté se retourne ainsi contre la masse des travailleurs, dont elle transforme le travail en marchandise et le considère comme un simple facteur de coût. Elle engendre ainsi le chômage et l'absence de revenus, l'insécurité sociale et la misère, au lieu que l'économie/épargne de travail facilite le sort de tous. En contrepartie, elle provoque le gonflement du rôle de l'État, qui intervient pour limiter cette liberté de manière à ce qu'elle ne détruise pas complètement l'organisme social. Ce serait en effet une croyance confortable<sup>30</sup> que d'identifier simplement le rôle idéal-typique du capital avec la réalité historique du capitalisme.

En réalité, de nombreux éléments factices entrent aujourd'hui encore dans les bénéfices des entreprises : Bénéfices issus de la surexploitation de la force de travail humaine, bénéfices conjoncturels et inflationnistes, bénéfices issus de la spéculation immobilière, boursière et sur les devises, bénéfices issus de l'exploitation d'une domination monopolistique ou oligopolistique du marché, alors que seule la séparation du capital libre (bénéfices de rationalisation) peut être considérée comme du capital au sens véritable.<sup>31</sup> Cet amalgame conduit à la formation de carcinomes sociaux qui gangrènent les processus de formation de capital socialement corrects. Steiner analyse par exemple, à l'aide de la relation entre le crédit personnel et le crédit réel, comment la création de crédit, qui devrait en fait conduire à ce que le capital « nage vers l'intelligent qui, en raison de ses capacités spirituelles, en fera le

Gewinne aus dem Handel mit Rechten oder Wuchergewinne macht, als gleichwertiges Glied der Gesamtarbeit: der Handel arbeitet effektiver und ökonomischer, erspart den Warenproduzenten Zeit und erschließt ihnen Märkte, die sie allein nicht zu erschließen vermöchten. Er wirkt daher aufs ganze gesehen verbilligend auf die Produktion zurück, ist an der freien Kapitalbildung beteiligt.<sup>29</sup>

Diese Schilderung der Kapitalentstehung wurde idealtypisch genannt, obwohl Steiner den Begriff nicht dafür verwendet, wegen des ambivalenten Charakters der Antriebe, die die Wirtschaft im kapitalistischen Sinne umwälzen: Freies Kapital kann als Basis sinnvoller Erweiterung von gesellschaftlichem Reichtum und Kultur dienen, kann aber auch das Instrument eines schrankenlosen Egoismus bilden, der den gesellschaftlichen Prozeß dem Fetisch Profit unterwirft. So kehrt sich solche Freiheit gegen die Masse der Arbeitenden, deren Arbeit sie zur Ware macht und als bloßen Kostenfaktor einrechnet. Damit produziert sie Arbeits- und Einkommenslosigkeit, soziale Unsicherheit und Verelendung, statt daß die Einsparung von Arbeit das Los aller erleichterte. Als Gegenteil ruft sie die Aufblähung der Rolle des Staates hervor, der auf den Plan tritt, diese Freiheit so zu beschränken, daß sie nicht den sozialen Organismus vollends zerstört. Es wäre in der Tat ein gemüthlicher Glaube<sup>30</sup>, die idealtypische Rolle des Kapitals mit der historischen Realität des Kapitalismus einfach zu identifizieren. Realiter gehen in die Gewinne der Unternehmen bis heute zahlreiche unechte Bestandteile ein: Gewinne aus dem Raubbau an der menschlichen Arbeitskraft, Konjunktur- und Inflationsgewinne, Gewinne aus Grundstücks-, Aktien- und Devisenspekulation, Gewinne durch Ausnutzung monopolistischer bzw. oligopolistischer Marktbeherrschung, während nur die Absonderung von freiem Kapital (Rationalisierungsgewinn) im wahren Sinne als Kapital gelten darf.<sup>31</sup> Diese Verquickung führt zu sozialen Karzinombildungen, die die sozialorganisch richtigen Kapitalbildungsprozesse durchwuchern. Steiner analysiert z.B. anhand des Verhältnisses von Personal- und Realkredit, wie die Kreditschöpfung, die eigentlich dazu führen soll, daß das Kapital ‚zum Klugen schwimmt, der aufgrund seiner geistigen Fähigkeiten den bestmöglichen Gebrauch von ihm machen wird (Personalkredit im



meilleur usage possible » (crédit personnel en se fiant à l'efficacité, etc.), devient un moyen d'accumulation de capital dans le sol, parce que le crédit est accordé en premier lieu à ceux qui ont des valeurs matérielles à offrir en garantie, indépendamment de leur efficacité ou de leur inefficacité personnelle (fausse domination du crédit réel).<sup>32</sup>

Dans de telles conditions, il est clair que la fonction du capital - l'application de l'esprit au travail - et la propriété du capital ne peuvent pas être directement identiques, et peuvent même entrer en contradiction flagrante l'une avec l'autre. Il est très important de voir cette problématique si l'on ne veut pas s'opposer dans le débat sur les conceptions économiques du marxisme et de l'anthroposophie. Si Marx parle non sans estime des véritables utilisateurs de l'esprit sur le travail, les inventeurs, et avec un mépris non dissimulé des amis ordinaires du commerce, cette différence de traitement a tout à fait son fondement in re. Dans la vie quotidienne capitaliste, l'application plus ou moins grande de la division du travail a certainement souvent dépendu de la longueur de la bourse, et non de la taille du génie. <sup>33</sup> De même, il se peut que les coûts beaucoup plus élevés de l'exploitation d'un établissement basé sur de nouvelles inventions, comparés à ceux des établissements tardifs qui se sont élevés sur leurs ruines, aient été tels que les premiers entrepreneurs ont généralement fait faillite et que seuls les entrepreneurs tardifs, dont les bâtiments, la machinerie, etc. sont plus rentables, ont prospéré. C'est donc généralement l'espèce la plus misérable et sans valeur de capitalistes financiers qui tire le plus grand profit de tous les nouveaux développements du travail de l'esprit humain et de son application sociale par le travail combiné.<sup>34</sup>

28 GA 188, P. 194.

29 Cf. MEW 24, p. 131 et suivantes ; MEW 25, p. 278 et suivantes, 336 ; GA 340, p. 35.

30 MEW 23, P. 385.

31 Wilken 1976, 45f.

32 Cf. dans GA 340, en particulier dans la Vème conférence.

33 MEW 23, P. 385.

34 MEW 25, P. 114.

[151]

Mais que signifient de telles observations ? Elles signifient que des accumulations de pouvoir

Vertrauen auf Tüchtigkeit usw.), zu einem Mittel der Stauung von Kapital in Grund und Boden wird, weil Kredit primär jenen gewährt wird, die materielle Sachwerte als Sicherheit zu bieten haben, völlig ungeachtet ihrer persönlichen Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit (falsche Dominanz des Realkredits).<sup>32</sup>

Unter solchen Bedingungen ist es klar, daß die Kapitalfunktion - Anwendung von Geist auf Arbeit - und das Kapitaleigentum nicht unmittelbar identisch sein, ja in schreienden Widerspruch zueinander geraten können. Diese Problematik zu sehen, ist sehr wichtig, wenn man in der Debatte über die ökonomischen Konzeptionen von Marxismus und Anthroposophie nicht aneinander vorbeireden will. Wenn Marx nicht ohne Hochachtung von den tatsächlichen Anwendern von Geist auf Arbeit, den Erfindern spricht, von den gewöhnlichen amis du commerce dagegen mit unverhohlener Verachtung, so hat diese unterschiedliche Behandlung durchaus ihr Fundamentum in re. Die größere oder geringere Anwendung der Teilung der Arbeit hat im kapitalistischen Alltag sicher oft von der Länge der Börse abgehängt, nicht von der Größe des Genies.<sup>33</sup> Auch mögen oft genug die viel größeren Kosten, womit überhaupt ein auf neuen Erfindungen beruhendes Etablissement betrieben wird, verglichen mit den späten, auf seinen Ruinen [ ... ] aufsteigenden so weit gegangen sein, daß die ersten Unternehmer meist Bankerott machten und erst die spätern, in deren Hand Gebäude, Maschinerie etc. wohlfeiler kommen, florieren. Es ist daher meist die wertloseste und miserabelste Sorte von Geldkapitalisten, die aus allen neuen Entwicklungen der Arbeit des menschlichen Geistes und ihrer gesellschaftlichen Anwendung durch kombinierte Arbeit den größten Profit ziehen.<sup>34</sup>

28 GA 188, S. 194.

29 Vgl MEW 24, S. 131ff.; MEW 25, S. 278ff., 336; GA 340, S. 35.

30 MEW 23, S. 385.

31 Wilken 1976, 45f.

32 Vgl. in GA 340, besonders im V. Vortrag.

33 MEW 23, S. 385.

34 MEW 25, S. 114.

[151]

Was bedeuten aber solche Beobachtungen? Sie bedeuten, daß Geldmachtanhäufungen entstanden





monétaire ont vu le jour, qui se sont détachées de leur base réelle et sont devenues autonomes par rapport à elle. Il n'y a pas là de fonction créatrice de valeur, mais une exploitation parasitaire du travail manuel et intellectuel, des fruits de la science. Ce sont ces deux méthodes d'exploitation que Marx a en tête lorsqu'il parle de l'augmentation de la plus-value absolue et de la plus-value relative. Un prolétaire sans moyens de production, arraché de force à ses moyens de subsistance, se trouve face à un capitaliste possédant les moyens de production, et il doit accepter le marché fictif du travail contre un salaire. Du côté du capitaliste, l'application de l'esprit au travail consiste principalement à allonger toujours plus la journée de travail et à surveiller le travail. Dans ces conditions, les grandes innovations techniques sont superflues. La situation devient différente lorsque la lutte des ouvriers pour la journée de travail normale met des limites à l'augmentation de la plus-value absolue ; c'est alors que l'utilisation de la machinerie devient intéressante : [ ... ] depuis le début de 1825 [ ... ] l'invention et l'utilisation des machines ne sont que le résultat de la guerre entre entrepreneurs et ouvriers [...]<sup>35</sup> Or, la soif de profit n'a pas encore construit de machine sans se servir pour cela des performances de l'intelligence technoscientifique, qui est la deuxième véritable source de création de valeur - après le travail manuel. Après avoir pillé les forces de l'ouvrier, notre capitaliste tente maintenant de piller les résultats du travail général, c'est-à-dire la science : la science ne coûte absolument rien au capitaliste, ce qui ne l'empêche absolument pas de l'exploiter. La « science étrangère » est incorporée au capital comme le travail étranger.<sup>36</sup> La théorie marxienne de l'exploitation suppose donc un capitaliste qui possède certes le capital, mais dont la contribution à la libre formation du capital n'est pas proportionnelle à cette possession et à son augmentation, et dont l'image est donc à juste titre dépeinte de manière négative. Le capitaliste idéal dont nous avons parlé plus haut disposait d'un capital en raison de ses capacités entrepreneuriales individuelles, qui lui permettaient d'identifier un besoin, de trouver les moyens de le satisfaire et de le réaliser. Ou bien il recevait son capital en prêt en se fiant à de telles capacités et le faisait fructifier avec ses collaborateurs (formation libre de capital). Le capitaliste imaginé par Marx n'a pas acquis son capital en tant qu'entrepreneur, mais grâce au capital, il est devenu entrepreneur ; la longueur de sa bourse peut même, dans une certaine mesure, compenser un manque total de compétences. C'est

sind, die sich von ihrer realen Basis gelöst und ihr gegenüber verselbständigt haben. Hier liegt keine wertschöpfende Funktion vor, sondern eine parasitäre Exploitation sowohl der Hand- wie der Kopfarbeit, der Früchte der Wissenschaft. Diese beiden Ausbeutungsmethoden hat Marx im Auge, wenn er von der Erhöhung des absoluten und des relativen Mehrwerts spricht. Ein gewaltsam von seinen Subsistenzmitteln losgerissener produktionsmittelloser Proletarier steht einem die Produktionsmittel besitzenden Kapitalisten gegenüber, und er muß auf das Scheingeschäft Arbeit gegen Lohn eingehen. Die Anwendung des Geistes auf die Arbeit besteht auf Seiten des Kapitalisten hauptsächlich darin, den Arbeitstag immer mehr zu verlängern und die Arbeit zu überwachen. Große technische Innovationen sind unter diesen Bedingungen überflüssig. Anders wird die Lage, wenn der Kampf der Arbeiter um den Normalarbeitstag der Erhöhung des absoluten Mehrwerts Schranken setzt; nun wird der Einsatz von Maschinerie interessant: [ ... ] seit Anfang 1825 [ ... ] die Erfindung und Anwendung der Maschinen nur das Resultat des Krieges zwischen Unternehmern und Arbeitern [...]<sup>35</sup> Nun hat aber der Profithunger noch keine Maschine konstruiert, ohne sich dazu der Leistungen technisch-wissenschaftlicher Intelligenz zu bedienen, die die zweite wirkliche Quelle der Wertbildung - neben der Handarbeit - ist. Trieb unser Kapitalist erst einmal Raubbau an den Kräften des Arbeiters, so versucht er es jetzt mit Raubbau an den Resultaten der allgemeinen Arbeit, spricht Wissenschaft: Die Wissenschaft kostet dem Kapitalisten überhaupt ,nichts, was ihn durchaus nicht hindert, sie zu exploiter. Die ,fremde Wissenschaft wird dem Kapital einverleibt, wie fremde Arbeit.<sup>36</sup> Bei der Marx'schen Theorie der Ausbeutung ist also ein Kapitalist unterstellt, der das Kapital zwar besitzt, dessen Beitrag zur freien Kapitalbildung aber in keinem Verhältnis zu diesem Besitz und seiner Mehrung steht und dessen Bild daher zurecht negativ gezeichnet wird. Der idealtypische Kapitalist, von dem wir oben sprachen, verfügte über Kapital aufgrund seiner individuellen unternehmerischen Fähigkeiten, die ihn einen Bedarf erkennen, die Mittel zu seiner Befriedigung finden und realisieren ließen. Oder aber er erhielt sein Kapital im Vertrauen auf solche Fähigkeiten geliehen und vermehrte es mit seinen Mitarbeitern zusammen (freie Kapitalbildung). Der Marx vorschwebende Kapitalist ist nicht als Unternehmer zu Kapital, sondern durch Kapital zur Unternehmerrolle gelangt; die Länge seiner Börse





à ce type d'entrepreneur que s'attache le schéma marxiste vulgaire de l'entrepreneur comme méchant ennemi de classe qui prive les braves travailleurs de la part du lion des fruits de leurs efforts, vulgaire parce qu'il touche aussi, avec le type décrit, la personnalité entrepreneuriale qui, par ses capacités réelles d'innovation et d'organisation, apporte une contribution considérable à l'ensemble du travail social.

Une personnalité de ce type, si elle dispose en plus d'un esprit social, ne pourra pas échapper complètement aux contraintes d'un ordre axé sur le profit, et sera donc empêchée par le principe de concurrence de réaliser un nouvel ordre social par la force des choses. Cependant, ses décisions économiques ne seront pas uniquement guidées par des considérations de rendement, mais aussi par le motif de la sécurité, de la responsabilité envers l'entreprise et ses employés.<sup>37</sup>

Si l'on suit Steiner, la cause de la possibilité de l'ascension de la « sorte de capitalistes financiers la plus misérable et sans valeur » ne réside pas dans le droit individuel de disposer du capital, qui devrait plutôt être librement disponible sous forme de capital financier et de capital productif, afin de permettre l'utilisation de capacités humaines entrepreneuriales, d'initiatives économiques judicieuses pour couvrir un besoin légitime. Elle réside dans la persistance de ce droit de disposition (de propriété) lorsque les conditions qui lient de manière appropriée les capacités humaines individuelles à cette disposition ont cessé (ce qui pose le problème du transfert de la propriété d'une personne ou d'un groupe de personnes à une autre).<sup>38</sup> Et cette cause réside deuxièmement dans la possibilité d'acheter et de vendre comme une marchandise non seulement la terre et le sol, non seulement la force de travail, mais aussi le capital productif ou les parts de celui-ci. Or, c'est précisément ce qui crée la possibilité de l'accumulation exploiteuse du capital que Marx a en vue dans sa critique et

vermag in einem gewissen Rahmen sogar gänzlich mangelnde Kompetenz zu kompensieren. An diesem Typus macht sich das vulgärmarxistische Schema vom Unternehmer als dem bösen Klassenfeind fest, der die braven Arbeiter um den Löwenanteil der Früchte ihrer Mühen bringt, vulgär deshalb, weil es mit dem beschriebenen Typus auch diejenige Unternehmerpersönlichkeit trifft, die durch tatsächliche innovatorische und organisatorische Fähigkeiten einen erheblichen Beitrag zur gesellschaftlichen Gesamtarbeit leistet. Eine Persönlichkeit dieser Art, wenn sie zusätzlich über soziale Gesinnung verfügt, wird aus den Sachzwängen einer profitorientierten Ordnung nicht gänzlich ausbrechen können, also durch das Konkurrenzprinzip daran gehindert sein, insulär eine soziale Neuordnung zu realisieren. Doch werden ihre wirtschaftlichen Entscheidungen nicht allein von Renditegesichtspunkten, sondern auch von dem Motiv der Sicherheit, von der Verantwortung gegenüber dem Unternehmen und seinen Angestellten geleitet sein.<sup>37</sup>

Die Ursache für die Möglichkeit des Aufstiegs der ‚miserabelsten und wertlosesten Sorte Geldkapitalisten liegt, wenn man Steiner folgt, nicht im individuellen Verfügungsrecht über Kapital, das in Form von Geldkapital und Produktivkapital vielmehr frei zur Verfügung stehen sollte, um den Einsatz von unternehmerischen menschlichen Fähigkeiten, von sinnvoller wirtschaftlicher Initiative zur Deckung eines berechtigten Bedarfs zu ermöglichen. Sie liegt im Weiterbestehen dieses Verfügungs-(Eigentums-)Rechts, wenn die Bedingungen aufgehört haben, welche in zweckmäßiger Art individuelle menschliche Fähigkeiten mit dieser Verfügung zusammenbinden (wodurch das Problem der Überleitung des Eigentums von einer Person oder Personengruppe an andere entsteht).<sup>38</sup> Und diese Ursache liegt zweitens in der Möglichkeit, nicht nur Grund und Boden, nicht nur Arbeitskraft, sondern auch Produktivkapital bzw. Anteile daran wie eine Ware zu kaufen und zu verkaufen. Damit aber gerade entsteht erst die Möglichkeit jener ausbeuterischen Kapitalakkumulation, die Marx bei seiner Kritik einzig im Auge hat und

35 Lettre à Annenkow, in MEW 27, p. 455.

36 MEW 23, note à la p. 407.

37 Lindenberg 1981, p. 33. Dans la réalité, il existe bien sûr toutes sortes de nuances entre le capitaliste haïssable et l'entrepreneur réformateur.

38 GA 23, p. 87. Les modalités de la transition peuvent faire l'objet de lois très différentes selon les époques :

35 Brief an Annenkow, in MEW 27, S. 455.

36 MEW 23, Anm. zu S. 407.

37 Lindenberg 1981, S. 33. In der Wirklichkeit gibt es natürlich zwischen häßlichem Kapitalisten und Reformunternehmer alle möglichen Schattierungen.

38 GA 23, S. 87. Über die Modalitäten der Überleitung kann es zu verschiedenen Zeiten ganz unterschiedliche



et qui, selon le diagnostic de Steiner de l'imbrication des points de vue de la vie économique dans l'ordre du travail, à concevoir à partir du juridique, et dans la gestion du capital, à concevoir à partir du spirituel.

Marx n'a pas conscience de l'origine spirituelle du capital parce qu'il ne parvient pas à la découvrir sous les superpositions que nous avons décrites. Il ne rompt le fétichisme qui attribue aux valeurs matérielles et à l'argent une force créatrice de valeur que pour le domaine V1 (application du travail à la nature), en ce qui concerne le domaine V2 (application du patrimoine spirituel vivant au travail), il ne dépasse pas le stade de la compréhension. Parce qu'il identifie les déformations des processus de formation du capital avec le capital en tant que tel, il tend à penser que l'économie future ne connaîtra plus du tout de fonction marchande, d'argent, de prix, etc., puisque les travaux individuels n'existeront plus par le biais de la valeur d'échange, mais directement en tant que partie intégrante du travail global. Pour une période de transition, il pense à un système de bons d'achat, alors qu'aujourd'hui, pour cette période de transition, on accorde encore un rôle essentiel à la relation marchandise-argent, même si elle a changé par rapport au capitalisme.<sup>39</sup> Joseph Huber juge : Avec l'abolition mécanique de la propriété privée, le marxisme tend à étouffer les initiatives économiques en général, à moins qu'elles ne partent des centres bureaucratiques. Les anthroposophes, en revanche, voient la nécessité de l'autogestion, du niveau individuel au niveau de la société dans son ensemble. Alors que le marxisme bannit du monde l'esprit d'entreprise avec le capitaliste [ ... ], les anthroposophes voient la nécessité pour tous les humains actifs dans la vie économique de vivre leur esprit d'entreprise de manière collective et responsable.<sup>40</sup>

Que pense Steiner de la plus-value ? Même si Marx dit que la plus-value est constituée par le travail non rémunéré des ouvriers, il ne veut pas dire par là que toute la plus-value doit être distribuée sous forme de salaire, il critique plutôt la phrase du droit au produit non réduit du travail dans le programme du Parti socialiste ouvrier d'Allemagne, influencé par les idées de Lassalle. Une partie de ce revenu doit nécessairement être

die gemäß Steiners Diagnose aus dem Überlappen der Gesichtspunkte des wirtschaftlichen Lebens in die aus dem Rechtlichen heraus zu gestaltende Arbeitsordnung und die aus dem Geistigen heraus zu gestaltende Kapitalverwaltung erwächst. Marx wird des Geistsprungs des Kapitals nicht inne, weil er ihn unter den Überlagerungen, die wir geschildert haben, nicht zu entdecken vermag. Den Fetischismus, der den Sachwerten und dem Geld wertschöpfende Kraft zuerkennt, durchbricht er nur für den WI-Bereich (Anwendung von Arbeit auf Natur), in bezug auf den WII-Bereich (Anwendung des lebendigen geistigen Vermögens auf die Arbeit) kommt er über Ansätze des Begreifens nicht hinaus. Weil er die Deformationen der Kapitalbildungsprozesse mit dem Kapital als solchem identifiziert, neigt er der Auffassung zu, die zukünftige Ökonomie werde überhaupt keine Händlerfunktion, kein Geld, keine Preise usw. mehr kennen, da dann die individuellen Arbeiten nicht mehr auf dem Umweg des Tauscherts, sondern unmittelbar als Bestandteil der Gesamtarbeit existieren. Für eine Übergangsperiode denkt er an ein Bezugssystem, während man heute immerhin für diese Übergangsperiode noch der Ware-Geld-Beziehung eine wesentliche, wenn auch gegenüber dem Kapitalismus veränderte Rolle zuerkennt.<sup>39</sup> Joseph Huber urteilt: Mit der mechanischen Abschaffung des Privateigentums tendiert der Marxismus dazu, wirtschaftliche Initiativen überhaupt zu ersticken, es sei denn, sie gingen von den bürokratischen Zentren aus. Anthroposophen dagegen sehen die Notwendigkeit der Selbstverwaltung, jeweils von der individuellen bis zur gesamtgesellschaftlichen Ebene. Während der Marxismus mit dem Kapitalisten den unternehmerischen Geist überhaupt aus der Welt verbannt [ ... ], sehen Anthroposophen die Notwendigkeit für alle im Wirtschaftsleben tätigen Menschen, ihren Unternehmungsgeist gemeinschaftlich und verantwortlich auszuleben.<sup>40</sup> Wie hält es Steiner nun mit dem Mehrwert? Auch wenn Marx sagt, der Mehrwert bestehe aus der unbezahlten Arbeit der Arbeiter, so meint er damit nicht, der gesamte Mehrwert sei als Lohn auszuschütten, vielmehr kritisiert er die Phrase vom Recht auf den unverkürzten Arbeitsertrag im von Lassalleschen Ideen beeinflussten Programm der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands. Ein Teil dieses Ertrags müsse notwendig zum

dépensée pour le remplacement des moyens de production consommés et pour l'extension de la production, pour les frais administratifs, la réserve pour les cas d'urgence, pour les fonds d'éducation, de santé et autres fonds sociaux, et n'est donc pas disponible pour les revenus individuels.<sup>41</sup> En termes steinériens, cela signifie tout simplement qu'une partie du revenu supplémentaire doit rester dans la vie de l'économie, une autre doit aller à la vie de droit et à la vie de l'esprit (dont font partie par exemple l'éducation et la santé). Seule la part revenant à l'État a le caractère d'un impôt, tandis que la vie de l'esprit doit être financée par de l'argent de donation - Steiner distingue en outre l'argent d'achat et l'argent de prêt.<sup>42</sup>

La véritable plus-value ne peut être créée dans une entreprise que par l'interaction entre le domaine V1 et le domaine V2 : Ouvrier manuel, contremaître, ingénieur, employé de commerce, manager, tous participent à sa création, mais pas seulement eux, les inventeurs décédés depuis longtemps dont les producteurs utilisent avantageusement les découvertes.<sup>43</sup> Cette dernière idée suffirait déjà à rendre absurde le concept de formation d'un revenu en tant que « rémunération appropriée de la contribution mesurable des producteurs au travail global » : Sur quel compte devrait-on verser les honoraires de Leibniz, Archimède ou d'autres grands esprits ? L'idée du revenu comme paiement de sa propre prestation provient de conceptions autosuffisantes et n'a de sens que pour les rapports entre petits producteurs de marchandises. Le travailleur partiel ne termine plus seul une marchandise, et seules les marchandises peuvent être légitimement vendues. Marx cite Th. Hodgskin avec approbation en faisant la remarque suivante : « Il n'existe cependant plus rien (dans les conditions de la division du travail dans la manufacture, CS) que l'on puisse appeler le salaire naturel du travail d'un individu. Chaque ouvrier ne produit qu'une partie d'un tout, et comme chaque partie est en soi sans valeur et sans utilité, il n'y a rien que l'ouvrier puisse prendre et dont il puisse dire : « Je ne suis pas un ouvrier : C'est mon produit, je veux le garder pour moi. »<sup>44</sup>

39 Cf. chez Marx MEW 19, p. 19 et suivantes.

40 Huber 1979, p. 157.

41 MEW 19, P. 19.

42 Cf. dans GA 340 et GA 28.

43 Cf. GA 340, p. 71.

Ersatz der verbrauchten Produktionsmittel und zur Ausdehnung der Produktion, für Verwaltungskosten, Reserve für Notfälle, für Bildungs-, Gesundheits- und andere Sozialfonds verausgabt werden und stehe daher für die individuellen Einkommen nicht zur Verfügung.<sup>41</sup> In Steinerschen Termini bedeutet das schlichtweg, daß ein Teil des Mehrertrags im Wirtschaftsleben verbleiben, ein anderer dem Rechtsleben und dem Geistesleben (zu dem z.B. Bildungs- und Gesundheitswesen gehören) zufließen muß. Dabei hat nur der dem Staat zufließende Teil den Charakter von Steuer, während das Geistesleben durch Schenkungsgeld - Steiner unterscheidet außerdem noch Kaufgeld und Leihgeld - finanziert werden muß.<sup>42</sup>

Der echte Mehrwert kann in einem Unternehmen nur im Zusammenwirken des WI- mit dem WII-Bereich geschaffen werden: Handarbeiter, Meister, Ingenieur, kaufmännischer Angestellter, Manager, sie alle sind an seiner Erzeugung beteiligt, aber eben nicht nur sie, sondern auch die längst verstorbenen Erfinder, von deren Entdeckungen die Produzenten mit Vorteil Gebrauch machen.<sup>43</sup> Schon der letzte Gedanke würde ausreichen, um das Konzept einer Einkommensbildung als „angemessene Honorierung des ‚meßbaren Beitrags der Produzenten zur Gesamtarbeit ad absurdum zu führen: Auf welches Konto sollte man denn auch Leibniz, Archimedes oder anderen Geistesgrößen das Honorar überweisen? Die Vorstellung des Einkommens als Bezahlung der eigenen Leistung entstammt selbstversorgerischen Vorstellungen und ergibt allenfalls für Verhältnisse zwischen kleinen Warenproduzenten noch einen nachvollziehbaren Sinn. Der Teilarbeiter arbeitet keine Ware mehr allein fertig, und nur Waren kann man legitimerweise verkaufen. Zustimmend zitiert Marx Th. Hodgskin mit der Bemerkung: Es gibt aber nichts mehr (unter den Bedingungen der Arbeitsteilung in der Manufaktur, CS), was man als den natürlichen Lohn der Arbeit eines einzelnen bezeichnen könnte. Jeder Arbeiter erzeugt nur einen Teil eines Ganzen, und da jeder Teil für sich allein ohne Wert und Nutzen ist, gibt es nichts, was der Arbeiter nehmen und wovon er sagen könnte: Das ist mein Erzeugnis, das will ich für mich behalten.<sup>44</sup>

39 Vgl. bei Marx MEW 19, S. 19ff.

40 Huber 1979, S. 157.

41 MEW 19, S. 19.

42 Vgl. in GA 340 und GA 28.

43 Vgl. GA 340, S. 71.



Si tant est que l'on puisse faire valoir un droit à la plus-value, ce n'est ni par les travailleurs manuels ni par les travailleurs intellectuels en tant qu'individus, mais tout au plus par la vie de l'esprit dans son ensemble. Steiner s'efforce de trouver des formes qui permettent à une partie du rendement économique de s'écouler dans la vie de l'esprit, afin qu'elle y porte des fruits qui profitent finalement aussi à l'économie, au lieu de relancer sans cesse une croissance à des fins personnelles et écologiquement douteuse, comme c'est le cas aujourd'hui - l'État devant amortir les pires conséquences d'une telle exploitation par des prélèvements (dons obligatoires aux vies de l'esprit et de droit), au prix d'une restriction des espaces de liberté. Le changement socioculturel envisagé par Steiner placerait au centre le sens de la production pour l'humain et son développement global en tant qu'individualité spirituelle, plutôt que le profit, et remplacerait ainsi l'esprit économique purement commercial qui prévaut aujourd'hui. Le financement par l'État serait remplacé par un réseau de relations diversifiées entre la vie de l'économie et la vie de l'esprit respectivement de droit, dans lequel les réflexions sur la réforme de l'ordre monétaire joueraient un rôle non négligeable.<sup>45</sup> La vie de droit permet de trouver des règles pour les relations entre les trois membres sociaux, mais l'organisation pratique n'incombe pas à l'État, qui se dégagerait de la responsabilité des vies de l'économie et de l'esprit. Pour la vie de l'esprit, cela signifie les chances, mais bien sûr aussi les risques de la responsabilité individuelle : les travailleurs culturels devraient s'efforcer d'obtenir une compréhension libre de leur rôle et de leurs prestations. Steiner ne veut pas d'une vie de l'esprit flottant librement, mais d'une vie de l'esprit qui assume sa responsabilité pour l'ensemble de la société de sa propre initiative, en étroite collaboration avec les deux autres membres sociaux.

La conception économique de Steiner a donc des conséquences pour l'ordre social dans son ensemble. Elle conduit à la prise de conscience de la nécessité d'un nouveau régime de propriété, d'un nouveau régime de revenus et d'un nouveau régime économique.

L'alternative de Steiner à la propriété privée capitaliste consiste en la neutralisation du capital, que R. Brüll illustre par l'exemple suivant : supposons qu'une personne fonde une imprimerie

Soweit überhaupt ein Anspruch auf den Mehrwert geltend gemacht werden kann, so weder von den Hand- noch von den Geistesarbeitern als Individuen, sondern allenfalls vom Geistesleben als ganzem. Steiner strebt danach, Formen zu finden, die einen Teil des wirtschaftlichen Ertrages in das Geistesleben fließen lassen, damit er dort Früchte trägt, die schließlich auch der Wirtschaft wieder zugutekommen, statt wie heute üblich ein selbstzweckhaftes und ökologisch bedenkliches Wachstum immer neu anzufachen - wobei der Staat durch Abschöpfung (Zwangsschenkungen an Geistes- und Rechtsleben) die schlimmsten Folgen solchen Raubbaus abzufangen hat, um den Preis der Einschränkung von Freiheitsräumen. Der von Steiner intendierte sozio-kulturelle Wandel würde den Sinn der Produktion für den Menschen und seine allseitige Entwicklung als geistige Individualität statt des Profits in den Mittelpunkt stellen und damit die heute vorherrschende reine kommerzielle Wirtschaftsgesinnung ablösen. An die Stelle der Finanzierung über den Staat träte ein Netz vielgestaltiger Beziehungen zwischen Wirtschafts- und Geistes- bzw. Rechtsleben, bei dem auch Überlegungen für eine Reform der Geldordnung keine geringe Rolle zufällt.<sup>45</sup> Aus dem Rechtsleben heraus können für die Beziehungen der drei Sozialglieder Regeln gefunden werden, die praktische Gestaltung aber obliegt nicht dem Staat, der sich aus der Verantwortung für Wirtschafts- und Kulturleben herauslösen würde. Für das Geistesleben bedeutet das die Chancen, aber natürlich auch die Risiken der Eigenverantwortung: Die Kulturarbeiter müßten um das freie Verständnis für ihre Rolle und ihre Leistungen werben. Steiner will kein freischwebendes Geistesleben, sondern eines, das seiner Verantwortung für die Gesamtgesellschaft aus eigener Initiative, in engem Zusammenwirken mit den beiden anderen Sozialgliedern wahrnimmt.

Aus Steiners ökonomischer Konzeption ergeben sich also Konsequenzen für die Gesellschaftsordnung als ganze. Sie führt zur Einsicht in die Notwendigkeit einer neuen Eigentumsordnung, einer neuen Einkommensordnung und einer neuen Wirtschaftsordnung.

Steiners Alternative zum kapitalistischen Privateigentum besteht in der Neutralisierung des Kapitals, die R. Brüll mit dem folgenden Beispiel veranschaulicht: Gesetzt, es gründet jemand mit





avec 50.000 DM économisés, qu'elle soit en mesure, grâce à ses capacités, d'agrandir le parc de machines et d'embaucher toujours plus de collaborateurs, de sorte qu'au bout de 20 ans, l'entreprise se retrouve avec une fortune totale de 850.000 DM. Dans un système capitaliste privé, le fondateur aurait pu vendre l'entreprise pour 1,5 à 2 millions de DM, s'il souhaitait partir pour des raisons d'âge, avec le supplément de prix correspondant, compte tenu des bénéfices escomptés. Ce n'est pas le cas du concept économique de Steiner. Si le fondateur a perçu un revenu convenable pendant son temps de travail et s'il a assuré une retraite convenable, il a droit, au moment de son départ, aux 50.000 DM investis, y compris à un certain intérêt légitime (qui devrait bien sûr, dans le contexte économique actuel, compenser la dépréciation de la monnaie). Les 800.000 DM supplémentaires ne sont pas seulement le mérite du fondateur, mais aussi de ses collaborateurs et restent dans l'entreprise en tant que capital neutre. Ils n'appartiennent pour ainsi dire plus à personne, mais sont à la disposition de l'entreprise et de son nouveau directeur. Les avantages de cette procédure sont évidents. En effet, pour que l'achat soit rentable pour le nouveau propriétaire, l'entreprise aurait dû générer à nouveau les 800.000 DM sous une énorme pression de rendement. Les bénéficiaires en auraient été la banque, qui aurait gagné sur le crédit du nouveau propriétaire, ainsi que la gastronomie de Las Vegas, où l'ancien aurait dilapidé sa fortune. La transmission sans argent liquide présente un autre avantage social : c'est celui qui est capable qui prendra la direction, et non pas celui qui a le potentiel financier et qui ne cherche qu'un objet de rendement. La production reste orientée vers les besoins et les emplois sont maintenus. Grâce à son expérience, l'ancien propriétaire a le droit de désigner un successeur en concertation avec les employés. Ce n'est que si aucun successeur n'est trouvé de cette manière qu'un organe de la vie de l'esprit prend la décision. L'État doit garantir la transmission et ses modalités, mais n'a aucun autre pouvoir. En raison de notre droit de propriété marqué par la tradition romaine, la neutralisation du capital sous une forme pure est aujourd'hui difficile. Des formes de compromis telles que le transfert des parts sociales d'une entreprise à une fondation d'utilité publique ou autre sont donc souvent inévitables, mais n'éliminent évidemment pas encore le problème de la cessibilité des parts <sup>46</sup>. En fin de compte, une modification des lois est donc inévitable : l'aspect

ersparten 50.000 DM eine Druckerei, ist durch seine Fähigkeiten in der Lage, den Maschinenpark zu erweitern und immer mehr Mitarbeiter einzustellen, so daß der Betrieb nach 20 Jahren mit einem Gesamtvermögen von 850.000 DM dasteht. Im privatkapitalistischen System hätte der Gründer, wenn er aus Altersgründen Schluß machen will, den Betrieb für diese Summe und den entsprechenden Aufpreis im Hinblick auf zu erwartende Gewinne für vielleicht 1,5-2 Mio. DM veräußern können. Nicht so bei Steiners ökonomischem Konzept. Hat der Gründer während seiner Arbeitszeit ein angemessenes Einkommen erhalten und ist für eine angemessene Rente gesorgt, dann stehen ihm beim Austritt genau die investierten 50.000 DM zu, einschließlich einer gewissen rechtmäßigen Verzinsung (die natürlich beim heutigen wirtschaftlichen Umfeld die Geldentwertung mit kompensieren müßte). Die hinzugekommenen 800.000 DM sind nicht allein das Verdienst des Gründers, sondern ebenso seiner Mitarbeiter und bleiben als neutrales Kapital im Betrieb. Sie gehören sozusagen niemandem mehr, sondern stehen dem Betrieb und seinem neuen Leiter zur Verfügung. Die Vorteile dieses Verfahrens liegen auf der Hand. Denn die 800.000 DM hätte der Betrieb, damit sich der Kauf für den neuen Inhaber rentiert, unter enormem Leistungsdruck erneut erwirtschaften müssen. Nutznießer davon wäre die Bank, die am Kredit des neuen Inhabers verdient, sowie die Gastronomie von Las Vegas, wo der Alte sein Vermögen verbrasselt. Die bargeldlose Übergabe hat den weiteren gesellschaftlichen Vorteil, daß der Fähige und nicht der finanziell Potente, der nur ein Renditeobjekt sucht, die Leitung übernehmen wird. Die Produktion bleibt bedarfsorientiert und die Arbeitsplätze erhalten. Der bisherige Inhaber hat aufgrund seiner Erfahrung das Recht, in Absprache mit den Mitarbeitern einen Nachfolger zu bestimmen. Erst wenn auf diese Weise kein Nachfolger gefunden wird, entscheidet ein Organ des Geisteslebens. Der Staat hat die Übergabe und ihre Modalitäten zu garantieren, aber sonst keine Befugnisse. Aufgrund unseres von der römischen Tradition geprägten Eigentumsrechts ist die Kapitalneutralisierung in reintypischer Form heute schwierig. Kompromiß-formen wie die Übertragung der Gesellschaftsanteile eines Unternehmens an eine gemeinnützige Stiftung o.ä. sind deshalb oft unumgänglich, beseitigen aber natürlich noch nicht das Problem der Verkäuflichkeit der Anteile <sup>46</sup>. Letztlich ist also eine Veränderung der Gesetze unumgänglich: der





politique ne peut pas être mis entre parenthèses.

45 Cf. GA 340, p. 154 s., GA 28, p. 104 s., en outre chez Schweppenhäuser 1982 et Latrille 1985.

46 R. Brüll 1984.

[154]

La neutralisation du capital doit s'accompagner d'un nouvel ordre des revenus et d'une large intégration de tous les employés dans la consultation et l'autogestion de l'entreprise. L'altruisme objectif ou le socialisme est impensable sans la suppression du travail salarié. Steiner pose cependant la question différemment de Marx : l'effort ne peut pas porter sur la transformation du processus économique de manière à ce que la force de travail humaine y trouve son compte, mais sur la manière de faire sortir cette force de travail du processus économique pour la laisser être déterminée par des forces sociales qui lui enlèvent son caractère marchand.<sup>47</sup> L'évaluation des revenus doit se faire selon les aspects de la vie de droit, c'est-à-dire que, dans la mesure où la législation cadre de l'État concerné n'a pas encore établi de règles démocratiques, les collaborateurs d'un même contexte de travail ont leur mot à dire (ce qui ne signifie pas nécessairement que chacun doit rapporter la même somme à la maison).

La séparation du travail et du revenu doit permettre de dissocier de plus en plus la motivation au travail de l'acquisition d'argent - dans le sens de la loi sociale principale - et d'établir d'autre part un droit au revenu indépendamment de l'utilisation des capacités des entreprises en fonction de la conjoncture. Un revenu temporaire sans travail dans un domaine pourrait ainsi garantir un travail temporaire sans revenu dans un autre domaine - par exemple un engagement bénévole dans le secteur social. En répartissant équitablement sur toutes les entreprises les coûts de cette garantie de revenu qui remplace le système actuel de l'assurance chômage, on supprime l'incitation à économiser la main-d'œuvre pour des raisons de profit. Le problème de la compétitivité internationale limite naturellement la marge de manœuvre de l'économie tant qu'une réorganisation économique n'a eu lieu que dans un ou quelques pays. Les approches pratiques qui existent déjà dans les institutions anthroposophiques sur la question de l'ordre des revenus, ainsi que les divergences d'opinion entre anthroposophes sur cette question, ne peuvent pas être traitées ici.<sup>48</sup>

politische Aspekt kann nicht ausgeklammert werden.

45 Vgl. GA 340, S. 154 f., GA 28, S. 104f., ferner bei Schweppenhäuser 1982 und Latrille 1985.

46 R. Brüll 1984.

[154]

Die Kapitalneutralisierung muß begleitet sein von einer neuen Einkommensordnung und einer weitgehenden Einbeziehung aller Mitarbeiter in die betriebliche Beratung und Selbstverwaltung. Objektiver Altruismus oder Sozialismus ist undenkbar ohne Aufhebung der Lohnarbeit. Steiner stellt die Frage jedoch anders als Marx: Nicht darauf könne das Bestreben gerichtet sein, den Wirtschaftsprozeß so umzugestalten, daß in ihm die menschliche Arbeitskraft zu ihrem Recht kommt, sondern darauf: wie bringt man diese Arbeitskraft aus dem Wirtschaftsprozeß heraus, um sie von sozialen Kräften bestimmen zu lassen, die ihr den Warencharakter nehmen.<sup>47</sup> Einkommensbemessung soll nach Gesichtspunkten des Rechtslebens erfolgen, d.h. daß darüber, soweit nicht schon Regelungen durch die Rahmengesetzgebung des betreffenden Staatswesens demokratisch getroffen sind, die Mitarbeiter innerhalb eines Arbeitszusammenhangs gleichermaßen mitsprechen, (was nicht unbedingt heißen soll, daß jeder gleichviel mit nach Hause tragen soll).

Durch die Trennung von Arbeit und Einkommen soll die Motivation zur Arbeit immer stärker - im Sinne des sozialen Hauptgesetzes - vom Gelderwerb abgekoppelt, andererseits ein Recht auf Einkommen unabhängig von konjunkturbedingter Auslastung der Betriebe etabliert werden. Zeitweiliges Einkommen ohne Arbeit in einem könnte so zeitweilige Arbeit ohne Einkommen in einem anderen Bereich - etwa freiwilligen Einsatz im sozialen Sektor - absichern. Indem die Kosten dieser das bisherige System der Arbeitslosenversicherung ablösenden Einkommenssicherung auf alle Betriebe gerecht umgelegt würden, entfielen der Anreiz zur Einsparung von Arbeitskräften aus Profitgründen. Das Problem der internationalen Konkurrenzfähigkeit begrenzt natürlich den Spielraum der Wirtschaft, solange eine ökonomische Neuordnung nur in einem oder einigen Ländern stattgefunden hat. Die praktischen Ansätze, die es in anthroposophischen Einrichtungen in der Frage der Einkommensordnung bereits gibt, und auch die Meinungsunterschiede unter Anthroposophen über diese Frage können hier nicht behandelt werden.<sup>48</sup>



Ce qui est décisif, c'est que la combinaison de la neutralisation du capital, de l'ordre des revenus, de la participation des collaborateurs à la consultation et à l'autogestion avec la réalisation du principe de l'association, vise à supprimer, dans l'organisme social triarticulé, la lutte des classes pour le salaire et le rendement en éliminant ses causes. En effet, ce ne sont pas les salariés et les capitalistes qui s'affronteraient en fin de compte, mais simplement les directeurs de travail et les prestataires de travail, l'ensemble de la société devant garantir que ce sont les capacités individuelles et non le portemonnaie du père qui déterminent qui se spécialise le plus dans le domaine V1 et qui se spécialise le plus dans le domaine V2. Les directeurs de travail et les prestataires de travail détermineront simplement par contrat, c'est-à-dire d'un point de vue juridique, la part de la création commune qui sera affectée à la consommation individuelle et la part de chacun dans cette consommation. Cette répartition n'est pas une opération de troc, c'est pourquoi seule la revendication des besoins est déterminante, l'étendue de ce qui peut être distribué déterminant naturellement ce qui peut être pris en compte ou non dans la liste des besoins. Le chef d'entreprise peut revendiquer davantage, mais il doit également légitimer cette revendication en se basant sur les besoins, il n'a donc plus de privilège. - Steiner n'était sans doute que trop conscient du fait que, dans la pratique, les différences de revenus injustifiées ne peuvent pas être éliminées du jour au lendemain - surtout pas partout -, que l'intérêt matériel en tant que motivation au travail ne peut perdre de son importance que dans le cadre d'un processus prolongé, et que, surtout, l'évolution de la volonté d'avoir vers la volonté de donner ne peut pas être imposée administrativement à l'individu. L'organisme social triarticulé ne peut surtout pas imposer un modèle identique à toutes les entreprises ; il doit laisser aux processus de formation de la volonté au sein de l'entreprise le soin de décider à quel rythme, dans quelle mesure et sous quelle forme concrète la séparation du travail et du revenu doit être réalisée dans chaque entreprise.<sup>49</sup>

Entscheidend ist, daß die Verbindung von Kapitalneutralisierung, Einkommensordnung, Beteiligung der Mitarbeiter an Beratung und Selbstverwaltung mit der Realisierung des Prinzips der Assoziation, darauf zielt, im dreigliedrigen sozialen Organismus den Klassenkampf um Lohn und Leistung durch die Beseitigung seiner Ursachen aufzuheben. Denn es würden sich letztlich nicht gegenüberstehen Lohnarbeiter und Kapitalist, sondern einfach Arbeitsleiter und Arbeitsleister, wobei gesamtgesellschaftlich sichergestellt sein soll, daß individuelle Fähigkeiten und nicht der väterliche Geldbeutel darüber entscheidet, wer mehr im WI- und wer mehr im WII-Bereich seinen beruflichen Schwerpunkt findet. Arbeitsleiter und Arbeitsleister werden einfach vertraglich festlegen, d.h. aus rechtlichen Gesichtspunkten heraus bestimmen, welcher Teil des gemeinsam Geschaffenen dem individuellen Konsum zufließen und wie der Anteil jedes einzelnen an diesem Teil sein soll. Diese Aufteilung ist kein Tauschgeschäft, daher ist nur die Geltendmachung von Bedürfnissen entscheidend, wobei natürlich der Umfang des überhaupt Verteilbaren darüber entscheidet, was aus der Rangliste der Bedürfnisse Berücksichtigung finden kann und was nicht. Der Arbeitsleiter mag mehr beanspruchen, er muß dies aber im Prinzip ebenfalls vom Bedarf her legitimieren, insofern hat er kein Vorrecht mehr. - Daß in der Praxis unberechtigte Einkommensunterschiede nicht von heute auf morgen abzubauen sind - vor allem nicht überall -, daß materielle Interessiertheit als Arbeitsmotivation nur in einem längeren Prozeß an Bedeutung verlieren kann, daß vor allem die Entwicklung vom Haben- zum Gebenwollen dem einzelnen nicht administrativ verordnet werden darf, dürfte Steiner nur zu bewußt gewesen sein. Vor allem kann der dreigliedrige soziale Organismus nicht allen Unternehmungen ein identisches Modell aufzwingen; er muß es den innerbetrieblichen Willensbildungsprozessen überlassen, in welchem Tempo, welchem Umfang und welcher konkreten Form im einzelnen die Trennung von Arbeit und Einkommen verwirklicht wird.<sup>49</sup>



Dans l'ensemble, l'évolution devrait aller dans le sens d'une structure d'entreprise que l'on peut caractériser avec H. Witzenmann par la notion de principe de contre-courant. Ce principe n'oppose pas l'augmentation de l'efficacité économique de l'entreprise à l'augmentation des chances d'épanouissement personnel des travailleurs, mais les traite comme deux objectifs d'entreprise qui se rapportent l'un à l'autre et qu'il s'agit de concilier en permanence, l'objectif de l'amélioration de l'efficacité de l'entreprise et celui de l'augmentation des chances d'épanouissement personnel des travailleurs étant tous deux liés, ce en quoi

47 GA 23, p. 43 et suivantes.

48 Pour plus de détails, voir par exemple Giese (éd.) 1980. Sur ce qui précède, voir Lindenau, *Keimkräfte Forces germinatives*, 1983. Jusqu'à présent, les questions telles que le droit du travail, le rôle des syndicats, les questions de réduction du temps de travail, etc. ont été moins discutées. Sur ce dernier point, voir chez Leber 1984 et GA 330, p. 36.

49 Cf. GA 23, p. 108.

[155]

l'effectivité n'est pas une fin en soi, mais doit servir à satisfaire les besoins des clients. Ce qui est décisif pour le développement d'une entreprise en tant qu'organisation, c'est le processus d'apprentissage social et individuel qui modifie la motivation au travail dans le sens de l'altruisme objectif. On peut parler d'un modèle à contre-courant, car la forme décisive de la médiation entre les activités plus exécutantes et plus dirigeantes, entre V1 et V2, ne se fait pas par le biais d'une hiérarchie de commandement, mais par celui de la consultation, grâce à laquelle les problèmes et les conflits peuvent être perçus de manière toujours nouvelle et maîtrisés à temps. La constitution de l'entreprise qui en découle - Götz Rehn l'a présentée en détail dans son livre sur le développement de l'organisation - prend au sérieux l'autonomie spirituelle du collaborateur en le faisant participer à la définition des objectifs et au sens de l'activité de l'entreprise et en laissant libre cours à son initiative d'action issue de sa propre compréhension. Les questions relatives à la cohabitation quotidienne dans la coopération au sein de l'entreprise ainsi que les droits et les devoirs des collaborateurs doivent être traités dans un esprit d'égalité entre tous les participants.<sup>50</sup>

Insgesamt dürfte sich die Entwicklung in Richtung einer Unternehmensstruktur bewegen, die man mit H. Witzenmann durch den Begriff des Gegenstromprinzips charakterisieren kann. Dieses Prinzip stellt die Steigerung ökonomischer Effektivität des Unternehmens und die Erhöhung der Selbstverwirklichungschancen der Arbeitenden nicht als Gegensätze einander gegenüber, sondern behandelt sie als zwei aufeinander bezogene und immer neu miteinander in Einklang zu bringende Unternehmensziele, wobei die

47 GA 23, S. 43f.

48 Näheres z.B. bei Giese (Hg.) 1980. Zum Vorangehenden vgl. Lindenau, *Keimkräfte*, 1983. Weniger diskutiert wurden bisher solche Fragen wie Arbeitsrecht, Rolle der Gewerkschaften, Fragen der Arbeitszeitverkürzung usw. Zu letzterem vgl. bei Leber 1984 und GA 330, S. 36.

49 Vgl. GA 23, S. 108.

[155]

Effektivität kein Selbstzweck ist, sondern der Bedarfsdeckung der Abnehmer dienen soll. Entscheidend für die Entwicklung eines Unternehmens als Organisation ist der soziale und individuelle Lernprozeß, der die Arbeitsmotivation im Sinne des objektiven Altruismus verändert. Man kann von einem Gegenstrommodell sprechen, weil die entscheidende Form der Vermittlung von mehr ausführenden und mehr leitenden Tätigkeiten, von WI und WII, nicht auf dem Wege einer Befehlshierarchie, sondern auf dem Weg der Beratung erfolgt, durch die Probleme und Konflikte immer wieder neu wahrgenommen und frühzeitig bewältigt werden können. Die hiermit angesteuerte Unternehmensverfassung - Götz Rehn hat sie in seinem Buch über Organisationsentwicklung im einzelnen dargestellt - nimmt den Mitarbeiter in seiner geistigen Autonomie ernst, indem sie ihn an Zielfindung und Sinnggebung der Unternehmenstätigkeit partizipieren und seiner aus individueller Einsicht erwachsenden Handlungsinitiative freien Raum läßt. Die Fragen des täglichen Miteinanders in der betrieblichen Kooperation und die Rechte und Pflichten der Mitarbeiter sollen im Geist der Gleichberechtigung aller Beteiligten behandelt werden.<sup>50</sup>



Aussi importantes que soient les initiatives individuelles, les chances de réalisation de la conception économique de Steiner dépendent en fin de compte de l'obtention d'effets sur l'ensemble de la société, au-delà des expériences isolées, et finalement d'un nouvel ordre économique. La question des conditions concrètes pour cela ne peut pas être discutée ici. L'histoire de l'expérience de la Kommenden Tag AG (Le jour qui vient S.A.), qui a échoué sur le plan économique, mérite aussi d'être étudiée de ce point de vue.<sup>51</sup> Steiner voit l'instrument décisif du nouvel ordre économique dans l'association. Grâce à elle, il veut passer d'une économie orientée en premier lieu vers la production ou le profit à une économie orientée en premier lieu vers les besoins. Il ne s'agit pas ici de slogans anti-consommation et d'idéologie de la croissance zéro, mais bien de l'autonomisation carcinomique de la croissance, pour laquelle les besoins doivent être créés artificiellement par la publicité, etc. La critique de Steiner ne concerne pas une initiative de production dans le sens d'une croissance raisonnable. Les besoins ne sont pas statiques et sont générés par le processus culturel lui-même. Si l'on veut simplement régler la production en fonction des besoins existants et ne pas donner l'initiative à la production, on conduit celle-ci à la stagnation.<sup>52</sup>

Cette affirmation tient compte de l'interdépendance dialectique entre la consommation et la production, qui est médiatisée par la distribution. Si Marx écrit, en faisant allusion à la terminologie de Hegel, que la production, la distribution et la consommation forment une véritable conclusion<sup>53</sup>, Steiner tire de ce rapport la conséquence d'assurer la cohérence des trois domaines par des associations entre production, commerce et consommateurs.

Les associations doivent résoudre la contradiction, certes modifiée aujourd'hui par la formation de monopoles et l'interventionnisme de l'État, mais toujours effective, entre la planification de l'organisation de l'entreprise et l'anarchie économique globale issue des forces économiques, sans intervention de l'État. La solution n'est pas une économie de commandement centralisée et dirigiste, mais plutôt ce que Marx a appelé le contrôle prédéterminé de la société sur la production, qui doit résulter du jugement commun des experts délégués par les producteurs, le commerce et les consommateurs. Il est évident de penser d'abord à des associations de branches, mais comme les producteurs d'une branche sont toujours aussi des consommateurs d'autres branches, il en

So wichtig Einzelinitiativen auch sind, letztlich ist Steiners ökonomische Konzeption in ihren Realisierungschancen davon abhängig, daß es über insuläre Experimente hinaus zu gesamtgesellschaftlichen Effekten, letztlich zu einer neuen Wirtschaftsordnung kommt. Die Frage der konkreten Voraussetzungen dafür kann hier nicht diskutiert werden. Die Geschichte des im ökonomisch gescheiterten Experiments mit der Kommenden Tag AG wäre auch unter diesem Gesichtspunkt studierenswert.<sup>51</sup> Das entscheidende Instrument der wirtschaftlichen Neuordnung sieht Steiner in der Assoziation. Durch sie will er von einer primär produktions- bzw. profitorientierten zu einer primär bedarfsorientierten Wirtschaft gelangen. Dabei geht es nicht um Anti-Konsum-Parolen und Nullwachstumsideologie, sondern präzise um die karzinomhafte Verselbständigung des Wachstums, für die Bedürfnisse künstlich über Werbung etc. zugerichtet werden müssen. Eine Initiative der Produktion im Sinne sinnvollen Wachstums wird von Steiners Kritik nicht betroffen. Der Bedarf sei nichts Statisches und werde durch den Kulturprozeß selber erzeugt. Wollte man die Produktion bloß nach dem vorhandenen Bedarf regeln und der Produktion nicht die Initiative geben, bringe man ihn zur Stagnation.<sup>52</sup>

Diese Aussage trägt der dialektischen Wechselbeziehung von Konsumtion und Produktion Rechnung, die durch die Distribution vermittelt wird. Schreibt Marx, auf Hegels Terminologie anspielend, daß Produktion, Distribution und Konsumtion einen regelrechten Schluß bilden<sup>53</sup>, so zieht Steiner aus diesem Verhältnis die Konsequenz, die Schlüssigkeit der drei Bereiche durch Assoziationen von Produktion, Handel und Konsumenten sicherzustellen. Die Assoziationen sollen den heute zwar durch Monopolbildung und Staatsinterventionismus modifizierten, aber immer noch wirksamen Widerspruch zwischen Planmäßigkeit der betrieblichen Organisation und gesamtwirtschaftlicher Anarchie aus wirtschaftlichen Kräften, ohne Staatseinmischung, lösen. Nicht zentralistisch-dirigistische Befehlswirtschaft ist die Lösung, vielmehr soll das, was Marx vorherbestimmende Kontrolle der Gesellschaft über die Produktion genannt hat, aus der gemeinsamen Urteilsbildung der Sachverständigen hervorgehen, die von Produzenten, Handel und Verbrauchern delegiert sind. Es ist naheliegend, dabei zunächst an Branchenassoziationen zu denken, aber da die



résulte une vaste mise en réseau, l'étendue des associations étant réglée selon des points de vue pragmatiques.<sup>54</sup> La perception vivante des tendances économiques, par exemple dans le domaine de l'évolution des besoins, doit permettre une gestion flexible et non bureaucratique des capacités et provoquer un équilibre de l'offre et de la demande, corriger à temps les évolutions erronées et assurer ainsi le plein emploi et la stabilité de la valeur monétaire. Les associations libres sont suffisamment flexibles pour répondre aux innombrables besoins qui se forment spontanément et individuellement et pour lesquels un système centralisé de planification et de gestion, même s'il fait appel aux technologies de planification les plus modernes, reste toujours trop étendu. Les associations laissent aux entreprises individuelles leur autonomie, y compris dans l'organisation de leurs « relations extérieures ». Dans la conception marxiste-léniniste, l'orientation vers les besoins est certes l'objectif suprême de l'économie sous le socialisme. Mais le dirigisme de l'Etat doit simplement conduire à ce que les instances qui décident de la planification

50 Cf. Rehn 1979.

51 Cf. chez Kühn 1978 et Leinhaas 1950.

52 GA 188, P. 243.

53 Plans, p. 11.

54 GA 23, p. 14. Sur les aspects pragmatiques, voir également Latrille 1985.

[156]

doivent attribuer un jugement sur les besoins futurs des individus qu'ils ne peuvent légitimement pas avoir.

Dans la coordination des quotas de production, des prix, etc., la cartellisation actuelle anticipe certes des éléments de l'association : en cela, elle n'est cependant pas la solution du problème, mais seulement l'expression de sa surmaturité, de l'obsolescence de l'ordre économique traditionnel. Elle est une caricature de l'association par la concurrence monopolistique ruineuse qui obstrue les marchés et qui est en contradiction flagrante avec la tendance à la régulation de l'ensemble de la société : elle naît de la recherche du profit maximal par les grands groupes. La concentration et la centralisation du capital en de telles concentrations de pouvoir n'ont été possibles que grâce à la forme de la société anonyme. Celle-ci représente extérieurement la subordination de la fonction (de direction) du capital à la propriété du capital : Elle

Produzenten der einen immer auch Verbraucher anderer Branchen sind, ergibt sich eine umfassende Vernetzung, wobei sich der Umfang der Assoziationen nach pragmatischen Gesichtspunkten regeln würde.<sup>54</sup> Aus dem lebendigen Wahrnehmen von ökonomischen Trends, etwa im Bereich der Bedarfsentwicklung, soll unbürokratisch eine flexible Steuerung der Kapazitäten erfolgen und ein Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage bewirkt, sollen Fehlentwicklungen frühzeitig korrigiert und so Vollbeschäftigung und Geldwertstabilität gesichert werden. Freie Assoziationen sind flexibel genug, um auf die unzähligen sich spontan und individuell bildenden Bedürfnisse einzugehen, für die ein zentralistisches System der Planung und Leitung, selbst bei Einsatz modernster Plantechnologien doch immer zu weitmaschig bleibt. Die Assoziationen belassen den einzelnen Betrieben ihre Autonomie, auch in der Gestaltung ihrer „Außenbeziehungen“. Die Orientierung an den Bedürfnissen ist zwar im marxistisch-leninistischen Selbstverständnis das oberste Ziel des Wirtschaftens im Sozialismus. Aber der staatliche Dirigismus muß einfach dazu führen, daß die Instanzen, die über die Planung entscheiden, sich

50 Vgl. Rehn 1979.

51 Vgl. bei Kühn 1978 und Leinhaas 1950.

52 GA 188, S. 243.

53 Grundrisse, S. 11.

54 GA 23, S. 14. Zu den pragmatischen Aspekten auch Latrille 1985.

[156]

ein Urteil über die künftigen Bedürfnisse der einzelnen zuschreiben müssen, das sie legitimerweise nicht haben können.

In der Abstimmung von Produktionsquoten, Preisen usw. nimmt die heutige Kartellisierung durchaus Elemente der Assoziation vorweg: Darin ist sie aber nicht die Lösung des Problems, sondern nur der Ausdruck seiner Überreife, der Überlebtheit der traditionellen Wirtschaftsordnung. Sie ist eine Karrikatur auf die Assoziation durch die ruinöse monopolistische Konkurrenz, die die Märkte verstopft und der Tendenz gesamtgesellschaftlicher Regulierung krass widerspricht: sie erwächst aus dem Streben der Großkonzerne nach Maximalprofit. Die Konzentration und Zentralisation des Kapitals zu solch gewaltigen Machtzusammenballungen war nur möglich durch die Form der Aktiengesellschaft. Diese stellt die Unterordnung der Kapital(Leistungs-)funktion unter das





est dirigée par des managers salariés, qui agissent toutefois en tant que fonctionnaires des grands actionnaires, dont ils doivent toujours garder à l'esprit les intérêts de profit. L'actionnaire peut éventuellement percevoir des revenus du capital sans lever le petit doigt ; avec ces revenus, il peut disposer du travail d'autrui, tout comme une partie des propriétaires fonciers le peuvent. Steiner a clairement vu les conséquences de la formation du capitalisme monopoliste sur le rapport entre l'économie et la politique : il savait ce que cela signifiait de pouvoir mettre en mouvement la machinerie d'empires entiers pour obtenir quelque chose de commercial et que les décisions politiques mondiales tombent de plus en plus sous l'influence des grandes puissances internationales du capital qui se servent des empires comme instruments.<sup>55</sup> Il est d'accord avec les marxistes sur le diagnostic du capitalisme monopoliste : les phénomènes du « capitalisme moderne » sont un indice de la nécessité de remplacer le système dont ils sont issus par un nouveau, meilleur. Ils sont également d'accord sur le fait qu'un changement pratique est nécessaire. Dans ces conditions, les divergences d'opinion sur la manière de procéder à ce changement ne peuvent pas s'opposer à un dialogue entre marxisme et anthroposophie, mais elles ne font que le rendre encore plus nécessaire.

55 GA 185a, p. 23f.

[157]

Kapitaleigentum äußerlich dar: Sie wird von angestellten Managern geleitet, die aber als Funktionäre der großen Anteilseigner agieren, deren Profitinteressen sie stets im Auge haben müssen. Der Aktionär kann u.U. Einkommen aus Kapital beziehen, ohne einen Finger zu rühren; er kann mit diesem Einkommen über die Arbeit anderer verfügen, ebenso wie es ein Teil der Grundeigentümer vermag. Die Folgen der Herausbildung des Monopolkapitalismus für das Verhältnis von Ökonomie und Politik hat Steiner klar gesehen: er wußte, was es bedeutet, wenn man die Maschinerie ganzer Reiche in Bewegung setzen kann, um irgendetwas Geschäftliches zu erreichen und daß weltpolitische Entscheidungen mehr und mehr unter dem Einfluß der internationalen Großkapitalmächte, die sich der Reiche als Instrumente bedienen, fallen.<sup>55</sup> In der Diagnose des Monopolkapitalismus ist er sich mit den Marxisten einig: die Erscheinungen des ,modernen Kapitalismus sind ein Indiz für die Notwendigkeit der Ersetzung des Systems, aus dem sie erwachsen, durch ein neues, besseres. Auch darin herrscht Übereinstimmung, daß es auf praktische Veränderung ankommt. Unter solchen Bedingungen können die Meinungsunterschiede über das Wie dieser Veränderung nicht einem Dialog zwischen Marxismus und Anthroposophie entgegenstehen, sondern sie machen ihn nur noch mehr zum Erfordernis.

55 GA 185a, S. 23f.

[157]

## Lutte des classes, État et révolution dans le marxisme

La question des classes est la question décisive du marxisme sur le plan pratique et politique. Derrière tous les phénomènes politiques, derrière les positions religieuses ou morales se cachent, selon les marxistes, les intérêts de certaines classes. Les différences de classe ne doivent pas être expliquées par des différences biologiques. Elles ont des causes sociales, fondées sur l'économie. Certes, les rapports de classe semblent souvent être de simples rapports de force, comme l'esclavage ; mais on oublie dans cette vision des choses que seule l'existence d'un surproduit dépassant le nécessaire pour une tribu rend possible, par exemple, de garder des prisonniers de guerre comme esclaves, c'est-à-dire de les nourrir. L'histoire connaît les

## Klassenkampf, Staat und Revolution im Marxismus

Die Klassenfrage ist die praktisch-politisch entscheidende Frage im Marxismus. Hinter allen politischen Erscheinungen, hinter religiösen oder moralischen Positionen verbergen sich nach Auffassungen der Marxisten die Interessen bestimmter Klassen. Die Klassenunterschiede dürfe man nicht aus biologischen Unterschieden erklären. Sie haben gesellschaftliche Ursachen, die in der Ökonomie begründet sind. Zwar scheinen Klassenverhältnisse oftmals bloße Gewaltverhältnisse wie die Sklaverei; man vergißt bei solcher Sicht der Dinge jedoch, daß erst die Existenz eines Mehrprodukts über das für einen Stamm Notwendige hinaus es möglich macht, z.B. Kriegsgefangene als Sklaven zu halten, d.h. auch



esclaves, les serfs et les prolétaires en tant que classes opprimées, les propriétaires d'esclaves, les seigneurs féodaux et les capitalistes en tant que classes dominantes et opprimantes.<sup>1</sup> Lénine prend comme critères de définition du concept de classe la place dans un système de production historique donné, le rapport aux moyens de production (propriétaire ou sans propriété), la position dans l'organisation du travail (fonctions de direction ou d'exécution) et la part de richesse sociale et la manière d'obtenir cette part.<sup>2</sup>

La division en classes marque de son empreinte l'ensemble de la vie sociale, elle est, selon la conviction marxiste, plus essentielle que toutes les autres différences sociales. Dans une société donnée, il existe des classes principales et des classes secondaires, et au sein de ces classes, il y a des couches et des groupements spécifiques. Le capitalisme a simplifié les oppositions de classes et, aujourd'hui encore, le nombre croissant de prolétaires détermine les changements de la structure sociale. Selon les marxistes modernes, la diminution du nombre d'ouvriers industriels par rapport à la population totale ne signifie pas la disparition du prolétariat, mais plutôt l'intégration de nouvelles couches. Ainsi, la situation d'une grande partie de l'intelligentsia se rapproche de celle de la classe ouvrière. Les sociétés occidentales sont toujours considérées comme des sociétés de classes capitalistes, et lorsque la sociologie occidentale les considère comme des sociétés de classes moyennes aplanies ou autres, on attribue cela à des intentions apologétiques.<sup>3</sup>

Depuis la dissolution de la société primitive sans classes, l'histoire est une histoire de luttes de classes, tantôt cachées, tantôt ouvertes, qui constituent son véritable moteur et qui se sont toujours terminées par une transformation révolutionnaire de toute la société ou par la disparition commune des classes en lutte.<sup>4</sup> Pour les classes dominantes, la lutte des classes apparaît comme une attaque contre la société en tant que telle, dont elles identifient les intérêts avec les leurs, et elles ont tendance à la présenter comme le résultat de l'agitation d'éléments obscurs, alors qu'en réalité, si l'on suit la théorie de Marx, elle doit constamment se recréer à partir de l'inconciliabilité des contradictions de classe. Aussi importante que soit la conscience de classe pour l'action d'une classe, c'est sa situation matérielle objective, dont la conscience de classe est le reflet, qui est décisive. Son absence de

zu ernähren. Die Geschichte kennt Sklaven, Leibeigene und Proletarier als unterdrückte, Sklavenhalter, Feudalherren und Kapitalisten als herrschende und unterdrückende Klassen.<sup>1</sup> Lenin nimmt den Platz in einem bestimmten geschichtlichen Produktionssystem, das Verhältnis zu den Produktionsmitteln (Eigentümer oder eigentumslos), die Stellung in der Arbeitsorganisation (leitende oder ausführende Funktionen) und den Anteil am gesellschaftlichen Reichtum und die Art der Erlangung dieses Anteils als Definitionskriterien des Klassenbegriffs.<sup>2</sup> Die Klassenspaltung drückt dem gesamten gesellschaftlichen Leben ihren Stempel auf, sie ist nach marxistischer Überzeugung wesentlicher als alle anderen sozialen Unterschiede. In einer bestimmten Gesellschaft existieren Haupt- und Nebenklassen, und innerhalb der Klassen gibt es bestimmte Schichten und Gruppierungen. Der Kapitalismus habe die Klassengegensätze vereinfacht, und bis heute bestimme die steigende Zahl der Proletarier die Veränderungen der Sozialstruktur. Der Rückgang der Industriearbeiterschaft an der Gesamtbevölkerung bedeutet nach Auffassung der modernen Marxisten kein Verschwinden des Proletariats, in das vielmehr neue Schichten einbezogen werden. So nähere sich die Lage großer Teile der Intelligenz der der Arbeiterklasse an. Die westlichen Gesellschaften gelten nach wie vor als kapitalistische Klassengesellschaften, und wenn die westliche Soziologie sie als eingeebnete Mittelstandsgesellschaften oder dergl. einschätzt, dann führt man dies auf apologetische Absichten zurück.<sup>3</sup>

Die Geschichte ist seit der Auflösung der klassenlosen Urgesellschaft eine Geschichte der bald versteckten, bald offenen Klassenkämpfe, die ihren eigentlichen Motor darstellen und stets mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete(n) oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.<sup>4</sup> Den herrschenden Klassen erscheint der Klassenkampf als Angriff auf die Gesellschaft als solche, deren Interessen sie mit den ihren identifizieren, und sie pflegen ihn als Ergebnis der Wühltätigkeit finsterner Elemente darzustellen, während er sich in Wahrheit, folgt man der Marxschen Theorie, ständig aus der Unversöhnlichkeit der Klassengegensätze neu erzeugen muß. So wichtig das Klassenbewußtsein für das Handeln einer Klasse ist, entscheidend ist ihre objektiv-materielle Lage, deren Widerspiegelung das Klassenbewußtsein ist. Seine



moyens de production, son exploitation, son lien avec les forces productives les plus modernes font du prolétariat une classe révolutionnaire pour le marxisme, jusqu'à aujourd'hui. Selon les marxistes-léninistes, le fait que la masse des travailleurs en Occident ne pense pas aujourd'hui à la révolution ne peut finalement pas empêcher qu'ils fassent un jour ce que leur situation matérielle les pousse à faire.<sup>5</sup> Ce sont les intérêts matériels, et non l'incompréhension sociale, qui sont à l'origine des maux sociaux, qui ne peuvent donc pas être abolis par l'appel à la compréhension sociale et à l'humanité générale, mais seulement par la lutte de classe révolutionnaire qui bouleverse les conditions matérielles.

La lutte des classes se présente sous trois formes : économique, politique et idéologique. La lutte économique se développe spontanément : par des grèves, etc., les travailleurs doivent sans cesse conquérir une part des richesses qu'ils ont créées. Les intérêts fondamentaux de la classe ouvrière exigent

1 Cf. également Konstantinow, p. 333 et suivantes, Hahn 1976, p. 421 et suivantes, et les autres titres pertinents dans la bibliographie.

2 LW 29, P. 410.

3 Cf. par exemple Jung et autres 1973 ; H. Steiner 1967.

4 MEW 4, P. 462.

5 A la fin des années 60, on s'est opposé dans ce contexte à la thèse de Herbert Marcuse selon laquelle la classe ouvrière n'était plus un sujet révolutionnaire, tout au plus des groupes marginaux étaient-ils encore révolutionnaires.

[158]

cependant la lutte politique, dont l'enjeu ultime est le pouvoir d'État. Selon la doctrine marxiste, tout pouvoir d'État est en réalité une dictature de classe, et lorsque la classe ouvrière lutte pour imposer ses intérêts par la dictature du prolétariat, elle ne fait que remplacer la dictature de la minorité par la dictature sur la minorité. On considère également comme indispensable la lutte idéologique, qui est une lutte d'influence sur la pensée et, dans un certain sens, sur les sentiments des humains. La thèse de base de Lénine dans 'Que faire' était que la conscience de classe socialiste ne se forme pas spontanément dans la classe ouvrière ; un parti d'avant-garde prolétarien avec une idéologie marxiste doit transmettre la conscience correcte à la classe et orienter sa lutte vers l'objectif socialiste. Un syndicat n'est pas suffisant pour cela, il faut la forme la plus élevée d'organisation de classe : seul le parti peut garantir le lien correct

Produktionsmittellosigkeit, sein Ausgebeutetsein, seine Verbundenheit mit den modernsten Produktivkräften machen das Proletariat für den Marxismus zur revolutionären Klasse, bis heute. Daß die Masse der Arbeiter im Westen heute nicht an Revolution denkt, kann nach Auffassung der Marxisten-Leninisten doch letztlich nicht verhindern, daß sie eines Tages tun werden, wozu ihre materielle Lage sie drängt.<sup>5</sup> Materielle Interessen, nicht soziales Unverständnis seien Ursache der sozialen Übel, die folglich auch nicht durch den Appell an soziales Verständnis und allgemeine Menschlichkeit, sondern nur durch revolutionären Klassenkampf abgeschafft werden können, der die materiellen Verhältnisse umwälzt. Der Klassenkampf tritt in drei Formen, als ökonomischer, politischer und ideologischer Kampf in Erscheinung. Der ökonomische Kampf entwickelt sich spontan: durch Streiks etc. müssen sich die Arbeiter immer wieder einen Anteil am von ihnen geschaffenen Reichtum erkämpfen. Die Grundinteressen der Arbeiterklasse verlangen darüberhinaus

1 Vgl., auch im weiteren, Konstantinow, S. 333ff., Hahn 1976, S. 421ff. und die anderen einschlägigen Titel im Lit.verzeichnis.

2 LW 29, S. 410.

3 Vgl. z.B. Jung u.a. 1973; H. Steiner 1967.

4 MEW 4, S. 462.

5 Ende der 60er Jahre wendete man sich in diesem Zusammenhang gegen Herbert Marcuses These, die Arbeiterklasse sei kein revolutionäres Subjekt mehr, allenfalls Randgruppen seien noch revolutionär.

[158]

jedoch den politischen Kampf, bei dem es letztlich um die Staatsmacht geht. Jede Staatsmacht ist nach marxistischer Lehre in Wahrheit eine Klassendiktatur, und wenn die Arbeiterklasse zur Durchsetzung ihrer Interessen die Diktatur des Proletariats erkämpft, ersetzt sie nur die Diktatur der Minderheit durch die Diktatur über die Minderheit. Ebenfalls für unverzichtbar hält man den ideologischen Kampf, der ein Kampf um Einfluß auf das Denken und in gewissem Sinne auch auf das Fühlen der Menschen ist. Es war Lenins Grundthese in Was tun, daß sich sozialistisches Klassenbewußtsein in der Arbeiterklasse nicht spontan bildet; eine proletarische Avantgardepartei mit marxistischer Ideologie muß das richtige Bewußtsein in die Klasse hineinbringen und ihren Kampf auf das sozialistische Ziel hin ausrichten. Eine Gewerkschaft reicht dazu nicht aus, sondern es



entre la stratégie et la tactique, la lutte pour les réformes et les améliorations individuelles et la direction de la révolution.<sup>6</sup>

Pour Marx, le but ultime de la classe ouvrière - contrairement à toutes les autres classes révolutionnaires dans l'histoire, qui n'ont finalement fait que remplacer les anciens rapports d'exploitation par de nouveaux - est le communisme, une société sans classe et sans exploitation. La classe ouvrière ne peut se libérer, abolir sa propre existence en tant que classe opprimée, qu'en abolissant tous les rapports de classe : C'est dans cette abolition que réside le processus de développement de la société socialiste-communiste. Dans la lutte pour la nouvelle société, la classe ouvrière s'allie à toutes les autres couches populaires travailleuses dont les intérêts divergent de ceux du grand capital, mais qui, d'un autre côté, ne peuvent pas jouer le rôle anticapitaliste décisif : sans la classe ouvrière, aucune d'entre elles ne serait en mesure d'accomplir un véritable bouleversement social.<sup>7</sup> Comment se représente-t-on la construction du communisme ? La dictature du prolétariat pose la première pierre d'une société sans classes. Au cours d'une période de transition, les classes exploiteuses sont éliminées au sens social du terme. Leurs anciens membres doivent cependant être intégrés dans le processus de production socialiste, en utilisant autant que possible leurs connaissances spécialisées dans les questions technico-économiques.<sup>8</sup> Alors que la grande propriété est immédiatement nationalisée, la voie de la participation croissante de l'État et du rachat final des petites et moyennes entreprises capitalistes peut également être envisagée. La propriété des paysans et des artisans doit être progressivement socialisée par la voie coopérative. Les différences sociales entre le travail physique et intellectuel, entre la ville et la campagne, etc. doivent aussi être progressivement éliminées. Les contradictions entre les classes et les couches sociales qui existent encore dans le socialisme n'ont déjà plus un caractère antagoniste irrécyclable. La construction socialiste doit conduire à un renouvellement moral de la société, à la création d'un homme nouveau. La persistance de formes de comportement antisocial telles que la cupidité, la corruption, l'oisiveté, la médisance, la tricherie anonyme, l'ivrognerie et autres s'expliquent en partie par le fait que le socialisme est encore un organisme social jeune, en plein

bedarf der höchsten Form der Klassenorganisation: nur die Partei kann die richtige Verbindung von Strategie und Taktik, von Kampf um Reformen und einzelne Verbesserungen mit dem Ansteuern der Revolution gewährleisten.<sup>6</sup>

Für Marx ist das Endziel der Arbeiterklasse -im Gegensatz zu allen anderen revolutionären Klassen in der Geschichte, die letztlich nur neue Ausbeutungsverhältnisse an die Stelle der alten setzten -der Kommunismus, eine klassenlose ausbeutungsfreie Gesellschaft. Die Arbeiterklasse kann sich nur befreien, ihre eigene Existenz als unterdrückte Klasse nur aufheben, in dem sie alle Klassenverhältnisse aufhebt: In dieser Aufhebung besteht der Prozeß der Entwicklung der sozialistisch-kommunistischen Gesellschaft. Die Arbeiterklasse verbündet sich im Kampf für die neue Gesellschaft mit allen anderen werktätigen Volksschichten, deren Interessen mit denen des großen Kapitals divergieren, die auf der anderen Seite aber nicht die entscheidende antikapitalistische Rolle spielen können: ohne die Arbeiterklasse wäre keine von ihnen imstande, eine wirkliche soziale Umwälzung zu vollbringen.<sup>7</sup> Wie stellt man sich den Aufbau des Kommunismus vor? Die Diktatur des Proletariats legt den Grundstein für die klassenlose Gesellschaft. In einer Übergangsperiode werden die Ausbeuterklassen im sozialen Sinne beseitigt. Ihre ehemaligen Angehörigen sollen jedoch - bei weitestmöglicher Nutzung ihrer Spezialkenntnisse in technisch-wirtschaftlichen Fragen - in den sozialistischen Produktionsprozeß einbezogen werden.<sup>8</sup> Während man Großeigentum sofort verstaatlicht, kann es bei kleinen und mittleren kapitalistischen Betrieben auch den Weg zunehmender staatlicher Beteiligung und schließlich Aufkaufs geben. Das Eigentum der Bauern und Handwerker soll über den genossenschaftlichen Weg allmählich sozialisiert werden. Allmählich sollen auch die sozialen Unterschiede zwischen körperlicher und geistiger Arbeit, Stadt und Land usw. beseitigt werden. Die zunächst noch bestehenden Widersprüche zwischen den Klassen und Schichten im Sozialismus haben bereits keinen unversöhnlichen, antagonistischen Charakter mehr. Der sozialistische Aufbau soll zu einer sittlichen Erneuerung der Gesellschaft führen, den neuen Menschen schaffen. Die fortbestehenden Formen antisozialen Verhaltens wie Habgier, Bestechlichkeit, Müßiggang, Verleumdung, anonyme Krittellei, Trunksucht und dergleichen erklärt man sich teils daraus, daß der Sozialismus noch ein junger, sich erst entwickelnder sozialer



développement, et en partie par l'influence des États capitalistes-impérialistes sur la conscience des citoyens des pays socialistes.<sup>9</sup>

Le fait que le marxisme considère les différences de classe comme les différences décisives ne signifie pas qu'il n'accorde aucune importance aux différences nationales. Et de même qu'il laisse la psychologie sociale des classes se déduire en dernière instance de l'économie, sans toutefois la dissoudre directement dans celle-ci, il procède de la même manière vis-à-vis du problème de la psychologie nationale. Si l'on considère l'évolution des types historiques de communautés humaines<sup>10</sup>, on obtient la séquence suivante :

Gens/clan - Tribu - Peuple - Nation. Les liens du sang sont décisifs pour les premières formes de socialisation des humains. Ce n'est que plus tard, avec la décomposition de la communauté primitive et de son organisation primitive de la production, que le territoire commun relie les humains dans une mesure similaire à celle que les liens du sang faisaient seuls auparavant. L'économie d'échange brise les frontières des communautés ethniques et conduit à l'émergence d'unités plus grandes. - C'est ainsi que naît, d'un point de vue marxiste, la nation, qui se centralise aussi sur le plan politique. Une nation est une communauté de personnes qui se distinguent par une langue commune, un territoire commun, une communauté de

6 LW 5. Cf. a. Sagladin 1973, p. 11 et suivantes.

7 Cf. MEW 4, 472 s.

8 Communisme scientifique, p. 338.

9 L.I. Brejnev, Sur la voie de Lénine, t. 3, 1973, p. 313, cf. 223, 321.

10 Const., p. 368.

[159]

la vie économique et certaines particularités de la psychologie sociale. La culture nationale joue aussi un rôle. Les États plurinationaux constituent un problème particulier.

Le marxisme voit le rôle du nationalisme de manière différenciée : Le nationalisme peut être progressiste, comme c'est le cas aujourd'hui dans le tiers-monde, mais aussi réactionnaire, par exemple lorsqu'il s'oppose à la coopération fraternelle des nations qui se rapprochent les unes des autres dans le cadre du socialisme-communisme ; une formulation qui donne lieu à de nombreuses interprétations, comme le prouve la lutte contre les mouvements communistes réformistes - par exemple en Yougoslavie ou en URSS - en les

Organismus ist, teils daraus, daß die kapitalistisch-imperialistischen Staaten auf das Bewußtsein der Bürger der sozialistischen Länder einwirken.<sup>9</sup>

Daß der Marxismus die Klassenunterschiede als die entscheidenden Unterschiede ansieht, bedeutet nicht, daß er den nationalen Unterschieden keine Bedeutung beimißt. Und so wie er die soziale Psychologie der Klassen zwar letztinstanzlich aus der Ökonomie sich herleiten läßt, ohne sie jedoch unmittelbar in ihr aufzulösen, so verfährt er auch gegenüber dem Problem der nationalen Psychologie. Betrachtet man die Entwicklung der historischen Typen von Menschengemeinschaften<sup>10</sup>, so ergibt sich die Abfolge:

Gens/Sippe - Stamm - Völkerschaft - Nation. Die Blutsbande sind für die ersten Vergesellschaftungsformen der Menschen die entscheidenden. Erst später mit der Zersetzung der Urgemeinschaft und ihrer primitiven Produktionsorganisation verbindet das gemeinsame Territorium die Menschen in ähnlichem Maße wie früher die Blutsbande allein es taten. Die Tauschwirtschaft zerbricht die Grenzen der ethnischen Gemeinschaften und führt zum Entstehen größerer Einheiten. - So wird in marxistischer Sicht die Nation geboren, die sich auch politisch zentralisiert. Eine Nation ist eine Gemeinschaft von Menschen, die durch gemeinsame Sprache, gemeinsames Territorium, Gemeinsamkeit des

6 LW 5. Vgl. a. Sagladin 1973, S. 11 ff.

7 Vgl. MEW 4, 472 f.

8 Wissenschaftlicher Kommunismus, S. 338.

9 L.I. Breshnew, Auf dem Weg Lenins, Bd. 3, 1973, S. 313, vgl. 223, 321.

10 Konst., S. 368.

[159]

Wirtschaftslebens und einige Besonderheiten der sozialen Psychologie verbunden ist. Auch die Nationalkultur spielt hier eine Rolle. Ein Problem besonderer Art bilden die Vielvölkerstaaten.

Die Rolle des Nationalismus sieht der Marxismus differenziert: Nationalismus kann progressiv sein, so heute in der Dritten Welt, aber auch reaktionär, etwa dann, wenn er sich gegen die brüderliche Zusammenarbeit der sich einander annähernden Nationen im Sozialismus-Kommunismus wendet; eine Formulierung, die vielerlei Interpretationen Raum gibt, wie die Bekämpfung reformkommunistischer Bewegungen - z. B. in Jugoslawien oder der CSSR - als nationalistisch beweist. Selbstverständlich wendet man sich auch





qualifiant de nationalistes. Il va de soi que l'on s'oppose également à toute tentative d'opposer l'idée de solidarité nationale à la lutte des classes et de présenter les communistes comme des compagnons sans patrie, comme le faisait autrefois l'empereur Guillaume avec les sociaux-démocrates. Ils s'opposent fermement à tout chauvinisme et racisme qui nie l'égalité et la fraternité entre les humains. Les communistes ne sont cependant pas nihilistes en ce qui concerne l'idée nationale : ils veulent être à la fois des internationalistes prolétariens, des partisans de la solidarité internationale du prolétariat, et des patriotes. Dans l'État plurinational qu'est l'Union soviétique, on veut réaliser l'idée de l'égalité et de la liberté des nations, qui doivent coopérer fraternellement. Dans la future culture créée par le communisme, le meilleur de toutes les cultures nationales doit se fondre et être en même temps conservé. On compte sur l'émergence d'une langue commune qui ne sera pas identique à l'une des langues existantes <sup>11</sup>.

Dans les conceptions du marxisme sur la vie sociale de l'humanité, la relation entre l'État et la révolution et la relation entre la guerre et la paix jouent également un rôle important. Pour le jeune Marx, l'État est considéré comme l'être générique aliéné de l'humain <sup>12</sup>. Aujourd'hui, on souligne surtout que l'État est un instrument de la domination de classe, un produit de l'inconciliabilité des contradictions de classe. Engels a expliqué <sup>13</sup> comment ce n'est qu'avec l'apparition de la propriété privée que l'ancienne constitution gentilice, une forme primitive d'autogestion sociale, est remplacée par un pouvoir particulier qui fait partie intégrante de la superstructure sociale, qui doit régler les relations de classe dans l'intérêt de la classe dominante par des normes juridiques et qui prend également en charge la protection de la société vers l'extérieur. Il impose par la force le respect de ces normes juridiques, qui remplacent ou se substituent à la coutume, au tabou et au commandement. Avec l'État naît la politique - expression la plus concentrée de l'économisme (Lénine) - comme forme d'action des classes par rapport à l'État. La vie politique inclut également, surtout à l'époque récente, la formation d'organisations politiques (ligues, partis, etc.) qui défendent les intérêts des classes ou des fractions de classes. Dans les différents types d'État qui se sont développés dans l'histoire - despotisme, empire, aristocratie, démocratie, oligarchie - la question décisive est toujours celle de leur nature de classe, de savoir

gegen alle Versuche, den Gedanken der nationalen Solidarität gegen den Klassenkampf auszuspielen und die Kommunisten als vaterlandslose Gesellen darzustellen, wie es einst der Kaiser Wilhelm mit den Sozialdemokraten tat. Mit Entschiedenheit tritt man jedem Chauvinismus und Rassismus entgegen, der Gleichheit und Brüderlichkeit der Menschen negiert. Die Kommunisten sind jedoch in bezug auf den nationalen Gedanken keine Nihilisten: sie wollen zugleich proletarische Internationalisten, Anhänger der internationalen Solidarität des Proletariats, und Patrioten sein. Im Vielvölkerstaat Sowjetunion will man den Gedanken der Gleichberechtigung und Freiheit der Nationen verwirklichen, die brüderlich zusammenarbeiten sollen. In der künftigen durch den Kommunismus geschaffenen Kultur soll das Beste aller Nationalkulturen aufgehen und zugleich aufbewahrt sein. Man rechnet mit der Herausbildung einer gemeinsamen Sprache, die nicht mit einer der bestehenden Sprachen identisch sein soll.<sup>11</sup>

In den Auffassungen des Marxismus über das soziale Leben der Menschheit spielt auch das Verhältnis von Staat und Revolution und die Beziehung von Krieg und Frieden eine große Rolle. Dem jungen Marx gilt der Staat als das entfremdete Gattungswesen des Menschen <sup>12</sup>. Heute wird vor allem betont, daß der Staat ein Instrument der Klassenherrschaft, ein Produkt der Unversöhnlichkeit der Klassengegensätze ist. Engels hat ausgeführt <sup>13</sup>, wie erst mit dem Entstehen Privateigentums die alte Gentilverfassung, eine primitive Form der gesellschaftlichen Selbstverwaltung, durch eine besondere Gewalt ersetzt wird, die Bestandteil des gesellschaftlichen Überbaus ist, die Klassenbeziehungen im Interesse der herrschenden Klasse durch Rechtsnormen regeln soll und auch den Schutz der Gesellschaft nach außen übernimmt. Sie erzwingt mit Gewalt die Einhaltung dieser Rechtsnormen, die Brauch, Tabu und Gebot ersetzen bzw. an ihre Seite treten. Mit dem Staat entsteht die Politik - konzentriertester Ausdruck der Ökonomik (Lenin) - als eine Form des Handelns von Klassen in bezug auf den Staat. Das politische Leben schließt, besonders in der neueren Zeit, auch die Bildung politischer Organisationen (Bünde, Parteien usw.) ein, die die Interessen von Klassen oder Klassenfraktionen verfechten. Bei den verschiedenen Staatstypen, die sich geschichtlich entwickelt haben - Despotie, Imperium, Aristokratie, Demokratie, Oligarchie - gilt als die entscheidende Frage immer die nach



quels intérêts de classe doivent être défendus par la forme de pouvoir respective. La principale typologie des États est donc la distinction entre les États esclavagistes, les États féodaux, les États capitalistes et les États socialistes.

Le parlementarisme occidental n'est pas du tout considéré comme la démocratie pure qu'il représente dans sa propre compréhension de lui-même, mais en fin de compte comme un organe de la domination de classe impérialiste, qui peut certes être partiellement détourné par le mouvement ouvrier et les forces antimonopolistes. Lénine écrivait déjà que le capitalisme moderne tendait à démanteler la démocratie. C'est précisément pour cette raison que la lutte du mouvement ouvrier pour les libertés démocratiques bourgeoises, dont il a besoin comme l'air qu'il respire, est considérée comme particulièrement importante. La plupart des théoriciens marxistes-léninistes continuent de penser qu'une dictature du prolétariat est nécessaire à l'instauration du socialisme. La nécessité d'une telle dictature, identique pour lui à la conquête de la démocratie, avait été considérée par Marx comme l'une de ses découvertes les plus essentielles ; il l'avait cependant considérée comme un régime transitoire à court terme, afin de pouvoir procéder aux interventions rigoureuses nécessaires dans le droit de propriété.<sup>14</sup>

11 *ibid.* 383.

12 MEW 1, p. ex. 354 s., 369 s., où il est dit que ce n'est que lorsque l'humain individuel reprend en lui le citoyen abstrait et devient communautaire dans sa vie concrète que l'émancipation humaine est accomplie.

13 L'origine de la famille ..., MEW 21.

14 Cf. MEW 4, p. 481 et suivantes ; lettre à Wedemeyer du 5. 3. 1852 ; MEW 28, p. 507 et suivantes ; cf. MEW 19, p. 27 et suivantes. Marx s'y exprime face à Lassalle contre toute éducation populaire par l'État, le gouvernement et l'Église devant être exclus de toute influence sur l'école !

[160]

Certains partis communistes d'Europe occidentale ont retiré le concept de dictature du prolétariat de leur programme. Ses partisans affirment aujourd'hui que cette dictature est nécessaire, d'une part, pour écraser la résistance des classes exploiteuses, et d'autre part, et c'est sa tâche principale, pour agir de manière constructive dans l'éducation des masses et la mise en place d'une économie planifiée. La dictature doit se comporter

ihrem Klassenwesen, danach, wessen Klasseninteressen durch die jeweilige Herrschaftsform durchgesetzt werden sollen. Die wichtigste Typisierung der Staaten ist daher die Unterscheidung in Sklavenhalterstaaten, Feudalstaaten, kapitalistische und sozialistische Staaten.

Der westliche Parlamentarismus gilt keineswegs als die reine Demokratie, die er im eigenen Selbstverständnis darstellt, sondern letztlich doch als Organ imperialistischer Klassenherrschaft, das freilich partiell von der Arbeiterbewegung und den antimonopolistischen Kräften umfunktioniert werden kann. Schon Lenin schrieb, der moderne Kapitalismus tendiere zum Demokratieabbau. Gerade deshalb gilt der Kampf der Arbeiterbewegung für die bürgerlich-demokratischen Freiheiten, die sie wie die Luft zum Atmen brauche, als besonders wichtig. Nach wie vor hält der größte Teil der marxistisch-leninistischen Theoretiker für die Errichtung des Sozialismus eine Diktatur des Proletariats für erforderlich. Die Notwendigkeit einer solchen Diktatur, die für ihn mit der Er kämpfung der Demokratie identisch ist, hatte Marx für eine seiner wesentlichsten Entdeckungen gehalten; er hatte sie aber für eine kurzfristige Übergangsregelung gehalten, um die notwendigen rigorosen Eingriffe in das Eigentumsrecht vornehmen zu können.<sup>14</sup>

11 *ibid.* 383.

12 MEW 1, z.B. 354f., 369f., wo es heißt, erst wenn der individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknehme und in seinem konkreten Leben gemeinschaftlich werde, sei die menschliche Emanzipation vollbracht.

13 Der Ursprung der Familie ..., MEW 21.

14 Vgl. MEW 4, S. 481f.; Brief an Wedemeyer vom 5. 3. 1852; MEW 28, S. 507f.; vgl. MEW 19, S. 27ff. Dort spricht sich Marx gegenüber Lassalle i.ü. gegen jede Volkserziehung durch den Staat aus, Regierung und Kirche seien vom Einfluß auf die Schule auszuschließen!

[160]

Einige westeuropäische kommunistische Parteien haben den Begriff der Diktatur des Proletariats aus ihrer Programmatik entfernt. Von seinen Befürwortern wird heute argumentiert, diese Diktatur sei zum einen nötig, um den gestürzten Widerstand der Ausbeuterklassen niederzuhalten, zum anderen, und das sei ihre Hauptaufgabe, konstruktiv bei der Erziehung der Massen und der Einrichtung einer Planwirtschaft wirken. Gegen die



de manière démocratique envers la majorité, du moins en théorie, et de manière dictatoriale seulement envers la minorité. Ainsi, dans le socialisme réel, la fonction d'oppression de l'État doit diminuer par rapport à ses autres tâches, dont la plus importante est la protection contre l'agression extérieure, et, en tant que premier État dans l'histoire, l'État socialiste doit finalement mourir complètement et se dissoudre dans l'autogestion communiste, à laquelle la participation à la vie de l'État doit être une sorte d'école préparatoire pour les masses. Mais aujourd'hui encore, certaines réglementations coercitives sont nécessaires, car les masses ne s'habituent que lentement à remplir volontairement leurs obligations sociales.<sup>15</sup>

Le processus révolutionnaire mondial actuel produit une série de formes de transition étatiques, des jeunes États-nations à la démocratie antimonopoliste envisagée par certains partis communistes occidentaux. Le thème de la révolution a toujours fait du marxisme l'épouvantail des nantis et l'espoir des déshérités. Selon la conception marxiste, les révolutions sont les locomotives de l'histoire, ses principaux tournants, et non des perturbations du cours normal de l'histoire. Elles naissent de la dialectique des forces productives et des rapports de production : l'explosion de l'enveloppe d'une formation socio-économique qui a survécu est dans tous les cas un saut qualitatif. Comme les classes dominantes n'ont pas l'habitude de se retirer volontairement, mais utilisent la superstructure politique de l'ancienne société avec ses instruments de contrainte et de violence pour défendre des ordres qui ont survécu, aucune classe opprimée, y compris la classe ouvrière, ne peut se passer d'un certain degré de violence, bien que la voie sans guerre civile soit aujourd'hui possible et souhaitable, du moins dans toute une série de pays.<sup>16</sup>

Pour le marxisme, les révolutions ne sont pas le résultat d'erreurs subjectives, comme un manque de volonté de réforme de la part des dirigeants. Les réformes ne font qu'atténuer les contradictions sociales, mais ne les résolvent pas. Ce n'est que dans les conditions d'une société sans classes que les évolutions sociales ne doivent plus être des révolutions politiques, a dit un jour Marx.<sup>17</sup>

Les types historiques de révolutions sont distingués en fonction des formations sociales qu'ils mettent en place, le contenu social d'une

Mehrheit soll sich die Diktatur, jedenfalls der Theorie nach, demokratisch, nur gegen die Minderheit diktatorisch benehmen. So soll im realen Sozialismus die Unterdrückungsfunktion des Staates gegenüber seinen anderen Aufgaben, deren wichtigste der Schutz gegen äußere Aggression ist, abnehmen, und als erster Staat in der Geschichte soll der sozialistische Staat schließlich ganz absterben und in der kommunistischen Selbstverwaltung sich auflösen, zu der die Teilnahme am Staatsleben eine Art Vorschule für die Massen sein soll. Doch seien heute noch gewisse Zwangsregelungen nötig, da die Massen sich nur langsam daran gewöhnten, ihren gesellschaftlichen Verpflichtungen freiwillig nachzukommen.<sup>15</sup>

Der heutige revolutionäre Weltprozeß bringe eine Reihe von staatlichen Übergangsformen hervor, von den jungen Nationalstaaten bis hin zu der von einigen westlichen Kommunistischen Parteien anvisierten antimonopolistischen Demokratie. Das Thema Revolution hat den Marxismus stets zum Schreckgespenst der Begüterten und zu einer Hoffnung für Entrechtete gemacht. Revolutionen sind nach marxistischer Auffassung die Lokomotiven der Geschichte, ihre wichtigsten Wendepunkte, keine Störungen des normalen Geschichtsverlaufs. Sie entstehen aus der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen: die Sprengung der Hülle einer überlebten sozialökonomischen Formation ist in jedem Fall ein qualitativer Sprung. Da die herrschenden Klassen nicht freiwillig abzutreten pflegten, sondern den politischen Überbau der alten Gesellschaft mit seinen Zwangs- und Gewaltinstrumenten zur Verteidigung überlebter Ordnungen ausnützten, könne keine unterdrückte Klasse, auch nicht die Arbeiterklasse, ohne ein gewisses Maß an Gewalt auskommen, obwohl der Weg ohne Bürgerkrieg heute möglich und erstrebenswert sei, jedenfalls in einer ganzen Reihe von Ländern.<sup>16</sup>

Revolutionen sind für den Marxismus nicht das Ergebnis subjektiver Fehler, etwa mangelnder Reformbereitschaft bei den Herrschenden. Reformen dämpfen nur die gesellschaftlichen Widersprüche, aber lösen sie nicht auf. Erst unter den Bedingungen der klassenlosen Gesellschaft würden gesellschaftliche Evolutionen keine politischen Revolutionen mehr sein müssen, hat Marx einmal gesagt.<sup>17</sup>

Die historischen Typen von Revolutionen werden nach den Gesellschaftsformationen unterschieden, die von ihnen ins Leben gerufen werden, wobei der



révolution et ses forces sociales motrices n'étant pas simplement identiques - ainsi, la révolution française était une révolution bourgeoise, mais elle n'était en aucun cas le fait des seuls bourgeois. La révolution bourgeoise-capitaliste et la révolution socialiste ne se distinguent pas seulement par le fait que la révolution socialiste est censée être la première de l'histoire à ne pas établir une nouvelle forme d'exploitation de la majorité par la minorité, mais à abolir l'exploitation en tant que telle. Dans la première, les nouveaux rapports de production et les nouvelles forces productives se forment déjà en partie dans l'ancienne enveloppe sociale. En revanche, on ne peut pas laisser les rapports de production du socialisme se développer dans l'ancienne société, car la propriété sociale ne peut pas être créée dans le cadre d'entreprises individuelles, mais seulement dans le cadre de la société dans son ensemble. C'est pourquoi il est considéré comme de l'opportunisme et du réformisme d'espérer une croissance progressive du socialisme. Sans la conquête du pouvoir d'État par la classe ouvrière sous la direction d'un parti marxiste-léniniste, le socialisme ne peut être atteint.

Le marxisme attache une grande importance à la définition correcte du rapport entre les conditions objectives et le facteur subjectif dans la révolution. Celle-ci ne naît pas d'elle-même, sans le facteur subjectif, mais pas non plus sans des conditions matérielles à moitié mûres. Il faut une « situation révolutionnaire dans laquelle ceux d'en haut ne peuvent plus et ceux d'en bas ne veulent plus », ce qui suppose une augmentation de la misère, pas nécessairement au sens physique, mais au sens social.

15 Cf. Konstantinow, p. 403 et suivantes. En Union soviétique, l'Etat aurait déjà pris le caractère d'un Etat de tout le peuple, sans avoir perdu le caractère de dictature du prolétariat, une thèse pas facile à comprendre.

16 Cf. Sagladin 1973, p. 97 et suivantes ; déclarations des consultations internationales des partis communistes et ouvriers de 1957, 1960 et 1969 ; MEW 18, p. 160.

17 MEW 4, P. 182.

[161]

Les révolutions ne peuvent donc être ni exportées ni faites sur commande.<sup>18</sup> Elles peuvent cependant échouer en raison du manque de maturité du facteur subjectif : par exemple, l'absence ou l'échec d'un parti d'avant-garde marxiste-léniniste, ou le manque d'unité du mouvement ouvrier.

soziale Inhalt einer Revolution und ihre sozialen Triebkräfte nicht einfach identisch sind -so war die französische Revolution eine bürgerliche, wurde aber keineswegs nur von den Bürgern gemacht. Bürgerlich-kapitalistische und sozialistische Revolution unterscheiden sich nicht nur einfach dadurch, daß die sozialistische Revolution die erste in der Geschichte sein soll, die nicht eine neue Form der Ausbeutung der Mehrheit durch die Minderheit etabliert, sondern die Ausbeutung als solche abschafft. Auch bilden sich bei der ersteren die neuen Produktionsverhältnisse zusammen mit den neuen Produktivkräften bereits ansatzweise in der alten gesellschaftlichen Hülle. Die Produktionsverhältnisse des Sozialismus dagegen könne man nicht im Schoße der alten Gesellschaft heranwachsen lassen, weil sich nicht im Rahmen einzelner Betriebe gesellschaftliches Eigentum schaffen lasse, sondern nur im gesamtgesellschaftlichen Rahmen. Es gilt aus diesem Grunde als Opportunismus und Reformismus, auf ein allmähliches Heranwachsen des Sozialismus zu hoffen. Ohne Erkämpfung der Staatsmacht durch die Arbeiterklasse unter der Führung einer marxistisch-leninistischen Partei sei der Sozialismus nicht zu erringen.

Sehr großen Wert legt der Marxismus auf die richtige Bestimmung des Verhältnisses von objektiven Bedingungen und subjektivem Faktor in der Revolution. Diese entsteht nicht von allein, ohne den subjektiven Faktor, aber auch nicht ohne halbwegs reife materielle Bedingungen. Erforderlich ist eine ,revolutionäre Situation, in der ,die oben nicht mehr können und die unten nicht mehr wollen,- was eine Vermehrung des Elends, wenn auch nicht unbedingt im physischen, so doch im sozialen Sinne voraussetzt.

15 Vgl. Konstantinow, S. 403f. In der Sowjetunion soll der Staat bereits den Charakter eines Staats des ganzen Volkes angenommen haben, ohne den Charakter der Diktatur des Proletariats eingebüßt zu haben, eine nicht einfach nachzuvollziehende These.

16 Vgl. Sagladin 1973, S. 97ff.; Erklärungen der internationalen Beratungen von kommunistischen und Arbeiterparteien 1957, 1960 und 1969; MEW 18, S. 160.

17 MEW 4, S. 182.

[161]

Revolutionen können daher weder exportiert noch auf Bestellung gemacht werden.<sup>18</sup> Sie können jedoch an der mangelnden Reife des subjektiven Faktors scheitern: z.B. am Fehlen einer marxistisch-leninistischen Avantgardepartei oder an deren Versagen, oder an der mangelnden





Tandis que Marx et Engels s'attendaient à la victoire de la révolution dans les pays capitalistes les plus importants et les plus avancés à la fois, Lénine découvre la possibilité de la victoire de la révolution dans un seul pays, qu'il voit donnée par les nouvelles conditions de l'impérialisme. L'idée de la révolution mondiale est toujours valable, mais on pense aujourd'hui à un processus révolutionnaire mondial à long terme, dans lequel l'impérialisme sera vaincu. On parle de trois piliers principaux de ce processus : le mouvement ouvrier dans les pays capitalistes et la classe ouvrière organisée par l'État du socialisme réel, qui constituent sa force principale, et le mouvement de libération nationale du tiers monde. Si l'on en croit les documents des conférences mondiales des partis communistes, le capitalisme se trouve à l'étape de sa crise générale, qui ne cesse de s'aggraver, et l'impérialisme a finalement déjà perdu l'initiative historique. En même temps, les documents mentionnés, par exemple celui de la consultation de 69 des partis communistes, soulignent que le maillon principal de la lutte anti-impérialiste est la lutte pour la paix, contre le danger d'une guerre thermonucléaire, pour la coexistence pacifique d'États d'ordres sociaux différents.<sup>19</sup>

Comment concilier révolution et paix ? Dans l'évaluation du motif de paix de la politique des pays socialistes, il règne en Occident une incertitude, voire souvent une querelle politique. Les opposants à la détente affirment que le mot d'ordre de paix n'est qu'une ruse pour endormir l'Occident et le préparer finalement à la révolution. En revanche, certains partisans de la détente espèrent que les États socialistes abandonneront toutes leurs ambitions révolutionnaires mondiales et qu'ils seront finalement prêts à coexister idéologiquement. Cela pourrait même conduire à une convergence des deux systèmes. Ces deux estimations sont irréalistes, car elles méconnaissent les prémisses de la politique étrangère des pays socialistes. Celle-ci part de la doctrine de Lénine qui, suivant Clausewitz, définit la guerre comme la poursuite de la politique par d'autres moyens. De la nature exploiteuse du capitalisme découlerait sa propension à l'armement, à l'agression et à la guerre, alors que le mouvement ouvrier a toujours été le mouvement pacifiste par excellence. On ne peut effectivement pas nier que l'indignation face à la Première Guerre mondiale génocidaire ait été

Geschlossenheit der Arbeiterbewegung. Während Marx und Engels den Sieg der Revolution in den wichtigsten und fortgeschrittensten kapitalistischen Ländern zugleich erwarteten, entdeckt Lenin die Möglichkeit des Sieges der Revolution in einem Land, die er durch die neuen Bedingungen des Imperialismus gegeben sieht. Nach wie vor ist der Gedanke der Weltrevolution gültig, aber man denkt dabei heute an einen längerfristigen weltrevolutionären Prozeß, in dem der Imperialismus überwunden werden wird. Man spricht von drei Hauptsäulen dieses Prozesses: der Arbeiterbewegung in den kapitalistischen Ländern und der staatlich organisierten Arbeiterklasse des realen Sozialismus, die seine Hauptkraft bilden, und der Nationalen Befreiungsbewegung der Dritten Welt. Der Kapitalismus befindet sich - folgt man den Dokumenten der Weltkonferenzen der Kommunistischen Parteien - in der Etappe seiner sich ständig verschärfenden allgemeinen Krise, letztlich hat der Imperialismus die historische Initiative bereits verloren. Gleichzeitig betonen die angesprochenen Dokumente, z.B. das der 69er Beratung der Kommunistischen Parteien, das Hauptkettenglied im antiimperialistischen Kampf sei der Kampf für den Frieden, gegen die Gefahr eines thermonuklearen Krieges, für die friedliche Koexistenz von Staaten unterschiedlicher Gesellschaftsordnung.<sup>19</sup>

Wie vereinbaren sich Revolution und Frieden? In der Bewertung des Friedensmotivs der Politik der sozialistischen Länder herrscht im Westen Unsicherheit, ja häufig politischer Streit. Die Entspannungsgegner behaupten, die Friedenslösung sei nur ein Trick, um den Westen einzulullen und schließlich für die Revolution sturmreif zu machen. Dagegen hoffen manche Entspannungsbeifürworter, die sozialistischen Staaten würden alle welt-revolutionären Ambitionen aufgeben und schließlich sich auch zur ideologischen Koexistenz bereitfinden. So könne es schließlich sogar zur Konvergenz der beiden Systeme kommen. Beide Einschätzungen sind unrealistisch, weil sie die Prämissen der Außenpolitik der sozialistischen Länder verkennen. Diese geht von der Leninschen Doktrin aus, die - Clausewitz folgend - den Krieg als die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln definiert. Aus der ausbeuterischen Natur des Kapitalismus ergebe sich seine Neigung zu Rüstung, Aggression und Krieg, während die Arbeiterbewegung seit jeher die Friedensbewegung par excellence gewesen sei. Daß die Entrüstung über den völkermordenden





l'un des principaux moteurs du bolchevisme. Le premier décret du pouvoir soviétique a été le décret sur la paix et personne, connaissant un tant soit peu la situation, n'osera nier que, spécialement en Union soviétique, qui a perdu 20 millions d'hommes dans la lutte contre les armées de l'Allemagne hitlérienne, le désir de paix a des racines profondes dans toutes les couches de la population. Dans l'auto-évaluation des communistes, les intérêts de classe de la classe ouvrière déterminent aussi le caractère pacifique de la politique étrangère du socialisme. Tant que deux systèmes sociaux coexisteront, leur coexistence pacifique sera une question de survie pour l'humanité et non une question de calcul tactique, en particulier dans les conditions de l'armement nucléaire. Le fait que l'on considère qu'un climat de détente est plus propice à la consolidation de l'influence des communistes en Occident qu'un climat de guerre froide n'est pas le motif principal de la politique de détente, même si c'est l'un des espoirs que l'on a placés dans cette politique. On va tout de même jusqu'à dire qu'exporter la révolution par la guerre est une folie et une provocation. On voit l'effet favorable de la lutte pour la paix sur le processus révolutionnaire mondial dans le fait que la lutte pour la détente et le désarmement est dirigée contre les forces les plus réactionnaires, les plus agressives de l'impérialisme et peut affaiblir leurs positions, le principal rempart contre le progrès social.<sup>20</sup>

On ne se fait guère d'illusions sur les effets d'une guerre nucléaire ; elle ne mettrait pas seulement fin à la construction du socialisme dans un premier temps. L'armement propre est presque exclusivement considéré dans sa fonction de protection, il sert à la paix, assure-t-on régulièrement, car il empêche les agresseurs potentiels de préparer aux États du socialisme le sort qu'Hitler voulait jadis réserver à l'Union soviétique. L'armement des pays occidentaux, en revanche, apparaît toujours comme un instrument d'agression possible

18 Cf. Sagladin 1973, p. 155 ; MEW 35, p. 358.

19 Consultation internationale, 1969, p. 36 et suivantes.

20 Sagladin, p. 152 et suivantes. Cf. a. Brejnev, discours au Congrès mondial des forces de paix, 1973.

[162]

dans l'intérêt de la sécurisation du profit et du pouvoir du capital monopoliste toujours intéressé par l'armement et la guerre, respectivement des

Ersten Weltkrieg eine der wichtigsten Triebkräfte des Bolschewismus gewesen ist, kann man in der Tat nicht bestreiten. Das erste Dekret der Sowjetmacht war das Dekret über den Frieden, und daß speziell in der Sowjetunion, die im Kampf gegen die Armeen Hitlerdeutschlands 20 Millionen Menschen verlor, die Friedenssehnsucht tiefe Wurzeln in allen Bevölkerungskreisen hat, wird keiner, der die Verhältnisse einigermaßen kennt, leugnen wollen. Die Klasseninteressen der Arbeiterklasse bestimmen in der Selbsteinschätzung der Kommunisten auch den friedlichen Charakter der Außenpolitik des Sozialismus. Solange zwei Gesellschaftssysteme existierten, sei -besonders unter den Bedingungen der atomaren Rüstung -ihre friedliche Koexistenz eine Überlebensfrage für die Menschheit und keine Frage taktischen Kalküls. Daß man davon ausgeht, daß ein Klima der Entspannung einer Festigung des Einflusses der Kommunisten im Westen eher förderlich ist als ein Klima des Kalten Krieges, ist nicht das Hauptmotiv für die Entspannungspolitik, wenn es auch eine der Hoffnungen ist, die man mit dieser Politik verknüpft hat. Man geht immerhin soweit zu sagen, ein Export der Revolution durch Krieg sei Wahnsinn und Provokation. Die günstige Wirkung des Friedenskampfes auf den weltrevolutionären Prozeß sieht man darin, daß das Ringen um Entspannung und Abrüstung sich gegen die am meisten reaktionären, die aggressivsten Kräfte des Imperialismus richtet und deren Positionen, das Hauptbollwerk gegen den sozialen Fortschritt, schwächen kann.<sup>20</sup>

Man macht sich über die Auswirkungen eines Atomkriegs kaum Illusionen; er würde nicht nur den Aufbau des Sozialismus erst einmal beenden. Die eigene Rüstung wird fast ausschließlich in ihrer Schutzfunktion gesehen, sie diene dem Frieden, so wird immer wieder versichert, weil sie potentielle Aggressoren daran hindere, den Staaten des Sozialismus jenes Schicksal zu bereiten, das einst Hitler der Sowjetunion bereiten wollte. Die Rüstung der westlichen Staaten dagegen erscheint immer noch als mögliches Aggressi-

18 Vgl. Sagladin 1973, S. 155; MEW 35, S. 358.

19 Internationale Beratung, 1969, S. 36ff.

20 Sagladin, S. 152ff. Vgl. a. Breshnew, Rede auf dem Weltkongreß der Friedenskräfte, 1973.

[162]

onsinstrument im Interesse der Profit- und Machtsicherung des an Rüstung und Krieg nach wie vor interessierten Monopolkapitals bzw. der



cercles les plus agressifs de ce dernier. Une coexistence possible entre les deux camps n'est pas permise selon la doctrine : au contraire, sous les conditions de la détente, les tentatives de diversion idéologique de l'adversaire de classe gagnent en importance, et l'on croit devoir combattre avec d'autant plus de vigilance tout ce qui est considéré comme une idéologie bourgeoise. Le fait que le propre rôle de puissance mondiale a aussi une logique qui s'autonomise par rapport à l'approche initiale du socialisme en matière de politique de paix continue d'être généralement refoulé. Certes, l'orientation de la politique étrangère vers le concept de coexistence pacifique est sincère. Mais en même temps, cette politique est marquée par la méfiance et une pensée sécuritaire rigoureuse, qui va souvent au-delà de l'objectif, et elle est aussi façonnée par des aspects géopolitiques et des considérations de stratégie globale sur la manière de dissuader l'autre partie d'intervenir dans le processus révolutionnaire. Elle n'exclut donc pas des actions comme l'Afghanistan : selon la doctrine, la révolution ne doit pas être exportée, mais là où elle a gagné, elle peut être soutenue militairement contre toute contre-révolution, même si les révolutionnaires qui appellent à l'aide n'ont qu'une légitimité démocratique très limitée. Car la politique internationale est toujours considérée comme le champ de la lutte des classes internationale, qui est également menée pour les questions de paix ; on ne donne pas de possibilités de développement à un pacifisme indifférent aux classes dans sa propre sphère de pouvoir.

La critique du marxisme a souvent affirmé que les rapports sociaux décrits par Marx appartenaient au passé et que son concept de lutte des classes et de révolution était donc également caduc. Dans son concept de classe, Marx a en tête l'esclave enchaîné par la force, le prolétaire contraint par la misère économique de vendre sa force de travail à presque n'importe quel prix. En réalité, la situation d'une grande partie des salariés de l'Ouest est nettement meilleure. Les chances de promotion, c'est-à-dire la perméabilité du tissu social et la mobilité sociale, sont devenues plus grandes, même si l'on ne peut pas encore parler d'égalité totale des chances. La réalité des sociétés occidentales n'est ni un interventionnisme démocratique situé au-delà du capitalisme (Popper), ni l'ordre social caractérisé par une aggravation permanente des contradictions entre une infime couche de seigneurs monopolistes et les larges masses populaires, tel qu'il est perçu à l'Est.

aggressivsten Kreise desselben. Ideologische Koexistenz darf es der Doktrin nach nicht geben: im Gegenteil, unter den Bedingungen der Entspannung nehmen die ideologischen Diversionsversuche des Klassegegners an Bedeutung zu, umso wachsender glaubt man alles bekämpfen zu müssen, was als bürgerliche Ideologie gilt. Daß die eigene Weltmachtrolle auch eine gegenüber dem ursprünglichen friedenspolitischen Ansatz des Sozialismus sich verselbständigende Logik hat, wird nach wie vor meist verdrängt. Sicher ist die Ausrichtung der Außenpolitik am Konzept der friedlichen Koexistenz ehrlich gemeint. Aber zugleich ist die Politik durch Mißtrauen und rigoroses, oft übers Ziel hinausschießendes Sicherheitsdenken geprägt und durch geopolitische Aspekte und globalstrategische Überlegungen, wie man die andere Seite vor Interventionen in den revolutionären Prozeß abschrecken kann, mitgeformt. Sie schließt daher Aktionen wie Afghanistan nicht aus: die Revolution darf der Doktrin nach nicht exportiert werden, aber dort, wo sie gesiegt hat, darf ihr gegen jegliche Konterrevolution auch militärisch beigestanden werden, -auch wenn die hilferufenden Revolutionäre nur äußerst spärlich demokratisch legitimiert sind. Denn die internationale Politik gilt allemal als Feld des internationalen Klassenkampfes, der auch um die Friedensfragen geführt wird; einem klassenindifferenten Pazifismus gibt man keine Entfaltungsmöglichkeiten im eigenen Machtbereich.

Die Kritik am Marxismus hat häufig damit operiert, daß die von Marx beschriebenen gesellschaftlichen Verhältnisse der Vergangenheit angehörten und damit auch sein Klassenkampf- und Revolutionskonzept hinfällig sei. Marx schweben bei seinem Klassenbegriff der gewaltsam in Ketten gehaltene Sklave, der durch nackte ökonomische Not zum Verkauf seiner Arbeitskraft um fast jeden Preis gezwungene Proletarier vor. In der Tat ist im Vergleich damit die Lage zumindest weiter Teile der Lohn- und Gehaltsabhängigen im Westen erheblich besser. Die Aufstiegschancen, also die Durchlässigkeit des sozialen Gefüges und die soziale Mobilität sind größer geworden, wenn auch von völliger Chancengleichheit noch nicht gesprochen werden kann. Die Realität der westlichen Gesellschaften ist weder ein jenseits des Kapitalismus angesiedelter demokratischer Interventionismus (Popper) noch die durch permanente Verschärfung der Widersprüche



Autant la thèse des sociologues occidentaux sur la disparition de la classe ouvrière est biaisée, autant, d'un autre côté, ce que Staline déclarait autrefois pour l'Est est aujourd'hui valable pour l'Ouest : la classe ouvrière n'est plus un prolétariat.<sup>21</sup>

La théorie marxiste-léniniste des classes sociales se simplifie la tâche en interprétant les changements socio-structurels à l'Ouest comme une confirmation de sa propre théorie. Il est vrai que le nombre de salariés a énormément augmenté par rapport aux indépendants (qui ne sont même pas tous propriétaires de moyens de production), ce qui fait que la réalité sociale correspond davantage au modèle du Capital de Marx, qui fait abstraction des classes secondaires, qu'à la société du temps de Marx. Mais cette simplification de la structure de classe <sup>22</sup> ne s'est pas simplement déroulée dans le sens de la polarisation : accumulation de richesse d'un côté, accumulation de misère de masse de l'autre. S'il est vrai que la situation d'une grande partie des anciennes couches non-prolétariennes s'est rapprochée de celle de la classe ouvrière, il est tout aussi vrai que la situation de la classe ouvrière s'est rapprochée de celle des anciennes couches non-prolétariennes - en ce qui concerne le niveau de vie, la formation de la fortune et divers autres paramètres extrêmement importants pour l'existence empirique. La sécurité sociale d'un ouvrier est aujourd'hui plutôt plus élevée que celle d'un petit commerçant, disons de la République de Weimar. Il est donc inutile de se demander si nous avons affaire à une prolétarianisation croissante ou à une tendance vers une société de classe moyenne, car il y a manifestement un fond de vérité dans les deux cas. Il faut aussi tenir compte du fait que parmi les couches non salariées, il existe une grande partie de personnes relativement privilégiées et aisées, dont la situation de vie peut tout à fait être meilleure que celle d'une partie de la petite bourgeoisie.

Le discours sur une nouvelle question sociale n'est pas une simple manœuvre de diversion par rapport à la contradiction fondamentale du capitalisme. En effet, le problème fondamental d'une société dans laquelle la lutte de tous contre tous pour la part la plus élevée du produit social menace de devenir la loi suprême, ou l'est déjà, est que la richesse relative de couches relativement larges de la population ne peut pas être utilisée à des fins

zwischen einer winzigen Schicht von Monopolherren und den breiten Volksmassen gekennzeichnete Gesellschaftsordnung, als die sie im Osten gesehen wird. So schief die These westlicher Soziologen vom Verschwinden der Arbeiterklasse ist, so sehr hat auf der anderen Seite heute für den Westen Gültigkeit, was Stalin einst für den Osten erklärte: die Arbeiterklasse ist kein Proletariat mehr.<sup>21</sup>

Die marxistisch-leninistische Klassentheorie macht es sich mit den sozialstrukturellen Veränderungen im Westen zu einfach, wenn sie sie umstandslos als Bestätigung der eigenen Theorie interpretiert. Es ist zwar richtig, daß die Zahl der Lohn- und Gehaltsabhängigen gegenüber den Selbständigen (die noch nicht einmal alle Produktionsmittelbesitzer sind) enorm gestiegen ist, womit die gesellschaftliche Realität mehr jenem von den Nebenklassen abstrahierenden Modell des Marxschen Kapital entspricht als die Gesellschaft zu Marx Zeiten. Doch diese Vereinfachung der Klassenstruktur <sup>22</sup> ist eben nicht einfach im Sinne der Polarisierung: Akkumulation von Reichtum auf der einen, Akkumulation von massenhaftem Elend auf der anderen Seite, verlaufen. So richtig es ist, daß sich die Lage großer Teile der ehemals nichtproletarischen Schichten der Lage der Arbeiterklasse angenähert hat, so richtig ist es ebenfalls, daß sich die Lage der Arbeiterklasse - hinsichtlich Lebensstandard, Vermögensbildung und verschiedener anderer für die empirische Existenz höchst wichtiger Parameter - der ehemals nichtproletarischen Schichten angenähert hat. Die soziale Sicherheit eines Arbeiters ist heute eher höher als die eines Kleingewerbetreibenden, sagen wir der Weimarer Republik. Insoweit ist es müßig, darüber zu streiten, ob wir es mit wachsender Proletarisierung oder dem Trend zur Mittelstandsgesellschaft zu tun haben, -an beidem ist offenbar ein Körnchen Wahrheit. Man muß auch berücksichtigen, daß es unter den nichtselbständigen Schichten große Teile relativ Privilegierter und Begüterter gibt, deren Lebenslage durchaus besser sein kann als die von Teilen der kleinen Bourgeoisie.

Die Rede von einer neuen sozialen Frage ist kein bloßes Ablenkungsmanöver vom kapitalistischen Grundwiderspruch. Es ist in der Tat das Grundproblem einer Gesellschaft, in der Kampf aller gegen alle um den höchsten Anteil am Sozialprodukt oberstes Gesetz zu werden droht oder schon ist, daß relativer Reichtum bei relativ breiten Schich-



politiques.

21 Staline, Questions de léninisme, p. 693 et suivantes.

22 Cf. MEW 4

[163]

La polarisation de l'économie s'accompagne d'une pauvreté relative des couches marginales qui, dans les conditions de la crise de croissance, tendent à s'élargir sans que cette polarisation se fasse le long du front de classe traditionnel. Il suffit de penser à une partie des chômeurs, des retraités, etc. Le fait du chômage en tant que tel, d'autre part, est une indication claire des aspects de l'analyse de Marx qui ne sont nullement dépassés.

Même les marxistes-léninistes admettent et prennent en compte le fait que la structure sociale interne de la classe ouvrière s'est considérablement transformée : en faveur des couches d'employés de la classe ouvrière et au détriment de la part des ouvriers de l'industrie, en faveur du secteur des services, etc. On a pris acte du fait que les classes moyennes n'ont pas été détruites dans la mesure où Marx l'avait prédit : Après tout, Lénine avait déjà réfléchi à la formation de nouvelles couches intermédiaires dans le capitalisme impérialiste. Avec la concentration et la centralisation du capital, de nouvelles industries de sous-traitance ont également vu le jour, le développement des forces productives n'a pas seulement détruit l'artisanat - par la force de la vapeur - mais l'a aussi rendu compétitif - par exemple par le moteur électrique. Ce n'est pas simplement l'idéologie et la propagande bourgeoises qui permettent aux couches centrales de la classe ouvrière de voir d'autres possibilités de faire valoir leurs intérêts que la lutte des classes, mais ce sont surtout les conditions elles-mêmes, dans lesquelles les ouvriers ont bien plus à perdre que leurs chaînes. Le schéma historique marxiste tire sa force de l'idée qu'en fin de compte, ce sont les exploités et les privés de droits qui sont capables de triompher et de créer un ordre digne de l'humain. Mais en y regardant de plus près, on constate que cela ne vaut sous cette forme, même chez Marx, que pour le dernier ordre d'exploitation, le capitalisme. La société esclavagiste n'a pas été remplacée par la domination des esclaves, et les seigneurs féodaux n'ont pas été suivis par la classe principale des serfs dans la domination, mais par la classe secondaire de la bourgeoisie urbaine. Le marxisme a certes une explication pour cela aussi, mais n'est-il pas probable, ont demandé certains, que Marx se soit également trompé en ce qui concerne le capitalisme et que là aussi, tout se résume à la domination d'une nouvelle classe secondaire, que

21 Staline, Fragen des Leninismus, S. 693 f.

22 Vgl. MEW 4, S. 463.

[163]

ten mit relativer Armut bei Randschichten paart, die sich unter den Bedingungen der Wachstumskrise tendenziell verbreitern, ohne daß diese Polarisierung längs der traditionellen Klassenfront verlief. Man denke an Teile der Arbeitslosen, der Rentner usw. Das Faktum der Arbeitslosigkeit als solcher auf der anderen Seite ist ein deutlicher Hinweis auf die keineswegs überholten Aspekte der Marxschen Analyse. Auch von den Marxisten-Leninisten wird zugegeben und berücksichtigt, daß die soziale Binnenstruktur der Arbeiterklasse sich wesentlich gewandelt hat: zugunsten der Angestelltenschichten der Arbeiterklasse und zuungunsten des Industriearbeiteranteils, zugunsten des Dienstleistungssektors usw. Daß die Mittelstände nicht in dem Maße zerstört worden sind, wie Marx prognostiziert hat, hat man zur Kenntnis genommen: Immerhin hatte bereits Lenin über die Bildung neuer Zwischenschichten im imperialistischen Kapitalismus reflektiert. Mit der Konzentration und Zentralisation des Kapitals sind auch neue Zuliefererindustrien entstanden, die Produktivkraftentwicklung hat Handwerk nicht nur - durch die Dampfkraft - vernichtet, sondern auch - z.B. durch den Elektromotor - konkurrenzfähig gemacht. Es ist nicht einfach bürgerliche Ideologie und Propaganda, die auch die Kernschichten der Arbeiterklasse auch andere Möglichkeiten zur Geltendmachung ihrer Interessen sehen läßt als den Klassenkampf, sondern es sind vor allem die Verhältnisse selbst, in denen die Arbeiter eben durchaus mehr zu verlieren haben als ihre Ketten. Das marxistische Geschichtsschema gewinnt seine Strahlkraft durch die Idee, daß letztendlich die Ausgebeuteten und Entrechteten zu obsiegen und eine menschenwürdige Ordnung zu schaffen vermögen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, daß dies in dieser Form auch bei Marx nur für die letzte Ausbeuterordnung, den Kapitalismus, gilt. Die Sklavenhaltergesellschaft wurde nicht durch die Herrschaft der Sklaven abgelöst, und den Feudalherren folgte nicht die Hauptklasse der Leibeigenen in der Herrschaft, sondern die Nebenklasse des städtischen Bürgertums. Der Marxismus hat zwar auch dafür wieder eine Erklärung, aber ist es nicht doch wahrscheinlich, so fragten manche, daß Marx sich auch in bezug auf den Kapitalismus geirrt hat und auch dort alles auf die Herrschaft einer neuen Nebenklasse



l'on a ensuite voulu découvrir dans les managers.<sup>23</sup> Ce qui est choquant dans cette théorie, que nous ne pouvons pas approfondir ici, ne semble pas tant résider dans le fait qu'une telle chose ne serait pas sociologiquement imaginable, mais plutôt dans le fait qu'elle correspond moins à notre sentiment de justice et à notre désir de sens.

23 Cf. Burnham 1949.

[164]

hinausläuft, die man dann auch in den Managern entdeckt haben wollte.<sup>23</sup> Das Anstößige an dieser Theorie, die hier nicht näher beleuchtet werden kann, scheint weniger darin zu liegen, daß dergleichen soziologisch nicht vorstellbar wäre, sondern eher darin, daß sie unserem Gerechtigkeitsgefühl und Sinnverlangen weniger entgegenkommt.

23 Vgl. Burnham 1949.

[164]

## Anthroposophie, question de classe et politique

Pour Steiner, des réflexions dans le sens de celles présentées à la fin du dernier chapitre ne sont jamais une raison pour écarter la question d'un ordre social adapté à l'humain comme étant empiriquement sans fondement. Elles seraient plutôt pour lui la preuve que, du point de vue du caractère à la fois théorique et pratique des sciences sociales, on ne peut pas éviter de discuter la question des classes sous un double point de vue, celui des données et des possibilités réelles et celui de ce qui est voulu et socialement souhaitable. Le point de vue décisif pour l'évaluation de l'analyse marxiste des rapports de classe découle de la théorie de la connaissance Steiner, qui voit dans l'interpénétration réciproque de la perception et du concept la pierre de touche de la vérité. Ce qui est décisif, ce n'est pas de savoir si l'on peut saisir des termes comme paupérisation, prolétariat (Lénine lui-même l'utilise encore souvent), antagonisme de classes, d'un point de vue purement définitionnel, de telle sorte qu'ils touchent encore aujourd'hui à l'essentiel, mais si les phénomènes eux-mêmes les confirment comme étant leur essence. Avec une telle approche, on ne pourra guère utiliser un terme comme paupérisation pour la majeure partie des salariés des pays industrialisés occidentaux, mais on voudra lui attribuer une nouvelle et terrible vérité pour des parties de la population du tiers et du quart monde, nouveaux « damnés de la terre » (Frantz Fanon).

Que des intérêts économiques crus de classe puissent se donner un vernis religieux ou éthique, Steiner le signale par exemple en relation avec la Réforme. Il était conscient du fait que les instincts de classe sont plus importants pour le comportement réel que ce que les humains se font croire comme étant leurs illusions.<sup>1</sup> Dans les

## Anthroposophie, Klassenfrage und Politik

Für Steiner sind Überlegungen in der Richtung der am Ende des letzten Kapitels angestellten niemals ein Grund, die Frage nach einer menschengerechten Gesellschaftsordnung als empirisch gehaltlos beiseitezuschieben. Sie wären für ihn vielmehr Beweis dafür, daß man unter dem Gesichtspunkt des sowohl theoretischen wie praktischen Charakters der Sozialwissenschaften gar nicht darum herumkommt, die Klassenfrage unter einem doppelten Gesichtspunkt zu diskutieren, dem der Gegebenheiten und realen Möglichkeiten und dem des Gewollten und sozial Wünschenswerten. Der entscheidende Gesichtspunkt für die Beurteilung der marxistischen Analyse von Klassenverhältnissen ergibt sich aus Steiners Erkenntnistheorie, die in der wechselseitigen Durchdringung von Wahrnehmung und Begriff den Prüfstein der Wahrheit sieht. Entscheidend ist nicht, ob man Begriffe wie „Verelendung“, „Proletariat“ (Lenin selbst verwendet ihn noch oft), Klassenantagonismus rein definitorisch so fassen kann, daß sie heute noch das Wesentliche treffen, sondern ob sie von den Erscheinungen selbst als ihr Wesentliches bestätigt werden. Man wird bei solchem Vorgehen einen Begriff wie Verelendung für den größten Teil der Lohnabhängigen in den westlichen Industrieländern kaum verwenden können, ihm aber für Teile der Bevölkerung der dritten und vierten Welt als neuen „Verdammten dieser Erde“ (Frantz Fanon) eine neue schreckliche Wahrheit zuerkennen wollen.

Daß krude ökonomische Klasseninteressen sich einen religiösen oder ethischen Anstrich geben können, darauf weist Steiner z.B. im Zusammenhang mit der Reformation hin. Er war sich dessen bewußt, daß Klasseninstinkte für reales Verhalten wichtiger sind als das, was die Menschen sich vormachen als ihre Illusionen.<sup>1</sup> In den frühen





premières cultures, on ne peut cependant pas attribuer la formation des classes en premier lieu à des forces motrices économiques, si l'on suit Steiner. La répartition en castes de l'Inde ancienne, par exemple, est incompréhensible pour de tels motifs. L'esclavage à Rome et en Grèce n'est pas non plus une question d'utilité économique exclusive. L'économie méditerranéenne ne reposait pas non plus sur l'esclavage dans la mesure où l'expression formation esclavagiste le laisse penser, ce qui ne signifie pas que le fait de l'esclavage ne soit pas caractéristique de l'état moral des sociétés antiques. D'ailleurs, la hiérarchisation joue un tout autre rôle dans les cultures anciennes que dans l'époque moderne, où elle entre en conflit avec les exigences d'autodétermination de l'individu devenu adulte. La lutte des classes n'y joue pas le rôle historique décisif que le marxisme lui attribue : l'histoire ancienne connaît justement de longues périodes de stabilité sans conflits de classes notables.

Le principe social des cultures anciennes est l'organisation en ligne, et elle est justifiée ici même dans l'exclusivité avec laquelle elle règne. Elle correspond à la culture de l'âme de sensation. L'humain qui vit dans l'âme de sensation n'est pas encore un être d'intellect qui, à partir de pensées, se forme une enveloppe psychique dans laquelle il peut commencer à se vivre comme personnalité. Il prend les choses de manière phénoménale, l'autorité et l'exemple le guident. L'aspiration à l'abolition de la domination de l'humain sur l'humain est un produit du développement de l'âme, dans le cadre duquel les structures économiques sont vécues comme adaptées ou non à l'humain. De même, l'association de l'autorité sociale et du principe de pouvoir n'est pas un fait originel. La théocratie est à l'origine une tentative de puiser les points de vue du gouvernement dans les inspirations d'un monde spirituel, ce n'est que plus tard que le principe de mystère devient principe de pouvoir.<sup>2</sup> Ce n'est que là où le comportement de domination des dictateurs charismatiques se rattache aujourd'hui à l'ancien type de sensibilité qu'il acquiert le caractère d'une idéologie qui dissimule de toutes autres constellations de motifs et d'intérêts. La formation de l'âme de raison analytique est liée à la naissance d'une vie de droit développée - le droit romain remplace déjà dans une large mesure les dépendances personnelles par des règles abstraites qui définissent le « haut » et le « bas ». La percée de l'âme de conscience au XVe siècle

Kulturen indes darf man die Klassenbildung, folgt man Steiner, nicht primär auf ökonomische Triebkräfte zurückführen. Die Kasteneinteilung des alten Indien etwa ist aus solchen Motiven allein unverständlich. Und auch die Sklaverei in Rom und Griechenland ist keine ausschließliche Frage des ökonomischen Nutzens. Auch ruhte die Wirtschaft im Mittelmeerraum nicht in dem Maße auf der Sklaverei, wie es der Ausdruck Sklavenhalterformation zu glauben nahelegt, was nicht heißt, daß die Tatsache der Sklaverei nicht charakteristisch ist für den sittlichen Zustand der antiken Gesellschaften. Überhaupt spielt die Hierarchisierung in den alten Kulturen eine ganz andere Rolle als in der Moderne, wo sie mit den Selbstbestimmungsansprüchen des mündig gewordenen einzelnen in Konflikt gerät. Der Klassenkampf spielt da nicht jene entscheidende geschichtliche Rolle, die der Marxismus ihm zuweist: gerade die alte Geschichte kennt lange Perioden der Stabilität ohne nennenswerte Klassenkonflikte.

Das Sozialprinzip der alten Kulturen ist die Linienorganisation, und sie hat hier selbst in der Ausschließlichkeit, mit der sie herrscht, ihre Berechtigung. Sie entspricht der Kultur der Empfindungsseele. Der in der Empfindungsseele lebende Mensch ist noch kein Verstandeswesen, das sich aus Gedanken ein seelisches Gehäuse formt, in dem es sich als Persönlichkeit zu erleben beginnen kann. Er nimmt die Dinge phänomenal, Autorität und Beispiel leiten ihn. Das Streben nach Aufhebung der Herrschaft von Menschen über Menschen ist ein Produkt der Seelenentwicklung, in deren Rahmen überhaupt erst ökonomische Strukturen als menschengemäß oder nicht menschengerecht erlebt werden. Ebenso aber ist die Verquickung von gesellschaftlicher Autorität und Machtprinzip nichts ursprünglich Gegebenes. Die Theokratie ist ursprünglich der Versuch, die Gesichtspunkte des Regierens aus den Inspirationen einer geistigen Welt zu holen, erst später wird das Mysterienprinzip zum Machtprinzip.<sup>2</sup> Erst wo heute im Herrschaftsgebaren charismatischer Diktatoren an die alte Empfindungsart angeknüpft wird, da erhält sie den Charakter einer Ideologie, die ganz andere Motiv- und Interessenkonstellationen verschleiert. Die Ausgestaltung der Verstandesseele ist verbunden mit der Entstehung eines entwickelten Rechtslebens - das römische Recht ersetzt persönliche Abhängigkeiten bereits in starkem Maße durch abstrakte Regeln, die "oben" und "unten" definieren. Der Durchbruch der



entraîne un développement puissant de l'aspiration à la libération de l'individu et à son égalité avec tous les autres humains, dont les germes ont déjà été posés dans le christianisme primitif. La revendication des droits de l'humain universels par les Lumières en est l'expression. La démocratie est le contraire de l'ancien régime de droit divin. Désormais, le pouvoir n'est pas dérivé d'en haut

1 Cf. GA 191, p. 111.

2 C'est ce que développe par exemple Heyer, vol. 1, en particulier à partir des initiations forcées des Césars romains.

[165]

et acceptée par ceux qui sont en dessous, mais doit - d'abord en théorie - être orientée de bas en haut. Là où règne la division verticale du travail, elle doit se légitimer uniquement à partir des besoins de l'individu, de la majorité. Cette mise en œuvre du droit de la personnalité se déroule en deux étapes, sa dialectique est le processus de formation de la société bourgeoise et l'aspiration à une société socialiste. Celle-ci doit réaliser réellement pour tous les idéaux de la révolution bourgeoise qui sont restés purement formels : elle achève ainsi le processus commencé avec les Lumières autant qu'elle forme une contradiction avec sa première phase.

Avec la culture de l'âme consciente, le type entrepreneurial, l'homo œconomicus, entre en scène. Là où il se comporte comme un vilain capitaliste, il provoque la rébellion des nombreux individus qui, dans son type d'organisation économique, sont laissés pour compte et dont la conscience de soi est en même temps aiguïlée par les conditions sociales. Steiner décrit l'ensemble du processus à bien des égards parallèlement à Marx, mais avec une accentuation nettement différente : à l'époque moderne, l'humain veut consciemment se placer au sommet de sa propre personnalité. Le nouveau mode de production capitaliste tient compte d'une certaine manière de l'individualisme. Les anciennes communautés professionnelles ont éclaté, l'initiative économique a été transférée aux individus, aux capitalistes, qui étaient des entrepreneurs et dont le courage de prendre des risques déterminait la prospérité ou non de la vie économique. Parallèlement, l'être technique moderne s'est développé et a complètement transformé toute la vie économique, créant ainsi la classe prolétaire moderne. La conséquence en fut que le capitalisme se développa d'un côté, le

Bewußtseinsseele im 15. Jahrhundert führt dazu, daß das Streben nach Befreiung des einzelnen und seiner Gleichstellung mit allen anderen Menschen, dessen Keime schon im Urchristentum gelegt wurden, sich mächtig entwickelt. Die Forderung der Aufklärung nach den allgemeinen Menschenrechten ist der Ausdruck dafür. Demokratie ist das Gegenteil des alten Gottesgnadentums. Nun wird die Herrschaft nicht von oben

1 Vgl. GA 191, S. 111.

2 Dies arbeitet z.B. Heyer, Bd. 1, besonders anhand der erzwungenen Einweihungen der römischen Cäsaren heraus.

[165]

abgeleitet und von den Unteren hingenommen, sondern soll - zunächst der Theorie nach - von unten nach oben ausgerichtet sein. Wo vertikale Arbeitsteilung herrscht, soll sie sich allein von den Bedürfnissen der einzelnen, der Mehrheit, her legitimieren. Diese Durchsetzung des Persönlichkeitsrechts vollzieht sich in zwei Schüben, ihre Dialektik ist der Prozeß der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft und das Streben nach einer sozialistischen. Diese soll die bloß formal gebliebenen Ideale der bürgerlichen Revolution für alle real verwirklichen: sie vollendet damit ebensogut den mit der Aufklärung begonnenen Prozeß, als sie einen Widerspruch zu seiner ersten Phase bildet. Mit der Bewußtseinsseelenkultur tritt der unternehmerische Typ, der homo œconomicus, auf den Plan. Wo er sich als häßlicher Kapitalist geriert, provoziert er die Rebellion der vielen einzelnen, die bei seiner Art der Wirtschaftsorganisation zu kurz kommen und deren Selbstbewußtsein zugleich durch die gesellschaftlichen Verhältnisse geschärft wird. Steiner schildert den ganzen Prozeß in vielfacher Hinsicht parallel zu Marx, doch mit deutlich anderer Akzentsetzung: In der neueren Zeit will sich der Mensch bewußt auf die Spitze seiner eigenen Persönlichkeit stellen. Die neuere kapitalistische Produktionsweise trägt dem Individualismus in einer gewissen Weise Rechnung. Die alten Berufsgemeinschaften wurden zersprengt, die wirtschaftliche Initiative ging an die einzelnen Menschen über an die Kapitalisten, welche Unternehmer waren und von deren Risikokomut es abhing, ob nun das wirtschaftliche Leben gedieh oder nicht gedieh. Daneben entwickelte sich das moderne technische Wesen, welches ganz und gar umgestaltet, das ganze Wirtschaftsleben, welches eigentlich erst schuf die



prolétariat de l'autre, et que l'inattention et le manque d'intérêt des dirigeants pour les besoins des couches inférieures aboutirent à une incompréhension totale entre les capitalistes dirigeants et leurs partisans et la population prolétaire laborieuse.<sup>3</sup>

Une structure sociale hiérarchique et autoritaire n'est plus adaptée à la culture de l'âme de la conscience. C'est la raison la plus profonde de la nécessité d'une société sans classes : notre époque tend à dépasser les classes sociales, elle tend à dépasser les classes. Notre époque ne peut plus diviser les humains en classes, mais doit considérer l'humain dans sa totalité et le placer dans une structure sociale telle que seul ce qui est séparé de lui soit socialement structuré.<sup>4</sup> C'est-à-dire que la triarticulation de l'organisme social envisagée par Steiner ne doit rien avoir à voir avec un ordre corporatif dans le sens, par exemple, de la division de Platon en classes de défense, d'enseignement et de nourriture. Steiner souligne la nécessité de la démocratie :

Aujourd'hui, c'est le temps où l'on doit apprendre la différence entre dominer et gouverner [ ... ]  
Aujourd'hui, c'est le peuple qui doit dominer, le gouvernement ne doit que gouverner. C'est ce qui est important<sup>5</sup>.

L'heure historique de l'émancipation des masses populaires a sonné. Mais cette émancipation est en réalité celle de nombreux individus : les attitudes de conscience collectivistes sont des rechutes qui la défigurent. Les situations de classe sont aujourd'hui plus que jamais des fatalités vécues par des individus. Que la solidarité, l'action commune, l'action collective, l'organisation, etc. aient leur raison d'être est indiscutable ; ce qui compte, c'est l'objectif : la nouvelle société doit partir de la protection de l'individu, ouvrir toutes les marges de manœuvre possibles à sa volonté d'action individuelle ; tout le reste serait réactionnaire. La subordination de l'ensemble de la société à une hiérarchie de parti n'est pas une forme sociale particulièrement moderne, mais une réminiscence : une forme sécularisée de domination théocratique. Le fait que cela se produise, dans une mesure plus ou moins grande, est notamment lié à l'hostilité mortelle contre laquelle le socialisme a dû s'affirmer et aux habitudes de pensée des masses. Face à cette situation, il ne semblait y avoir historiquement que deux réponses : celle du compromis avec le système, comme l'a fait la

moderne Proletarierklasse. Und die Folge davon war, daß sich auf der einen Seite der Kapitalismus, auf der anderen Seite das Proletariat entwickelte und daß durch die Unaufmerksamkeit und Uninteressiertheit der führenden Menschen für die Nöte der unteren Schichten zuletzt ein völliges Nichtverstehen zwischen den führenden Kapitalisten und ihrem Anhang und der arbeitenden Proletarierbevölkerung eintrat.<sup>3</sup> Der Bewußtseinsseelenkultur ist eine hierarchisch-autoritäre Sozialstruktur nicht mehr gemäß. Das ist der tiefere Grund für die Notwendigkeit einer klassenlosen Gesellschaft: Unser Zeitalter strebt über die Stände, strebt über die Klassen hinaus. Unser Zeitalter kann nicht mehr die Menschen in Klassen einteilen, sondern muß den Menschen in seiner Gesamtheit gelten lassen und in eine solche soziale Struktur hineinstellen, daß nur das von ihm Abgesonderte sozial gegliedert ist.<sup>4</sup> D.h. daß die von Steiner anvisierte Dreigliederung des sozialen Organismus nichts mit einer ständischen Ordnung im Sinne etwa von Platos Wehrstand-Lehrstand-Nährstand-Gliederung zu tun haben soll. Steiner betont die Notwendigkeit von Demokratie:

“Heute ist die Zeit, wo man lernen muß den Unterschied zwischen herrschen und regieren [ ... ]  
Herrschen muß heute das Volk, die Regierung darf nur regieren. Das ist es, worauf es ankommt.“<sup>5</sup>

Die historische Stunde für die Emanzipation der Volksmassen hat geschlagen. Aber diese Emanzipation ist in Wirklichkeit eine der vielen einzelnen: kollektivistische Bewußtseinshaltungen sind Rückfälle, die sie entstellen. Klassenlagen sind heute mehr denn je von einzelnen durchlebte Schicksalsumstände. Daß Solidarität, gemeinsames Handeln, kollektive Aktion, Organisation usw. ihre Berechtigung haben, ist unbestritten; es geht um das Ziel: die neue Gesellschaft muß von dem Schutz des einzelnen ausgehen, seinem individuellen Handlungswillen alle möglichen Spielräume eröffnen; alles andere wäre reaktionär. Die Unterordnung der gesamten Gesellschaft unter eine Parteihierarchie ist nicht etwa eine besonders moderne Sozialgestalt, sondern eine Reminiszenz: eine säkularisierte Form theokratischer Herrschaft. Daß es dazu kommt, in stärkerem oder schwächerem Maße, hängt nicht zuletzt mit der Todfeindschaft zusammen, gegen die der Sozialismus sich behaupten mußte, und mit den Denkgewohnheiten der Massen. Auf diese Situation schien es historisch nur zwei Antworten zu geben: die des Kompromisses mit dem System,



social-démocratie, et celle de la conquête révolutionnaire du pouvoir, suivie d'un maintien autoritaire du pouvoir sous la forme d'une dictature communiste d'éducation.

3 GA 188, P. 204.

4 GA 186, P. 165.

5 D'après Kugler 1978, p. 211.

[166]

Mais cette réponse n'échappe pas au problème décrit par Marx. de devoir sonder la société en deux parties, dont l'une est supérieure à l'autre <sup>6</sup>.

La loi sociologique fondamentale de Steiner exprime de manière adéquate la tendance historique fondamentale : Au début des états culturels, l'humanité aspire à la création d'unions sociales ; l'intérêt de l'individu est d'abord sacrifié à l'intérêt de ces groupements ; l'évolution ultérieure conduit à la libération de l'individu de l'intérêt des groupements et au libre développement des besoins et des forces de l'individu.<sup>7</sup> Au début des états culturels, il n'y a pas d'alternative à la dictature de l'éducation du point de vue de la pédagogie humaine ; celle-ci était totalitaire dans la mesure où aucun domaine de la vie n'était épargné par la réglementation par des commandements. Et elle était élitiste, dans la mesure où elle était exercée par une minorité d'initiés qui avaient la connaissance des secrets de l'évolution avant le peuple ; c'est de cette connaissance particulière qu'ils tiraient leur position spéciale. Marx et Engels mettent aussi en évidence la nécessité historique temporaire d'une structure sociale sacrifiant les intérêts de nombreux individus et comportant peu de privilégiés, et voient l'évolution vers une « association » dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous (Manifeste du parti communiste)<sup>8</sup>. Mais on trouve aussi dans ce même passage une formulation qui peut sembler faire écho à ce début des États de la culture, à savoir la constatation que les communistes, s'ils n'ont pas d'intérêts distincts de ceux du reste du prolétariat, ont en revanche en avance sur le reste du prolétariat la compréhension des conditions, de la marche et des résultats généraux du mouvement prolétarien.<sup>9</sup> Quiconque a déjà suivi la façon dont les manifestations du parti communiste sont pour ainsi dire célébrées a une idée de cette conscience qui, dans les cas extrêmes, conduit le parti, en tant qu'avant-garde organisée du sujet historique qu'est le prolétariat, à prétendre pouvoir agir à la place de ceux qui ne sont pas

wie ihn die Sozialdemokratie beschriftet, und den des revolutionären Machterwerbs mit anschließender autoritärer Machtsicherung in Form einer kommunistischen Erziehungsdiktatur.

3 GA 188, S. 204.

4 GA 186, S. 165.

5 Nach Kugler 1978, S. 211.

[166]

Diese Antwort entgeht aber letztlich nicht dem von Marx beschriebenen Paradoxon, die Gesellschaft in zwei Teile - von denen der eine über den anderen erhaben ist - sondieren zu müssen.<sup>6</sup>

Steiners soziologisches Grundgesetz drückt die geschichtliche Grundtendenz angemessen aus: Die Menschheit strebt am Anfang der Kulturzustände nach Entstehung sozialer Verbände; dem Interesse dieser Verbände wird zunächst das Interesse des Individuums geopfert; die weitere Entwicklung führt zur Befreiung des Individuums von dem Interesse der Verbände und zur freien Entfaltung der Bedürfnisse und Kräfte des einzelnen.<sup>7</sup> Am Anfang der Kulturzustände gibt es menschheitspädagogisch keine Alternative zur Erziehungsdiktatur, diese war totalitär, insofern kein Lebensgebiet von der Regelung durch Gebote ausgespart blieb. Und sie war elitär, insofern sie von einer Minderheit Eingeweihter ausgeübt wurde, die dem Volk das Wissen um die Geheimnisse der Evolution voraushatten; aus diesem besonderen Wissen leiteten sie ihre Sonderstellung her. Auch Marx und Engels stellen die zeitweilige historische Notwendigkeit einer die Interessen vieler Individuen opfernden sozialen Struktur mit wenigen Bevorrechtigten heraus und sehen die Entwicklung auf eine „Assoziation“ zulaufen, in der die freie Entwicklung eines jeden die Voraussetzung für die freie Entwicklung aller ist. (Manifest der Kommunistischen Partei)<sup>8</sup>. An derselben Stelle findet sich aber auch eine Formulierung, die wie ein Nachhall jenes Anfangs der Kulturzustände anmuten kann, nämlich die Feststellung, die Kommunisten hätten zwar keine von denen des übrigen Proletariats getrennten Interessen, jedoch dem übrigen Proletariat die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus.<sup>9</sup> Wer je verfolgt hat, wie kommunistische Parteiveranstaltungen gleichsam zelebriert werden, hat eine Ahnung von jenem Bewußtsein, das im Extremfall dazu führt, daß die Partei als organisierter Vortrupp des historischen Subjekts Proletariat für sich in Anspruch nimmt, stellvertretend für diejenigen handeln zu dürfen,





encore mûrs pour la subjectivité.

Il y a bien plus d'accord sur l'objectif du développement libre de chacun que sur les étapes pour y parvenir. Pour Steiner, la révolution la plus efficace et en même temps la plus subversive est la révolution de la conscience : elle seule crée l'humain nouveau, car celui-ci est l'esprit libre que chacun ne peut devenir que lui-même. On ne peut pas forcer quelqu'un à être libre ; c'est le paradoxe dans lequel les dictatures éducatives doivent s'enfermer.

Il y a aussi des différences dans la question de la nature des classes. L'anthroposophie ne peut pas voir la cause de la structure des classes uniquement dans des conditions biologiques ou purement sociales, car elle reconnaît une couche en l'humain qui n'est déterminée ni par le patrimoine génétique ni par l'environnement social. Il s'agit de la couche des prédispositions individuelles qui sont liées à l'aspect réincarnationnel de l'individualité. La cause de l'inégalité entre les humains, tant en ce qui concerne l'orientation que la mesure du talent, ne réside pas simplement dans la structure sociale - celle-ci est au contraire toujours une émanation de l'inégalité entre les humains. Celle-ci n'est pas simplement conditionnée par la biologie, c'est pourquoi l'inégalité sociale ne peut jamais être justifiée comme une donnée naturelle. Le système de la division horizontale et verticale du travail (c'est-à-dire la division du travail entre les activités de direction et les activités d'exécution) reflète entre autres les différences individuelles des humains. Il est tout aussi évident qu'il existe des différences socio-structurelles entre les personnes et les groupes de personnes qui ne sont pas dues à la différence de capacité. La manière dont les capacités peuvent être développées et les aptitudes exprimées est, dans une large mesure, une question d'ordre social. La pratique montre que même dans les pays socialistes, il existe une certaine pyramide sociale : une polarité entre la direction du travail et le rendement du travail. Cela est justifié d'une part par le degré de maturité du socialisme/communisme, dans lequel le principe de « à chacun selon ses capacités », et non de « à chacun selon ses besoins », s'applique encore. Mais cet argument ne peut être valable que si l'on reconnaît l'existence d'une différence de capacité : on s'oppose expressis verbis à l'égalitarisme. D'autre part, on s'oppose explicitement à toute tentative d'interpréter la pyramide sociale dans le sens d'une nouvelle division en classes, comme l'a fait par exemple Djilas dans son livre La nouvelle classe. Lui et des penseurs apparentés ont

die noch nicht reif sind zur Subjektivität.

Im Ziel der freien Entwicklung eines jeden gibt es weit eher Übereinstimmung als in den Schritten dorthin. Für Steiner ist die effektivste Revolution und zugleich die subversivste die Bewußtseinsrevolution: den neuen Menschen schafft nur sie, denn dieser ist der freie Geist, zu dem sich jeder nur selber machen kann. Man kann niemanden zur Freiheit zwingen; das ist das Paradoxon, in dem sich Erziehungsdiktaturen verstricken müssen.

Unterschiede gibt es auch in der Frage nach dem Wesen der Klassen. Anthroposophie kann die Ursache der Klassenstruktur weder bloß in biologischen noch in rein gesellschaftlichen Bedingungen sehen, weil sie eine Schicht im Menschen anerkennt, die weder durch die Erbmasse noch durch das gesellschaftliche Umfeld bestimmt ist. Es ist die Schicht der individuellen Veranlagungen, die mit dem Reinkarnationsaspekt der Individualität zusammenhängen. Die Ursache der Ungleichheit unter den Menschen, sowohl was die Richtung als auch was das Maß der Begabung angeht, liegt nicht einfach in der gesellschaftlichen Struktur - diese ist vielmehr immer auch ein Ausfluß der Ungleichheit der Menschen. Die wiederum ist nicht einfach biologisch bedingt, weshalb auch soziale Ungleichheit nie als eine Naturgegebenheit gerechtfertigt werden kann. Im System der horizontalen und vertikalen Arbeitsteilung (d.h. der Arbeitsteilung zwischen mehr leitenden und mehr aus- und durchführenden Tätigkeiten) reflektieren sich u.a. individuelle Verschiedenheiten der Menschen. Ebenso offensichtlich ist, daß es sozialstrukturelle Unterschiede zwischen Menschen und Menschengruppen gibt, die nicht durch das Fähigkeitsgefälle bedingt sind. Wie Fähigkeiten entwickelt und Anlagen ausgelebt werden können, das ist in hohem Maße eine Frage der gesellschaftlichen Ordnung. Die Praxis zeigt, daß auch in den sozialistischen Ländern eine gewisse gesellschaftliche Pyramide besteht: eine Polarität zwischen Arbeitsleitung und Arbeitsleistung. Dies wird zum einen mit dem Reifegrad des Sozialismus/Kommunismus begründet, in dem noch das Prinzip Jedem nach seinen Fähigkeiten, noch nicht das Prinzip Jedem nach seinen Bedürfnissen gelte. Doch kann dieses Argument nur gelten, wenn man die Existenz eines Fähigkeitsgefälles anerkennt: man wendet sich ja auch expressis verbis gegen Gleichmacherei. Andererseits verwahrt man sich ausdrücklich gegen jeden Versuch, die gesellschaftliche





Pyramide im Sinne einer neuen Klassenspaltung zu interpretieren, wie das z.B. Djilas in seinem Buch Die neue Klasse getan hatte. Er und verwandte Denker haben

6 MEW 3, p. 5. La pratique révolutionnaire (p. 6) avait été conçue par Marx comme une issue à ce dilemme, mais elle a été rattrapée par lui. Il est intéressant de noter que la propriété commune avec des secteurs coopératifs existait déjà sous la forme d'une propriété d'État théocratique dans le mode de production asiatique.

7 S. GA 31, p. 255 et suivantes.

8 MEW 4, p. 482, sur la nécessité de l'économie de marché.

9 MEW 4, S. 474.

[167]

fondé leur thèse par le fait qu'une classe de fonctionnaires élitaires - bien que n'étant pas formellement propriétaire des moyens de production - dispose en fait de ceux-ci en fonction de ses intérêts de domination bureaucratique. L'écart de revenus non négligeable est également interprété dans le sens de cette nouvelle domination de classe.

Ce ne sont pas tant ces arguments pour et contre qui nous intéressent ici, mais plutôt la question de la construction de structures sociales conditionnées par le différentiel de capacité et du démantèlement de ces structures lorsqu'elles entrent en conflit avec la répartition réelle des capacités en raison de leur consolidation, ce qui doit finalement conduire à un rééquilibrage des rapports de classe, que ce soit par la voie évolutionnaire ou révolutionnaire. La lutte des classes n'apparaît pas simplement là où règne une division verticale du travail, mais là où elle n'est plus objectivement fondée, là où la capacité de jugement et la maturité de la majorité sont méprisées.

La nature des structures sociales qui résultent de l'action des individus n'est pas indépendante des motivations qui sous-tendent cette action. En fin de compte, la volonté de puissance doit créer une absence de liberté et des structures d'oppression, alors que seul un véritable amour de l'humain peut donner naissance à des institutions qui se soucient réellement de l'humain. Dans la dialectique de la domination et de la servitude, de la violence et de la contre-violence, ce sont les individualités fortes qui ne veulent pas s'accommoder des conditions créées et défendues par d'autres et qui se rebellent contre elles.

La situation de classe seule, sans sa médiation avec les constellations de la conscience qui renvoient finalement toujours au développement de l'âme de

6 MEW 3, S. 5. Die revolutionäre Praxis (S. 6) war von Marx als Ausweg aus dem Dilemma konzipiert, wurde aber von ihm eingeholt. Gemeineigentum mit genossenschaftlichen Sektoren hat ja interessanterweise bereits in Form theokratischen Staatseigentums in der asiatischen Produktionsweise existiert.

7 S. GA 31, S. 255ff.

8 MEW 4, S. 482. Zur Notwendigkeit des Antagonismus z.B. Engels, MEW 20, S. 168.

9 MEW 4, S. 474.

[167]

ihre These damit begründet, daß eine elitäre Funktionärsschicht - wiewohl formell nicht Eigentümer der Produktionsmittel - faktisch über diese nach Maßgabe ihrer bürokratischen Herrschaftsinteressen verfüge. Auch das nicht unerhebliche Einkommensgefälle wird im Sinne solcher neuen Klassenherrschaft interpretiert.

Hier sollen weniger diese Argumente pro und contra interessieren, vielmehr die Frage des Aufbaus von sozialen Strukturen, der durch das Fähigkeitsgefälle bedingt ist, und des Abbaus solcher Strukturen, wenn sie durch ihre Verfestigung mit der realen Fähigkeitsverteilung in Konflikt geraten, was letztlich zu einer Umschichtung der Klassenverhältnisse führen muß, sei es auf evolutionärem, sei es auf revolutionärem Wege. Klassenkampf tritt nicht einfach da auf, wo vertikale Arbeitsteilung herrscht, sondern da, wo sie nicht mehr sachlich begründet ist, wo Urteilsfähigkeit und Mündigkeit der Mehrheit mißachtet wird.

Die Art der sozialen Strukturen, die aus dem Handeln der Individuen hervorgehen, ist nicht unabhängig von den Antrieben, denen sich diese Handlungen verdanken. Letztlich muß Machtstreben Unfreiheit und Unterdrückungsstrukturen schaffen, während nur wirkliche Menschenliebe Einrichtungen der echten Sorge um den Menschen zustandebringt. In der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, Gewalt und Gegengewalt sind es die starken Individualitäten, die sich mit den von anderen geschaffenen und verteidigten Verhältnissen nicht abfinden wollen und gegen sie rebellieren.

Aus der Klassenlage allein, ohne ihre Vermittlung mit bewußtseinsmäßigen Konstellationen, die schließlich immer wieder auf die



l'individu et de l'humanité entière, ne permet pas d'expliquer pourquoi les ouvriers étaient parfois révolutionnaires et socialistes et pourquoi, à d'autres moments, ils étaient majoritairement antirévolutionnaires et intégrés au système. Car tout dépend de la manière dont les rapports sociaux sont vécus, s'ils sont subis avec léthargie ou s'ils conduisent à une indignation lourde de conséquences. Il n'en reste pas moins incontestable que la thèse marxienne du prolétariat comme classe aux chaînes radicales a au moins ceci de vrai : que ce sont plutôt ceux qui n'ont pas de privilèges à perdre avec ce renouveau, mais seulement de l'espoir à gagner, qui deviennent en masse les porteurs d'une nouvelle conscience et aspirent à un renouvellement de la société. Et sans conflit entre les forces retardataires et les porteurs d'une nouvelle conscience, le progrès ne peut absolument pas exister. Il est certainement aussi faux de vouloir lier cette responsabilité au seul concept de classe que de nier les conditions de classe pour l'émergence et la création de la conscience : Le fait que Steiner veuille remplacer la conscience de classe par la conscience humaine ne l'empêche pas de parler de la conception bourgeoise de la vie en train de disparaître et des forces d'avenir dans le prolétariat.<sup>10</sup>

Les conflits sans lesquels une nouvelle société ne peut s'imposer, Steiner ne se les représente pas simplement dans le sens d'une lutte classe contre classe - au contraire, les constellations les plus surprenantes sont envisageables. Car la raison et la déraison existent dans tous les camps sociaux et politiques. Si Steiner critique le modèle marxien de la lutte des classes, ce n'est toutefois pas depuis la position d'un idéologue d'un partenariat social qui veut abolir la pensée de la lutte des classes des temps passés sans toucher à l'antagonisme de classe. Le concept de réorganisation sociale de Steiner prévoit d'abolir les causes de la lutte des classes - le commerce des droits et des compétences, la relation entre le capitaliste et le travailleur salarié - afin d'établir un véritable partenariat entre les travailleurs principalement physiques et les travailleurs principalement intellectuels/spirituels. Pour Steiner, la conception de Marx signifie que l'idée fondamentale de l'idéologie bourgeoise de la coïncidence du bien-être général avec l'intérêt économique de la bourgeoisie est simplement inversée : Au lieu de jeter par-dessus bord la logique des intérêts et des points de vue, seule la classe dont les intérêts sont censés être identiques à ceux de l'universel est

Seelenentwicklung des einzelnen und der ganzen Menschheit verweisen, ist weder zu erklären, warum die Arbeiterschaft zeitweise revolutionär und sozialistisch, warum sie in anderen Zeiten in ihrer Mehrheit antirevolutionär gestimmt, ins System integriert war. Denn es kommt darauf an, wie gesellschaftliche Verhältnisse erlebt, ob sie lethargisch erduldet werden oder zu folgenreicher Empörung führen. Dennoch bleibt unbestritten, daß an der Marxschen These vom Proletariat als der Klasse mit radikalen Ketten zumindest dies eine wahr ist: daß eher diejenigen massenhaft zu Trägern eines neuen Bewußtseins werden und eine Erneuerung der Gesellschaft anstreben, die mit dieser Erneuerung keine Privilegien zu verlieren, sondern nur Hoffnung zu gewinnen haben. Und ohne Konflikte zwischen retardierenden Kräften und Trägern eines neuen Bewußtseins ist Fortschritt überhaupt nicht zu haben. Diese Trägerschaft allein am Klassenbegriff festmachen zu wollen, ist sicher ebenso falsch, wie klassenmäßige Voraussetzungen für die Entstehung und Schaffung von Bewußtsein zu negieren: Daß Steiner Klassenbewußtsein durch Menschenbewußtsein ersetzen will, hindert ihn nicht daran, von der untergehenden bürgerlichen Lebensauffassung und den Zukunftskräften im Proletariat zu sprechen.<sup>10</sup>

Die Konflikte, ohne die eine neue Gesellschaft sich nicht durchsetzen kann, stellt Steiner sich nicht schlicht im Sinne eines Kampfs Klasse gegen Klasse vor - vielmehr sind die überraschendsten Konstellationen denkbar. Denn Vernunft und Unvernunft gibt es in allen gesellschaftlichen und politischen Lagern. Wenn Steiner das Marxsche Klassenkampfmodell kritisiert, dann allerdings nicht von der Position eines Ideologen einer Sozialpartnerschaft, die das Klassenkampfdenken vergangener Zeiten abschaffen will, ohne den Klassenantagonismus anzutasten. Steiners Konzept sozialer Neuordnung sieht vor, die Ursachen des Klassenkampfes - den Handel mit Rechten und Fähigkeiten, das Verhältnis von Kapitalist und Lohnarbeiter - abzuschaffen, um so erst eine echte Partnerschaft zwischen den vorwiegend körperlich und den vorwiegend geistig Arbeitenden herzustellen. Die Marxsche Konzeption bedeutet für Steiner, daß der Grundgedanke der bürgerlichen Ideologie vom Zusammenfallen des allgemeinen Wohls mit dem ökonomischen Interesse der Bourgeoisie nur umgepolt wird: Statt die Interessen- und Standpunktlogik über Bord zu werfen, wird nur die Klasse ausgetauscht, deren Interessen mit denen des Allgemeinen identisch



échangée. Ce faisant, Marx galvaude le concept d'intérêt. Les intérêts, par exemple aussi les intérêts concurrents au sein de la classe ouvrière, sont toujours des égoïsmes. Ceux-ci peuvent avoir quelque chose de très justifié, mais ne suffisent jamais à fonder un ordre social. Cela nécessite au contraire une entente consciente, la recherche de solutions raisonnables par des personnes raisonnables.

Le problème de la lutte des classes a aussi fait l'objet de discussions controversées parmi les marxistes. Ainsi, l'austromarxiste Adler écrit : « La lutte des classes n'est pas [...], comme le pensent la plupart des adversaires du marxisme, une lutte de simples intérêts économiques, mais parce qu'elle ne peut l'être que dans le cadre des formes idéologiques de la conscience, lesquelles

10 Cf. GA 328, conférence 3. 2. 19, et GA 192, conférence 1. 5. 19.

[168]

lui donnent la forme d'une lutte de valeurs, elle est toujours en même temps une lutte pour une raison supérieure, pour une morale supérieure, pour une culture plus parfaite. Toute lutte de classe est une lutte culturelle, un mouvement de l'esprit.<sup>11</sup> On ne pourra toujours pas accepter ce mot - en pensant à ce qui a été justifié dans la pratique à l'époque de Staline par la thèse de l'intensification de la lutte de classe. Mais il faut accepter que la lutte pour des conditions plus justes dans des conditions de résistance de forces retardataires qui s'accrochent à leurs privilèges et qui ne craignent pas du tout la lutte de classe brutale, ne peut pas bien éviter le conflit avec celles-ci :

On n'a alors pas d'autre choix que d'accepter l'attaque ou de reculer. Le mouvement ouvrier ne doit pas sacrifier la morale supérieure à la logique de la lutte des classes, s'il ne veut pas nier le sens moral de sa lutte pour un ordre social plus juste. Seul celui qui tient l'existence d'un monde spirituel comme une naissance de l'imagination/fantaisie ne voudra pas se décider s'il vaut mieux souffrir de l'injustice que de la commettre et s'aveuglera sur le fait que la violence n'engendre toujours que la violence.

Il semble plus que douteux que Steiner aurait accepté la formule d'Adler. Il aurait probablement objecté que si l'on voulait représenter la raison synthétique supérieure, il ne fallait pas purement apporter aux ouvriers une conscience de classe, mais une conscience humaine générale, qu'il ne fallait pas seulement les agiter en ce qui concerne

sein sollen. Dadurch überstrapaziert Marx den Begriff des Interesses. Interessen, z.B. auch konkurrierende Interessen innerhalb der Arbeiterklasse, sind immer Egoismen. Diese können etwas höchst Berechtigtes an sich haben, reichen aber nie aus, um eine soziale Ordnung zu begründen. Dies erfordert vielmehr bewußte Verständigung, die Suche von Vernünftigen nach vernünftigen Lösungen.

Auch unter den Marxisten ist das Klassenkampfproblem kontrovers diskutiert worden. So schreibt der Austromarxist Adler: "Der Klassenkampf ist [ ... ] nicht, wie die meisten Bekämpfer des Marxismus meinen, ein Kampf bloßer ökonomischer Interessen, sondern weil er dies nur im Rahmen der ideologischen Formen des Bewußtseins sein kann, wel-

10 Vgl. GA 328, Vortr. 3. 2. 19, und GA 192, Vortr. 1. 5. 19.

[168]

che ihm die Gestalt eines Kampfs von Wertungen geben, so ist er immer zugleich ein Kampf um höhere Vernunft, um höhere Moral, um vollkommeneren Kultur. Aller Klassenkampf ist Kulturkampf, ist Geistesbewegung.<sup>11</sup> Man wird das Wort immer - bedenkend, was etwa in der Stalin-Ära mit der These von der Verschärfung des Klassenkampfes an Praxis gerechtfertigt wurde - nicht akzeptieren können. Aber akzeptieren muß man, daß das Ringen um gerechtere Verhältnisse unter den Bedingungen des Widerstands retardierender Kräfte, die sich an ihre Privilegien klammern und die keineswegs brutalen Klassenkampf scheuen, den Konflikt mit diesen nicht gut vermeiden kann:

Man hat dann keine Wahl als den Angriff anzunehmen oder zurückzuweichen. Sehr wohl hat man indes die Wahl der Mittel: Und die Arbeiterbewegung darf die höhere Moral nicht der Logik des Klassenkampfes opfern, wenn sie nicht den moralischen Sinn ihres Kampfs für eine gerechtere Gesellschaftsordnung negieren will. Nur wer die Existenz einer geistigen Welt für eine Ausgeburt der Phantasie hält, wird sich nicht entscheiden wollen, ob Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun und sich dafür blind machen, daß Gewalt immer wieder nur Gewalt zeugt. Ob Steiner Adlers Formel akzeptiert hätte, erscheint mehr als fraglich. Er hätte vermutlich den Einwand gemacht, wenn man schon die höhere Vernunft vertreten wolle, dann solle man den Arbeitern nicht bloß ein Klassenbewußtsein, sondern ein allgemeinmenschliches Bewußtsein bringen, sie nicht nur hinsichtlich ihrer



leur situation économique, mais les prendre au sérieux dans leurs besoins spirituels, quel que soit leur degré d'obstruction. Car la détresse de la classe ouvrière réside dans le fait qu'elle se trouve dans une situation où les ouvriers ne peuvent pas se sentir pris au sérieux dans leur humanité. Vouloir soigner ce mal uniquement par l'économie semble absurde à Steiner. C'est avant tout une question d'éducation. Pour la résoudre, les conditions économiques sont importantes, mais elles ne se suffisent pas à elles-mêmes. Les questions de formation sont toujours aussi des questions de contenus de formation et de principes d'organisation de la vie culturelle. Lorsque Steiner place le problème de la dignité humaine du travailleur au premier plan, il ne le fait certes pas de manière idéaliste, en laissant de côté la question d'une alimentation, d'un logement et d'un habillement adaptés à l'humain, problèmes pour la solution desquels il a su donner des suggestions concrètes et variées dans l'agriculture, l'architecture et la pédagogie populaire. Pour Steiner, le débat sur la question de savoir si la thèse de la nécessité du socialisme est liée à la misère physique est largement hors de propos. Sa pertinence pour la discussion interne au marxisme n'est due, ce qui est souvent négligé, qu'à la thèse matérialiste de l'histoire comme processus d'histoire naturelle. Si la paupérisation s'avérait trop faible pour contraindre les ouvriers à la révolution, l'espoir du socialisme s'évanouissait ou devait être fondé - au moins tacitement - sur des hypothèses supplémentaires. Le fait que Lénine accorde une plus grande importance au facteur subjectif et donc au parti, que la conscience de classe doive être apportée aux ouvriers de l'extérieur, est lié à cette situation problématique, même si les différences entre Marx et Lénine sur la question du parti ne doivent pas être surestimées.

Dans la compréhension anthroposophique, les faiblesses de la théorie marxiste des classes ne sont pas des raisons pour l'apologie de l'existant que l'on essaie souvent d'en déduire. G. A. Wetter, par exemple, affirme que le système parlementaire existant en Occident, avec son équilibre des intérêts entre les syndicats libres et les associations d'entrepreneurs, et ses possibilités de capitalisme populaire par la création de richesses aux mains des travailleurs, rend la lutte des classes et le changement de système superflus.<sup>12</sup> Ce type de critique ne va pas dans le sens des réflexions présentées par Steiner, qui ne cesse de souligner comment, derrière la façade des procédures

économiques agitieren, sondern sie in ihren geistigen Bedürfnissen, wie immer diese zugeschüttet seien, ernst nehmen. Denn darin liege die Not der Arbeiterklasse, daß sie in einer Lage sei, in der sich die Arbeiter in ihrem Menschentum nicht ernst genommen fühlen können. Dieses Übel nur von der Ökonomie her kurieren zu wollen, erscheint Steiner absurd. Es ist vor allem auch eine Bildungsfrage. Für deren Lösung sind ökonomische Voraussetzungen wichtig, aus denen sie sich jedoch nicht von selbst ergibt. Bildungsfragen sind immer auch Fragen der Bildungsinhalte und der Gestaltungsprinzipien des Kulturlebens. Wenn Steiner das Problem der Menschenwürde des Arbeiters in den Vordergrund stellt, dann tut er das freilich nicht in idealistischer Manier, unter Ausklammerung der Frage nach menschengemäßer Ernährung, Wohnung und Kleidung, Problemen, zu deren Lösung er in Landwirtschaft, Architektur und Volkspädagogik durchaus konkrete und vielfältige Anregungen zu geben wußte. Für Steiner ist die Debatte, ob die These von der Notwendigkeit des Sozialismus mit der physischen Verelendung stehe und falle, weitgehend irrelevant. Ihre Relevanz für die innermarxistische Diskussion erhielt sie, was häufig übersehen wird, nur durch die materialistische These von der Geschichte als naturgeschichtlichem Prozeß. Erwies sich die Verelendung als zu schwach, um die Arbeiter in die Revolution zu zwingen, so zerrann die Hoffnung auf den Sozialismus oder mußte - wenigstens stillschweigend - auf Zusatzannahmen gestützt werden. Daß bei Lenin der subjektive Faktor und damit die Partei größere Bedeutung gewinnt, das Klassenbewußtsein den Arbeitern von außen gebracht werden muß, hängt mit dieser Problemlage zusammen, wenn auch die Unterschiede zwischen Marx und Lenin in der Parteifrage nicht überschätzt werden dürfen. Die Schwächen der marxistischen Klassentheorie sind im anthroposophischen Verständnis keine Gründe für die Apologie des Bestehenden, die aus ihnen häufig abzuleiten versucht wird. G. A. Wetter z.B. behauptet, das im Westen bestehende parlamentarische System mit seinem Interessenausgleich zwischen freien Gewerkschaften und Unternehmerverbänden und seinen Möglichkeiten zum Volkskapitalismus durch Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand mache Klassenkampf und Systemveränderung überflüssig.<sup>12</sup> Diese Art Kritik ist nicht im Sinne der von Steiner vorgetragenen Überlegungen, der immer wieder darauf hinweist, wie hinter der



démocratiques, des minorités - organisées de manière tout à fait aristocratique et élitiste - peuvent tirer les ficelles, comment la démocratie formelle et la domination du grand capital peuvent coexister magnifiquement. Il souligne que le concept de liberté qui est à la base de la conception occidentale de la démocratie est en premier lieu celui de la liberté d'action économique et non celui de la liberté de la vie de l'esprit : une idéologie de la propriété privée et non un concept qui saisit la liberté dans son essence humaine. <sup>13</sup> Les conflits tarifaires du type actuel - auxquels on ne peut évidemment pas renoncer dans les conditions actuelles - et les actions concertées de toutes sortes ne constituent pas encore un dépassement du capitalisme, mais son institutionnalisation.

11 Adler, in Sandkühler/Vega (éd.), p. 179 et suivantes.

12 Wetter 1977, p. 225 et suivantes.

13 Cf. par exemple GA 202, conférence 11. 12. 20.

[169]

Ils imposent aux syndicats le rôle de négocier le prix des capacités humaines, que les groupements patronaux s'efforcent de faire baisser autant que possible, et de participer ainsi à la perpétuation d'un état de fait réel et erroné. Par nécessité, mais aussi avec une tendance à intérioriser ce rôle. Les actions populaires ne changent rien au pouvoir économique des gros actionnaires, perpétuent le commerce des droits, et les concepts de création de richesse ne doivent finalement que lier la masse des travailleurs à un système qui n'est pas construit sur la socialité, mais sur l'égoïsme universel.

Steiner accorde certes plus d'importance que Marx au rôle des liens nationaux à côté des liens de classe, mais il est un adversaire déclaré du nationalisme, du chauvinisme et du racisme, dans lesquels il voit des reliques de constitutions de conscience dépassées et devenues vicieusement dangereuses. Les communautés humaines originelles sont unies par les liens du sang. Un premier pas décisif vers la dissolution de ces rapports claniques est le passage du mariage proche au mariage lointain. Aujourd'hui, l'humanité est entrée dans l'ère de la liberté, elle se différencie davantage en personnalités individuelles qu'en nations et en races. L'objectif est une communauté d'humains, fondée sur l'amour universel de l'humanité, indépendante des liens naturels. Pour Steiner, l'impulsion décisive qui prédispose à l'évolution vers ce but est l'impulsion

Fassade der demokratischen Verfahren von - durchaus aristokratisch-elitär organisierten - Minderheiten die Fäden gezogen werden können, wie formale Demokratie und Herrschaft des Großkapitals prächtig koexistieren können. Er weist darauf hin, wie der Freiheitsbegriff, der dem westlichen Demokratieverständnis zugrundeliegt, primär einer der Freiheit des ökonomischen Handelns ist, nicht einer der Freiheit des Geisteslebens: eine Ideologie des Privateigentums, nicht ein Konzept, das Freiheit in ihrem menschlichen Kern erfasst. <sup>13</sup>

Tarifaueinandersetzungen des heutigen Typs - auf die natürlich unter den heutigen Bedingungen nicht verzichtet werden kann - und auch konzertierte Aktionen jeglicher Art sind noch keine Überwindung des Kapitalismus, sondern seine Institutionalisierung.

11 Adler, in Sandkühler/Vega (Hg.), S. 179f.

12 Wetter 1977, S. 225ff.

13 Vgl. etwa GA 202, Vortr. 11. 12. 20.

[169]

Sie nötigen den Gewerkschaften die Rolle auf, um den Preis menschlicher Fähigkeiten schachern zu müssen, den die Unternehmerverbände möglichst zu drücken bestrebt sind, und sich damit an der Perpetuierung eines real-falschen Zustandes zu beteiligen. Notgedrungen, aber auch mit der Tendenz, diese Rolle zu verinnerlichen. Volksaktien ändern nichts an der Wirtschaftsmacht der Großaktionäre, perpetuieren den Handel mit Rechten, und die Vermögensbildungskonzepte sollen letztlich nur die Masse der Arbeitenden an ein System binden, das nicht auf Sozialität, sondern auf universellem Egoismus aufgebaut ist. Die Rolle der nationalen Zusammenhänge neben den klassenmäßigen schätzt Steiner zwar höher ein als Marx, doch ist er ein erklärter Gegner von Nationalismus, Chauvinismus und Rassismus, in denen er Relikte überholter und gemeingefährlich gewordener Bewußtseinsverfassungen erblickt. Die ursprünglichen Menschengemeinschaften werden durch Blutsbande zusammengehalten. Ein erster entscheidender Schritt zur Auflösung dieser sippenhaften Verhältnisse ist der Übergang von der Nahehe zur Fernehe. Heute ist die Menschheit in die Epoche der Freiheit eingetreten, sie differenziert sich mehr in Einzelpersonlichkeiten als in Nationen und Rassen. Das Ziel ist eine Gemeinschaft der Menschen, begründet auf allgemeiner Menschenliebe, unabhängig von Naturbanden. Der entscheidende Einschlag, der die Entwicklung zu diesem Ziel veranlagt, ist für





du Christ. C'est le christianisme originel qui réalise pour la première fois l'idée de l'égalité de tous les hommes en tant qu'enfants de Dieu, indépendamment de la couleur de la peau et du statut social. Selon Steiner, rien n'entraîne aujourd'hui plus l'humanité vers le déclin que l'insistance, toujours teintée d'idéalisme, sur les liens entre les tribus, les peuples et les races 14 - un pronostic qui se réalisera de manière terrible avec le culte nazi de la race, du sang et du sol. Steiner entre très tôt en contact avec le nazisme. En 1922, il échappe de justesse à un attentat perpétré par des étudiants völkisch/populistes et ses conférences en Allemagne sont rendues impossibles. Le jeune Steiner se montre déjà dégoûté par l'antisémitisme des étudiants autrichiens, dans lequel il voit une vision qui indique chez ses porteurs une infériorité de l'esprit, un jugement éthique insuffisant et un manque de goût.<sup>15</sup>

Malgré cet anti-nationalisme déclaré, il est un défenseur éloquent des intérêts nationaux légitimes, qui combat avec véhémence la thèse de la responsabilité exclusive de l'Allemagne dans la Première Guerre mondiale. Cette guerre est pour lui une guerre impérialiste, derrière laquelle se cachent aussi bien les ambitions de domination mondiale des cercles dirigeants anglo-saxons que les milieux financiers d'Europe centrale qui, depuis plusieurs années déjà, auraient aimé pouvoir aider leur économie par une guerre [ ... ] Les véritables auteurs de guerre n'étaient sur aucun sol les gouvernants, mais les puissances qui étaient derrière eux.<sup>16</sup> Steiner a toujours décrit en détail les machinations de ces puissances qui visaient déjà à l'époque à la destruction du centre de l'Europe en tant que facteur mondial, le rôle d'une franc-maçonnerie politiquement abusée dans ce contexte, parfois, par exemple, en relation avec l'attentat de Sarajevo, avec une minutie qui relève presque de la criminologie.<sup>17</sup>

La position de Steiner sur la question nationale doit être considérée dans le contexte de son étude des âmes de peuple. Avec celle-ci, il se rattache au classicisme de Weimar qui, par exemple chez Herder, ne voulait pas opposer les cultures nationales les unes aux autres et exagérer le rôle de certaines nations de manière nationaliste, mais attribuer à chacune sa mission particulière dans le cadre de la culture mondiale. Pour Steiner, l'âme du peuple n'est pas une entité mystique et nébuleuse, mais une disposition à comprendre

Steiner der Christus-Impuls. Das Urchristentum ist es, das zum ersten Mal den Gedanken der Gleichheit aller Menschen als Kinder Gottes, unabhängig von Hautfarbe und Sozialstatus verwirklicht. Durch nichts, so Steiner, werde die Menschheit heute mehr in den Niedergang hineingezogen als durch das wie immer idealistisch verbrämte Pochen auf Stammes-, Volks- und Rassenzusammenhänge<sup>14</sup> - eine Prognose, die sich durch den nazistischen Rassen-, Blut- und Bodenkult in furchtbarer Weise erfüllen sollte. Steiner kommt früh mit dem Nazismus in gegnerische Berührung. Er entgeht 1922 nur knapp einem Attentat völkischer Studenten, seine Vortragstätigkeit in Deutschland wird unmöglich gemacht. Schon der junge Steiner zeigt sich angewidert vom Antisemitismus in der österreichischen Studentenschaft, in dem er eine Anschauung sieht, die bei ihren Trägern auf Inferiorität des Geistes, auf mangelhaftes ethisches Urteilsvermögen und auf Abgeschmacktheit deutet.<sup>15</sup>

Trotz dieses erklärten Anti-Nationalismus ist er ein beredter Verfechter legitimer nationaler Interessen, der mit Vehemenz die These von der deutschen Alleinschuld am Ersten Weltkrieg bekämpft. Dieser Krieg ist für ihn ein imperialistischer, hinter dem sowohl die Weltherrschaftsambitionen führender angelsächsischer Kreise stehen als auch mitteleuropäische Finanzkreise, die eigentlich schon durch mehrere Jahre es gern gesehen hätten, wenn sie ihrer Wirtschaft durch einen Krieg hätten aufhelfen können [ ... ] Die eigentlichen Kriegsveranlasser waren auf keinem Boden die Regierenden, sondern solche Mächte, die dahinterstanden.<sup>16</sup> Die Mächte jener Mächte, die schon damals auf die Zerstörung der europäischen Mitte als Weltfaktor abzielten, die Rolle eines politisch mißbrauchten Freimaurertums dabei, hat Steiner immer wieder im Detail beschrieben, zuweilen, etwa in Zusammenhang mit dem Sarajewo-Attentat, mit fast kriminalistisch anmutender Akribie.<sup>17</sup>

Steiners Stellung zur nationalen Frage muß man vor dem Hintergrund seiner Volksseelenkunde betrachten. Er knüpft mit ihr an die Weimarer Klassik an, die, z.B. bei Herder, die Nationalkulturen nicht gegeneinanderstellen und die Rolle einzelner Nationen nationalistisch überhöhen, sondern jeder ihre besondere Mission im Rahmen der Weltkultur zuweisen wollte. Die Volksseele ist für Steiner kein mystisch-nebulöses Ungebilde, sondern eine in bestimmter Weise aufzufassende Anlage im Denken und Empfinden



d'une certaine manière dans la pensée et la sensibilité des humains, qui s'exprime en particulier dans la langue. La mission de certains peuples réside dans le développement de certaines caractéristiques psychiques. Partant de cette réflexion fondamentale, Herbert Hahn, suivant les suggestions de Steiner, a par exemple donné dans son *Genius Europas* une phénoménologie fascinante de la plupart des langues européennes.<sup>18</sup> De même que le psychisme individuel est pour Steiner lié au cosmos et à ses entités, de même les entités spirituelles agissent pour lui de manière inspirante dans le folklore, ce qui fait que l'histoire des cultures nationales se présente comme un aspect de la direction spirituelle de l'humanité. Steiner voit la tâche des peuples d'Europe centrale comme une tâche de médiation entre l'Est et l'Ouest, dans un certain sens - cet

14 GA 177, conférence 26. 10. 17.

15 GA 31, P. 199.

16 GA 185a, p. 21 et s.

17 S. Sur l'histoire de la Mitteleuropa, voir l'excellent ouvrage de Riemeck 1969.

18 Cf. GA 121, H. Hahn 1981.

[170]

aspect est renforcé par le conflit Nord-Sud actuel, y compris entre le Nord et le Sud. Mais un tel rôle de médiateur exclut justement la poursuite d'ambitions politiques de puissance propres. Le chemin de l'Allemagne vers l'État de puissance wilhelminien devait donc avoir des conséquences néfastes. De ce point de vue, la chute dans la barbarie fasciste ne peut être considérée que comme la trahison totale des Allemands de leur propre mission envers l'humanité et donc de leur véritable nature et de leur esprit populaire. Cet échec a des conséquences particulièrement tragiques pour l'Europe de l'Est : le peuple russe, qui, selon Steiner, n'aura à jouer son rôle historique mondial que dans l'avenir, n'a pas encore eu de contact culturel mutuellement enrichissant avec une vie intellectuelle florissante en Europe centrale. Au lieu de cela, la Russie a dû vivre l'Allemagne comme un agresseur qui a massacré 20 millions de citoyens soviétiques. Le peu d'enseignements tirés jusqu'à présent de ce passé se reflète dans le fait que les cercles dirigeants de la République fédérale d'Allemagne qualifient de finlandisation, dont il faut préserver l'Europe centrale, le fait de s'atteler à une telle tâche de médiation, comme le fait actuellement le peuple finlandais avec une certaine cohérence<sup>19</sup>.

der Menschen, die besonders in der Sprache zum Ausdruck kommt. Die Mission einzelner Völker liegt in der Ausgestaltung ganz bestimmter seelischer Eigenschaften. Ausgehend von dieser Grundüberlegung hat z.B. Herbert Hahn, Anregungen Steiners folgend, in seinem *Genius Europas* eine faszinierende Phänomenologie der meisten europäischen Sprachen gegeben.<sup>18</sup>

So wie das individuell Psychische für Steiner mit dem Kosmos und dessen Wesenheiten zusammenhängt, so wirken für ihn auch in das Volkstum geistige Wesenheiten inspirierend hinein, wodurch die Geschichte der Nationalkulturen sich als ein Aspekt der geistigen Führung der Menschheit darstellt. Die Aufgabe der mitteleuropäischen Völker sieht Steiner als Vermittlungsaufgabe zwischen Ost und West, in gewissem Sinne - dieser

14 GA 177, Vortr. 26. 10. 17.

15 GA 31, S. 199.

16 GA 185a, S. 21f.

17 S. GA 173. Zur Geschichte Mitteleuropas vgl. das ausgezeichnete Werk von Riemeck 1969.

18 Vgl. GA 121, H. Hahn 1981.

[170]

Aspekt wird durch den heutigen Nord-Süd-Konflikt verstärkt - auch zwischen Nord und Süd. Eine solche Vermittlerrolle schließt aber gerade die Verfolgung eigener machtpolitischer Ambitionen aus. Deutschlands Weg in den wilhelminischen Machtstaat mußte sich deshalb unheilvoll auswirken. Der Fall in die faschistische Barbarei gar kann so betrachtet nur als der völlige Verrat der Deutschen an ihrer eigenen Menschheitsaufgabe und damit an ihrem wahren Wesen und Volksgeist gewertet werden. Besonders tragisch wirkt sich dieses Versagen gegenüber dem europäischen Osten aus: das russische Volk, das seine gewaltige welthistorische Rolle Steiner zufolge erst noch in der Zukunft zu spielen hat, entbehrt bis heute der gegenseitig befruchtenden kulturellen Berührung mit einem blühenden mitteleuropäischen Geistesleben. Stattdessen mußte Rußland Deutschland als Aggressor erleben, der 20 Millionen Sowjetbürger massakrierte. Wie wenig bisher aus dieser Vergangenheit gelernt wurde, mag man daraus ersehen, daß führende Kreise der Bundesrepublik das Ergreifen einer solchen Vermittlungsaufgabe, wie sie gegenwärtig z.B. von dem finnischen Volk mit einer gewissen Konsequenz angegangen wird, als Finnlandisierung bezeichnen, vor der es



La situation mondiale actuelle indique la nécessité de l'étude des âmes de peuple comme base de l'entente entre les peuples. Car il s'avère insuffisant de ne prendre en compte que les obstacles à la formation d'un ordre de paix mondial sur le plan politique et économique. Il faut aussi tenir compte des couches de la cohabitation psychique des peuples : Ce n'est que par une prise en compte compréhensive des particularités de l'autre peuple qu'un internationalisme réel pourra voir le jour, internationalisme auquel une grande partie de la jeune génération aspire aujourd'hui et qui s'exprime par le mot d'ordre de la solidarité internationale. Une contribution anthroposophique à l'internationalisme pratique est aujourd'hui, par exemple, le mouvement des écoles Waldorf qui s'étend sur tous les continents.<sup>20</sup>

Pour la résolution de la question nationale, Steiner attend des éléments décisifs d'une triarticulation de l'organisme social. Car pour lui, le principal danger pour la paix et le besoin de s'armer proviennent de l'imbrication entre la nation culturelle, l'État de puissance et les intérêts économiques. Seul leur désenchevêtrement peut, selon lui, conduire à un ordre de paix durable. Il considère que le programme de paix du président américain Wilson, basé sur le droit des nations à disposer d'elles-mêmes, est désorientant. Par la suite, il s'est avéré à maintes reprises que ce slogan masquait des ambitions annexionnistes ; la question des Sudètes n'en est que l'exemple le plus flagrant. La situation mondiale actuelle montre à nouveau que les conflits nationaux (Irlande, problème palestinien, Liban, conflits tribaux dans les États africains, etc.) sont si confus, notamment en raison de l'enchevêtrement des structures politiques, économiques et culturelles. La triarticulation offre de toutes nouvelles possibilités de solutions et de compromis en permettant de dissocier la question de l'autonomie culturelle d'une ethnie de celle de l'autonomie politique. Il est ainsi envisageable qu'une minorité ethnique - ou religieuse - ait sa propre administration culturelle (y compris sa propre justice pénale !) tout en étant soumise à une structure politico-administrative plus large. De même, on peut imaginer de grandes zones économiques avec leur propre administration économique, sans que les frontières politiques (administratives) de l'État ne s'élargissent de la même manière. Pour les problèmes de l'Europe centrale, seules des solutions qui ne touchent pas de manière revancharde aux frontières créées à la suite de la Seconde Guerre mondiale, mais qui

Mitteleuropa zu bewahren gelte.<sup>19</sup>

Die gegenwärtige Weltlage deutet auf die Notwendigkeit von Volksseelenkunde als Grundlage der Völkerverständigung. Denn es erweist sich als unzureichend, nur die Hemmnisse für die Herausbildung einer Weltfriedensordnung auf politischem und ökonomischem Felde zu berücksichtigen. Man muß auch die Schichten des seelischen Zusammenlebens der Völker beachten: Erst durch ein verständnisvolles Eingehen auf die Eigenart des jeweils anderen Volkes wird ein realer Internationalismus zustandekommen, zu dem weite Teile der jungen Generation heute drängen und der sich in der Losung der internationalen Solidarität ausdrückt. Ein anthroposophischer Beitrag zum praktischen Internationalismus ist heute z.B. die Waldorfschulbewegung, die sich auf allen Kontinenten ausbreitet.<sup>20</sup>

Für die Lösung der nationalen Frage erwartet Steiner Entscheidendes von einer Dreigliederung des sozialen Organismus. Denn die wesentliche Gefahr für den Frieden und der Drang zur Aufrüstung geht für ihn von der Verquickung von Kulturnation, Machtstaat und Wirtschaftsinteressen aus. Nur ihre Entflechtung kann seiner Auffassung nach zu einer dauerhaften Friedensordnung führen. Das auf der wohlklingenden Losung des Selbstbestimmungsrechts der Nationen basierende Friedensprogramm des amerikanischen Präsidenten Wilson hielt er für desorientierend. Es erwies sich denn auch in der Folgezeit immer wieder, wie mit dieser Losung annexionistische Ambitionen verschleiert wurden; die sudetendeutsche Frage ist nur das eklatanteste Beispiel. Die heutige Weltlage zeigt immer wieder erneut, daß die nationalen Konflikte (Irland, das Palästinenser-Problem, Libanon, die Stammeskonflikte in afrikanischen Staaten usw.) nicht zuletzt wegen der Verknäuelung von politischen, ökonomischen und kulturellen Strukturen so verworren sind. Die Dreigliederung bietet ganz neue Lösungsmöglichkeiten und Kompromiß-Angebote, indem sie die Frage der kulturellen Autonomie eines Volkstums von der der politischen abzukoppeln erlaubt. So ist denkbar, daß eine Volkstumsminderheit - oder eine religiöse Minderheit - ihre eigene Kulturverwaltung (einschließlich eigener Strafrechtspflege!) haben, während sie zugleich einer größeren politisch-administrativen Gliederung untersteht. Ebenfalls sind Großwirtschaftsräume mit eigener Wirtschaftsverwaltung denkbar, ohne daß sich die politischen Staats- (Administrations-)Grenzen in gleicher Weise vergrößern müßten. Für die



suppriment en même temps leur signification de séparation et les réduisent à des frontières administratives, semblent aujourd'hui réalisables.

Le conflit Est-Ouest dans sa forme actuelle est impensable sans l'élimination préalable de l'Europe centrale en tant que facteur mondial et de sa fonction potentielle de pont. C'est vers une telle fonction que tendait la tentative historique de Steiner de structurer l'organisme social en trois parties. Celle-ci aurait été en quelque sorte le vecteur de la formation d'une conscience sociale dans laquelle la liberté individuelle (à l'Ouest) aurait pu s'allier à la volonté de fraternité mondiale (à l'Est) sur la base des droits de l'humain universels.<sup>21</sup> Steiner avait d'abord essayé de convaincre des personnalités importantes des puissances centrales d'adopter une telle solution comme base de la fin de la guerre et d'une paix juste. Les espoirs de Steiner font penser à la tentative, également vaine, de Lassalle de gagner Bismarck

19 Sur le rôle de la Finlande, voir. Wilenius 1983.

20 Wilenius a développé ces idées fondamentales dans une conférence du 28.10.83 à Stuttgart.

21 Schweppenhäuser 1985, p. 138 et suivantes.

[171]

à prendre des mesures décisives pour changer la société. Après la fin de la guerre, Steiner lance un appel au peuple allemand et au monde de la culture pour un mouvement populaire en faveur de la triarticulation, qui n'est pas resté sans grand écho, en particulier dans le sud-ouest de l'Allemagne, surtout parmi les ouvriers, mais qui a finalement échoué en raison du blocage de la conscience.

Les historiens considèrent généralement comme une spéculation futile le fait de se demander comment l'histoire aurait pu se dérouler autrement. Pourtant, l'histoire qui n'a pas eu lieu ne peut pas seulement fournir des points de vue importants pour la compréhension de l'histoire qui a eu lieu, mais elle peut aussi intervenir dans l'histoire en devenir, lorsque des impulsions et des aspirations d'abord contenues se manifestent quand même dans des conditions différentes. C'est pourquoi la question qui joue un rôle dans la littérature anthroposophique n'est pas sans importance : quelles seraient les conditions de la triarticulation si ce prince héritier de Bade, dont on suppose que

Probleme Mitteleuropas erscheinen heute nur solche Lösungen gangbar, die die im Gefolge des Zweiten Weltkriegs entstandenen Grenzen nicht revanchistisch antasten, zugleich aber ihre trennende Bedeutung aufheben und sie auf Verwaltungsgrenzen reduzieren.

Der Ost-West-Konflikt in seiner gegenwärtigen Form ist undenkbar ohne die vorausgegangene Ausschaltung Mitteleuropas als Weltfaktor und seiner potentiellen Brückenfunktion. Auf eine solche Funktion zielte Steiners historischer Versuch der dreifachen Gliederung des sozialen Organismus. Diese wäre gewissermaßen das Vehikel gewesen für die Ausbildung eines sozialen Bewußtseins in welchem sich individuelle Freiheit (Westen) mit dem Willen zu weltweiter Brüderlichkeit (Osten) auf der Grundlage allgemeiner Menschenrechte hätte verbinden können.<sup>21</sup> Steiner hatte zunächst noch versucht, maßgebliche Persönlichkeiten der Mittelmächte für eine solche Lösung als Basis der Beendigung des Krieges und eines gerechten Friedens zu gewinnen. Steiners Hoffnungen darauf lassen an Lassalles ebenfalls vergeblichen Versuch denken, Bismarck für

19 Zur Rolle Finnlands s. Wilenius 1983.

20 Diese Grundgedanken führte Wilenius in einem Vortrag am 28. 10. 83 in Stuttgart aus.

21 Schweppenhäuser 1985, S. 138f.

[171]

entschiedene gesellschaftsverändernde Maßnahmen zu gewinnen. Nach dem Kriegsende setzt Steiner dann mit dem Aufruf an das deutsche Volk und an die Kulturwelt eine Volksbewegung für die Dreigliederung in Gang, die besonders im südwestdeutschen Raum nicht ohne größere Resonanz blieb, vor allem unter der Arbeiterschaft, aber letztlich ebenfalls an der Blockierung des Bewußtseins scheiterte.

Den Geschichtswissenschaftlern gilt es gewöhnlich als müßige Spekulation, darüber nachzusinnen, wie die Geschichte anders hätte verlaufen können. Doch kann die nichtgewordene Geschichte nicht nur für das Verständnis der gewordenen wichtige Gesichtspunkte liefern, sondern auch in die werdende Geschichte eingreifen, wenn zunächst zurückgedämmte Impulse und Bestrebungen unter veränderten Voraussetzungen doch noch zum Zuge kommen. Deshalb ist die in der anthroposophischen Literatur eine Rolle spielende Frage nicht irrelevant, welche Voraussetzungen für die Drei-gliederung entstanden wären, wäre jener badische Erbprinz, dessen Identität mit dem





l'identité avec l'énigmatique Kaspar Hauser est certaine, n'avait pas été éliminé par des forces intéressées ? Il faut bien sûr rester sceptique face aux modèles d'interprétation qui attribuent l'ensemble de l'évolution néfaste de l'Allemagne jusqu'en 1933 ou 1945 uniquement à cela ; une telle simplification de l'image de l'histoire ne peut guère se réclamer de Steiner.<sup>22</sup> Ses espoirs de réformes d'en haut sont tout à fait limités : Son concept n'a rien à voir avec le socialisme féodal ironisé par Marx et Engels dans le Manifeste communiste, pas plus qu'avec le socialisme allemand ou véritable. Cela explique la proximité temporaire de Steiner avec un anarchisme et un anti-étatisme non violents.

Toutefois, cet anti-étatisme ne va pas jusqu'à la négation totale de l'État. Il s'agit pour Steiner - dans le sillage de Humboldt - d'une tentative de définir les limites de l'efficacité de l'État.<sup>23</sup> Selon Steiner, l'État doit se limiter au domaine juridique et libérer de sa souveraineté la vie économique d'un côté et la vie spirituelle et culturelle de l'autre. Steiner ne méconnaît pas leur justification temporaire, sans laquelle la vie culturelle serait restée dans la sphère de pouvoir de la hiérarchie ecclésiastique, hostile à la libre recherche. Mais il voit aussi que la suprématie de l'État a conduit à de nouvelles dépendances, que l'omnipotence anonyme de l'État a créé des structures compliquées d'omnipotence bureaucratique. Face à cela, il faut renforcer l'autoresponsabilité et l'autogestion dans tous les domaines. Marx et Steiner sont d'accord sur l'objectif de l'autogestion sociale. Mais alors que pour Marx, l'organisation étatique et l'autogestion s'excluent mutuellement et que l'État doit donc complètement disparaître, Steiner croit en la nécessité d'une sphère juridico-étatique particulière, même au-delà de la société de classes. Celle-ci découle pour lui de points de vue anthropologiques : Une telle sphère est la condition de possibilité d'une coexistence ordonnée et pacifique des humains. Si le marxisme parle de capacités et de besoins selon lesquels la société devrait être organisée, Steiner ajoute que les besoins humains constituent une vie économique, les capacités humaines une vie de l'esprit, et que le troisième intermédiaire entre les deux, la vie de droit, dont la signification indépendante est sous-estimée par le marxisme, naît de la sphère des sentiments humains, de la sensibilité à ce qui est juste et équitable. C'est par les sentiments qu'ils développent les uns pour les autres que les humains entrent dans des relations telles qu'ils fixent, établissent ces relations en

râtelhaften Kaspar Hauser man dabei als gesichert annimmt, nicht von interessierten Kräften ausgeschaltet worden. Man wird freilich gegenüber Deutungsmustern skeptisch bleiben müssen, die die gesamte unheilvolle deutsche Entwicklung bis 1933 bzw. 1945 einzig darauf zurückführen; eine derartige Simplifikation des Geschichtsbildes kann sich kaum auf Steiner berufen.<sup>22</sup> Dessen Hoffnungen auf Reformen von oben halten sich durchaus in Grenzen: Mit dem von Marx und Engels im Kommunistischen Manifest ironisierten feudalen Sozialismus hat sein Konzept so wenig zu tun wie mit dem deutschen oder wahren. Das bedingt schon Steiners zeitweilige Nähe zu einem gewaltfreien Anarchismus und Anti-Étatismus. Allerdings steigert sich dieser Anti-Étatismus nicht bis zur totalen Staatsverneinung. Es geht Steiner - im Gefolge Humboldts - um den Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen.<sup>23</sup> Der Staat hat sich nach Steiner auf den rechtlichen Bereich zu beschränken und das Wirtschaftsleben auf der einen und das geistig-kulturelle Leben auf der anderen Seite aus seiner Oberhoheit zu entlassen. Steiner verkennt nicht deren zeitweilige Berechtigung, ohne die das Kulturleben in dem freier Forschung feindlichen Machtbereich der kirchlichen Hierarchie verblieben wäre. Aber er sieht auch, daß die staatliche Oberhoheit zu neuen Abhängigkeiten geführt, daß die anonyme Allzuständigkeit des Staates komplizierte Strukturen bürokratischer Omnipotenz geschaffen hat. Demgegenüber muß es darum gehen, Selbstverantwortung und Selbstverwaltung in allen Bereichen zu stärken. Im Ziel gesellschaftlicher Selbstverwaltung sind Marx und Steiner sich einig. Doch während für Marx staatliche Organisation und Selbstverwaltung sich ausschließen und der Staat deshalb gänzlich absterben soll, glaubt Steiner an die Notwendigkeit einer besonderen rechtlich-staatlichen Sphäre auch jenseits der Klassengesellschaft. Diese ergibt sich für ihn aus anthropologischen Gesichtspunkten: Eine solche Sphäre ist die Bedingung der Möglichkeit eines geordnet-friedlichen Nebeneinander und Miteinander der Menschen. Spricht der Marxismus von Fähigkeiten und Bedürfnissen nach denen die Gesellschaft eingerichtet sein sollte, so ergänzt Steiner, daß menschliche Bedürfnisse ein Wirtschafts-, menschliche Fähigkeiten ein Geistesleben konstituieren, daß das dritte Vermittelnde zwischen beiden, das in seiner selbständigen Bedeutung vom Marxismus unterbelichtete Rechtsleben, aus der menschlichen Gefühlssphäre erwächst, dem





termes de droits.<sup>24</sup> Les humains majeurs conviennent de droits et d'obligations dans des contrats, ils votent sur le cadre juridique de tels accords ou élisent une représentation populaire qui vote à ce sujet. Ils instituent un pouvoir public qui veille au respect des lois et qui est responsable devant le parlement et les électeurs. Le fondement anthropologique indique non seulement les tâches, mais aussi les limites de la démocratie : Des décisions ne peuvent être prises que sur les choses pour lesquelles l'individu, en tant qu'égal, est en réalité égal à tous les autres humains. En d'autres termes, seules des décisions peuvent être prises sur le terrain démocratique, sur lesquelles tout humains devenu majeur est capable de discernement du fait même qu'il est devenu majeur.<sup>25</sup>

Ce concept implique aussi que la jurisprudence - contrairement à la législation et à l'administration - serait intégrée dans le troisième membre de l'organisme social,

22 Pour Hauser, voir Heyer 1983. Tradowski 1981 est confronté à ce danger.

23 Humboldt 1962 (1851).

24 GA 332a, p. 92.

25 ibid. S. 94.

[172]

la vie de l'esprit.<sup>26</sup> La vie de droit actuelle est déformée par l'hypertrophie de l'État qui dépasse ses fonctions. Face à lui, les citoyens développent cette mentalité de dépendance que le discours sur l'État-père exprime de manière appropriée : ainsi, la démocratie, qui devrait être la sphère de la maturité, est traversée par de multiples mécanismes de déresponsabilisation. La judiciarisation croissante, adaptée aux besoins de l'administration hypertrophiée, mais étouffant le libre accord des droits et des devoirs, n'est pas dans l'esprit de la triarticulation, qui voudrait au contraire que la collectivité ne soit chargée que de la création du cadre juridique général de la vie en commun. Cela signifie aussi qu'au sein de l'entité juridique étatique, la centralisation n'est recherchée que dans la mesure du nécessaire - les décisions qui concernent une base devraient également être prises par cette base dans la mesure du possible, c'est-à-dire dans la mesure où elles n'affectent pas des intérêts supérieurs, comme c'est d'ailleurs l'objectif du mouvement actuel des initiatives

Gespür für das, was recht und billig ist. Die Menschen kommen durch ihre Gefühle, die sie gegenseitig füreinander entwickeln in solche Beziehungen, daß sie diese Beziehungen in Rechten festlegen, festsetzen.<sup>24</sup> Mündige Menschen vereinbaren in Verträgen Rechte und Pflichten, sie stimmen über den rechtlichen Rahmen solcher Vereinbarungen ab bzw. wählen eine Volksvertretung, die darüber abstimmt. Sie setzen eine öffentliche Gewalt ein, die über die Einhaltung der Gesetze wacht und Parlament und Wählern verantwortlich ist. Die anthropologische Begründung gibt aber nicht nur die Aufgaben, sondern auch die Grenzen der Demokratie an: Es können nur über diejenigen Dinge Beschlüsse gefaßt werden, in denen der einzelne Mensch als gleicher jedem anderen Menschen in Wirklichkeit gleich ist. Das heißt: Es können nur Beschlüsse gefaßt werden auf demokratischem Boden, über die jeder mündig gewordene Mensch dadurch, daß er mündig geworden ist, urteilsfähig ist.<sup>25</sup>

Dieses Konzept impliziert denn auch, daß die Rechtsprechung - im Gegensatz zu Gesetzgebung und Verwaltung - in das dritte Glied des sozialen Organismus, das Geistesle-

22 Zu Hauser vgl. Heyer 1983. Tradowski 1981 hat mit der genannten Gefahr zu kämpfen.

23 Humboldt 1962 (1851).

24 GA 332a, S. 92.

25 ibd. S. 94.

[172]

ben integriert wäre.<sup>26</sup> Das gegenwärtige Rechtsleben ist durch die Hypertrophie des über seine Aufgaben hinausgreifenden Staates deformiert. Ihm gegenüber entwickeln die Bürger jene Abhängigkeitsmentalität, die die Rede vom Vater Staat angemessen ausdrückt: So wird die Demokratie, die die Sphäre der Mündigkeit sein sollte, von vielfältigen Mechanismen der Entmündigung durchsetzt. Die zunehmende Verrechtlichung, den Bedürfnissen der aufgeblähten Administration angemessen, das freie Vereinbaren von Rechten und Pflichten dagegen erstickend, ist nicht im Sinne der Dreigliederung, die vielmehr der Allgemeinheit nur die Schaffung des allgemein-rechtlichen Rahmens für das Zusammenleben übertragen sehen möchte. D.h. auch, daß innerhalb des staatlich-rechtlichen Gliedes Zentralisierung nur soweit als nötig erstrebt wird, - Entscheidungen, von denen eine Basis betroffen ist, sollten auch soweit als möglich, d.h. soweit nicht übergeordnete Belange tangiert sind, von dieser Basis getroffen werden, wie es ja



citoyennes. Récemment, des milieux anthroposophiques ont tenté de permettre aux citoyens d'exercer une influence plus forte et plus continue sur le processus politique en créant des forums de citoyens. C'est dans un contexte clair qu'il est le plus facile de pratiquer la maturité et d'exercer la démocratie. Oser plus de démocratie exige justement le renforcement des niveaux de décision inférieurs. Ce n'est qu'à travers la triarticulation que l'on pourra trouver le bon équilibre entre les décisions prises à la majorité et la protection des minorités : on ne voit pas pourquoi, par exemple, les programmes scolaires devraient avoir une validité générale et donc être contraignants pour les minorités qui considèrent comme justes d'autres concepts pédagogiques que la majorité. L'alternative à cela n'est cependant pas la reprivatisation, mais l'activité des organismes indépendants sous la responsabilité de la société pour des tâches publiques. Concrètement, cela signifierait par exemple que chacun a un droit à l'éducation financièrement garanti (par exemple par un bon de formation), mais qu'il l'exerce dans les établissements de son choix (ou de celui de ses parents pour les élèves).<sup>27</sup>

Depuis la mort de Steiner, la question des limites de l'efficacité de l'État n'a fait que se faire plus pressante du fait de l'expérience selon laquelle l'État de droit peut se transformer en un État de non-droit total, surtout à cause du régime nazi avec sa divinisation de l'État et ses crimes génocidaires contre l'humanité. Le fait que ce régime ait maintenu une légitimité factice imposée par l'intégration et la terreur a conduit par la suite à poser plus précisément la question de l'État de droit et de la démocratie et à s'interroger constamment sur les assurances et les garanties réelles de l'État de droit. Steiner ne savait que trop bien que même la formalité juridique démocratique assurée formellement ne garantit pas déjà la démocratie réelle. Il est d'accord avec la constatation de F. Delaisi selon laquelle la démocratie parlementaire peut être utilisée par les cercles capitalistes financiers comme un mur espagnol derrière lequel ils dissimulent leurs méthodes d'exploitation et comme moyen de défense contre une éventuelle indignation du peuple.<sup>28</sup> Steiner, contrairement au marxisme, ne rend cependant pas seulement les intérêts économiques responsables d'un rôle réactionnaire de l'État, mais voit dans la volonté de puissance et l'envie de dominer des constellations de motifs relativement indépendantes, même si celles-ci

auch in der heutigen Bürgerinitiativen-Bewegung erstrebt wird. In jüngster Zeit wurde aus anthroposophischen Zusammenhängen heraus der Versuch gemacht, durch die Gründung von Bürgerforen einen stärkeren und kontinuierlicheren Einfluß der Bürger auf den politischen Prozeß zu ermöglichen. Im überschaubaren Zusammenhang kann am ehesten Mündigkeit praktiziert, Demokratie eingeübt werden. Mehr Demokratie zu wagen, verlangt gerade die Stärkung der unteren Entscheidungsebenen. Nur durch die Dreigliederung wird man das richtige Verhältnis von Mehrheitsentscheidungen und Minderheitenschutz finden können: es ist z.B. nicht einzusehen, warum Lehrpläne allgemeingültig und damit für Minderheiten, die andere pädagogische Konzepte als die Mehrheit für richtig halten, verbindlich sein sollen. Die Alternative dazu ist jedoch nicht Reprivatisierung, sondern Tätigkeit freier Träger in gesellschaftlicher Verantwortung für öffentliche Aufgaben. Konkret würde das z.B. bedeuten, daß jedermann ein finanziell (z.B. über einen Bildungsgutschein) abgesichertes Recht auf Bildung hat, dieses aber in Einrichtungen seiner Wahl (oder bei Schülern der der Eltern) wahrnimmt.<sup>27</sup>

Die Frage nach den Grenzen der Wirksamkeit des Staates ist seit Steiners Tod durch die Erfahrung, daß der Rechtsstaat in den totalen Unrechtsstaat umschlagen kann, nur drängender geworden, vor allem durch das NS-Regime mit seiner Staatsvergottung und seinen völkermörderischen Verbrechen gegen die Menschheit. Daß dieses Regime eine durch Integration und Terror erzwungene Scheinlegitimation aufrechterhielt, hat in der Folgezeit dazu geführt, die Frage nach Rechtsstaat und Demokratie präziser zu stellen und stets nach den realen Sicherungen und Garantien der Rechtsstaatlichkeit zu fragen. Steiner wußte nur zu gut, daß nicht einmal die formal gesicherte demokratische Rechtsförmigkeit schon reale Demokratie garantiert. Er stimmt F. Delaisis Feststellung zu, daß die parlamentarische Demokratie von finanzkapitalistischen Kreisen als spanische Wand, hinter welcher sie ihre Ausbeutungsmethoden verbergen, und als Verteidigungsmittel gegen die etwaige Empörung des Volkes mißbraucht werden kann.<sup>28</sup> Steiner macht allerdings im Gegensatz zum Marxismus für eine reaktionäre Rolle des Staates nicht nur ökonomische Interessen verantwortlich, sondern sieht in Machtstreben und Herrschsucht relativ selbständige Motivkonstellationen, so sehr sich diese auch oft mit dem Motiv der Gewinnsucht



peuvent souvent se confondre avec le motif de l'appât du gain. Là où Marx admet tout au plus une autonomie relative des rapports de pouvoir, Steiner reconnaît une autonomie relative.

En ce qui concerne les formes d'État, il faut aussi procéder de manière phénoménologique dans le sens de Steiner, ne pas faire abstraction de la manière dont les humains vivent tel ou tel rapport, ne pas se laisser obstruer la vue sur les possibilités réelles d'autodétermination et de participation par des concepts déclaratoires comme le pouvoir de la classe ouvrière ou l'ordre fondamental libéral et démocratique. C'est ainsi que l'on échappera le plus facilement à l'auto-justification qui cimente l'existant et qui légitime les défauts de son propre système par ceux de l'autre. Tant que la confrontation entre l'Est et l'Ouest se situe au niveau des qualifications globales, de sorte que le système occidental est une dictature des 100 seigneurs du monopole, le système oriental une dictature du Politburo et que le sien est un million de fois plus démocratique (Lénine)<sup>29</sup> que l'autre, on est encore loin d'un dialogue objectif sur les questions de système social, et donc aussi d'un possible discours rationnel sur le noyau de vérité des jugements globaux portés sur l'autre partie.

26 Cf. GA 328, p. 92.

27 Pour plus de détails, voir par exemple Leber 1978, p. 150 et suivantes.

28 GA 177, p. 247 et suivantes ; cf. GA 332 a, p. 19.

29 GA 28, P. 247.

[173]

Dans un tel discours, l'un des camps pourrait faire valoir que son système de freins et contrepoids n'a pas empêché la concentration du pouvoir économique, mais qu'il a tout de même garanti un certain degré de protection des minorités et de liberté intellectuelle, et qu'il a aussi apporté une amélioration non négligeable de la situation économique des travailleurs, sans pour autant toucher au système du travail salarié. Elle pourrait souligner que la contrainte de légitimité à laquelle les gouvernants doivent se soumettre par le mécanisme de l'élection est une réalité au même titre que le pouvoir des monopoles, une réalité qui oblige chaque parti à tenir compte, dans une large mesure, des intérêts de la majorité. Et elle pourrait expliquer que les systèmes de parti unique ou de parti-bloc, qui ne connaissent pas de véritable concurrence lors des élections, sont en retrait par rapport à la démocratie et à la culture politiques de

verquicken mögen. Wo Marx allenfalls eine relative Selbständigkeit von Machtverhältnissen zugesteht, da anerkennt Steiner eine relative Selbständigkeit.

Auch in bezug auf die Staatsformen muß man im Sinne Steiners phänomenologisch vorgehen, darf nicht etwa davon abstrahieren, wie diese oder jene Verhältnisse von den Menschen erlebt werden, darf sich nicht etwa den Blick auf die realen Selbst- und Mitbestimmungsmöglichkeiten durch deklaratorische Begriffsbildungen wie Macht der Arbeiterklasse oder freiheitlich-demokratische Grundordnung verstellen lassen. Der das Bestehende zementierenden Selbstgerechtigkeit, die die Mängel des je eigenen Systems mit denen des anderen legitimiert, wird man so am ehesten entkommen. Solange die Auseinandersetzung zwischen Ost und West auf der Ebene von pauschalen Qualifizierungen sich bewegt, dergestalt, daß das westliche System eine Diktatur der 100 Monopolherren, das östliche eine des Politbüros sei und das jeweils eigene millionenfach demokratischer (Lenin)<sup>29</sup> als das jeweils andere, ist man von sachlichen Dialogen über gesellschaftliche Systemfragen noch weit entfernt, und damit auch von einem möglichen rationalen Diskurs über den Wahrheitskern der jeweils über die andere Seite gefällten pauschalen Urteile.

26 Vgl. GA 328, S. 92.

27 Näheres z.B. bei Leber 1978, S. 150ff.

28 GA 177, S. 247f.; vgl. GA 332 a, S. 19.

29 LW 28, S. 247.

[173]

Bei einem solchen Diskurs würde die eine Seite geltend machen können, daß ihr System der Checks and Balances zwar ökonomische Machtballungen nicht verhindert hat, aber doch immerhin ein gewisses Maß an Minderheitenschutz und geistiger Freiheit garantiert und auch, ohne allerdings das System der Lohnarbeit anzutasten, eine nicht unbeträchtliche Verbesserung der ökonomischen Lage der arbeitenden Menschen gebracht hat. Sie würde darauf hinweisen können, daß der Legitimationszwang, unter den sich die Regierenden durch den Mechanismus der Wahl begeben müssen, genauso eine Realität darstellt wie die Macht der Monopole, eine Realität, die jede Partei zwingt, in erheblichem Maß auch den Interessen der Mehrheit Rechnung zu tragen. Und sie würde erklären können, daß die Einparteien- bzw. Blockparteiensysteme, die eine echte Konkurrenz bei den Wahlen nicht kennen,



l'Occident, et que les partis communistes risquent toujours de s'ériger en tuteurs des travailleurs.

L'autre partie pourrait au contraire insister sur le fait qu'il ne faut pas éluder la question des rapports de force économiques réels en invoquant la démocratie formelle. Elle pourrait souligner à quel point les systèmes de partis en Occident sont encore loin d'un véritable pouvoir populaire. Elle rappellerait que la médiatisation de la volonté du peuple par ces puissants appareils, avec leur monopole de sélection des candidats, leur discipline de groupe et leur financement en grande partie par le trésor public, a vidé de sa substance l'idée de constitution représentative. Elle indiquerait le niveau de sécurité sociale, de justice et d'égalité des chances que leur système socialiste offre aux travailleurs et les formes de coopération et d'entraide entre camarades dans un système économique non dirigé par le profit. Sans compter que nous sommes encore loin d'un tel discours : il serait illusoire d'en attendre une convergence des systèmes ou même un nouvel ordre social mondial. Mais il pourrait tout de même contribuer à un climat de plus grande objectivité, à plus de détente, à une pensée sociale et politique plus ouverte à la réalité et ainsi à cette coexistence pacifique à laquelle il n'y a pas d'alternative à l'ère nucléaire.

Steiner ne devait être que trop conscient du fait que la chance d'un nouvel ordre social dépend de constellations historiques bien précises, qui ne peuvent pas être répétées à volonté. C'est pourquoi il est possible aujourd'hui encore d'évaluer de manière réaliste les délais historiques pour la mise en œuvre du concept de triarticulation. Dans ce contexte, on ne peut éluder ni la question du rapport entre l'idée de la triarticulation et l'impulsion sociale anthroposophique dans son ensemble, ni la question des aspects politiques de la mise en œuvre de la triarticulation.

L'impulsion sociale anthroposophique, dont Steiner désigne l'intérêt pour l'humain comme le nerf, doit être réalisée ici et maintenant, il n'y a aucun sens à suspendre sa réalisation sous prétexte que le temps de la grande réorganisation sociale

gegenüber der politischen Demokratie und Kultur des Westens zurückstehen und die kommunistischen Parteien immer wieder der Gefahr erliegen, sich zum Vormund der Arbeiter aufzuwerfen.

Die andere Seite würde dagegen darauf pochen können, daß man sich nicht unter Berufung auf formale Demokratie um die Frage der realen ökonomischen Machtverhältnisse herumdrücken dürfe. Sie würde darauf hinweisen können, wie weit die Parteiensysteme des Westens noch von tatsächlicher Volksherrschaft entfernt sind. Darauf, daß die Mediatisierung des Volkswillens durch diese mächtigen Apparate mit ihrem Kandidatenauswahlmonopol, ihrer Fraktionsdisziplin und ihrer weitgehenden Finanzierung aus der Staatskasse den Gedanken der Repräsentativverfassung ausgehöhlt habe. Sie würde auf das Maß an sozialer Sicherheit, Gerechtigkeit und Chancengleichheit hindeuten, das ihr sozialistisches System den Werktätigen bietet und auf die Formen kameradschaftlicher Zusammenarbeit und gegenseitiger Hilfe in einem nicht vom Profit gesteuerten Wirtschaftssystem. Ganz abgesehen davon, daß wir von einer solchen Art des Diskurses noch entfernt sind: von ihm eine Konvergenz der Systeme oder gar eine weltweite gesellschaftliche Neuordnung zu erwarten, wäre Illusion. Doch könnte er immerhin zu einem Klima größerer Sachlichkeit, zu mehr Entspannung, zu einem wirklichkeitsoffeneren sozialen und politischen Denken verhelfen und damit zu jener friedlichen Koexistenz beitragen, zu der es im Atomzeitalter keine Alternative gibt.

Steiner dürfte sich nur zu gut darüber im klaren gewesen sein, daß die Chance einer gesellschaftlichen Neuordnung an Haupt und Gliedern von ganz bestimmten historischen Konstellationen abhängig ist, die nicht beliebig wiederholbar sind. Von daher ergeben sich auch heute realistische Einschätzungen historischer Fristen für die Durchsetzung des Dreigliederungskonzepts. Man kann in diesem Zusammenhang weder die Frage umgehen, in welchem Verhältnis Dreigliederungsgedanke und anthroposophischer Sozialimpuls als ganzer zueinander stehen, noch die Frage nach den politischen Aspekten der Durchsetzung von Dreigliederung.

Der anthroposophische Sozialimpuls, als dessen Nerv Steiner das mitmenschliche Interesse bezeichnet, ist jeweils hier und heute zu verwirklichen, es gibt keinen Sinn, die Verwirklichung auszusetzen unter Hinweis darauf,



dans le sens de la triarticulation n'est pas encore mûr. En ce qui concerne cette triarticulation elle-même, il faudra aussi commencer ici et maintenant à gagner la confiance pour ce concept, à l'élaborer davantage et à créer des approches individuelles telles que des écoles libres, des hôpitaux, des entreprises autogérées, etc. En ce qui concerne ces initiatives, la pratique soulève toujours la question de la garantie politique et donc la nécessité d'intervenir dans le débat public sur les lois relatives aux écoles, aux médicaments, etc.

C'est déjà pour cette raison qu'il est tout à fait pertinent aujourd'hui d'étudier le rapport de Steiner à la politique à l'époque de la triarticulation. A l'époque, l'Alliance pour la Triarticulation voulait réunir des humains de bonne volonté de toutes les professions, de tous les milieux et de tous les partis, mais elle refusait que sa conception soit placée sur le terrain d'un parti quelconque.<sup>30</sup> Steiner se montre réservé vis-à-vis des partis. Il sait trop bien que, ne serait-ce que pour des raisons de tactique électorale, ils doivent vanter leur programme comme étant le seul salutaire. Il en résulte une pensée bornée et formaliste de têtes tendues vers les programmes des partis<sup>31</sup>, alors qu'il s'agirait de faire preuve d'imagination sociale et de stratégies communes de résolution des problèmes au lieu de se battre pour obtenir les faveurs du public. L'alternative de Steiner n'est pas plus un centralisme démocratique qu'il ne fait du zèle sectaire contre les partis, avec lesquels il sait qu'il faut compter bien plus qu'un fait.

30 D'après Kugler 1978, p. 198.

31 GA 23, P. 22.

[174]

Vouloir diviser les partis ou même créer un nouveau parti, un parti de la triarticulation, il le décrit comme le plus bête<sup>32</sup>. Il s'adresse plutôt aux bonnes volontés à l'intérieur et à l'extérieur des partis.

Aujourd'hui encore, il faudra tenir compte du fait qu'il existe dans la vie politique toutes les nuances, des carriéristes malfaisants aux courageux hommes politiques. Le fait que les premiers soient unis aux seconds par la discipline du parti et que de faux fronts se créent ainsi régulièrement doit inciter d'autant plus à rechercher des formes d'action alignées des personnes synthétiquement raisonnables au-delà de ces frontières. Toutes les impulsions, initiatives, etc. sensées doivent être valables : c'est précisément en cela que consiste le pluralisme bien compris, et non dans la concurrence des intérêts. L'alliance de toutes les

die Zeit für die große gesellschaftliche Neuordnung im Sinne der Dreigliederung sei noch nicht reif. Was diese Dreigliederung selbst angeht, so wird man ebenfalls hier und heute damit beginnen müssen, für dieses Konzept Vertrauen zu erringen, es weiter auszuarbeiten, und einzelne Ansätze wie freie Schulen, Krankenhäuser, selbstverwaltete Betriebe usw. zu schaffen. Was solche Initiativen angeht, so ergibt sich aus der Praxis immer wieder die Frage der politischen Absicherung und damit die Notwendigkeit, in die öffentliche Debatte über Schul-, Arzneimittelgesetze usw. einzugreifen. Schon deshalb ist es durchaus auch heute relevant, Steiners Verhältnis zum Politischen in der Dreigliederungszeit zu studieren. Der Bund für Dreigliederung wollte damals Menschen guten Willens aus allen Berufen, Lebenskreisen und Parteien vereinen, lehnte es aber ab, mit seiner Konzeption auf irgendeinen Parteiboden gestellt zu werden.<sup>30</sup> Steiner steht den Parteien mit Reserve gegenüber. Zu gut weiß er, daß sie schon aus wahltaktischen Gründen ihr Programm als das einzig heilsame anpreisen müssen. Dadurch entsteht engstirniges, formelhaftes Denken stramm in Parteiprogramme eingespannter Köpfe<sup>31</sup>, wo es um soziale Phantasie und gemeinsame Problemlösungsstrategien anstelle von Schaukämpfen um die Publikumsgunst ginge. Sowenig Steiners Alternative dazu ein demokratisch verbrämter Zentralismus ist, sowenig eifert er sektiererisch gegen die Parteien, mit denen er vielmehr als mit einer Tatsache zu rechnen weiß.

30 Nach Kugler 1978, S. 198.

31 GA 23, S. 22.

[174]

Die Parteien spalten zu wollen oder etwa gar eine neue, eine Dreigliederungspartei gründen zu wollen, bezeichnet er als das Dümme<sup>32</sup> - vielmehr wendet er sich an die Gutwilligen innerhalb und außerhalb der Parteien.

Auch heute wird man beachten müssen, daß es im politischen Leben von üblen Karrieristen bis zu mutigen hommes politiques alle Schattierungen gibt. Daß die ersteren mit den letzteren durch Parteidisziplin vereinigt sind und dadurch immer wieder falsche Fronten entstehen, muß nur umso mehr dazu veranlassen, nach Formen gleichgerichteten Wirkens der Vernünftigen über solche Grenzen hinweg zu suchen. Es müssen alle sinnvollen Impulse, Initiativen usw. gelten: gerade darin besteht recht verstandener Pluralismus, nicht in der Konkurrenz der Interessen. Das Bündnis aller friedliebenden Kräfte im östlichen, die





forces pacifiques à l'Est, la communauté de tous les démocrates à l'Ouest sont des formules qui évoquent déjà cette direction, même si elles sont exposées à des abus idéologiques. Steiner a répondu par la négative à la question : La triarticulation de l'organisme social est-elle une politique ?<sup>33</sup> - il a fait inscrire dans les statuts de la Société anthroposophique la phrase selon laquelle celle-ci considère la politique comme étant en dehors de ses tâches. Mais pour comprendre cette formulation - et elle a été mal comprise par de nombreux braves anthroposophes - il faut distinguer l'activité politique au sein d'un parti et l'engagement social global : il ne peut être question que la Société fondée par Steiner n'agisse pas en faveur du renouveau social, et il serait encore plus absurde de déduire des statuts que l'anthroposophe individuel doit se tenir à l'écart de la politique et des partis. Il n'est pas question de politique au sens de la participation à la vie civique, à la vie de la polis. Il s'agissait justement pour Steiner de surmonter cette situation fatale que K. Heyer a décrite en disant que le goethéanisme n'était à l'époque porté que par une classe supérieure cultivée. Ainsi, l'esprit ne devenait pas politique et la vie politique restait sans idées, non fécondée par l'esprit.<sup>34</sup> Steiner a bien voulu agir dans le sens d'une telle fécondation. La politique ainsi pleine d'idées doit cependant aussi et surtout apprendre la vertu de l'autolimitation : toutes les questions sociales ne peuvent pas être décidées politiquement ! Et agir pour une telle autolimitation serait une tâche pour les politiciens de tous les partis qui se sentent spirituellement responsables. Les questions qui doivent être tranchées par la politique et celles qui doivent l'être autrement dépendent des conditions sociales. Le mouvement des étudiants et des jeunes des années 60 a malheureusement perdu l'occasion de faire prendre conscience que c'est à l'organisation sociale de fixer les limites de la sphère politique, et non à la politique de réglementer l'ensemble de la société selon ses formes de procédure spécifiques, en défendant la thèse selon laquelle tous les problèmes ont au fond une importance politique, même s'il était dans son bon droit face au manque de conscience des problèmes des apolitiques.

Steiner semble être suffisamment optimiste pour croire qu'une minorité qui défend ses privilèges ne pourra finalement pas arrêter une majorité qui veut sérieusement la réorganisation, même en

Gemeinsamkeit aller Demokraten im westlichen politischen Selbstverständnis sind Formeln, in denen diese Richtung bereits anklingt, wenn sie auch ideologischem Mißbrauch ausgesetzt sind. Steiner hat die Frage Ist die Dreigliederung des sozialen Organismus Politik? verneint<sup>33</sup> - in die Statuten der Anthroposophischen Gesellschaft ließ er den Satz aufnehmen, daß diese die Politik als außerhalb ihrer Aufgaben liegend ansehe. Doch muß man, um diese Formulierung zu verstehen - und von manchem braven Anthroposophen ist sie mißverstanden worden - parteipolitische Betätigung und gesamtgesellschaftliches Engagement unterscheiden: es kann keine Rede davon sein, daß die von Steiner gegründete Gesellschaft nicht für soziale Erneuerung wirken sollte, und noch absurder wäre die Folgerung aus dem Statut, der einzelne Anthroposoph habe sich von der Politik und den Parteien fernzuhalten. Politik im Sinne der Teilnahme am staatsbürgerlichen Leben, am Leben der Polis, ist nicht gemeint. Steiner ging es gerade um die Überwindung jener verhängnisvollen Situation, die K. Heyer damit umrissen hat, daß der Goetheanismus seinerzeit nur von einer kultivierten Oberschicht getragen war. So wurde der Geist nicht ,politisch, und das politische Leben blieb ideenlos, vom Geiste nicht befruchtet.<sup>34</sup> Im Sinne einer solchen Befruchtung hat Steiner durchaus wirken wollen. Die dergestalt ideenvolle Politik muß allerdings vor allem auch die Tugend der Selbstbeschränkung lernen: Nicht alle gesellschaftlichen Fragen dürfen politisch entschieden werden! Und für eine solche Selbstbeschränkung zu wirken, wäre eine Aufgabe sich geistig verantwortlich fühlender Politiker in allen Parteien. Es hängt durchaus von den gesellschaftlichen Verhältnissen ab, welche Fragen durch Politik und welche anders entschieden werden. Die Studenten- und Jugendbewegung der 60er Jahre hat leider mit der These, im Grunde hätten alle Probleme ihre politische Relevanz, so sehr sie damit gegenüber dem mangelnden Problembewußtsein der Unpolitischen im Recht war, die Chance vergeben, ein Bewußtsein dafür zu schaffen, daß es Aufgabe der Sozialgestaltung ist, die Grenzen der politischen Sphäre festzusetzen, nicht Aufgabe der Politik, die Gesamtgesellschaft nach ihren spezifischen Verfahrensformen zu reglementieren.

Steiner scheint Optimist genug zu glauben, eine Minderheit, die ihre Privilegien verteidigt, werde eine Mehrheit, die die Neuordnung ernstlich will, letztlich auch durch Instrumentalisierung des



instrumentalisant l'appareil d'État, d'autant plus que cette instrumentalisation est de toute façon soumise à certaines limites par le développement de la démocratie parlementaire. Mais il est aussi suffisamment réaliste pour savoir à quel point il est difficile de gagner une telle majorité. Il ne considère les révolutions comme inévitables que si les problèmes qui provoquent des situations révolutionnaires ne peuvent pas être résolus auparavant par la voie d'un consensus social, mais il n'aspire pas à la révolution. Il veut un changement de système, mais considère les expériences dans le domaine social comme inhumaines.<sup>35</sup> Malgré toutes les difficultés, il mise sur la tentative d'interpeller la conscience et la sensibilité sociales, car il sait que là où l'on ne fait plus confiance à la conviction, le mutisme doit se répandre, ne laissant plus que la menace de la violence ou le recours à la force. Les situations révolutionnaires ne libèrent pas seulement le bien dans l'humain, elles abaissent aussi le seuil d'inhibition du recours à la violence. Le fait qu'il existe des conditions dans lesquelles la violence révolutionnaire est bien plus justifiée que la violence réactionnaire contre laquelle elle est dirigée n'y change rien.

Steiner ne partage pas la croyance optimiste de Marx selon laquelle la révolution et la socialisation des moyens de production suffiraient à éliminer l'égoïsme humain et toute exploitation.<sup>36</sup> Dans de telles attentes, il voit à l'œuvre une compréhension fondamentalement illusoire des pulsions sociales et antisociales en l'humain : en vérité

32 Über das Parteiwesen, d'après Kugler 1978, p. 207.

33 GA 196, conférence 31.1.1920. Sur le statut GA 260.

34 Heyer 1983, p. 120.

35 Cf. GA 322, p. 62.

36 Störig 1979, vol. 2, p. 170.

[175]

les pulsions antisociales sont sur un pied d'égalité avec les pulsions sociales, car elles sont le produit d'une évolution historique qui a conduit l'humain à devenir une personnalité de plus en plus livrée à elle-même. C'est pourquoi celui qui veut simplement les éliminer doit en même temps vouloir faire tourner la roue de l'évolution du monde à l'envers. En revanche, il est raisonnable de viser à aménager les structures et les institutions sociales de telle sorte qu'il y ait en elles un contrepoids à ce qui, à l'intérieur de l'humain, agit comme une pulsion antisociale.<sup>37</sup>

Pour Steiner, la guerre n'est pas la continuation de

Staatsapparats nicht aufhalten können, zumal dieser Instrumentalisierung ohnehin durch die parlamentarisch-demokratische Entwicklung gewisse Grenzen gesetzt sind. Er ist aber auch Realist genug, um zu wissen, wie schwer es ist, eine solche Mehrheit zu gewinnen. Revolutionen hält er nur dann für unvermeidlich, wenn die Probleme, die revolutionäre Situationen hervorrufen, nicht vorher auf dem Weg eines gesellschaftlichen Konsensus gelöst werden können, aber er strebt die Revolution nicht an. Er will Systemveränderung, aber hält Experimente im Sozialen für unmenschlich.<sup>35</sup> Er setzt trotz aller Widrigkeiten auf den Versuch, soziales Gewissen und Empfinden anzusprechen, weil er weiß, daß da, wo der Überzeugung nichts mehr zugetraut wird, Sprachlosigkeit um sich greifen muß, die nur noch die Drohung mit Gewalt oder die Gewaltanwendung übrigläßt. Revolutionäre Situationen setzen nicht nur Gutes im Menschen frei, sie setzen auch die Hemmschwelle der Gewaltanwendung herab. Daß es Verhältnisse gibt, unter denen revolutionäre Gewalt weit eher gerechtfertigt ist als die reaktionäre Gewalt, gegen die sie sich richtet, ändert daran nichts.

Steiner teilt nicht Marx optimistischen Glauben, daß Revolution und Vergesellschaftung der Produktionsmittel ausreichen würden, um den menschlichen Egoismus und jede Ausbeutung zu beseitigen.<sup>36</sup> In solchen Erwartungen sieht er ein prinzipiell illusorisches Verständnis der sozialen und antisozialen Triebe im Menschen am Werk: In Wahrheit

32 Über das Parteiwesen, nach Kugler 1978, S. 207.

33 GA 196, Vortr. 31.1.1920. Zum Statut GA 260.

34 Heyer 1983, S. 120.

35 Vgl. GA 322, S. 62.

36 Störig 1979, Bd. 2, S. 170.

[175]

stehen die antisozialen Triebe gleichberechtigt neben den sozialen, denn sie sind das Produkt einer historischen Entwicklung, die dazu geführt hat, daß der Mensch immer mehr auf sich gestellte Persönlichkeit geworden ist. Wer sie daher einfach eliminieren will, muß zugleich das Rad der Weltentwicklung zurückdrehen wollen.

Vernünftigerweise muß dagegen darauf abgezielt werden, die sozialen Strukturen und Einrichtungen so zu gestalten, daß in ihnen ein Gegengewicht da ist für dasjenige, was im Inneren des Menschen als antisozialer Trieb wirkt.<sup>37</sup>

Für Steiner ist der Krieg nicht die Fortsetzung der



la politique par d'autres moyens. Il s'est moqué de la phrase de Clausewitz en disant qu'elle avait autant de sens que si l'on disait que le divorce est la continuation du mariage par d'autres moyens<sup>38</sup>. Il a certes distingué la guerre juste de la guerre injuste, mais il savait aussi comment chaque agresseur tente de camoufler sa guerre en guerre juste et à quel point la guerre juste est aussi insupportable lorsque les techniques d'extermination augmentent. On ne trouvera pas chez lui de glorification de la guerre - à une époque où certains penseurs idéalistes louaient encore la guerre comme une situation de mise à l'épreuve. Il a certes accordé plus d'importance que le marxisme aux dispositions intérieures de l'âme à l'enthousiasme et à l'envie de faire la guerre, sans toutefois tomber dans une psychologisation de l'événement guerrier et sans négliger ses causes sociales et historiques générales. En ce qui concerne le premier aspect, Wolfgang Schad explique, en s'opposant en même temps à la justification biologiste de la guerre par Konrad Lorenz : Les guerres doivent être menées à l'intérieur. Là où elles ne sont pas menées à l'intérieur de sa propre poitrine, des guerres extérieures en découlent. Le conflit existentiel entre le communisme et le capitalisme, entre les différentes confessions (Irlande du Nord), religions (Israël, Islam) et races (la nouvelle extermination des Indiens) a pris place parce que l'on n'a pas lutté contre l'étrangeté de l'autre [ ... ] en soi. Depuis le début des temps modernes, les guerres extérieures sont la conséquence logique de l'absence de guerres intérieures.<sup>39</sup> Cette thèse serait alors biaisée si l'on oubliait qu'une telle capacité de paix serait plus lourde de conséquences chez les puissants de cette terre que chez les masses, et qu'elle serait aussi le contraire de cette capacité de paix. Mais le postulat de la nécessité de démanteler les images irrationnelles de l'ennemi est sans aucun doute juste. C'est dans ce sens, parce qu'il est le mieux à même de favoriser une véritable compréhension entre les différentes religions, cultures, races et nations, que Steiner a un jour qualifié le mouvement de science de l'esprit de véritable mouvement pour la paix.<sup>40</sup>

37 GA 186, conférence 12.12.1918. On y trouve aussi la remarque sur l'intérêt d'humain à humain comme nerf fondamental du social (p. 167 s.).

38 GA 328, P. 98.

39 Schad, Aggression und Frieden (Aggression et paix), 1982, p. 37.

40 GA 54, conférence 12.10.05.

Politik mit anderen Mitteln. Den Clausewitzschen Satz hat er verspottet mit der Bemerkung, er habe ebensoviel Sinn, als wenn man sagt: Die Scheidung ist die Fortsetzung der Ehe mit anderen Mitteln.<sup>38</sup> Über seine Auffassung von der mitteleuropäischen Friedens- und Entspannungsaufgabe wurde schon gesprochen. Zwar hat er gerechten und ungerechten Krieg unterschieden, aber er hat auch gewußt, wie jeder Aggressor seinen Krieg als gerechten zu tarnen versucht und wie unerträglich auch der gerechte Krieg bei wachsender Vernichtungstechnik ist. Kriegsverherrlichung wird man bei ihm nicht finden - in einer Zeit, in der mancher idealistisch Denkende den Krieg noch als Bewährungssituation pries. Zwar hat er die innerseelischen Dispositionen der Kriegsbegeisterung und Kriegslust höher bewertet als der Marxismus, ohne jedoch in eine Psychologisierung des Kriegsgeschehens zu verfallen und seine allgemeinen gesellschaftlichen und geschichtlichen Ursachen zu übersehen. Zum ersten Aspekt führt Wolfgang Schad, sich zugleich gegen die biologistische Kriegsrechtfertigung durch Konrad Lorenz wendend, aus: Die Kriege sind nach innen zu führen. Wo sie nicht im Innern der eigenen Brust geführt werden, entstehen äußere Kriege daraus. Der existentielle Streit zwischen Kommunismus und Kapitalismus, zwischen verschiedenen Konfessionen (Nordirland), Religionen (Israel, Islam) und Rassen (die neuerliche Ausrottung der Indios) hat Platz gegriffen, weil man die Fremdheit des anderen [ ... ] nicht in sich durchgekämpft hat. Äußere Kriege sind seit Beginn der Neuzeit die konsequente Folge fehlender innerer Kriege.<sup>39</sup> Schief würde diese These dann, wenn vergessen würde, daß solche Friedensfähigkeit bei den Mächtigen dieser Erde folgenreicher wäre, als bei den Massen, und auch das Gegenteil dieser Friedensfähigkeit. Aber ganz zweifellos richtig ist das Postulat der Notwendigkeit des Abbaus der irrationalen Feindbilder. In diesem Sinne, weil sie am besten das wirkliche Verständnis zwischen den verschiedenen Religionen, Kulturen, Rassen und Nationen fördern könne, hat Steiner die geisteswissenschaftliche Bewegung einmal als die wahre Friedensbewegung bezeichnet.<sup>40</sup>

37 GA 186, Vortr. 12.12.1918. Dort auch die Bemerkung über das Interesse von Mensch zu Mensch als Grundnerv des Sozialen (S. 167 f.).

38 GA 328, S. 98.

39 Schad, Aggression und Frieden, 1982, S. 37.

40 GA 54, Vortr. 12.10.05.



## Morale, art, religion, science et personnalité humaine dans le marxisme

La morale, l'art, la religion et la science sont pour le marxisme des formes de la conscience sociale. Celle-ci est pour lui le reflet de l'être social, elle est déterminée par les conditions matérielles. Cependant, on lui reconnaît aussi une relative indépendance. Par conscience sociale, on entend l'ensemble des opinions et des idées typiques d'une société. Elle est plus que la somme des opinions des individus, auxquels elle s'oppose toujours déjà comme un donné et qui sont marqués par la socialisation des valeurs et des styles de comportement de la société, par l'état de sa culture matérielle et spirituelle. Cette culture intellectuelle n'est pas attribuée dans sa totalité à la superstructure : Certaines de ses manifestations, comme la science de la nature, la langue [ ... ], les normes de la pensée logique <sup>1</sup>, sont considérées comme neutres par rapport à la classe et au système. Pourtant, la culture est aussi marquée par des courants de classe, progressistes ou réactionnaires. La question est alors de savoir dans quelle mesure on définit de manière large ou étroite cet héritage progressiste que la classe ouvrière doit faire sien.

Au sein de la conscience sociale, on fait une distinction entre la psychologie sociale et l'idéologie. La première fait partie de la conscience quotidienne et comprend les opinions, les humeurs, les habitudes, etc. ; le deuxième niveau est celui des conceptions plus systématisées, le niveau des visions du monde. Pour la production de l'idéologie, on reconnaît aux intellectuels un certain rôle, mais ceux-ci ne sont pas autonomes, ils formulent en fin de compte leurs thèses en fonction des intérêts de l'une des classes sociales de base. On reconnaît à l'idéologie un rôle énorme dans le processus de formation d'une classe en soi en une classe pour soi, c'est-à-dire une force consciente et capable d'agir dans l'histoire. C'est pourquoi on accorde une grande importance à l'éducation communiste des travailleurs.

## Moral, Kunst, Religion, Wissenschaft und menschliche Persönlichkeit im Marxismus

Moral, Kunst, Religion und Wissenschaft sind für den Marxismus Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins. Dieses ist für ihn Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins, ist von den materiellen Verhältnissen determiniert. Dennoch erkennt man ihm auch eine relative Selbständigkeit zu. Unter dem gesellschaftlichen Bewußtsein versteht man die Gesamtheit der für eine Gesellschaft typischen Anschauungen und Ideen. Es ist mehr als die Summe der Ansichten der einzelnen, denen es immer schon als ein Vorgegebenes entgegentritt und die durch die Sozialisation von Wertvorstellungen und Verhaltensstilen der Gesellschaft, vom Stand ihrer materiellen und geistigen Kultur geprägt werden. Diese geistige Kultur wird nicht in ihrer Gesamtheit dem Überbau zugerechnet: Manche ihrer Erscheinungen wie Naturwissenschaft, Sprache [ ... ], Normen des logischen Denkens<sup>1</sup> gelten als klassen- und systemneutral. Dennoch sieht man letztlich auch die Kultur von klassenbedingten Strömungen, fortschrittlicher oder reaktionärer Art, geprägt. Dabei ist es dann noch die Frage, wie weit oder eng man den Begriff jenes fortschrittlichen Erbes faßt, das die Arbeiterklasse sich zu eigen machen soll. Innerhalb des gesellschaftlichen Bewußtseins trifft man eine Unterscheidung zwischen gesellschaftlicher Psychologie und Ideologie. Die erstere ist Teil des Alltagsbewußtseins und umfaßt Meinungen, Stimmungen, Gewohnheiten usw.; die zweite Ebene ist die der mehr systematisierten Auffassungen, die Ebene der Weltbilder. Für die Produktion der Ideologie wird den Intellektuellen eine gewisse Rolle zuerkannt, diese seien aber nicht autonom, sondern formulierten letztlich ihre Thesen bezogen auf die Interessen einer der gesellschaftlichen Grundklassen. Der Ideologie erkennt man eine gewaltige Rolle zu im Prozeß der Formierung einer Klasse an sich zu einer Klasse für sich, d.h. einer bewußten und geschichtlich handlungsfähigen Kraft. Deshalb mißt man der kommunistischen Erziehung der Werktätigen große Bedeutung zu.



Les formes de conscience sociale sont distinguées en fonction de leur fonction sociale respective et de leur rapport de reflet spécifique avec la société. Outre les formes de conscience mentionnées, la conscience politique et la conscience juridique font aussi partie des formes de conscience sociale. Les formes de conscience se différencient progressivement au cours de l'histoire. La conscience de la société primitive est considérée comme relativement peu différenciée et largement imbriquée dans les échanges matériels entre les humains ; ce n'est qu'avec la division croissante du travail que la conscience sociale commence à mener une existence séparée en tant que vie spirituelle apparemment autonome. Toutes les formes de conscience présentent les deux couches - psychologie sociale et idéologie. Ainsi, la conscience politique et juridique va du soi-disant sentiment du droit jusqu'à la théorie systématisée du droit, des sympathies politiques jusqu'au programme élaboré du parti.

Dans la société primitive, la morale est encore entièrement liée au monde des représentations religieuses, qui dicte à l'individu son comportement par des modèles et des tabous rigides. Ce n'est que le commerce d'échange, et avec lui la découverte de mœurs étrangères et donc la possibilité de conflits de normes, qui, selon l'argumentation, conduit à des incertitudes qui rendent nécessaires des impulsions internes du comportement. Le respect des normes morales n'est pas imposé par la force comme celui des normes juridiques par des institutions particulières, même si la pression des sentiments collectifs, les attentes en matière de rôle, l'éducation, voire la menace de punitions dans l'au-delà jouent un rôle. Le comportement moral n'est pas simplement considéré comme prescrit - il doit présupposer le moment de l'évaluation responsable de ses propres actes, qui se révèle dans la conscience. Les conséquences sociales d'une action doivent être déterminantes pour son évaluation objective, mais on admet que la qualité morale de l'action s'enracine dans des motivations internes. Alors que le droit crée un ordre extérieur, la morale se réfère à la sphère de l'amitié, de l'amour, de la camaraderie, etc. qui ne peuvent être régulés ni par des organes étatiques ni par des organes sociaux<sup>2</sup> - Une phrase remarquable ! D'autre part, on défend le rôle de l'État dans l'éducation morale, dont l'objet ne doit pas seulement être les jeunes, mais aussi les adultes. Aucun congrès

1 Konstantinow, p. 442, voir aussi p. 440 et suivantes ;

Die gesellschaftlichen Bewußtseinsformen werden hinsichtlich ihrer jeweiligen sozialen Funktion und ihres spezifischen Widerspiegelungsverhältnisses zur Gesellschaft unterschieden. Außer den genannten gehört zu den gesellschaftlichen Bewußtseinsformen noch das politische und Rechtsbewußtsein. Die Bewußtseinsformen differenzieren sich geschichtlich allmählich heraus. Das Bewußtsein der Urgesellschaft sieht man als ein relativ wenig differenziertes, weitgehend in den materiellen Verkehr der Menschen verflochtenes an; erst mit zunehmender Arbeitsteilung beginnt das gesellschaftliche Bewußtsein als scheinbar autonomes Geistesleben ein abgehobenes Dasein zu führen. Alle Bewußtseinsformen weisen die beiden Schichten - gesellschaftliche Psychologie und Ideologie - auf. So reicht das politische und Rechtsbewußtsein vom sogenannten Rechtsempfinden bis zur systematisierten Theorie des Rechts, von politischen Sympathien bis zur ausgearbeiteten Parteiprogrammatik.

Die Moral sieht man in der Urgesellschaft noch gänzlich mit der religiösen Vorstellungswelt verwachsen, die dem einzelnen sein Verhalten durch starre Muster und Tabus von außen vorgibt. Erst der Tauschhandel, mit ihm das Kennenlernen fremder Sitten und damit die Möglichkeit von Normenkonflikten, so argumentiert man, führt zu Verunsicherungen, die innere Antriebe des Verhaltens erforderlich machen. Die Befolgung moralischer Normen werde nicht wie die der Rechtsnormen durch besondere Institutionen mit Gewalt erzwungen, wenn auch der Druck kollektiver Empfindungen, Rollenerwartungen, Erziehung, auch Androhung jenseitiger Strafen eine Rolle spielt. Das moralische Verhalten gilt nicht einfach als adressiert, - es soll das Moment der selbstverantwortlichen Bewertung des eigenen Handelns voraussetzen, das sich im Gewissen offenbart. Entscheidend für die objektive Bewertung einer Handlung sollen ihre sozialen Folgen sein, aber man räumt ein, daß die moralische Qualität der Handlung in inneren Antrieben wurzelt. Während das Recht äußere Ordnung schaffe, beziehe sich die Moral auf die Sphäre der Freundschaft, Liebe, Kameradschaft usw., die weder durch staatliche Organe noch durch gesellschaftliche Organe regulierbar sind<sup>2</sup>. - Ein bemerkenswerter Satz! Andererseits verteidigt man die Rolle des Staates bei der moralischen Erziehung, deren Objekt nicht nur die Jugendlichen, sondern auch die Erwachsenen sein sollen. Kein Parteitag

1 Konstantinow, S. 442. Vgl. dort auch im folgenden S.





voir aussi Hahn (éd.) 1976, p. 625 et suivantes et Fiedler et autres (éd.) 1974, p. 532 et suivantes.

2 Konstantinov, p. 454.

[177]

d'un parti communiste au pouvoir qui ne se soit pas exprimé sur des questions morales, comme par exemple l'attitude communiste face au travail ; les 10 commandements de la morale socialiste de Walter Ulbricht n'étaient peut-être que l'exemple le plus extrême dans ce sens.

Pour le marxisme, la morale a un caractère de classe : les systèmes éthiques sont considérés comme historiquement conditionnés : Si la bourgeoisie pensait pouvoir agir au nom de la nature humaine, c'était une illusion : chaque classe produit, pense-t-on, ses propres conceptions du bien et du mal. On voit des points communs dans la morale des différentes sociétés de classe : la morale chrétienne féodale et la morale bourgeoise des Lumières se rejoindraient par exemple dans la défense de la propriété privée comme étant le bien. Pour les communistes, le bien doit être déterminé en premier lieu à partir des intérêts de la classe ouvrière : La haine de l'exploitation, la fermeté révolutionnaire, la solidarité, etc. sont des qualités morales souhaitables. Mais il est remarquable que l'on veuille attribuer un caractère universel à certaines normes morales, des normes morales qui s'opposent à la violence et à d'autres excès, qui impliquent le respect de la dignité humaine et de la paix. Ces normes seraient constamment bafouées par l'impérialisme, seul le communisme les imposerait définitivement, ce n'est qu'en lui que la morale perdrait définitivement son caractère de classe.<sup>3</sup>

La recherche protohistorique montre que les objets d'art existaient déjà dans les temps les plus anciens. On argumente que plus les humains augmentaient leurs capacités et leurs besoins dans le processus de métabolisme/d'échange avec la nature, plus le besoin de beauté augmentait et avec lui la production artistique, c'est-à-dire la fabrication d'objets qui ne sont jamais de simples outils de travail, mais qui incarnent l'imagination créatrice comme une fin en soi, et que le goût se formait ainsi avec la production artistique. Dans la société de classe, la sphère artistique devient indépendante : la concentration exclusive du talent artistique chez certains individus et sa répression associée dans la grande masse est la conséquence de la division du travail, dit l'idéologie allemande.<sup>4</sup> L'art socialiste façonne les problèmes mûris du développement social, il est orienté vers l'exercice

440ff.; ebenfalls vgl. man Hahn (Hg.) 1976, S. 625ff. und Fiedler u.a. (Hg.) 1974, S. 532ff.

2 Konstantinow, S. 454.

[177]

einer regierenden kommunistischen Partei, der sich nicht auch zu Moralfragen wie z.B. zur kommunistischen Einstellung zur Arbeit äußerte; Walter Ulbrichts 10 Gebote der sozialistischen Moral waren nur das vielleicht extremste Beispiel in dieser Richtung.

Die Moral hat für den Marxismus Klassencharakter: ethische Systeme gelten als historisch bedingt: Wenn das Bürgertum vermeinte, im Namen der menschlichen Natur auftreten zu können, so war dies eine Illusion: jede Klasse bringt, so meint man, ihre eigenen Vorstellungen über Gut und Böse hervor. Man sieht Gemeinsamkeiten in der Moral verschiedener Klassengesellschaften: christlich-feudale und aufklärerisch-bürgerliche Moral kämen z.B. in der Verteidigung des Privateigentums als gut überein. Das Gute ist für die Kommunisten primär von den Interessen der Arbeiterklasse her zu bestimmen: Haß gegen Ausbeutung, revolutionäres Standvermögen, Solidarität usw. sind erstrebenswerte moralische Qualitäten. Bemerkenswerterweise will man aber doch einigen Moralnormen einen allgemeingültigen Charakter zumessen, Moralnormen, die sich gegen Gewalttätigkeiten und andere Exzesse richten, die Achtung der Menschenwürde und des Friedens beinhalten. Diese Normen würden vom Imperialismus ständig mit Füßen getreten, erst der Kommunismus setze sie endgültig durch, erst in ihm verliere die Moral endgültig ihren Klassencharakter.<sup>3</sup>

Die frühgeschichtliche Forschung zeigt, daß Kunstgegenstände schon in ältester Zeit existierten. Je mehr die Menschen im Stoffwechselprozeß mit der Natur ihre Fähigkeiten und Bedürfnisse steigerten, so wird dazu argumentiert, um so mehr wuchs auch das Bedürfnis nach dem Schönen und mit ihm die künstlerische Produktion, d.h. die Herstellung von Gegenständen, die niemals bloße Arbeitsmittel sind, sondern schöpferische Phantasie als Selbstzweck verkörpern, und mit der künstlerischen Produktion bildete sich so der Geschmack. In der Klassengesellschaft verselbständigte sich die künstlerische Sphäre: Die exklusive Konzentration des künstlerischen Talents in einzelnen und seine damit zusammenhängende Unterdrückung in der großen Masse ist Folge der Teilung der Arbeit, heißt es in der deutschen Ideologie.<sup>4</sup> Die sozialistische Kunst gestaltet die



conscient de sa fonction idéologique dans la société, l'art devient de plus en plus un élément indispensable de la vie sous le socialisme. L'ancienne séparation entre l'art et le peuple, qui se manifeste aussi dans la séparation entre l'art populaire et l'art professionnel, est surmontée. L'ampleur de la création artistique populaire augmente [...] dans une forte mesure [ ... ]<sup>5</sup>

La source de la production artistique se trouve en fin de compte dans la réalité objective, mais on ne veut pas se représenter le rapport entre la société et le reflet artistique de manière mécanique et linéaire. Marx remarque déjà que l'art antique reste à bien des égards un modèle inégalé, tandis que la société capitaliste moderne, techniquement plus développée, est hostile aux branches de production intellectuelle, comme l'art et la poésie.<sup>6</sup> Le reflet est médiatisé par le style et l'individualité artistique, il est aussi plus direct dans la peinture et la littérature que dans la musique par exemple. Mais même cet « art abstrait par excellence » ne peut être compris sans une analyse sociale : Chaque art est l'enfant de son époque, qu'il tente en même temps de maîtriser. Même l'attitude de « L'art-pour-l'art », qui nie le caractère social de l'art, reflète ainsi encore le conflit de l'artiste avec la société antagoniste et est un phénomène social. On constate que l'histoire de l'art se déroule souvent de telle manière que les cultures nationales se fécondent mutuellement.

L'esthétique marxiste est réaliste, mais le réalisme ne doit pas copier la réalité, il doit la pénétrer et l'exprimer. L'artiste, dit-on, ne peut finalement pas se soustraire à la prise de parti dans les conflits de classe de l'époque. C'est ainsi que l'on exige de l'artiste du socialisme qu'il prenne parti, mais en même temps, on veut réussir à ne pas le réglementer - l'ère de Shdanov ne doit pas revenir.<sup>7</sup> La science et l'art ne sont pas considérés isolément l'un de l'autre, ils sont considérés comme deux manières d'appréhender la réalité. Pour le marxisme, les deux aspirent à l'universalité, mais l'art généralise de manière imagée, son principe est l'individualisation, la représentation du typique dans des figures individuelles pleines de vie, tandis que la science aspire à la théorie.

3 Cf. *ibid.* 457.

4 MEW 3, p. 378 et suivantes.

herangereiften Probleme der gesellschaftlichen Entwicklung, ist darauf orientiert, bewußt ihre ideologische Funktion in der Gesellschaft wahrzunehmen, die Kunst wird im Sozialismus immer mehr zum unentbehrlichen Bestandteil des Lebens. Die alte Trennung von Kunst und Volk, die sich auch in der Trennung von Volkskunst und Berufskunst zeigt, wird überwunden. Die Breite des künstlerischen Volksschaffens nimmt [...] in starkem Maße zu [ ... ]<sup>5</sup>

Die Quelle auch der künstlerischen Produktion erblickt man letztlich in der objektiven Realität, aber man will sich das Verhältnis von Gesellschaft und künstlerischer Widerspiegelung nicht mechanisch und linear vorstellen. Schon Marx bemerkt, daß die antike Kunst in vieler Hinsicht immer noch unerreichtes Muster ist, während die technisch höherentwickelte moderne kapitalistische Gesellschaft geistigen Produktionszweigen, wie z.B. der Kunst und der Poesie feindlich gegenüber steht.<sup>6</sup> Die Widerspiegelung ist eine durch Stil und künstlerische Individualität vermittelte, auch ist sie bei Malerei und Literatur direkter als etwa bei der Musik. Aber auch diese ‚abstrakte Kunst par excellence sei ohne gesellschaftliche Analyse nicht zu verstehen: Jede Kunst ist das Kind ihrer Epoche, die sie zugleich zu bewältigen versucht. Selbst die Lart-pour-lart-Gesinnung, die die Gesellschaftlichkeit von Kunst leugnet, widerspiegelt so noch den Konflikt des Künstlers mit der antagonistischen Gesellschaft und ist eine gesellschaftliche Erscheinung. Man konstatiert, daß die Geschichte der Kunst vielfach dergestalt verläuft, daß die Nationalkulturen sich gegenseitig befruchten.

Die marxistische Ästhetik ist realistisch, doch soll Realismus nicht die Wirklichkeit kopieren, sondern in sie eindringen und sie ausdrücken. Der Künstler kann, so heißt es, der Parteinahme in den epochalen Klassenaussetzungen letztlich sich nicht entziehen. So fordert man vom Künstler im Sozialismus Parteilichkeit, will es aber gleichzeitig fertigbringen, ihn nicht zu reglementieren - die Shdanow-Ära soll nicht wiederkehren.<sup>7</sup> Wissenschaft und Kunst werden nicht isoliert voneinander gesehen, gelten als zwei Weisen der Wirklichkeitsaneignung. Beide streben für den Marxismus nach Allgemeingültigkeit, aber die Kunst verallgemeinert bildhaft, ihr Prinzip ist Individualisierung, Darstellung des Typischen in einzelnen lebensvollen Gestalten, während die Wissenschaft zur Theorie strebt.

3 Vgl. *ibid.* 457.

4 MEW 3, S. 378f.



5 Fiedler (éd.) 1974, p. 577 et suivantes.

6 Marx, Grundrisse, p. 30.

7 Cf. Konstantinov, p. 462.

[178]

On dit que la religion est née plus tard que l'art et qu'elle n'est pas attestée dans l'histoire la plus ancienne. Les représentations religieuses sont toutes considérées comme le reflet déformé de puissances bien terrestres, déguisées de manière fantastique en puissances de l'au-delà. Le manque de connaissance et de maîtrise de la nature serait à l'origine de cette distorsion, à laquelle s'ajoutent, avec l'effondrement de la société primitive, l'opacité et l'impossibilité de maîtriser le processus social.

Les premières formes de religion seraient basées sur la divinisation des forces de la nature, des plantes et des animaux (animisme - totémisme). Des reliques en subsistent jusqu'à des époques ultérieures. La transformation occasionnelle de Zeus en taureau, le corps humain et la tête de chien du dieu égyptien Anubis sont cités en exemple. Avec la divinisation des forces sociales, la fonction des anciens dieux change : Arès/Mars, dieu de la croissance, devient dieu de la guerre, Héphaïstos, dieu du feu, devient dieu de la forge. Toute religion serait à l'origine polythéiste. On se représente ainsi la naissance du monothéisme dans ses différentes étapes : Les dieux des peuples vaincus doivent laisser la place à ceux des peuples vainqueurs, tout en adoptant certains de leurs traits de caractère. Les fusions de tribus entraînent des fusions de religions. La hiérarchie des classes est projetée dans le supraterrain. Engels est convaincu que le Dieu unique n'aurait jamais vu le jour sans le Roi unique, que l'unité du Dieu contrôlant les nombreux phénomènes naturels et maintenant ensemble les forces naturelles en conflit n'est que l'image du Despote oriental unique maintenant ensemble, en apparence ou réellement, les individus en conflit et dont les intérêts s'affrontent [...]<sup>8</sup>

C'est le manque de maîtrise technico-rationnelle de la nature qui doit conduire à des tentatives d'influence magico-irrationnelle sur les forces de la nature dans la société primitive : Les guérisseurs et les chamans tentent, par des sortilèges et des sacrifices, d'obtenir la clémence des forces naturelles anthropomorphes. Selon la conception marxiste, tout culte religieux trouve ici sa source.

5 Fiedler (Hg.) 1974, S. 577f.

6 Marx, Grundrisse, S. 30.

7 Vgl. Konstantinow, S. 462.

[178]

Die Religion ist, so sagt man, später entstanden als die Kunst, für die früheste Geschichte ist sie nicht nachweisbar. Die religiösen Vorstellungen gelten allesamt als verzerrte Widerspiegelung durchaus irdischer Mächte in der phantastischen Verkleidung als jenseitige. Mangelnde Naturerkenntnis und -beherrschung soll die Ursache dieser Verzerrung sein, zu der sich mit dem Zerfall der Urgesellschaft die Undurchschaubarkeit und Unbeherrschbarkeit des gesellschaftlichen Prozesses dazugesellt.

Die Frühformen der Religion sollen auf der Vergottung von Naturkräften beruhen, von Pflanzen und Tieren (Animismus - Totemismus). Relikte davon erhalten sich bis in spätere Zeiten. Die gelegentliche Verwandlung des Zeus in einen Stier, der Menschenkörper und der Hundekopf beim ägyptischen Gott Anubis werden dafür als Beispiele angeführt. Mit der Vergottung auch sozialer Kräfte verändere sich die Funktion der alten Götter: Ares/Mars wird aus dem Gott des Wachstums zum Kriegsgott, Hephaistos aus dem Gott des Feuers zum Gott des Schmiedehandwerks. Alle Religion sei ursprünglich polytheistisch. Die Entstehung des Monotheismus in ihren verschiedenen Etappen stellt man sich so vor: Die Götter der besiegten Völker müssen denen der Siegervölker Platz machen, nehmen dabei aber einige ihrer Charakterzüge an. Stammesverschmelzungen führen zu Religionsverschmelzungen. Die Klassenhierarchie wird ins Überirdische projiziert. Engels ist überzeugt, daß der eine Gott ohne den einen König nie zustande gekommen wäre, die Einheit des die vielen Naturscheinungen kontrollierenden, die widerstreitenden Naturkräfte zusammenhaltenden Gottes nur das Abbild des Einen, die widerstreitenden und in ihren Interessen kollidierenden Individuen scheinbar oder wirklich zusammenhaltenden orientalischen Despoten ist [...]<sup>8</sup>

Mangelnde technisch-rationale Naturbeherrschung ist es, die zu Versuchen magisch-irrationaler Einflußnahme auf die Naturmächte in der Urgesellschaft führen soll: Medizinmänner und Schamanen versuchen durch Zauber und Opfer, die anthropomorph vorgestellten Naturkräfte gnädig zu stimmen. Hier hat nach marxistischer Auffassung aller religiöse Kultus seine Quelle. Mit der



Avec la formation d'une classe de prêtres, le service religieux devient une sphère de la division du travail social, les églises disposent bientôt d'un énorme pouvoir sur la pensée des humains, qui est encore renforcé par la transformation de certaines religions en religions d'État.

La religion, lit-on, est une force qui persiste, mais qui, en fin de compte, est elle aussi soumise au changement. La formation du christianisme, par exemple, est considérée dans le contexte de la décomposition de l'ordre esclavagiste. Le christianisme a repris des éléments des religions qu'il avait supplantées dans son propre édifice de croyances : le monothéisme et les idées sur le Messie de l'Ancien Testament, le motif de la souffrance, de la mort et de la résurrection d'un dieu issu des mythes des peuples orientaux, ainsi que des idées - que l'on pense vulgarisées - issues de la philosophie grecque (doctrine du logos) et de la Stoa. Né au sein de l'Empire romain comme religion des masses opprimées, le christianisme s'est ensuite transformé en idéologie officielle des classes dominantes. Certains traits démocratiques du christianisme originel ont ainsi été perdus. Le christianisme s'est féodalité et la hiérarchie catholique romaine a vu le jour. Au XVI<sup>e</sup> siècle, avec la formation et le renforcement de la bourgeoisie, le protestantisme s'est détaché de l'Église catholique féodale avec son idée de contact direct de l'humain avec Dieu, son appel à la personnalité individuelle et sa prédication de vertus telles que l'économie, l'application, etc. Le fait que les mouvements sociaux se donnent une apparence religieuse n'est pas perçu comme une contradiction avec la thèse du caractère superstructurel de la religion : Engels écrit à propos des guerres paysannes que les masses, nourries exclusivement d'idéologie religieuse, devaient se voir présenter leurs propres intérêts sous un déguisement religieux afin de susciter une grande tempête.<sup>10</sup>

On constate que de nombreux adeptes de la religion s'engagent aujourd'hui pour le progrès social et la paix. Les communistes aspirent à une action commune avec les travailleurs influencés par la religion, mais ils ne veulent pas oublier ce qu'ils appellent le rôle réactionnaire de l'idéologie religieuse, son caractère non scientifique et contraire à la raison. Les partis communistes au pouvoir accordent certes la liberté de religion, mais

Herausbildung einer Priesterschicht wird der religiöse Dienst zu einer Sphäre der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die Kirchen verfügen bald über eine enorme Macht über das Denken der Menschen, die durch die Verwandlung einzelner Religionen in Staatsreligionen noch verstärkt wird.

Die Religion, so liest es sich, ist eine beherrschende Kraft, doch letztlich unterliegt auch sie der Veränderung. Eine solche ist z.B. die Herausbildung des Christentums, die man im Zusammenhang mit der Zersetzung der Sklavenhalterordnung betrachtet. Das Christentum übernehme Elemente der von ihm verdrängten Religionen in sein eigenes Glaubensgebäude: den Monotheismus und die Messias-Vorstellungen des Alten Testaments, das Motiv vom Leiden, Sterben und Auferstehen eines Gottes aus den Mythen östlicher Völkerschaften, dazu - wie man meint, vulgarisierte - Vorstellungen aus der griechischen Philosophie (Logos-Lehre) und aus der Stoa. Innerhalb des Imperium Romanum als Religion der unterdrückten Massen entstanden, habe sich das Christentum später in die offizielle Ideologie der herrschenden Klassen verwandelt. Damit seien auch einige demokratische Wesenszüge des Urchristentums verloren gegangen. Das Christentum feudalisierte sich, die römisch-katholische Hierarchie entstand. Im 16. Jahrhundert löste sich mit der Herausbildung und Stärkung der Bourgeoisie der Protestantismus mit seiner Idee vom unmittelbaren Umgang des Menschen mit Gott, seinem Appell an die Einzelpersonlichkeit und seiner Predigt solcher Tugenden wie Sparsamkeit, Fleiß usw. aus der feudalen katholischen Kirche heraus. 9 Die Entwicklung des Kapitalismus zwingt andererseits auch den Katholizismus zur Anpassung. Daß sich soziale Bewegungen religiös geben, wird nicht als Widerspruch zur These vom Überbaucharakter der Religion empfunden: den ausschließlich mit religiöser Ideologie gefütterten Massen mußten ihre eigenen Interessen in religiöser Verkleidung vorgeführt werden, um einen großen Sturm zu erzeugen, schreibt Engels über die Bauernkriege.<sup>10</sup> Man konstatiert, daß sich zahlreiche Anhänger der Religion heute für sozialen Fortschritt und Frieden einsetzen. Die Kommunisten streben gemeinsames Handeln mit den religiös beeinflussten Werktätigen an, wollen aber dabei nicht dasjenige vergessen, was sie die reaktionäre Rolle der religiösen Ideologie, ihren unwissenschaftlichen, vernunftwidrigen Charakter nennen. Die regierenden kommunistischen Parteien gewähren



ils fixent aux communautés religieuses un cadre d'activité relativement étroit et mènent en même temps une propagande athée massive, qui

8 A Marx, 18.10.1846, dans MEW 27, p. 57.

9 Konstantinov, p. 465. Sur le complexe de la religion, voir aussi Steigerwald 1973 et Tokarew 1976.

10 MEW 21, P. 204.

[179]

ne génère certainement pas moins de pression d'adaptation que l'Église médiévale. Si la religion se révèle plus résistante qu'on ne le pensait, si sa mort annoncée se fait attendre, on l'explique par les vestiges existants de modes de production ayant survécu, mais aussi par le bouleversement existentiel que les guerres et les catastrophes de notre siècle ont provoqué chez de nombreuses personnes.

On considère que la science est en opposition irréconciliable avec la religion. La philosophie, dans laquelle le logos s'émancipe du mythe, est cependant encore souvent liée à la religion dans ses formes idéalistes, et la philosophie marxiste est la première à être résolument scientifique. La formation des sciences particulières est considérée comme un moment du processus de la division sociale du travail, la science étant en fin de compte conditionnée par des besoins pratiques, notamment de production. L'apparition de l'astronomie, des mathématiques et de la mécanique a été provoquée par les besoins de l'irrigation artificielle, de la navigation, de la construction de grands édifices publics, de pyramides, de temples, etc. ; le commerce et la fiscalité ont stimulé le développement de l'arithmétique.<sup>11</sup> Le développement scientifique connaît deux grandes poussées, dans l'Antiquité et à la Renaissance. La science expérimentale moderne et le développement industriel moderne sont indissociables : Machine à vapeur et théorie de la chaleur, métier à tisser mécanique et mécanique, production d'électricité et théorie de l'électricité, mines et géologie, etc. Dans ce rapport d'interdépendance, l'évolution de la force productive doit en fin de compte être primaire par rapport à l'évolution de la science, mais la science, qui est maintenant utilisée consciemment sur le plan technique, doit aussi avoir un effet révolutionnaire en retour sur la production. L'indépendance relative de la science, comme celle de toutes les formes sociales de conscience, est justifiée par le fait que l'homme de science se rattache directement au matériel de pensée et de

zwar Religionsfreiheit, stecken den religiösen Gemeinschaften aber einen relativ engen Rahmen der Betätigung und führen zugleich eine massive atheistische Propaganda, die zu-

8 An Marx, 18.10.1846, in MEW 27, S. 57.

9 Konstantinow, S. 465. Zum Komplex Religion vgl. auch Steigerwald 1973 und Tokarew 1976.

10 MEW 21, S. 204.

[179]

weilen sicher nicht weniger Anpassungsdruck erzeugt als die mittelalterliche Kirche. Wenn die Religion sich als zählebiger erweist, als angenommen, ihr prognostiziertes Absterben auf sich warten läßt, so erklärt man sich das mit den vorhandenen Resten überlebter Produktionsweisen, aber auch mit der existentiellen Erschütterung für viele Menschen durch die Kriege und Katastrophen unseres Jahrhunderts.

Die Wissenschaft sieht man zur Religion im unversöhnlichen Gegensatz. Die Philosophie allerdings, in der sich der Logos vom Mythos emanzipiert, sei in ihren idealistischen Formen noch vielfach mit der Religion verbunden, die marxistische Philosophie sei die erste konsequent wissenschaftliche. Die Herausbildung der Einzelwissenschaften sieht man als Moment im Prozeß der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, Wissenschaft ist letztlich bedingt durch praktische Bedürfnisse, vor allem der Produktion. Das Entstehen von Astronomie, Mathematik und Mechanik wurde durch die Bedürfnisse der künstlichen Bewässerung, der Seefahrt, der Errichtung großer öffentlicher Bauwerke, der Pyramiden, Tempel usw. hervorgerufen; Handel und Steuerwesen stimulierten die Entwicklung der Arithmetik.<sup>11</sup> Die Wissenschaftsentwicklung macht zwei große Schübe, in der Antike und der Renaissance, durch. Die moderne experimentelle Naturwissenschaft und die moderne industrielle Entwicklung sind miteinander untrennbar verbunden: Dampfmaschine und Wärmetheorie, mechanischer Webstuhl und Mechanik, Stromerzeugung und Elektrizitätslehre, Bergbau und Geologie usw. In diesem Wechselverhältnis soll die Produktivkraft-Evolution gegenüber der Wissenschafts-Evolution letztlich primär sein, aber die Wissenschaft, die jetzt bewußt technisch eingesetzt wird, soll auch revolutionierend auf die Produktion zurückwirken.

Die relative Selbständigkeit der Wissenschaft, wie die aller gesellschaftlichen Bewußtseinsformen, sieht man darin begründet, daß der wissenschaftlich Tätige unmittelbar am





représentation existant et qu'il s'approche de la réalité par ce moyen, et non pas directement. Réglementer la science en fonction d'une raison d'Etat superficielle irait à l'encontre de cette relative loi propre : sans débat d'opinion et liberté de critique, la science risque de devenir dogmatique, de faire du surplace.<sup>12</sup> - On sait de quoi on parle après l'ère stalinienne. Le rôle actuel de la science - déjà mesurable quantitativement par la croissance explosive de l'enseignement - autorise à parler d'une révolution scientifique et technique. La science y devient une force productive directe, car la technique est une force de connaissance matérialisée.<sup>13</sup> L'automatisation, l'informatique et l'exploitation de nouvelles sources d'énergie caractérisent cette révolution qui se déroule sous nos yeux. Le capitalisme ne peut pas faire face à ses conséquences sociales, il pervertit toujours les nouvelles forces productives en forces destructrices. Seule l'économie socialiste planifiée peut, on en est convaincu, utiliser le progrès scientifique et technique de manière ciblée pour les besoins des masses laborieuses ; le progrès scientifique et technique exige le progrès social. Dans le communisme, on pense que la science obtiendra la place décisive dans la conscience sociale, tandis que la religion, l'idéologie politique et juridique mourront et que la fonction de régulation du comportement sera entièrement transférée à la morale - désormais portée par la connaissance scientifique de l'humain.<sup>14</sup>

Les formes de conscience peuvent se maintenir même si les conditions dans lesquelles elles sont nées n'existent plus depuis longtemps. D'où les problèmes du travail d'éducation idéologique du parti communiste au pouvoir : les attitudes antisociales et la fausse conscience ne disparaissent pas automatiquement, car le développement idéologique et économique ne coïncident pas directement et l'économie ne s'impose qu'en dernière instance. On constate que les formes sociales de conscience se trouvent dans un rapport d'interaction compliqué entre elles et avec les rapports sociaux matériels, qui doit être analysé concrètement à chaque fois. Les idées ne sont certes pas les forces motrices de l'histoire pour le marxisme, mais cela ne signifie nullement qu'il considère leur effet comme nul. Sinon, quel sens aurait le mot du jeune Marx sur l'idée qui devient

vorliegenden Gedanken- und Vorstellungsmaterial anknüpft und sich der Wirklichkeit über dieses Medium nähert, nicht unmittelbar. Wissenschaft nach einer vordergründigen Staatsraison zu reglementieren, widerspreche dieser relativen Eigengesetzlichkeit: Ohne Meinungsstreit und Freiheit der Kritik läuft die Wissenschaft Gefahr, dogmatisch zu werden, auf der Stelle zu treten.<sup>12</sup> - Man weiß nach der Stalin-Ära, wovon man da redet. Die heutige Rolle der Wissenschaft - schon quantitativ am explosiven Wachstum des Bildungswesens ablesbar - berechtigt dazu, von einer wissenschaftlich-technischen Revolution zu sprechen. In ihr wird die Wissenschaft zur unmittelbaren Produktivkraft, denn die Technik ist vergegenständlichte Wissenskraft.<sup>13</sup> Automatisierung, EDV und die Ausnutzung neuer Energieträger charakterisieren diese Revolution, die sich vor unsern Augen abspielt. Mit ihren sozialen Folgen könne der Kapitalismus nicht fertig werden, er pervertiere die neuen Produktivkräfte immer wieder zu Destruktivkräften. Nur die sozialistische Planwirtschaft kann, davon gibt man sich überzeugt, den wissenschaftlich-technischen Fortschritt gezielt für die Bedürfnisse der werktätigen Massen nutzen; der wissenschaftlich-technische erfordert den sozialen Fortschritt. Im Kommunismus wird die Wissenschaft, so glaubt man, den entscheidenden Platz im gesellschaftlichen Bewußtsein erhalten, während die Religion, die politische und Rechtsideologie absterben und die Funktion der Verhaltensregulierung ganz auf die - nunmehr von wissenschaftlicher Erkenntnis über den Menschen getragene - Moral übergehen werden.<sup>14</sup> Bewußtseinsformen können sich erhalten, auch wenn die Bedingungen, unter denen sie entstanden sind, längst nicht mehr existieren. Daraus ergeben sich die Probleme der ideologischen Erziehungsarbeit der kommunistischen Partei an der Macht: Antisoziale Einstellungen und falsches Bewußtsein verschwinden nicht automatisch, da ideologische und ökonomische Entwicklung nicht unmittelbar zusammenfallen und die Ökonomie sich nur in letzter Instanz durchsetzt. Man konstatiert, daß die gesellschaftlichen Bewußtseinsformen in einem komplizierten Wechselverhältnis zueinander und zu den materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen stehen, das jeweils konkret analysiert werden muß. Ideen sind für den Marxismus zwar nicht die treibenden Geschichtsmächte, dies bedeutet aber keineswegs, daß er ihre Wirkung gleich 0 setzt. Welchen Sinn



une force matérielle lorsqu'elle s'empare des masses?<sup>15</sup> Le rôle de la confrontation intellectuelle n'est donc pas sous-estimé par le marxisme : à ses yeux, elle se joue à notre époque en premier lieu entre les idées progressistes du mouvement ouvrier et l'idéologie réactionnaire

11 Konstantinov, p. 484. Sur le complexe de la science, voir aussi la présentation détaillée de Bernal 1970.

12 Konstantinov, p. 490.

13 Grundrisse, p. 594.

14 Konstantinov, p. 503.

15 Cf. MEW 1, p. 385.

[180]

bourgeoise. Selon un mot souvent cité de Lénine, il ne peut y avoir de troisième voie entre l'idéologie socialiste et l'idéologie bourgeoise.<sup>16</sup> Dans la pratique, cette conception conduit souvent à une vision du monde relativement simpliste et dualiste, dans laquelle toutes les luttes intellectuelles sont mises sur le même plan que le schéma idéologique de la lutte des classes. Les troisièmes voies sont alors considérées comme des variantes particulièrement bien camouflées de l'idéologie bourgeoise, comme des moyens de diversion subtile par l'adversaire de classe ; les interprétations divergentes du marxisme sont alors facilement rejetées comme des contrebandes idéologiques à introduire en contrebande dans le marxisme. Quand l'Occident parle de démocratie et de droits de l'homme, ce n'est qu'une démagogie anticommuniste raffinée et mensongère, la théorie de la société industrielle ne vise qu'à détourner l'attention du problème du capitalisme, la théorie de la convergence n'est conçue que pour affaiblir le socialisme, les thèses de la « nouvelle gauche » ne visent qu'à diviser le « front anti-impérialiste » : de tels raccourcis sont la conséquence d'une vision trop simpliste du débat intellectuel de notre époque.<sup>17</sup> Mais ce sont aussi les tentatives réelles de déstabilisation et les influences négatives du mode de vie occidental sur les citoyens des pays socialistes qui font que les communistes considèrent qu'une « lutte des classes idéologique » permanente est nécessaire. Le fait que leur agitation et leur propagande n'aient pas toujours un effet motivant sur les masses sur le plan émotionnel est l'occasion pour les dirigeants de lancer de nouveaux appels au renforcement de cette lutte. Mais les humains ressentent souvent les slogans sur le bien commun et la planification comme l'antithèse du principe de profit du

hätte sonst wohl auch das Wort des jungen Marx von der Idee, die zur materiellen Gewalt wird, wenn sie die Massen ergreift?<sup>15</sup> Die Rolle der geistigen Auseinandersetzung wird deshalb vom Marxismus nicht gering veranschlagt: in seiner Sicht spielt sie sich in unserer Epoche in erster Linie zwischen den fortschrittlichen Ideen der Arbeiterbewegung und der reaktionä-

11 Konstantinow, S. 484. Zum Komplex Wissenschaft s. a. die ausführliche Darstellung Bernals 1970.

12 Konstantinow, S. 490.

13 Grundrisse, S. 594.

14 Konstantinow, S. 503.

15 Vgl. MEW 1, S. 385.

[180]

ren bürgerlichen Ideologie ab. Ein Drittes zwischen sozialistischer und bürgerlicher Ideologie kann es nach einem vielzitierten Lenin-Wort nicht geben.<sup>16</sup> Diese Auffassung führt in der Praxis oft zu einem relativ simpel-dualistischen Weltbild, bei dem alles geistige Ringen über den Leisten des ideologischen Klassenkampf-Schemas geschlagen wird. Dritte Wege gelten dann als besonders raffiniert getarnte Varianten bürgerlicher Ideologie, als Mittel einer subtilen Diversion durch den Klassengegner; abweichende Interpretationen des Marxismus sind da leicht als ideologische Konterbande, die in den Marxismus eingeschmuggelt werden soll, abgetan. Wenn der Westen von Demokratie und Menschenrechten spricht, so ist dies dann nur eine raffinierte und verlogene antikommunistische Demagogie, die Industriegesellschaftstheorie soll nur vom Kapitalismus-Problem ablenken, die Konvergenztheorie ist nur zur Aufweichung des Sozialismus erdacht, die Thesen der ‚Neuen Linken‘ nur dazu angetan, die ‚antiimperialistische Front‘ zu spalten: solche Verkürzungen sind die Folge einer allzu simplen Sicht der geistigen Auseinandersetzung unserer Epoche.<sup>17</sup> Aber es sind auch tatsächliche Destabilisierungsversuche und negative Einflüsse des westlichen Lebensstils auf die Bürger der sozialistischen Länder, die die Kommunisten einen permanenten ‚ideologischen Klassenkampf‘ für erforderlich halten lassen. Daß ihre Agitation und Propaganda auf die Massen nicht immer emotional motivierend wirkt, ist Anlaß immer neuer Appelle der Führungen zur Verstärkung dieses Kampfes. Doch die Menschen empfinden die Parolen vom Gemeinwohl und der Planung als dem Gegenbild zu privatkapitalistischem Profitprinzip, von Solidarität und Kollektivgeist als Gegenbild zu Egoismus und Individualismus oft als inhaltlich zu



capitalisme privé, sur la solidarité et l'esprit collectif comme l'antithèse de l'égoïsme et de l'individualisme, comme trop peu convaincants sur le plan du contenu. L'identification de l'égoïsme et de l'individualisme, que la propagande continue de faire, est particulièrement précaire. Selon cette même propagande, l'objectif déclaré du socialisme est l'épanouissement de la personnalité sur tous les plans. Et que doit-il y avoir d'autre que la formation de personnalités socialistes, donc non égoïstes, c'est-à-dire d'individualités ? Marx parle explicitement de la société socialiste comme d'une association, c'est-à-dire d'une communauté, dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous.<sup>18</sup> Le développement des forces de l'être humain comme fin en soi, dont il est question comme objectif du communisme dans le troisième volume du Capital<sup>19</sup>, ne doit pas être compris, à la lumière de cette déclaration centrale du Manifeste, dans le sens d'un simple développement des capacités génériques de l'humanité, mais comme développement de la personnalité de l'individu, dont les intérêts doivent être mis en harmonie avec ceux de la société dans le communisme. Le fait que la société soit un système organique ne signifie pas que l'individu soit comparable à une cellule, sans signification propre.

Malgré l'accent mis par les marxistes-léninistes sur le rôle de l'épanouissement de la personnalité, la critique de leur système de socialisme réel porte toujours sur la mise sous tutelle de l'individu par l'État omnipotent, en vertu de la légitimité conférée par le concept de dictature prolétarienne et de « centralisme démocratique », avec son parti d'État et ses organisations de masse opérant sur la même ligne. D'une part, le socialisme doit veiller - en brisant le privilège éducatif des riches et en garantissant l'égalité des chances pour tous - à ce que l'humain puisse vivre ses dispositions individuelles, alors que dans la société antagoniste, son destin individuel est toujours déterminé dans une large mesure par son appartenance de classe. D'autre part, la réconciliation entre l'individu et la société étant en principe acquise, l'individu n'est plus autorisé à critiquer le statu quo social du socialisme in toto. Comme il n'y a plus d'opposition de classes et que la vraie liberté est ainsi réalisée, l'unité politique et morale du peuple est aussi atteinte. Les divergences d'opinion sont certes encore possibles et nécessaires, mais elles doivent porter sur « des ambiguïtés et des questions et problèmes non résolus de la vie sociale, et non sur les principes et les questions

unausgewiesen. Prekär ist vor allem die von der Propaganda immer noch vorgenommene Identifikation von Egoismus und Individualismus. Ist doch derselben Propaganda zufolge die allseitige Persönlichkeitsentfaltung das erklärte Ziel des Sozialismus. Und was soll diese anderes zum Inhalt haben als die Bildung sozialistischer, also nicht egoistischer Persönlichkeiten, d.h. Individualitäten? Ausdrücklich spricht Marx von der sozialistischen Gesellschaft als einer Assoziation, d.h. Gemeinschaft, in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.<sup>18</sup> Die Entfaltung der menschlichen Wesenkräfte als Selbstzweck, von der als Ziel des Kommunismus im dritten Band des Kapital gesprochen wird<sup>19</sup> ist vor dem Hintergrund dieser zentralen Aussage des Manifests nicht einfach im Sinne einer Entfaltung der Gattungsfähigkeiten der Menschheit zu verstehen, sondern als Persönlichkeitsentwicklung des einzelnen, dessen Interessen mit denen der Gesellschaft im Kommunismus zur Harmonie gebracht sein sollen. Daß die Gesellschaft ein organisches System sei, bedeute nicht, daß das Individuum einer Zelle zu vergleichen sei, ohne eigenständige Bedeutung sei.

Trotz der Betonung der Rolle der Persönlichkeitsentfaltung durch die Marxisten-Leninisten entzündet sich die Kritik an ihrem System des realen Sozialismus immer wieder an der Bevormundung des einzelnen durch den kraft der Legitimation durch das Konzept der proletarischen Diktatur und des demokratischen Zentralismus omnipotenten Staat mit seiner Staatspartei und den auf der gleichen Linie operierenden Massenorganisationen. Einerseits soll der Sozialismus - durch die Brechung des Bildungsprivilegs der Reichen und die Sicherung von Chancengleichheit für alle - dafür sorgen, daß der Mensch seine individuellen Anlagen ausleben kann, während sein individuelles Schicksal in der antagonistischen Gesellschaft immer noch in hohem Maß von der Klassenzugehörigkeit bestimmt sei. Andererseits wird dem Individuum, da die Versöhnung zwischen ihm und der Gesellschaft prinzipiell erreicht sein soll, Kritik am gesellschaftlichen status quo des Sozialismus in toto nicht mehr gestattet. Weil kein Klassengegensatz mehr existiere und damit wahre Freiheit verwirklicht werde, sei auch die politisch-moralische Einheit des Volkes erreicht. Meinungsstreit sei zwar noch möglich und auch



fondamentales de l'idéologie ». En impliquant tous les travailleurs dans la gestion de l'État et en développant la démocratie socialiste, le socialisme donne à chaque citoyen la possibilité d'exprimer son opinion sur toutes les questions de la vie sociale. Tout cela semble très bien - mais qui décide de ce qui est une question fondamentale de l'idéologie - et donc tabou - et de ce qui est une « ambiguïté individuelle » ?

16 LW 5, P. 396.

17 On trouve des exemples de polémiques de ce type dans la série de publications « Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie {Sur la critique de l'idéologie bourgeoise} » (éd. par M. Buhr).

18 MEW 4, P. 482.

19 Cf. MEW 25, p. 828.

[181]

Il existe dans le socialisme réel une contradiction non résolue entre la création de certaines conditions essentielles à l'épanouissement de la personnalité, par exemple sous la forme d'un système éducatif sans barrières ou du moins avec peu de barrières, et le refus d'autres conditions tout aussi importantes sous la forme de la liberté de la vie éducative et intellectuelle. Toujours est-il que la théorie considère aujourd'hui que la conscience individuelle n'est pas seulement déterminée par les caractéristiques du milieu, mais aussi par le niveau de développement individuel : le concept de travail du marxisme, selon lequel un sujet doit être compris dans une large mesure comme le produit de son propre travail, est ici une clé qui peut éventuellement ouvrir la porte à une compréhension plus profonde du problème de la conscience individuelle. La conscience sociale est certes prédéfinie par rapport à la conscience individuelle, mais on admet que les pensées et les convictions émanant de l'individu peuvent devenir un bien commun de la société et une force sociale

<sup>20</sup> Et la pensée, dans la mesure où le processus de pensée opère avec des catégories socialement prédéfinies, ne doit exister que comme la pensée individuelle de plusieurs milliards d'humains passés, présents et futurs [...]<sup>21</sup>

[ ... ] l'être humain, écrivait Marx, n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, il est l'ensemble des rapports sociaux.<sup>22</sup>

Cette définition du concept de personnalité ne doit

être nécessairement : doch müssten sich die Meinungsverschiedenheiten auf ,einzelne Unklarheiten und ungelöste Fragen und Probleme des gesellschaftlichen Lebens beziehen, nicht jedoch auf die Grundprinzipien und Grundfragen der Ideologie. Durch die Einbeziehung aller Werktätigen in die Leitung des Staates und durch die Entwicklung der sozialistischen Demokratie gebe der Sozialismus jedem Bürger die Möglichkeit, seine Meinung zu allen Fragen des gesellschaftlichen Lebens zu äußern. Das klingt alles recht gut - doch wer entscheidet, was Grundfrage der Ideologie ist - und damit tabu - und was ,einzelne Unklarheit?

16 LW 5, S. 396.

17 Beispiele für derartige Polemik finden sich etwa in der Publikationsteihe ,Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie (hg. von M. Buhr).

18 MEW 4, S. 482.

19 Vgl. MEW 25, S. 828.

[181]

Es existiert im realen Sozialismus einstweilen ein unaufgelöster Widerspruch zwischen der Schaffung einiger wesentlicher Bedingungen von Persönlichkeitsentfaltung, etwa in Gestalt eines barrierenlosen oder wenigstens barrierearmen Bildungswesens, und der Verweigerung anderer ebenso wichtiger in Gestalt der Freiheit des Bildungs- und Geisteslebens. Immerhin: die Theorie sieht heute das individuelle Bewußtsein nicht nur von Milieuprägungen bestimmt, sondern auch von der Stufe der individuellen Entwicklung: der Arbeitsbegriff des Marxismus, demzufolge ein Subjekt in hohem Maße als das Produkt seiner eigenen Arbeit begriffen werden muß, ist hier ein Schlüssel, der möglicherweise das Schloß zu einem tieferen Verständnis des Problems des individuellen Bewußtseins öffnen kann. Das gesellschaftliche Bewußtsein ist zwar dem individuellen vorgegeben, aber man räumt ein, daß vom Individuum ausgehende Gedanken und Überzeugungen zum Gemeingut der Gesellschaft und zur sozialen Kraft werden können <sup>20</sup> Und das Denken, so sehr der Denkprozeß mit gesellschaftlich vorgegebenen Kategorien operiert, soll nur existieren als das Einzeldenken von vielen Milliarden vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Menschen [...]<sup>21</sup>

[ ... ] das menschliche Wesen, schrieb Marx, ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.<sup>22</sup> Aus



cependant pas conduire à ce que le marxisme réduise l'humain entièrement à la société ou à l'espèce. Pour Marx aussi, l'humain individuel semble être - du moins dans certains passages de son œuvre - un être propre : un individu particulier [ ... ] et c'est précisément sa particularité qui fait de lui un individu et une véritable communauté individuelle.<sup>23</sup>

Cette particularité de l'humain se présente sous la forme de ses aptitudes physiques et intellectuelles, de ses capacités et de ses forces, ainsi que de ses besoins. Le principe du communisme, formulé par Marx dans sa critique du programme de Gotha de Lassalle comme « à chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », n'est absolument pas égalitariste, il ne fétichise pas la consommation, pas plus qu'il ne la diabolise de manière ascétique, même si l'on s'oppose à un individualisme absolu de type stirnérien et si le programme du PCUS, instruit par l'expérience des pulsions antisociales encore virulentes sous le socialisme, précise ce principe en disant qu'il s'agit des besoins raisonnables des individus mûrs. <sup>24</sup>

On ne nie donc pas l'individualité, on essaie même de la comprendre : L'individualité s'exprime dans les dispositions naturelles et les particularités psychiques de l'humain, les particularités de sa mémoire et de son imagination, ses aptitudes particulières pour telle ou telle activité, les particularités de son tempérament, de son caractère, de sa physionomie, de toutes ses manifestations actives de la vie. L'individu ne doit pas être réduit à la somme de ses caractéristiques, mais doit être considéré comme un sujet conscient de lui-même, socialement désireux et matériellement actif, mais en même temps socialement pensant et ressentant. Comment le marxisme explique-t-il cet aspect individuel, par exemple les différences de capacités entre les humains ? On ne veut considérer ici ni les déterminants biologiques ni les déterminants sociaux de manière isolée. L'hérédité et le milieu agissent ensemble : on reconnaît l'influence de la première dans le fait que, pour des conditions de vie et une éducation identiques, les différences individuelles dans les capacités peuvent être considérables <sup>25</sup> , l'influence de la seconde dans le fait que seule l'influence de la communauté avec d'autres personnes amène des capacités à maturité : le développement du langage n'est que l'exemple le plus significatif, mais des qualités comme la force

dieser Bestimmung des Persönlichkeitsbegriffs soll jedoch nicht folgen, daß der Marxismus den Menschen ganz und gar auf Gesellschaft oder Gattung reduziert. Der einzelne Mensch scheint auch für Marx - jedenfalls an manchen Stellen seines Werks - ein Eigener zu sein: ein besonderes Individuum [ ... ] und gerade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und wirklichen individuellen Gemeinwesen.<sup>23</sup>

Diese Besonderheit des Menschen stellt sich dar in den physischen und geistigen Anlagen, Fähigkeiten und Kräften und den Bedürfnissen des einzelnen. Das Prinzip des Kommunismus, von Marx in der Kritik des Lassalleschen Gothaer Programms formuliert als Jedem nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen, ist durchaus nicht gleichmacherisch, fetischisiert den Konsum sowenig wie es ihn asketisch verteufelt, wenn auch einem absoluten Individualismus Stirnerscher Prägung entgegengearbeitet wird und das Parteiprogramm der KPdSU jenes Prinzip -durch Erfahrung mit den im Sozialismus durchaus noch virulenten antisozialen Trieben belehrt - dahingehend präzisiert, daß es sich um die vernünftigen Bedürfnisse reifer Individuen handele.<sup>24</sup>

Man leugnet also das Individuelle nicht, ja man versucht es zu verstehen: Die Individualität äußere sich in den natürlichen Anlagen und seelischen Eigenheiten des Menschen, den Besonderheiten seines Gedächtnisses und seiner Vorstellungswelt, seinen besonderen Geschicklichkeiten für diese oder jene Tätigkeit, den Besonderheiten seines Temperaments, seines Charakters, seiner Physiognomie, all seiner tätigen Lebensäußerungen. Das Individuum dürfe nicht auf die Summe seiner Eigenschaften reduziert werden, sondern müsse als selbstbewußtes Subjekt betrachtet werden, das sozial wollend und materiell tätig, zugleich aber sozial denkend und fühlend sei. Wie erklärt sich der Marxismus dieses Individuelle, z.B. die Unterschiede in den Fähigkeiten der Menschen? Man will hier weder die biologischen noch die sozialen Determinanten isoliert betrachten. Erbanlage und Milieu wirken zusammen: den Einfluß der ersteren erkennt man in der Tatsache, daß bei gleichen Lebensbedingungen und gleicher Erziehung die individuellen Unterschiede in den Fähigkeiten recht beträchtlich sein können<sup>25</sup> den Einfluß des letzteren erblickt man darin, daß erst die Einwirkung der Gemeinschaft mit anderen Menschen Fähigkeiten zur Reife bringt: Die Sprachentwicklung ist nur das signifikanteste





de volonté et la détermination ne sont pas simplement innées, mais se développent dans la collaboration ou la compétition avec d'autres. Les types de personnalité sont marqués historiquement et socialement, mais la personnalité intériorise dans une large mesure son rôle social et développe son propre style de comportement en se confrontant à celui-ci.

De telles réflexions découlent une position ferme contre le biologisme, par exemple d'inspiration darwinienne sociale, qui réduit le social au biologique : Les caractéristiques de l'être humain se développent, ont un caractère historique et ne sont pas des constantes biologiques. Il n'y a pas d'agressivité innée, pas d'irréductible

20 Konstantinov, p. 473.

21 Engels, MEW 20, p. 80.

22 MEW 3, P. 6.

23 MEW-Erg.bd. 1, p. 539.

24 Programme du PCUS de 1961, p. 62.

25 Konstantinov, p. 515.

[182]

instinct de propriété : c'est-à-dire qu'il n'y a donc pas de justification biologique au capitalisme et à la guerre, au racisme et au génocide. La volonté de puissance, le conformisme, la volonté de destruction, etc. ne doivent pas être combattus en premier lieu du point de vue psychologique, mais par l'élimination révolutionnaire de leurs racines sociales <sup>26</sup>.

Pour le marxisme, l'humain est donc un être biosocial, et ses capacités individuelles naissent de la dialectique de l'hérédité et de l'influence du milieu, elles ne proviennent donc pas en fin de compte de l'individualité elle-même, qui est conçue comme née et éphémère, mais naissent de quelque chose qui lui est extérieur et qui la précède. L'humain reste toujours une créature des conditions naturelles et sociales. Mais dans une phrase de Marx tirée de la préface du Capital, qui constate cela, il est en même temps question du fait que l'individu peut s'élever subjectivement, même si cela reste en grande partie sans conséquence, au-dessus des conditions qui le caractérisent. Mais qui est le sujet de cette élévation, si toute subjectivité doit être produite par des déterminants biosociaux ? Sur ce point, Marx nous laisse tomber. L'individualité reste inexplicable, car elle doit être expliquée par autre chose. La voie vers la compréhension de l'« insociable sociabilité de

Beispiel, aber auch Eigenschaften wie Willensstärke und Zielstrebigkeit sind nicht einfach angeboren, sondern entwickeln sich in der Zusammenarbeit bzw. im Wettstreit mit anderen. Persönlichkeitstypen seien historisch und sozial geprägt, die Persönlichkeit verinnerliche jedoch in hohem Maße ihre soziale Rolle und entwickle in der Auseinandersetzung mit ihr den eigenen Verhaltensstil.

Aus solchen Überlegungen leitet sich eine entschiedene Frontstellung gegen den Biologismus etwa sozialdarwinistischer Prägung ab, der Soziales auf Biologisches reduziert: Die Eigenschaften des Menschen entwickeln sich, haben historischen Charakter, sind keine biologischen Konstanten. Es gibt keine angeborene Aggressivität, keinen angebo-

20 Konstantinow, S. 473.

21 Engels, MEW 20, S. 80.

22 MEW 3, S. 6.

23 MEW-Erg.bd. 1, S. 539.

24 Programm der KPdSU von 1961, S. 62.

25 Konstantinow, S. 515.

[182]

renen unabänderlichen Eigentumsinstinkt: d.h. es gibt keine biologische Rechtfertigung für Kapitalismus und Krieg, Rassismus und Genozid. Machtstreben, Konformismus, Zerstörungswille usw. sind nicht primär von der Psychologie her zu bekämpfen, sondern durch die revolutionäre Beseitigung ihrer gesellschaftlichen Wurzeln.<sup>26</sup>

Der Mensch ist also für den Marxismus ein biosoziales Wesen, und seine individuellen Fähigkeiten entstehen aus der Dialektik von Vererbung und Milieueinfluß, entstammen also letztlich nicht der Individualität selber, die als entstanden und vergänglich gedacht wird, sondern entstehen aus etwas außer ihr Liegendem und ihr Vorausgehendem. Der Mensch bleibt immer ein Geschöpf natürlicher und sozialer Verhältnisse. Doch ist in einem Satz von Marx aus dem Vorwort zum Kapital, der dies konstatiert, zugleich die Rede davon, daß der einzelne sich subjektiv, auch wenn dies weitgehend folgenlos bleibt, über die ihn prägenden Verhältnisse erheben kann. Wer ist aber das Subjekt dieser Erhebung, wenn alle Subjektivität doch von biosozialen Determinanten produziert sein soll? An diesem Punkt läßt uns Marx im Stich. Die Individualität bleibt unerklärlich, da sie aus anderem erklärt werden soll. Der Weg zum Verständnis der ,ungeselligen



l'humain » (Kant) est ainsi partiellement obstruée : La réconciliation entre la personnalité et la société dans le marxisme bascule toujours dans la socialisation de la personnalité. L'individualisme est finalement toujours réduit à l'égoïsme, à un réflexe idéologique de concurrence et d'anarchie de la production, à une expression de la mentalité petite-bourgeoise. On admet tout de même que dans le socialisme, il existe encore des conflits entre les intérêts sociaux, les intérêts (et aussi les égoïsmes) de groupe et les intérêts personnels, et que même dans le communisme, l'identité des intérêts ne sera pas une donnée automatique. Cependant, la lutte capitaliste de tous contre tous est éliminée dans le socialisme, les conditions objectives de la solidarité, qui inclut le plus faible et exige l'initiative sociale du plus fort, sont réunies.

Le marxisme ne nie pas le rôle de la personnalité dans l'histoire. Mais il critique toutes les formes de mépris élitiste des masses, qui s'imaginent que quelques grands politiciens ou intellectuels font l'histoire, tandis que les masses populaires ne sont que des matériaux passifs. Cette opinion a un certain fondement dans l'exclusion de fait des masses de l'organisation de leur propre destin dans la société antagoniste ; cependant, les dirigeants ne font pas de la politique dans le vide, mais dans des conditions déterminées, créées en grande partie par le travail matériel des masses populaires. Néanmoins, le ralentissement ou l'accélération du cours de l'histoire dépend de l'action de personnalités dirigeantes, même si, en fin de compte, ce n'est pas la direction fondamentale : le développement de la production, mais aussi celui de la science et de l'art, est considéré comme un processus légal. Cela signifie que le théorème de Pythagore, les lois de la gravité et la locomotive auraient été découverts un jour même sans Pythagore, Stephenson et Newton, que le temps était venu pour la conception matérialiste de l'histoire par exemple et qu'il fallait justement la découvrir<sup>27</sup>, même sans Marx et Engels, même si dans ce cas peut-être un peu plus tard, que la révolution socialiste aurait ouvert quelque part la première brèche dans le système impérialiste mondial même sans Lénine. C'est un point où l'on sent clairement une incertitude : presque dans le même souffle, on loue le génie de Marx, Engels et Lénine, le rôle éminent des dirigeants du parti en général, mais on souligne aussi les dangers du culte de la personnalité, tels qu'ils se sont

Geselligkeit des Menschen (Kant) ist so teilweise verbaut: Die Versöhnung zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft im Marxismus kippt immer wieder in die Vergesellschaftung der Persönlichkeit um. Der Individualismus wird letztlich doch immer wieder auf Egoismus, auf einen ideologischen Reflex von Konkurrenz und Anarchie der Produktion, auf einen Ausdruck kleinbürgerlicher Mentalität reduziert. Immerhin wird zugegeben, daß im Sozialismus durchaus noch Konflikte zwischen gesellschaftlichen Interessen, Gruppeninteressen (und auch -egoismen) und persönlichen Belangen existieren, ja selbst im Kommunismus die Interessenidentität nichts automatisch Gegebenes sein werde. Jedoch sei der kapitalistische Kampf aller gegen alle im Sozialismus beseitigt, die objektiven Bedingungen für Solidarität, die den Schwächeren miteinbezieht und die soziale Initiative des Starken fordert, gegeben.

Der Marxismus leugnet die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte nicht. Aber er kritisiert alle Formen elitärer Massenverachtung, die wähnt, einzelne große Politiker oder Intellektuelle machten die Geschichte, während die Volksmassen bloß passives Material seien. Diese Meinung habe ein gewisses Fundament im faktischen Ausschluß der Massen von der Gestaltung ihrer eigenen Geschicke in der antagonistischen Gesellschaft; doch machten die Herrschenden Politik nicht im luftleeren Raum, sondern unter bestimmten, maßgeblich durch die materielle Arbeit der Volksmassen geschaffenen Bedingungen. Gleichwohl ist vom Wirken führender Persönlichkeiten Verzögerung oder Beschleunigung des Geschichtsverlaufs durchaus abhängig, wenn auch letztlich nicht seine Grundrichtung: Die Entwicklung der Produktion, aber auch die der Wissenschaft und Kunst gilt als gesetzmäßiger Prozeß. D.h. daß der pythagoräische Lehrsatz, die Schwerkraftgesetze und die Lokomotive auch ohne Pythagoras, Stephenson und Newton eines Tages gefunden worden wären, daß die Zeit für die materialistische Geschichtsauffassung z.B. einfach reif war und sie eben entdeckt werden mußte<sup>27</sup>, auch ohne Marx und Engels, wenn auch in diesem Fall vielleicht etwas später, daß die sozialistische Revolution auch ohne Lenin irgendwo die erste Bresche in das imperialistische Weltssystem geschlagen hätte. Es ist dies ein Punkt, wo man deutlich Unsicherheit herauspürt: Beinahe im gleichen Atemzug wird die Genialität von Marx, Engels und Lenin, die eminente Rolle der Parteiführer überhaupt in den



manifestés dans les violations de la légalité socialiste à l'époque de Staline.

26 Konstantinov critique dans ce contexte le concept d'E. Fromm de travail sur la psyché en petits groupes, voir p. 507 et suivantes.

27 Engels à W. Borgius, 25.1.1894, in MEW 39, p. 206f.

[183]

höchsten Tönen gepriesen, aber es wird auch auf die Gefahren des Personenkults, wie sie in den Verletzungen der sozialistischen Gesetzmäßigkeit in der Stalin-Ära hervorgetreten seien, hingewiesen.

26 Konstantinow kritisiert in diesem Zusammenhang E. Fromms Konzept der Arbeit an der Psyche in kleinen Gruppen, s. S. 507f.

27 Engels an W. Borgius, 25.1.1894, in MEW 39, S. 206f.

[183]

## Réunification de la science, de l'art et de la religion - personnalité, christianisme et pensée de la réincarnation

## Wiedervereinigung von Wissenschaft, Kunst und Religion - Persönlichkeit, Christentum und Reinkarnationsgedanke

Steiner aspire à l'unification de la religion. L'autonomisation de ces formes de conscience - aussi nécessaire qu'elle ait été dans l'histoire de l'humanité - doit donc être à nouveau surmontée, l'unité originelle des trois moments, qui ont trouvé leur expression idéale dans la triade des idéaux de vérité, de beauté et de bonté, doit être reconquise.<sup>1</sup>

Dans les premières formes de communautés humaines, la vie de l'esprit n'est pas encore une sphère séparée : elle imprègne l'existence sociale dans son ensemble. Ce n'est que progressivement que les moments se différencient. L'anthroposophie confirme l'existence d'une phase précoce de l'humanité sans religion, mais elle l'attribue au fait que le lien de l'humanité ancienne avec le monde spirituel divin, même s'il était plongé dans la pénombre de la clairvoyance onirique, était tellement immédiat qu'une re-ligio, une relation en retour, était inutile. Historiquement, la religion n'est apparue que lorsque l'ancienne sécurité, avec laquelle on se sentait en sécurité dans un cosmos traversé par l'esprit, a commencé à disparaître.<sup>2</sup>

Pour l'individualisme éthique, la véritable moralité n'a pas de caractère de classe, mais c'est tout de même un point de contact lorsque l'analyse marxiste de l'évolution de la forme de conscience sociale qu'est la morale constate que celle-ci s'éloigne de l'éthique de l'injonction et de l'interdiction pour se diriger vers une plus grande

Steiner strebt nach der Vereinigung von Religion. Die Verselbständigung dieser Bewußtseinsformen - so notwendig sie menscheitsgeschichtlich gewesen ist - soll also wieder überwunden werden, die ursprüngliche Einheit der drei Momente wiedererrungen werden, die ihren ideellen Ausdruck in der Trias der Ideale von Wahrheit, Schönheit und Güte gefunden haben.<sup>1</sup>

In den frühen Gemeinschaftsformen der Menschen ist das Geistesleben noch keine separate Sphäre: es durchdringt das gesellschaftliche Sein als Ganzes. Erst allmählich differenzieren sich die Momente auseinander. Daß es eine religionslose Frühphase der Menschheit gibt, wird von der Anthroposophie bestätigt: nur führt sie dies darauf zurück, daß die Verbindung der alten Menschheit mit der göttlich-geistigen Welt, wenn sie auch in das Halbdunkel des traumhaften Hellsehens getaucht war, eine derart unmittelbare war, daß eine Re-ligio, eine Rück-Beziehung, unnötig war. Historisch tritt Religion erst auf, als die alte Sicherheit, mit der man sich in einem geistdurchwalteten Kosmos aufgehoben fühlte, zu schwinden begann.<sup>2</sup>

Für den ethischen Individualismus hat wirkliche Moralität keinen Klassencharakter, aber es ist immerhin ein Berührungspunkt, wenn auch die marxistische Analyse der Entwicklung der gesellschaftlichen Bewußtseinsform Moral konstatiert, daß diese sich von der Gebots- und Verbotsethik weg zu einer größeren



responsabilité individuelle. Comme nous l'avons déjà vu, Steiner ne veut plus tolérer une éthique en tant que science des normes, mais il la conçoit comme une doctrine naturelle de la moralité, qui doit simplement retracer comment le comportement humain se développe, par exemple comment l'obéissance à la loi de l'Ancien Testament se transforme en motivation d'amour du prochain du Nouveau Testament. Cela signifie que pour Steiner, toute éthique philosophique extra-sociale et extra-historique est mise au placard. Il se comporte de la même manière avec l'esthétique, dont il est déjà dit dans les notes sur les Proverbes en prose de Goethe qu'elle ne peut être qu'une théorie de la nature de l'art et qu'elle révèle les lois qui vivent dans l'artiste, lois dont il n'a peut-être même pas conscience, tout comme la plante ne sait rien des lois de la botanique.<sup>3</sup> Steiner opère une certaine rupture avec l'esthétique idéaliste, qui aboutit finalement chez Hegel à la formule du beau comme la manifestation sensible de l'idée. Si la révélation de l'idée est le but de l'art, celui-ci n'aurait aucune tâche spécifique qui ne serait pas, au fond, celle de la science, une conception qui doit être la mort de toute considération artistique. Pour Steiner, le beau n'est pas l'apparence sensorielle de l'idée, mais une manifestation sensorielle, conçue avec la même nécessité que celle qui réside sinon uniquement dans l'idée. Il cite Goethe avec approbation, lorsque celui-ci écrit : « La dignité de l'art apparaît peut-être le plus haut dans la musique, parce qu'elle n'a pas de matière qui doit être décomptée. Elle est entièrement forme et contenu et ennoblit tout ce qu'elle exprime.<sup>4</sup>

La place manque ici pour présenter les conceptions de Steiner sur les changements de style de l'art et leurs racines historiques, et il en va de même pour les activités pratiques et artistiques de Steiner, qui sont en fin de compte guidées par la conception d'introduire un élément artistique dans toute la vie sociale et d'enlever ainsi à l'art son caractère isolé et exclusif. Étant donné que le rapport fondamental positif à la religion est l'un de ceux qui distinguent le plus l'anthroposophie du marxisme, la comparaison doit être particulièrement précise sur ce point. Ce rapport à la religion ne signifie pas que l'anthroposophie aspire à une nouvelle formation religieuse. La Société anthroposophique, telle que Steiner l'a fondée lors du congrès de Noël, se comprend comme une société de connaissance qui n'intervient pas dans la formation du jugement individuel de ses membres. Ceux-ci n'ont pas de profession de foi ou de programme à

Selbstverantwortlichkeit der einzelnen hin entwickelt. Steiner will, wie wir bereits sahen, eine Ethik als Normwissenschaft nicht mehr dulden, sondern er konzipiert sie als Naturlehre der Sittlichkeit, welche bloß nachzuzeichnen hat, wie sich das menschliche Verhalten entwickelt, z.B. wie der Gesetzesgehorsam des Alten in die Nächstenliebe-Motivation des Neuen Testaments übergeht. Dies bedeutet, daß für Steiner jede außergesellschaftliche und außergeschichtliche philosophische Ethik ad acta gelegt ist. Genauso verhält er sich zur Ästhetik, von der es bereits in den Anmerkungen zu Goethes Sprüchen in Prosa heißt, sie könne nur eine Naturlehre der Kunst sein und enthülle die Gesetze, die im Künstler leben, deren er sich vielleicht gar nicht bewußt ist, wie die Pflanze nichts weiß von den Gesetzen der Botanik.<sup>3</sup> Steiner vollzieht einen gewissen Bruch mit der idealistischen Ästhetik, die schließlich bei Hegel in der Formel vom Schönen als dem sinnlichen Scheinen der Idee mündet. Wenn die Offenbarung der Idee das Ziel der Kunst ist, dann hätte diese keine spezifische Aufgabe, die nicht im Grunde auch die Wissenschaft hätte, eine Auffassung, die der Tod aller künstlerischen Betrachtung sein muß. Das Schöne ist für Steiner nicht das sinnliche Scheinen der Idee, sondern sinnliche Erscheinung, die mit derselben Notwendigkeit gestaltet ist, die sonst nur in der Idee liegt. Er zitiert Goethe zustimmend, wo dieser schreibt: Die Würde der Kunst erscheint bei der Musik vielleicht am höchsten, weil sie keinen Stoff hat, der abgerechnet werden müßte. Sie ist ganz Form und Gehalt und veredelt alles, was sie ausdrückt.<sup>4</sup>

Es fehlt hier der Platz zu einer Darstellung von Steiners Auffassungen von den Stilwandlungen der Kunst und ihren historischen Wurzeln, und dasselbe gilt für Steiners praktisch-künstlerische Aktivitäten, die letztlich von der Konzeption geleitet sind, ein künstlerisches Element in alles gesellschaftliche Leben einzuführen und damit der Kunst ihren abgehobenen und exklusiven Charakter zu nehmen. Da das positive Grundverhältnis zur Religion Anthroposophie mit am stärksten vom Marxismus unterscheidet, muß der Vergleich an diesem Punkt besonders genau sein. Dieses Verhältnis zur Religion bedeutet nicht, daß Anthroposophie eine neue Religionsbildung anstreben würde. Die Anthroposophische Gesellschaft, so wie Steiner sie in der Weihnachtstagung begründete, versteht sich als Erkenntnisgesellschaft, die nicht in die individuelle Urteilsbildung ihrer Mitglieder eingreift. Diese



soutenir, mais doivent seulement - du moins selon les statuts - voir quelque chose de sensé dans le travail d'une institution comme le Goetheanum en tant qu'université libre pour la science de l'esprit. Il n'y a donc aucun sacerdoce de type informel, il n'est pas parti, comme dans le culte religieux, du

1 Cf. par exemple GA 156, conférence 20.12.1914 ; GA 220, conférence 19.1.23.

2 Cf. par exemple GA 213, conférence 8.7.22 ; en outre Heyer, Kaspar Hauser, p. 48 et suivantes.

3 Note de Steiner sur Goethe, Sprüche in Prosa (Paroles en prose), p. 164.

4 Goethe comme père d'une nouvelle esthétique, dans GA 271, p. 25.

[184]

rapport affectif avec un monde spirituel. Aucune confession religieuse particulière n'est exigée du membre de la Société anthroposophique, car l'anthroposophie, en tant que science de l'esprit, cherche à découvrir et à respecter le contenu spirituel, le noyau de sagesse dans toutes les religions. La Communauté des chrétiens, en tant que mouvement pour le renouveau religieux, n'est pas une sous-organisation de la Société anthroposophique, bien que le culte soit basé sur des indications de Steiner, qui avait été sollicité par des prêtres insatisfaits des confessions chrétiennes traditionnelles. L'adhésion à cette dernière reste une affaire privée pour chaque anthroposophe, de même qu'à l'inverse, l'adhésion aux communautés de la Christengemeinschaft (Communauté des chrétiens) ne présuppose pas au moins une profession de foi en la Société anthroposophique.<sup>5</sup>

Il n'en reste pas moins qu'au christianisme et la figure du Christ revient un rôle central dans l'anthroposophie. Steiner, à une époque où il est à la mode, même parmi les personnes à l'esprit religieux, de s'égarer dans des horizons religieux lointains, est un penseur chrétien déclaré, au plus tard depuis cette date du tournant du siècle, dont il écrit qu'elle lui a apporté le fait de se tenir intérieurement devant le mystère du Golgotha dans la célébration la plus intime et la plus sérieuse de la connaissance, ce qui était particulièrement important dans son développement, même si cela rend difficile l'accès à sa personne.<sup>6</sup> Les confessions religieuses sont comprises par Steiner comme ayant la même importance, mais le christianisme n'est pas considéré en premier lieu comme une confession, mais comme un fait : chaque confession religieuse doit acquérir un

haben kein Bekenntnis oder Programm zu unterstützen, sondern müssen - jedenfalls laut Statut - nur in der Arbeit einer Institution wie des Goetheanums als Freier Hochschule für Geisteswissenschaft etwas Sinnvolles sehen. Es gibt also keinerlei Priesterschaft informeller Art, es wird nicht wie im religiösen Kultus vom ge-

1 Vgl. etwa GA 156, Vortr. 20.12.1914; GA 220, Vortr. 19.1.23.

2 Vgl. etwa GA 213, Vortr. 8.7.22; ferner Heyer, Kaspar Hauser, S. 48ff.

3 Anm. Steiners zu Goethe, Sprüche in Prosa, S. 164.

4 Goethe als Vater einer neuen Ästhetik, in GA 271, S. 25.

[184]

fühlmäßigen Bezug zu einer geistigen Welt ausgegangen. Dem Mitglied der Anthroposophischen Gesellschaft wird kein bestimmtes Religionsbekenntnis abverlangt, denn Anthroposophie als Wissenschaft vom Geiste versucht den geistigen Gehalt, den Weiskern in allen Religionen aufzudecken und zu achten. Die Christengemeinschaft als Bewegung für religiöse Erneuerung ist keine Unterorganisation der Anthroposophischen Gesellschaft, obwohl der Kultus auf Hinweisen Steiners fußt, der von Priestern, die mit den traditionellen christlichen Konfessionen unzufrieden waren, um Hilfe gebeten worden war. Die Mitgliedschaft in ihr bleibt für den einzelnen Anthroposophen Privatsache, wie auch umgekehrt die Mitgliedschaft in den Gemeinden der Christengemeinschaft nicht im mindestens ein Bekenntnis zur Anthroposophischen Gesellschaft zur Voraussetzung hat.<sup>5</sup>

Dennoch: Es ist nicht daran vorbeizusehen, daß dem Christentum und der Christus-Gestalt eine zentrale Rolle in der Anthroposophie zukommt. Steiner, mag das in einer Zeit, wo es selbst unter religiös gesinnten Menschen Mode ist, in die religiöse Ferne zu schweifen, auch manchem den Zugang zu ihm erschweren, ist erklärtermaßen ein christlicher Denker, spätestens seit jenem Datum um die Jahrhundertwende, von dem er schreibt, daß es ihm das innere Gestanden-Haben vor dem Mysterium von Golgotha in innerster, ernstester Erkenntnisfeier gebracht habe, auf das es in seiner Entwicklung besonders angekommen sei.<sup>6</sup> Die Religionsbekenntnisse werden von Steiner als gleichberechtigt verstanden, das Christentum aber gilt ihm nicht primär als Bekenntnis, sondern als Tatsache: zu dieser Tatsache müsse jedes Religionsbekenntnis ein Verhältnis gewinnen.





rapport avec ce fait. Le christianisme paulinien de Steiner va à contre-courant de la théologie de son époque, dans la mesure où elle veut dégager le noyau des évangiles par les moyens de la critique historique. Aussi éclairante que soit l'étude des documents historiques, des sources des évangélistes par exemple, on ne parvient pas plus à saisir l'essence des documents religieux de cette manière que l'on ne parvient à saisir l'essence d'une loi chimique en décrivant les cornues et les pincettes qui ont permis de la découvrir. Les documents religieux seraient en effet rédigés dans une langue à mystères et témoigneraient des expériences intérieures (de Dieu) de leurs auteurs, qui ne se révèlent qu'à celui qui se met en route vers les sources spirituelles de ces expériences.<sup>7</sup>

Pour une observation extérieure, le Christ ne peut jamais être plus qu'un humain éminent, même s'il est - au sens de Spinoza - le plus éminent. Mais le christianisme n'est-il pas un fait, un être divin de la plus haute importance ne s'est-il pas véritablement lié, en s'incarnant, en prenant sur lui la mort et en la surmontant, au destin de la terre, de sorte que celle-ci ne doive pas - selon les lois de la matière physique - périr un jour, mais puisse se transformer en une nouvelle existence solaire et se spiritualiser, et avec elle toutes les créatures terrestres, - si tout cela n'est pas le cas, alors - pour parler comme l'apôtre - toute foi est vaine. Et Steiner en arrive à l'image du Christ qu'il vient d'esquisser : Le Christ est pour lui le Logos, l'esprit essentiel de l'amour avec lequel la personnalité humaine individuelle doit s'imprégner et se rendre de plus en plus identique, afin de trouver sa propre image originelle et le sens de la Terre : l'amour pour tous les êtres. Cela est pensé dans le sens de Jean-Baptiste : il doit croître, mais moi je dois décroître, dans le sens de la parole de Paul sur « le Christ en moi ».<sup>8</sup> L'action du Christ est l'impulsion sans laquelle la création aurait dû se flétrir et mourir, sans laquelle le développement de la personnalité humaine consciente d'elle-même aurait dû échouer, conduire à un durcissement égoïste douloureux. En recevant l'impulsion du Christ, l'humain peut échapper à ce danger. Cette impulsion unit l'humanité au-delà des frontières des races et des nations, une humanité qui, sans elle, devrait sombrer dans la lutte de tous contre tous. Pour Steiner, le discours du Sauveur n'a pas seulement un sens allégorique ou symbolique, car le Christ est pour lui le médecin universel sans lequel l'humanité devrait tomber malade du développement du Je, succomber au péché, selon

Steiners paulinisch Christentum stemmt sich gegen den Strom der Theologie seiner Zeit, soweit sie den Kern der Evangelien mit den Mitteln der historischen Kritik freilegen will. So erhellend die Untersuchung der historischen Dokumente, der Quellen der Evangelisten z.B., auch ist, das wesentliche der religiösen Urkunden bekomme man auf diese Weise so wenig in den Blick wie das Wesen eines chemischen Gesetzes durch die Beschreibung der Retorten und Pinzetten, die zu seiner Entdeckung geführt haben. Seien die religiösen Dokumente doch in einer Mysterysprache verfaßt und zeugten sie doch von inneren (Gottes-) Erfahrungen ihrer Autoren, die sich nur dem erschließen, der sich auf den Weg macht, der zu den geistigen Quellen dieser Erfahrungen führt.<sup>7</sup>

Für eine äußere Betrachtung kann Christus nie mehr sein als ein hervorragender Mensch, und sei er auch - im Sinne des Spinoza - der hervorragendste. Ist aber das Christentum nicht eine Tatsache, hat sich nicht wahrhaftig ein göttliches Wesen von höchstem Rang, indem es sich inkarnierte, den Tod auf sich nahm und ihn überwand, mit dem Schicksal der Erde verbunden, so daß diese nicht -den Gesetzen der physischen Materie gemäß - dereinst zugrunde gehen muß, sondern sich zu einer neuen sonnenhaften Existenz wandeln und vergeistigen kann und mit ihr alle Erdengeschöpfe, -ist alles dies nicht der Fall, dann ist - um mit dem Apostel zu reden - aller Glaube eitel. Und zu dem eben skizzierten Christus-Bild arbeitet sich Steiner durch: Christus ist ihm der Logos, der wesenhafte Geist der Liebe mit dem sich die einzelne menschliche Persönlichkeit durchdringen und immer mehr identisch machen muß, um ihr eigenes Urbild und den Sinn der Erde zu finden: die Liebe zu allen Wesen. Das ist im Sinne Johannes des Täufers gedacht: Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen, im Sinne des Paulus-Worts vom "Christus in mir".<sup>8</sup> Die Tat des Christus ist der Impuls, ohne den die Schöpfung hätte verwelken und absterben müssen, ohne die die Entwicklung der selbstbewußten menschlichen Persönlichkeit fehlslafen, in eine qualvolle egoistische Verhärtung führen müßte. Durch die Aufnahme des Christus-Impulses kann der Mensch dieser Gefahr entrinnen. Dieser Impuls vereinigt die Menschheit über alle Grenzen der Rassen und Nationen hinweg, eine Menschheit, die ohne ihn im Kampf aller gegen alle versinken müßte. Die Rede vom Heiland hat für Steiner keinen bloß allegorischen oder symbolischen Sinn, denn Christus gilt ihm als der universelle Arzt, ohne den



l'ancienne expression. Car les forces naturelles dans lesquelles le Père se révèle - laissées à elles-mêmes dans l'humain - ne parviennent pas, sans l'aide du Fils, à surmonter la maladie morale et éthique qui le menace toujours à nouveau sous la forme des deux puissances tentatrices. L'une d'elles veut le détacher de la terre par orgueil, l'autre veut l'attacher à la matière par aveuglement spirituel. Steiner suit ces deux extrêmes qui se touchent jusqu'à leurs auteurs essentiels, qu'il représente sous la forme de Lucifer et

5 Cf. GA 78, conférence 6.9.21 ; R. et W. Gädecke 1983 ; GA 54, conférence 16. 11.05.

6 GA 28, P. 259.

7 Cf. GA 8, p. 16 et s., voir aussi la bibliographie.

8 Jean 3, 30; Galatiens 2, 20.

[185]

d'Ahriman. Pour le premier Goetheanum, il a réalisé un groupe en bois dans lequel le Christ, représentant de l'humanité, avance en se tenant en équilibre entre ces deux forces, la gauche levée en signe du Je : Il ne s'agit pas de fuir ces forces, mais de les supporter et de surmonter l'épreuve.<sup>9</sup>

La chute, exprimée par la Bible dans l'image de la pomme et du serpent (pour la puissance tentatrice luciférienne), est un enchevêtrement, mais en fin de compte un enchevêtrement tel que la logique de la création s'impose à travers lui, en condamnant l'humain à la liberté, en lui assignant la connaissance du bien et du mal : seul un être capable de faire le mal est aussi libre, au sens le plus vrai du terme, de vouloir le bien par décision intérieure, sans y être contraint par sa prédisposition. L'humain peut surmonter le vieil Adam, le pouvoir des désirs égoïstes, par le sacrifice du Christ et parvenir ainsi à la glorieuse liberté des enfants de Dieu (Paul)<sup>10</sup>. Ainsi, pour l'anthroposophie, le vieux problème de la théodicée, la question de la justification de Dieu pour le mal et le mal dans le monde, se résout aussi. S'il n'y avait qu'une seule vie pour les humains, alors que les chances de vie sont manifestement réparties de manière si inégale, et si une partie de l'humanité était vraiment prédestinée à la damnation éternelle, comme le suppose la doctrine augustinienne de la prédestination, celui qui ne s'est pas déjà trompé sur sa propre raison et ne lui a pas simplement dénié la capacité de se

die Menschheit an der Ich-Entwicklung erkranken müßte, der Sünde verfallen, wie der alte Ausdruck dafür lautet. Denn die natürlichen Kräfte, in denen sich der Vater offenbart, vermögen - im Menschen sich selbst überlassen - ohne die Hilfe des Sohnes nicht, die moralisch-ethische Krankheit zum Tode zu überwinden, die ihn immer wieder neu in Gestalt der beiden Versuchermächte bedroht. Die eine will ihn in Selbstüberhebung von der Erde lösen, die andere ihn in Geistblindheit an die Materie fesseln. Steiner verfolgt diese beiden sich berührenden Extreme bis hin zu ihren wesenhaften Verursachern, die er in der Gestalt des Luzifer und

5 Vgl. GA 78, Vortr. 6.9.21; R. u. W. Gädecke 1983; GA 54, Vortr. 16. 11.05.

6 GA 28, S. 259.

7 Vgl. GA 8, S. 16f., s. a. im Literaturverzeichnis zum Thema Christologie.

8 Johannes 3, 30; Galater 2, 20.

[185]

des Ahriman erschaut. Für das erste Goetheanum hat er eine Gruppe in Holz gestaltet, bei der Christus als ‚Menschheitsrepräsentant, zwischen diesen beiden Kräften sich im Gleichgewicht haltend, die Linke zur Ich-Gebärde erhoben, vorwärtsschreitet: Es handelt sich nicht darum, vor diesen Kräften zu fliehen, sondern darum, sie auszuhalten und die Prüfung zu bestehen.<sup>9</sup> Der Sündenfall, von der Bibel im Bild des Apfels und der Schlange (für die luziferische Versuchermacht) ausgedrückt, ist Verstrickung, aber letztlich eine solche Verstrickung, durch die hindurch sich die Logik der Schöpfung durchsetzt, indem er den Menschen zur Freiheit verurteilt, ihm die Erkenntnis des Guten und Bösen zuweist: nur ein Wesen, das des Bösen fähig ist, ist auch im wahrsten Sinne frei, das Gute aus innerem Entschluß, ohne Nötigung durch seine Veranlagung zu wollen. Der Mensch kann den alten Adam, die Macht der selbstsüchtigen Begierden, durch das Opfer des Christus überwinden und so zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Paulus)<sup>10</sup> gelangen. So löst sich für Anthroposophie auch das alte Problem der Theodizee, der Frage nach der Rechtfertigung Gottes für das Übel und das Böse in der Welt. Gäbe es für die Menschen nur das eine Leben, wo doch offensichtlich die Lebenschancen so ungleich verteilt sind, und wäre wirklich, wie die Augustinische Prädestinationslehre annimmt, einem Teil der Menschheit die ewige Verdammnis vorherbestimmt, so müßte in der Tat an der Güte Gottes verzweifeln, wer nicht schon vorher an seiner eigenen Vernunft irregeworden ist und ihr



prononcer sur les faits supérieurs de la vie, devrait en effet désespérer de la bonté de Dieu. Mais si l'humain peut travailler sur lui-même à travers différentes vies terrestres, si l'injustice peut être réparée par une compensation karmique, si l'on peut voir un sens d'évolution dans l'existence du mal, alors la théodicée est possible : Steiner répond explicitement à la question de la compatibilité de l'existence du mal avec la toute-puissance divine en disant que Dieu, à partir de son amour universel, sacrifie sa toute-puissance pour rendre possible la création cosmique de la liberté de l'humain.<sup>11</sup>

Les objections les plus diverses ont été soulevées contre la christologie de Steiner, tant du côté clérical que du côté athée, et même, curieusement, parfois les mêmes. Ainsi, Ernst Bloch croit reconnaître que chez Steiner, le christianisme s'est complètement enfoncé dans la nature, à la manière païenne et non chrétienne, et qu'il est devenu une sorte de bouche-trou gnostique des connaissances de Haeckel ; en effet, l'être solaire Christ, tel qu'il s'enfonce dans la terre, pourrait tout aussi bien, avec une légère rotation, s'appeler Mithra, tant le Christ n'a ici rien de commun avec le paradoxe d'Eckart ou de Kierkegaard.<sup>12</sup> L'objection méconnaît le fait qu'il ne s'agit pas de naturaliser le divin, mais d'élever et de transfigurer le naturel : l'incarnation de Dieu sanctifie la terre, et si le sang du Rédempteur doit lui donner la tendance non seulement à recevoir la lumière du soleil de l'extérieur, mais à devenir elle-même soleil, à s'unir un jour à nouveau avec le soleil, Steiner comprend le soleil comme l'expression extérieure d'une réalité spirituelle qui se manifeste en lui de manière quasi physiognomique. C'est avec le même droit que l'on peut parler d'une nature solaire de la pensée. Pour Steiner, le Christ cosmique n'est cependant pas en dehors de la nature, de sorte que l'on pourrait avoir une science de la nature et une technique entièrement matérialistes et enfermer le christianisme dans une sphère de foi qui ne toucherait pas la nature. Depuis le Golgotha, le Christ peut être trouvé dans la nature, comme Wagner le trouve dans la magie du Vendredi saint, comme Novalis le trouve : « Il est l'étoile, il est le soleil, il est la source de la vie éternelle, d'herbe et de pierre, de mer et de lumière, brille son visage enfantin. »<sup>13</sup> Pour Steiner, le Christ ne peut pas être le dieu Mithra, qui enfonce l'épée dans le flanc de la nature inférieure pour la faire périr [ ... ] Le Christ se présente comme l'agneau de Dieu qui prend la nature inférieure pour la racheter : L'idée

einfach die Fähigkeit abgesprochen hat, über die höheren Lebensstatsachen etwas auszumachen. Wenn jedoch der Mensch durch verschiedene Erdenleben hindurch an sich arbeiten kann, wenn Ungerechtigkeit durch karmischen Ausgleich gutgemacht werden kann, wenn in der Existenz des Bösen ein Evolutions-Sinn gesehen werden kann, dann ist Theodizee möglich: Die Frage nach der Vereinbarkeit der Existenz des Bösen mit der göttlichen Allmacht, beantwortet Steiner ausdrücklich dahingehend, daß Gott aus seiner All-Liebe heraus seine Allmacht opfert, um die kosmische Schöpfung der Freiheit des Menschen zu ermöglichen.<sup>11</sup>

Gegen Steiners Christologie wurden die verschiedenartigsten Einwände erhoben, von klerikaler wie von atheistischer Seite, kurioserweise sogar manchmal auch die gleichen. So vermeint Ernst Bloch zu erkennen, bei Steiner sei das Christentum völlig, nach heidnischer und unchristlicher Weise, in die Natur versenkt und eine Art gnostischer Lückenbüsser Haeckelscher Erkenntnisse geworden; ja das Sonnenwesen Christus, wie es sich in die Erde versenkt, könnte schließlich, mit leichter Drehung, genau so gut Mithras heißen, so wenig habe Christus hier mit dem Paradoxon Eckarts oder Kierkegaards gemein.<sup>12</sup> Der Einwand verkennt, daß nicht Naturalisierung des Göttlichen, sondern Erhöhung und Verklärung des Natürlichen gemeint ist: Die Menschwerdung des Gottes heiligt die Erde, und wenn das Blut des Erlösers ihr die Tendenz einpflanzen soll, das Sonnenlicht nicht nur von außen zu empfangen, sondern selber Sonne zu werden, sich einst wieder mit der Sonne zu vereinigen, so versteht Steiner dabei die Sonne als äußeren Ausdruck einer sich in ihr gleichsam physiognomisch offenbarenden geistigen Realität. Mit dem gleichen Recht kann man auch von einer solaren Natur des Denkens sprechen. Der kosmische Christus ist für Steiner allerdings nicht außerhalb der Natur, so daß man eine gänzlich materialistische Naturwissenschaft und Technik haben und das Christentum in einer die Natur nicht berührenden Glaubenssphäre einsperren könnte. Christus kann seit Golgotha in der Natur gefunden werden, so wie ihn Wagner im Karfreitagszauber findet, so wie ihn Novalis fand: Er ist der Stern, er ist die Sonn, er ist des ewgen Lebens Bronn, aus Kraut und Stein und Meer und Licht, schimmert sein kindlich Angesicht.<sup>13</sup> Christus kann für Steiner kein Gott Mithras sein, der das Schwert der niederen Natur in die Seite stößt, um sie zu ertöten [ ... ] Der Christus stellt sich dar als das Lamm



du Christ est donc inséparable de la souffrance, de la mort et de la résurrection.<sup>14</sup> Et si l'anthroposophie aspire à la connaissance du Christ au-delà de la simple foi, ce n'est pas pour effacer l'irrationnel et le paradoxe du christianisme.<sup>15</sup> Il y a une contradiction chez Luther à vouloir faire de Paul le témoin d'un simple christianisme de foi, alors que celui-ci a quand même contemplé le Christ selon son propre témoignage : il y a - d'après

9 Cf. dans GA 165, GA 104 ; GA 114, exposé 26.9.19 ; GA 79, p. 219 ss ; GA 125, exposé 22.12.10 ; GA 35, p. 409 ss ; sur le groupe plastique GA 1 S7, exposé 10.6.15.

10 Romains 8, 21.

11 Cf. par exemple GA 178, conférence 19.11.17 et Schroeder 1984.

12 Bloch 1964, p. 85.

13 Novalis, Dichtungen, p. 83.

14 GA 172, p. 212 et suivantes.

15 GA 79, P. 230.

[186]

Steiner - que davantage d'êtres humains puissent, en notre siècle, faire une rencontre véritable et essentielle avec le Christ, dans un sens aussi existentiellement bouleversant que celui que cette rencontre a eu autrefois pour Saul, l'adversaire fanatique du christianisme.<sup>16</sup>

En soulignant le caractère insondable du divin par le simple intellect, la christologie anthroposophique touche à la théologie négative, qui nie tous les prédicats, [ ... ] ne parle pas de l'être de Dieu, mais de la sur-existence de Dieu, [ ... ] ne parle pas de la personnalité, mais de la sur-personnalité [ ... ]<sup>17</sup> Une théologie négative bien comprise n'entre pas dans l'indétermination, n'est pas un raisonnement sur ce que Dieu n'est pas. Elle est plutôt la prise de conscience de l'incommensurable dans la vision et la progression de l'esprit qui, selon Paul, explore tout, même les profondeurs de la divinité.<sup>18</sup>

Dans les milieux ecclésiastiques, on peut entendre que Steiner, en prêchant l'auto-rédemption, a corrompu et méconnu le christianisme, qu'il s'agit d'une réédition d'hérésies gnostiques, que l'idée de réincarnation est étrangère au christianisme et incompatible avec lui. Steiner a rejeté de tels reproches avec véhémence et les a contrés par l'accusation d'une compréhension étroite et unilatérale du christianisme.

J. Hemleben écrit à ce sujet que le chemin

Gottes, das die niedere Natur an sich nimmt, um sie zu erlösen: Der Christus-Gedanke ist deshalb nicht zu trennen von Leiden, Tod und Auferstehung.<sup>14</sup> Und wenn Anthroposophie über den bloßen Glauben hinaus zur Christus-Erkennnis strebt, dann nicht um das Irrationelle und Paradoxe des Christentums auszulöschen.<sup>15</sup> Es ist ein Widerspruch bei Luther, Paulus zum Zeugen eines bloßen Glaubenschristentums machen zu wollen, wo dieser doch den Christus seinem eigenen Zeugnis nach geschaut hat: es werden - so

9 Vgl. in GA 165, GA 104; GA 114, Vortr. 26.9.19; GA 79, S. 219ff.; GA 125, Vortr. 22.12.10; GA 35, S. 409ff.; über die plastische Gruppe GA 1 S7, Vortr. 10.6.15.

10 Römer 8, 21.

11 Vgl. etwa GA 178, Vortr. 19.11.17 und Schroeder 1984.

12 Bloch 1964, S. 85.

13 Novalis, Dichtungen, S. 83.

14 GA 172, S. 212ff.

15 GA 79, P. 230.

[186]

Steiner - in unserem Jahrhundert mehr Menschen zu einer wahrhaften und wesenhaften Christus-Begegnung kommen können, in einem ähnlich existentiell erschütternden Sinn, wie ihn diese Begegnung einst für den fanatischen Christentumsgegner Saulus hatte.<sup>16</sup> In der Betonung der Unauslotbarkeit des Göttlichen durch den bloßen Verstand berührt sich anthroposophische Christologie mit negativer Theologie, die alle Prädikate negiert, [ ... ] nicht spricht vom Sein Gottes, sondern von dem Übersein Gottes, [ ... ] nicht spricht von der Persönlichkeit, sondern von der Überpersönlichkeit [ ... ]<sup>17</sup> Recht verstandene negative Theologie kommt nicht ins Unbestimmte, ist nicht ein Räsionieren darüber, was Gott nicht ist. Vielmehr ist sie das Gewährwerden des Unausmeßlichen im Schauen und im Vorwärtsdringen des Geistes, der nach Paulus alles erforscht, auch die Tiefen der Gottheit.<sup>18</sup>

Aus kirchlichen Kreisen kann man hören, Steiner habe, indem er Selbsterlösung predige, das Christentum verdorben und verkannt, es handele sich um eine Neuauflage gnostischer Irrlehren, der Reinkarnationsgedanke sei dem Christentum wesensfremd und mit ihm unvereinbar. Steiner hat solche Vorwürfe mit Vehemenz zurückgewiesen und sie mit dem Vorwurf eines engstirnigen und einseitigen Verständnisses des Christentums gekontert.

J. Hemleben schreibt dazu, der meditative Weg



méditatif de Steiner n'est pas en contradiction avec la doctrine de la grâce et de la rédemption, car l'activité intérieure à laquelle il aspire doit, entre autres facultés à développer [ ... ], redonner à l'humain contemporain, vidé de son âme, la faculté du calme intérieur, de la capacité d'écouter et d'entendre, de la vénération et de la dévotion. Sur ce chemin, il rencontre la puissance de la grâce divine, qui est aussi nécessaire à la croissance de l'âme que le soleil l'est à la plante.<sup>19</sup> Steiner ne laisse pas non plus jouer l'idée de karma contre celle de rédemption et de grâce : Le karma signifie d'abord seulement que les actions ont des conséquences qui doivent être compensées, mais il ne doit pas toujours être compensé par soi-même. C'est précisément parce qu'il existe un karma que l'aide d'un être divin peut contribuer à le gérer, aider les gens à compenser ce qu'ils ne peuvent pas compenser seuls parce qu'ils sont trop faibles pour le faire.<sup>20</sup>

Une autre objection est sans doute plus importante que la précédente : pourquoi les évangiles ne prêchent-ils pas l'idée de la réincarnation ? Steiner ne le conteste pas, même s'il trouve des références cachées à la réincarnation dans les évangiles. Le fait que l'idée de réincarnation ait été oubliée pendant si longtemps, qu'elle n'ait pas été enseignée publiquement, il y voit une nécessité pédagogique pour l'humanité, afin de faire apparaître clairement le sérieux et l'importance décisive de la vie unique entre la naissance et la mort. Ce n'est que maintenant que le temps est mûr pour diffuser publiquement l'idée de réincarnation - sur une base chrétienne, comme l'ont d'abord conçue Lessing et Widemann.<sup>21</sup>

D'un point de vue méthodologique, Steiner procède toujours de la manière suivante : il recherche d'abord les expériences réelles qui sont à la base de tel ou tel texte de l'Ancien ou du Nouveau Testament ; le décryptage des textes dans le détail est la deuxième étape, dont la première doit fournir la clé. Les contradictions dans les documents religieux ne sont ni niées, ni simplement attribuées à différentes couches et sources de la tradition. Lorsqu'elles ne proviennent pas de malentendus des époques ultérieures, de réinterprétations et de dogmatisations, elles sont dues, selon Steiner, à la réception différente des contenus religieux à partir de différentes traditions de mystères, ou alors elles indiquent des énigmes non résolues dans les faits religieux eux-mêmes. C'est ce dernier cas que Steiner fait valoir pour la contradiction dans les généalogies de Jésus entre

Steiners widerspreche nicht der Lehre von Gnade und Erlösung, denn die dabei erstrebte innere Aktivität solle neben anderen zu entwickelnden Fähigkeiten [ ... ] dem seelisch ausgehöhlten Menschen der Gegenwart das Vermögen der inneren Ruhe, des Hören- und Lauschen-Könnens, des Verehrens und der Andacht wiedergeben. Auf diesem Wege begegnet er der göttlichen Gnadenmacht, die so notwendig für das Wachstum der Seele ist wie die Sonne für die Pflanze.<sup>19</sup> Steiner läßt denn auch den Karma-Gedanken nicht gegen den der Erlösung und Gnade ausspielen: Karma bedeute zunächst nur, daß Handlungen Folgen haben, die ausgeglichen werden müssen, aber es muß nicht immer von einem selbst ausgeglichen werden. Gerade weil ein Karma existiere, könne die Hilfe eines göttlichen Wesens dazu beitragen, dasselbe zu bewältigen, Menschen helfen, auszugleichen, was sie allein nicht ausgleichen könnten, weil sie zu schwach dazu sind.<sup>20</sup>

Gewichtiger als der genannte Einwand ist wohl ein anderer: warum denn die Evangelien den Reinkarnationsgedanken nicht predigen? Steiner bestreitet das nicht, wenn er auch versteckte Hinweise auf die Reinkarnation in den Evangelien findet. Daß der Reinkarnationsgedanke so lange Zeit vergessen, öffentlich nicht gelehrt wurde, darin sieht er eine menscheitspädagogische Notwendigkeit, um den Ernst und die entscheidende Bedeutung des einen Lebens zwischen Geburt und Tod deutlich werden zu lassen. Erst jetzt sei die Zeit reif, den Reinkarnationsgedanken - auf christlicher Basis, wie ihn zuerst Lessing und Widemann konzipiert haben - öffentlich zu verbreiten.<sup>21</sup>

Methodisch geht Steiner immer so vor, daß er zuerst nach den realen Erfahrungen forscht, die diesem oder jenem Text des Alten oder Neuen Testaments zugrunde liegen, die Dechiffrierung der Texte im Detail ist der zweite Schritt, zu dem der erste den Schlüssel liefern muß. Widersprüche in den religiösen Urkunden werden dabei weder geleugnet noch vordergründig bloß auf verschiedene Schichten und Quellen der Überlieferung zurückgeführt. Wo sie nicht aus Mißverständnissen späterer Zeiten herrühren, aus Umdeutungen und Dogmatisierungen, da sind sie nach Steiner auf die unterschiedliche Rezeption der religiösen Gehalte aus verschiedenen Mysterientraditionen heraus zurückzuführen, oder aber sie deuten auf unaufgelöste Rätsel in den religiösen Tatsachen selbst hin. Das letztere wird von Steiner für den Widerspruch in den





l'évangile de Matthieu et celui de Luc : le vieux problème théologique des deux enfants-Jésus trouve, grâce à Rudolf Steiner, une interprétation surprenante : deux enfants-Jésus ont effectivement existé, et après la mort de l'un, son essence s'est en quelque sorte fondue dans celle de l'autre ; c'est précisément par cette fusion que le récipient, les enveloppes ont été préparés, dans lesquels l'entité divine du Christ s'est immergée avec le baptême dans le Jourdain et a vécu trois ans jusqu'à la mort sur la croix. Steiner s'est consciemment accommodé du fait que cette pensée semble d'abord fantastique et étrange. Il ne veut pas mettre en évidence les contradictions entre les deux lignées,

16 S. GA 118.

17 GA 204, P. 285.

18 1 Corinthiens 2, 10.

19 Hemleben 1977, p. 95.

20 GA 96, P. 118.

21 Cf. Bock 1975.

[187]

qu'il ne s'agit pas d'un problème de traditions divergentes, résulte pour lui de ses recherches occultes. L'objection de Max Dessoir, selon laquelle les différentes versions sur l'origine d'Homère n'ont finalement incité personne à postuler l'existence de sept enfants-Homère, passe à côté de ce motif et ignore aussi le caractère unique de l'existence du Christ-Jésus, qui rend concevable ce qu'il faudrait sinon rejeter comme absurde.<sup>22</sup>

Les Lumières se sont surtout heurtées à la croyance aux miracles du christianisme ecclésiastique. Selon Steiner, elles ont cependant méconnu le fait que la conception des documents religieux dans un sens platement physique et effectif représente déjà une vulgarisation, un phénomène de décadence, par lequel seul l'élément superstitieux entre dans la compréhension des évangiles. Ce n'est qu'à l'époque du passage du mythe à la pensée logique abstraite que la religion populaire a pu se représenter les dieux de manière de plus en plus plate ; ainsi, au début du Moyen Âge encore, il ne serait venu à l'idée de personne de considérer l'œuvre de six jours de l'histoire de la Création dans un sens plat comme une déclaration sur la durée temporelle effective de la Création. On ignore généralement que l'oiseau de tempête des Lumières grecques, Xénophane, ne critique pas du tout l'anthropomorphisme des représentations religieuses populaires du point de vue de la

Stammbäumen Jesu zwischen Matthäus- und Lukas-Evangelium geltend gemacht: das alte theologische Problem der zwei Jesusknaben findet durch Rudolf Steiner die überraschende Deutung, daß tatsächlich zwei Jesusknaben existiert haben, und daß nach dem Tod des einen dessen Wesen in gewissem Sinn mit dem des anderen verschmolz; gerade durch diese Verschmelzung sei das Gefäß, seien die Hüllen zubereitet worden, in die sich mit der Jordan-Taufe die göttliche Christus-Wesenheit einsenkte und drei Jahre bis zum Kreuzestod lebte. Daß dieser Gedanke zunächst phantastisch und seltsam anmutet, wurde von Steiner bewußt in Kauf genommen. Er will nicht etwa die Widersprüche zwischen den beiden Stammbäumen

16 S. GA 118.

17 GA 204, S. 285.

18 1. Korinther 2, 10.

19 Hemleben 1977, S. 95.

20 GA 96, S. 118.

21 Vgl. Bock 1975.

[187]

wegerklären; daß sie nicht in abweichenden Überlieferungen ihre Wurzel haben, ergibt sich für ihn aus seinen okkulten Forschungen heraus. Max Dessoirs Einwand, die unterschiedlichen Versionen über Homers Herkunft veranlaßten schließlich auch niemanden, die Existenz von sieben Homer-Knaben zu postulieren, geht an diesem Motiv vorbei und ignoriert auch die Einmaligkeit der Christus-Jesus-Existenz, die denkbar macht, was sonst als absurd abzutun wäre.<sup>22</sup>

Die Aufklärung hat sich am meisten am Wunderglauben des kirchlichen Christentums gestoßen. Nach Steiner verkannte sie dabei aber, daß die Auffassung der religiösen Urkunden in einem platten physisch-tatsächlichen Sinne bereits eine Vulgarisierung, eine Dekadenzerscheinung darstellt, durch die erst das abergläubische Element in das Evangelien-Verständnis hineinkommt. So mochte sich die Volksreligion erst in der Zeit des Übergangs vom Mythos zum abstrakt-logischen Denken die Götter immer plattsinnlicher vorstellen, so wäre noch im Frühmittelalter keinem eingefallen, das Sechstage-Werk der Schöpfungsgeschichte in einem platten Sinne als Aussage über die tatsächliche zeitliche Dauer der Schöpfung anzusehen. Es wird meist verkannt, daß der Sturmvogel der griechischen Aufklärung, Xenophanes, den Anthropomorphismus der volkstümlichen religiösen Vorstellungen keineswegs aus modern-religionskritischer,



critique moderne de la religion, mais du point de vue des mystères.<sup>23</sup> Ainsi, selon Steiner, il ne faut pas non plus comprendre l'attente de la fin du monde des premiers chrétiens dans le sens que ce mot a aujourd'hui : elle se rapporte en réalité à la fin de l'ancien monde, dans lequel l'humain tirait de ses forces sanguines, sans son intervention consciente, une connaissance instinctive. Lorsque, plus tard, entre le IXe et le XIe siècle, on se retrouve à nouveau dans une ambiance de fin du monde, il y a déjà du matérialisme et de la superstition dans l'air. Et c'est ainsi que naît l'ambiance des croisades : chercher matériellement le Christ en Orient, au moins dans sa tombe [...] <sup>24</sup>. Selon Steiner, il faut comprendre les miracles à partir du caractère du langage des mystères des évangiles : ils doivent briser la légalité/légité physique du monde. Ils ne le font que tant que l'on considère qu'il s'agit de processus qui se sont déroulés dans le physique, dans l'éphémère, de telle sorte que la perception sensorielle ordinaire aurait pu les percevoir à jour sans difficulté. Mais s'il s'agit d'expériences qui ne peuvent être perçues qu'à un niveau d'existence supérieur, spirituel, il va de soi qu'elles ne peuvent pas être comprises à partir des lois de l'ordre physique de la nature.<sup>25</sup> D'autre part, cela ne signifie pas que les guérisons du Christ, par exemple, soient des descriptions allégoriques ou symboliques : elles sont considérées par Steiner comme tout à fait réelles, mais miraculeuses seulement dans un sens similaire à celui dans lequel certaines méthodes de guérison de la médecine chinoise ancienne ne sont pas explicables pour les modernes. Steiner interprète la résurrection de Lazare comme un processus d'initiation que Jésus-Christ effectue publiquement : Dans les lieux de mystères de l'Antiquité, la personne à initier était plongée dans un sommeil semblable à la mort. La persécution de Jésus par les cercles dirigeants juifs aurait eu lieu en réalité pour trahison des mystères, un crime digne de la mort à l'époque.<sup>26</sup>

La science moderne des religions aborde les représentations religieuses de l'humanité en les décrivant, en les comparant entre elles, en les analysant, en essayant de démontrer l'influence des unes sur les autres, etc. Pour Steiner, en revanche, les relations entre les représentations religieuses ne peuvent être décryptées que si l'on parvient à percevoir les relations de ces représentations avec le niveau d'une réalité spirituelle essentielle à laquelle elles se réfèrent : Les mythes de différents peuples décrivent souvent - dans un langage imagé

sondern aus Mysteriensicht kritisiert.<sup>23</sup> So darf man nach Steiner auch die Weltuntergangserwartung der frühen Christen nicht im heute mit diesem Wort verbundenen Sinne auffassen: sie beziehe sich in Wahrheit auf den Untergang der alten Welt, in der dem Menschen aus seinen Blutskräften, ohne sein bewußtes Zutun, instinktive Erkenntnis zuflöß. Als man später im 9.-11. Jahrhundert wieder in eine Weltuntergangsstimmung gerät, ist schon materialistisch-Abergläubisches im Spiel. Und so entsteht aus dieser Stimmung heraus die Stimmung der Kreuzzüge: den Christus materiell im Orient in seinem Grabe wenigstens noch zu suchen [...] <sup>24</sup> Nach Steiner muß man die Wunder aus dem Charakter der Mysteriensprache der Evangelien verstehen: Sie sollen die physische Gesetzmäßigkeit der Welt durchbrechen. Das tun sie nur solange, als man sie für Vorgänge hält, die sich im Physischen, im Vergänglichen, so zugetragen haben sollen, daß sie die gewöhnliche Sinneswahrnehmung ohne weiteres hätte durchschauen können. Sind sie aber Erlebnisse, die nur auf einer höheren, auf der geistigen Daseinsstufe durchschaut werden können, dann ist es von ihnen selbstverständlich, daß sie nicht aus den Gesetzen der physischen Naturordnung begriffen werden können.<sup>25</sup> Das heißt andererseits nicht, daß es sich z.B. bei den Heilungen Christi um allegorische oder symbolische Beschreibungen handelt: sie gelten Steiner durchaus als real, wunderbar allerdings nur in einem ähnlichen Sinne, in dem etwa bestimmte Heilweisen der altchinesischen Medizin für die Moderne nicht erklärlich sind. Die Auferweckung des Lazarus deutet Steiner als Einweihungsvorgang, den Jesus Christus öffentlich vornimmt: In den Mysterienstätten der Antike wurde der Einzuweihende in einen todähnlichen Schlaf versetzt. Jesu Verfolgung durch die führenden jüdischen Kreise sei in Wahrheit wegen Mysterienverrats erfolgt, damals ein todeswürdiges Verbrechen.<sup>26</sup>

Die moderne Religionswissenschaft geht an die religiösen Vorstellungen der Menschheit so heran, daß sie sie beschreibt, untereinander vergleicht, analysiert, Beeinflussungen der einen durch die anderen aufzuweisen versucht usw. Für Steiner dagegen lassen sich die Beziehungen der religiösen Vorstellungen untereinander nur dann entschlüsseln, wenn man die Beziehungen dieser Vorstellungen zur Ebene einer wesenhaften geistigen Realität durchschaut, auf die sie sich beziehen: Die Mythen verschiedener Völker



différent, sous des noms différents - les mêmes processus spirituels et les mêmes êtres. Il en résulte des relations surprenantes entre les dieux de la tradition païenne et les archanges, les trônes, les séraphins, etc. de la tradition ésotérique chrétienne qui, par l'intermédiaire de Paul et des écrits de Denys l'Aréopagite <sup>27</sup>, a aussi trouvé un certain écho dans le christianisme de l'Église romaine. Pour Steiner, seule la dogmatisation du religieux conduit aux oppositions irréconciliables et à l'incompréhension qui est la condition préalable à toutes les guerres de religion et de foi.

22 Cf. Dessoir 1979, p. 486.

23 Cf. GA 8, p. 34 et s.

24 GA 204, p. 289, cf. p. 288.

25 GA 8, P. 114.

26 Cf. dans GA 8.

27 Sur ce point, cf. in GA 93a, conférence 8.10.05, et GA 204, 15.4.21.

[188

Pour Steiner, les mythes et les légendes des peuples ne sont pas le fruit de l'imagination populaire, mais plutôt les derniers souvenirs des visions d'une clairvoyance instinctive de la préhistoire humaine, de cette conscience pré-religieuse qui était encore en contact direct avec le monde spirituel. A l'époque où cette ancienne spiritualité s'est estompée, il est encore possible que des individus maintiennent un tel contact : les différents mystères sont les lieux où il est entretenu, leurs pratiques d'initiation le moyen de l'établir. Ce n'est pas pour rien que le premier écrit de Steiner sur le christianisme part de sa relation avec les mystères antiques. Dans les religions à mystères préchrétiennes, écrit Hemleben, vivait une connaissance de l'essence éternelle du Christ, de sorte que la prophétie du Messie à venir, du Sauveur du monde attendu, a pu se former.<sup>28</sup> L'incarnation du Logos rend la remontée dans le monde spirituel, qui n'était accessible qu'à quelques élus dans les mystères, tendanciellement possible pour tous les humains. C'est dans la pleine reconnaissance du fait de cette incarnation, de sa présence terrestre et sensible en Palestine sous la forme de Jésus-Christ, que réside la différence décisive entre les principaux courants de la gnose, parmi lesquels l'anthroposophie a souvent été classée par le clergé, et les différents courants du christianisme ésotérique, également souvent hérétisés par l'Église, les courants des templiers, des cathares et des albigeois, des manichéens, des

schildern - in unterschiedlicher Bildsprache, unter verschiedenen Namen - oft dieselben geistigen Vorgänge und Wesen. Von daher ergeben sich überraschende Beziehungen zwischen den Göttern der heidnischen Tradition und den Erzengeln, Thronen, Seraphimen usw. der esoterisch-christlichen Tradition, die über Paulus und die Dionysius-AreopagitaSchriften<sup>27</sup> auch einen gewissen Eingang in das Christentum der römischen Kirche gefunden hat. Erst die Dogmatisierung des Religiösen führt für Steiner zu den unüberbrückbaren Gegensätzen und der Verständnislosigkeit, die die Voraussetzung für alle Glaubens- und Religionskriege ist.

22 Vgl. Dessoir 1979, S. 486.

23 Vgl. GA 8, S. 34f.

24 GA 204, S. 289, vgl. S. 288.

25 GA 8, S. 114.

26 Vgl. in GA 8.

27 Dazu vgl. in GA 93a, Vortr. 8.10.05, und GA 204, 15.4.21.

[188

Für Steiner sind die Mythen und Sagen der Völker nicht Ausgeburten der Volksphantasie, vielmehr die letzten Erinnerungen an die Schauungen eines instinktiven Hellsehens der menschlichen Frühgeschichte, an jenes vorreligiöse Bewußtsein, das noch im unmittelbaren Kontakt mit der geistigen Welt stand. In der Zeit des Verblässens dieser alten Spiritualität ist es noch möglich, daß einzelne Menschen einen solchen Kontakt aufrechterhalten: die verschiedenen Mysterien sind die Orte seiner Pflege, ihre Einweihungspraktiken das Mittel, ihn herzustellen. Nicht umsonst geht Steiners erste Schrift über das Christentum von dessen Beziehung zum antiken Mysterienwesen aus. In den vorchristlichen Mysterienreligionen, schreibt Hemleben, lebte ein Wissen um die ewige Wesenheit des Christus, so daß sich die Prophetie auf den kommenden Messias, den zu erwartenden Weltenheiland herausbilden konnte.<sup>28</sup> Die Fleischwerdung des Logos macht den Wiederaufstieg in die geistige Welt, der in den Mysterien nur wenigen Auserwählten zugänglich war, tendenziell allen Menschen möglich. In der vollen Anerkennung der Tatsache dieser Fleischwerdung, seiner sinnlich-irdischen Präsenz in Palästina in der Gestalt des Jesus Christus liegt der entscheidende Unterschied zwischen den Hauptströmungen der Gnosis, zu denen Anthroposophie von klerikaler Seite oft gerechnet wurde, und den verschiedenen, ebenfalls von der Kirche vielfach verketzerten, Strömungen des



Steiner ne cherche pas à accéder à l'historicité des représentations religieuses en niant le noyau supra-historique, le noyau d'éternité dans les religions en général. Dans les différents phénomènes religieux qu'il étudie, il intègre des conditions sociales bien réelles, comme lorsqu'il veut interpréter le sens originel du totémisme à partir de la division sociale du travail dans les premières cultures. Il ne conclut pas pour autant, à partir de la signification littérale de l'animal totem, que tout motif animalier dans la religion et la mythologie doit être simplement déduit de modèles dans la production matérielle. Ainsi, la symbolique de l'aigle, du lion et du taureau n'a rien à voir avec un reflet déformé par la religion de l'élevage de bovins, de la chasse au lion et de la capture d'oiseaux, et l'animal qui avait deux cornes comme un agneau, décrit dans l'Apocalypse, n'a pas non plus de lien, aussi lointain soit-il, avec l'élevage de moutons. Steiner l'interprète comme une référence codée au soi-disant démon solaire (Sorat), la puissance de la magie noire, pour laquelle il existe un ancien signe occulte qui se termine par deux cornes. L'interprétation du nombre 666 comme référence à Néron en tant qu'Antéchrist serait aussi plate et naïve - une interprétation reprise par Engels pour pouvoir déduire le christianisme de manière matérialiste, en pensant, comme beaucoup d'autres, devoir prendre l'attente de la fin du monde des premiers chrétiens dans un sens matériel et littéral.<sup>30</sup> Selon Steiner, le nombre 666 de l'Apocalypse, qui est un document occulte rédigé dans le langage des mystères, vise le point critique de l'évolution, lorsque la Terre traversera la 6e sous-section de la 6e section de son 6e état de développement : Lorsque la Terre s'unira à nouveau au Soleil, Sorat, l'entité qui s'oppose au Soleil, entraînera dans l'abîme tout ce qui est doté de forces du mal, tandis que le Christ, l'Agneau, réunira avec lui ceux qui n'ont pas renié leur humanité : l'Apocalypse appelle cela la chute de Babylone et les noces de l'Agneau. La métaphore de l'autre mort indique le destin menaçant des êtres humains qui sortent ainsi du courant normal de l'évolution. Ce destin peut être ressenti comme terrible, mais il n'a pas le caractère de cette damnation éternelle et immuable que lui attribue l'enseignement de l'Église, qui avait l'habitude d'utiliser la description des tourments de l'enfer comme moyen de pédagogie populaire. La possibilité d'une réintégration dans le courant du

esoterischen Christentums, der Strömungen der Templer, der Katharer und Albigenser, Manichäer, der Rosenkreuzer usw .<sup>29</sup>

Steiner sucht den Zugang zur Geschichtlichkeit der religiösen Vorstellungen nicht dadurch, daß er den übergeschichtlichen, den Ewigkeitskern in den Religionen überhaupt ableugnet. Bei den verschiedenen religiösen Erscheinungen, die er untersucht, werden durchaus sehr reale gesellschaftliche Bedingungen einbezogen, so, wenn er den ursprünglichen Sinn des Totemismus von der gesellschaftlichen Arbeitsteilung in den Frühkulturen her deuten will. Trotzdem schließt er nicht etwa aus der buchstäblichen Bedeutung des Totemtiers kurz, alle Tiermotivik in Religion und Mythologie sei schlicht aus Vorbildern in der materiellen Produktion herzuleiten. So hat die Adler-Löwe-Stier-Symbolik nichts zu tun mit einer religiös verzerrten Widerspiegelung von Rinderzucht, Löwenjagd und Vogelfang, und ebensowenig steht das Tier, das hatte zwei Hörner wie ein Lamm, welches in der Apokalypse geschildert wird, in irgendeiner wie immer entfernten Verbindung mit der Schafzucht. Steiner deutet es als verschlüsselten Hinweis auf das sogenannte Sonnen-Dämonium (Sorat), die Macht der schwarzen Magie, für die es ein altes okkultes Zeichen gebe, das in zwei Hörner ausläuft. Platt und naiv sei auch die Deutung der Zahl 666 als Hinweis auf Nero als den Antichristen - eine Deutung, die von Engels übernommen wurde, um das Christentum materialistisch ableiten zu können, wobei er wie viele andere meinte, die Weltuntergangserwartung der frühen Christen im materiell-buchstäblichen Sinne nehmen zu müssen.<sup>30</sup> Nach Steiner zielt die Zahl 666 der Apokalypse, die ein in der Mysteriensprache verfaßtes okkultistisches Dokument ist, auf den kritischen Punkt der Evolution, wenn die Erde den 6. Unterabschnitt des 6. Abschnitts ihres 6. Entwicklungszustandes durchmachen wird: Wenn die Erde sich wieder mit der Sonne vereinigt, wird Sorat als diejenige Wesenheit, die im Gegensatz zur Sonne steht, alles in den Abgrund reißen, was mit Kräften des Bösen ausgestattet ist, während Christus, das Lamm, diejenigen, die ihr Menschentum nicht verleugnet haben, mit sich vereinigen wird: die Apokalypse nennt das den Untergang Babylons und die Hochzeit des Lammes. Die Metapher vom anderen Tod deutet auf das drohende Schicksal der auf diese Weise aus dem normalen Evolutionsstrom herausfallenden Menschen. Dieses Schicksal kann man als furchtbar empfinden, es hat jedoch nicht den





devenir reste ouverte. Cela correspond à une compréhension qui a toujours vécu dans le courant manichéen du christianisme, souvent méconnu, la reconnaissance que le but ultime de la confrontation avec le mal ne peut pas être son éradication et sa destruction, mais seulement sa transformation et sa rédemption.<sup>31</sup>

Le rapport de Steiner à la religion est, comme on le voit, marqué par cette conscience contemporaine qui, tout au plus, utilise une représentation assez abstraite de Dieu pour la rassurance intérieure

28 Hemleben 1977, p. 100.

29 Sur ces courants, voir par exemple GA 93, conférences 4 et 11.11.04. En particulier sur Christian Rosenkreutz GA 130, 18.12.12, et GA 233a, 13.1.24.

30 Sur le totémisme GA 193, p. 33 et suiv. ; sur l'Apocalypse et en particulier sur le chapitre 13, 11, voir dans GA 104 Engels, MEW 22, p. 468 et suiv.

31 cf. dans GA 104, sur le manichéisme dans GA 93. cf. a. Schütze 1982, 86s.

[189]

et de l'édification, en est très éloigné. La scientificité de sa démarche réside, selon ses propres estimations, dans le fait qu'il rend le monde des images de la religion déchiffrable pour une conscience moderne grâce à l'étude scientifique des faits spirituels qui s'expriment dans ces images, dans lesquelles elles ont longtemps été les seules à pouvoir être transmises. L'idée du purgatoire, par exemple, retrouve un sens compréhensible à travers la description d'un état de conscience appelé kamaloka, que le défunt doit traverser sur son chemin entre les incarnations. Il s'agit de la soif résiduelle d'expériences que seuls les organes physiques qui manquent au défunt peuvent offrir - une privation temporaire qui peut être douloureuse, mais qui représente la seule possibilité d'évolution.<sup>32</sup> Steiner ne défend pas non plus dans le domaine religieux un concept de développement plat et linéaire pour lequel l'évolution du culte des ancêtres au monothéisme en passant par le polythéisme se présenterait simplement comme un progrès.<sup>33</sup> Il existe pour lui un point de vue à partir duquel monothéisme et polythéisme semblent compatibles : même le christianisme médiéval ne trouvait rien à redire au fait de croire à la fois au Dieu unique et aux armées célestes. La divinité, la raison du monde qui régit et porte tout, se présente comme une

Carakter jener ewig-unabänderlichen Verdammnis, den ihm die kirchliche Lehre, die die Schilderung der Höllenqualen als Mittel der Volkspädagogik einzusetzen pflegte, zumißt. Die Möglichkeit der Wiedereingliederung in den Strom des Werdens bleibt offen. Das entspricht einer Einsicht, die in der vielfach verkannten manichäischen Strömung des Christentums immer gelebt hat, der Erkenntnis, daß letztes Ziel der Auseinandersetzung mit dem Bösen nicht seine Ausrottung und Vernichtung sein kann, sondern nur seine Verwandlung und Erlösung.<sup>31</sup>

Steiners Verhältnis zur Religion ist, wie man sieht, von jenem zeitgenössischen Bewußtsein, das allenfalls eine recht abstrakte Gottesvorstellung zur inneren Beruhigung

28 Hemleben 1977, S. 100.

29 Zu diesen Strömungen vgl. z.B. GA 93, Vortr. 4. u. 11.11.04. Speziell zu Christian Rosenkreutz GA 130, 18.12.12, und GA 233a, 13.1.24.

30 Zum Totemismus GA 193, S. 33f.; Zur Apokalypse und dort besonders zum 13. Kap., 11, s. in GA 104. Engels, MEW 22, S. 468f.

31 S. in GA 104, zum Manichäismus in GA 93. Vgl. a. Schütze 1982, 86f.

[189]

und Erbauung akzeptieren will, recht weit entfernt. Die Wissenschaftlichkeit seines Vorgehens liegt seiner eigenen Einschätzung nach darin, daß er die Bilderwelt der Religion für ein modernes Bewußtsein dechiffrierbar macht durch die wissenschaftliche Erforschung der geistigen Tatsachen, die sich in diesen Bildern aussprechen, in denen sie lange Zeit allein überhaupt vermittelbar waren. So erhält z.B. die Fegefeuer-Vorstellung wieder einen nachvollziehbaren Sinn durch die Schilderung eines Kamaloka genannten Bewußtseinszustandes, den der Abgeschiedene auf seinem Weg zwischen den Inkarnationen durchzumachen hat. Es ist der verbleibende Durst nach Erlebnissen, die nur die physischen Organe gewähren können, die dem Verstorbenen fehlen - eine vorübergehende Entbehrung, die qualvoll sein kann, aber die einzige Möglichkeit der Weiterentwicklung darstellt.<sup>32</sup> Steiner verfißt auch im Religiösen nicht einen platt-linearen Entwicklungsbegriff, für den die Entwicklung vom Ahnenkult über den Polytheismus zum Monotheismus schlicht als ein Fortschritt sich darstellen würde.<sup>33</sup> Es gibt für ihn einen Standpunkt, von dem aus Monotheismus und Polytheismus vereinbar erscheinen: auch das mittelalterliche Christentum fand nichts dabei, zugleich an den einen Gott und an die himmlischen





trinité. Elle se révèle ensuite dans une succession de niveaux d'entités relativement indépendantes. Au dernier niveau apparaît l'humain : plus imparfait que les hiérarchies au-dessus de lui, mais à l'image de la puissance créatrice dans sa disposition à l'autonomie - il peut et doit se développer en une future hiérarchie de liberté et de l'amour.

Le processus de propagation du christianisme est une pierre de touche importante pour la thèse marxiste du rôle social réactionnaire de la religion, mais aussi un critère pour le contenu historique et social de l'approche de la religion par Steiner. Steiner le décrit par exemple dans ses cours à l'école d'éducation ouvrière de Berlin <sup>34</sup>. Il part des conflits sociaux de l'Empire romain, de son dogme juridique et de sa mentalité de fonctionnaire qui tuent tout ce qui est spirituel et personnel. La structure administrative de l'Église catholique romaine avec ses diocèses n'est pas une forme créée par le christianisme, mais elle est née selon le modèle de l'État dogmatique romain [...] C'est dans cet État [...] que le christianisme s'est transplanté depuis l'Orient [...] Il faut avoir en tête la dégradation des mœurs de Rome, la superficialité de la vie culturelle, les divertissements horribles, le contraste entre le luxe extrême et la pauvreté et la misère indescriptibles. On importait les cultes des provinces et on essayait de les fondre dans le culte d'État césariste romain. Il en résulta une extériorisation totale de la vie religieuse. Le christianisme s'est opposé à cette extériorisation, d'abord à partir du judaïsme, dont la religiosité avait encore un contenu plus profond : Le religieux devait être renouvelé en renonçant à tout ce qui était mondain et en puisant uniquement au plus profond de l'homme, de l'esprit humain. Des humains profondément érudits, comme Clément d'Alexandrie et Origène, se mirent au service de cette nouvelle idée. Dans les communautés chrétiennes primitives, on pratiquait la fraternité dans la vie économique, une sorte de communauté de biens.

Dans les Actes des Apôtres, il est dit à propos de cette pratique : « Il n'y avait parmi eux aucun indigent, [...] on donnait à chacun ce qui lui était nécessaire [...] c'était là ce que l'on opposait à la vie de l'État romain ». Les premiers chrétiens vivaient encore l'impulsion du Christ dans sa

Heerscharen zu glauben. Die Gottheit, der alles durchwaltende und tragende Weltgrund, stellt sich dar als Trinität. Er offenbart sich im weiteren in einer Stufenfolge von relativ selbständigen Wesenheiten. Auf der letzten Stufe erscheint der Mensch: unvollkommener als die Hierarchien über ihm, aber der Schöpfermacht ebenbildlich in seiner Anlage zur Autonomie -er kann und soll sich zur künftigen Hierarchie der Freiheit und Liebe entwickeln.

Ein wichtiger Prüfstein für die marxistische These von der durchweg sozialreaktionären Rolle der Religion, aber zugleich auch ein Kriterium für den historisch-gesellschaftlichen Gehalt von Steiners Religionsbetrachtung ist der Prozeß der Ausbreitung des Christentums. Steiner schildert ihn z.B. in seinen Kursen an der Berliner Arbeiterbildungsschule. <sup>34</sup> Dabei geht er aus von den sozialen Konflikten im Imperium Romanum, von dessen alles Gemüthhaft-Persönliche ertötenden Rechtsdogmatik und Beamtenmentalität. Die Verwaltungsgliederung der römisch-katholischen Kirche mit ihren Diözesen sei keine vom Christentum geschaffene Form, sondern sie sei entstanden nach der Schablone des römisch-dogmatisierten Staates [...] In diesen Staat hinein [ ... ] verpflanzte sich das Christentum vom Osten hinüber [...] Man muß dabei den Sittenverfall Roms, die Oberflächlichkeit des kulturellen Lebens, die grausigen Vergnügungen im Auge haben, den Gegensatz von äußerstem Luxus und unbeschreiblicher Armut und Elend. Man importierte die Kulte der Provinzen und versuchte sie in den römischen cäsaristischen Staatskult einzuschmelzen. Eine völlige Veräußerlichung des religiösen Lebens ergab sich. Dieser Veräußerlichung stellte sich, zunächst aus dem Judentum hervorgehend, dessen Religiosität noch einen tieferen Gehalt besaß, das Christentum entgegen: Da sollte mit Verzicht auf jegliches Weltliche, bloß aus dem Innersten des Menschen heraus, des menschlichen Gemüts heraus, das Religiöse erneuert werden. Tief veranlagte, gelehrteste Männer, wie Klemens von Alexandrien und Origenes stellten sich in den Dienst der neuen Idee. In den urchristlichen Gemeinden praktizierte man Brüderlichkeit im wirtschaftlichen Leben, eine Art Gütergemeinschaft.

In der Apostelgeschichte heißt es über diese Praxis: Es war auch keiner unter ihnen, der Mangel hatte, [ ... ] man gab einem jeglichen, was ihm not war [ ... ] Das war es, was man entgegengesetzte dem römischen Staatsleben. Die frühen Christen erlebten den Christus-Impuls noch in seiner



réalité, comme l'impulsion qui unissait véritablement les humains, l'impulsion véritablement socialiste, l'impulsion de la fraternité, de l'amour de son prochain comme de soi-même. Ils reconnaissaient encore dans le sentiment le plus intime de chaque humain de la terre, même dans le publicain et le pécheur, la vérité de la parole : Ce que tu as fait au plus petit de mes frères, c'est à moi que tu l'as fait.<sup>35</sup> C'est grâce à la fraternité pratiquée que le christianisme s'est si rapidement insinué dans le cœur de ceux qui n'avaient rien à espérer. Il n'y avait pas de dogme établi, mais la parole vivante, le libre discours sur la vérité. Ce n'est que lorsque les persécutions ont cessé et que le christianisme est devenu religion d'État grâce à Constantin que les choses ont changé. Car le prix de la reconnaissance était qu'il devait mettre toute son influence à la disposition des détenteurs du pouvoir, c'est-à-dire assumer effectivement le rôle que le marxisme attribue à la religion en général comme étant essentiel. L'Église a adopté les principes administratifs romains, et le christianisme a été transformé en religion porteuse de l'État.

32 Cf. GA 9, p. 83 et suivantes.

33 Cf. GA 172, p. 202 et suivantes.

34 GA 51, p. 82 et suivantes. Là aussi, sauf indication contraire, les citations suivantes.

35 GA 172, p. 20s.

[190]

Charlemagne reçoit la couronne impériale des mains du pape romain, le Pontifex Maximus (c'est le titre qu'Auguste s'est donné en tant que prêtre suprême d'un culte d'État extériorisé). L'esprit de l'Imperium Romanum se perpétue ainsi au-delà de sa chute, et toute la chrétienté médiévale, on peut même ajouter toute son évolution jusqu'au dogme papal de l'infaillibilité du XIXe siècle et au-delà, ne peut se comprendre que par le fait que l'idée romaine de l'État s'est infiltrée dans la chrétienté originelle. Le monachisme a toujours été une révolte contre cette forme politique du christianisme, mais il est lui-même une déviation de sa forme originelle, parce que cette sorte d'isolement, de retrait du monde, lui était totalement étrangère [ ... ]<sup>36</sup>

Ce n'est qu'à partir de cette évolution que l'on peut comprendre les persécutions des hérétiques, l'Inquisition, l'absence de liberté et la contrainte de conscience dont se sont plaints tant d'esprits libres dans les Églises. Et ce n'est qu'à partir de

Realität als den eigentlich menscheitsverbindenden, den wahrhaft sozialistischen Impuls, den Impuls der Brüderlichkeit, des Liebe-deinenNächsten-wie-dich-selbst. Sie anerkannten noch im innersten Empfinden in jedem Erdenmenschen, auch im Zöllner und Sünder, die Wahrheit des Wortes: ‚Was du dem geringsten meiner Brüder tust, das hast du mir getan.‘<sup>35</sup> Durch die praktizierte Brüderlichkeit schaltete sich das Christentum so schnell ein in die Herzen derer, die nichts zu hoffen hatten. Es gab kein festgestelltes Dogma, sondern das lebendige Wort, den freien Diskurs über die Wahrheit. Erst als die Verfolgungen aufhörten und das Christentum durch Konstantin zur Staatsreligion wurde, wurde das anders. Denn der Preis für die Anerkennung war, daß es seinen ganzen Einfluß den Machthabern zur Verfügung stellen, also tatsächlich jene Rolle übernehmen mußte, die der Marxismus der Religion überhaupt als die wesentliche zuschreibt. Die Kirche übernahm römische Verwaltungsprinzipien, und das Christentum wurde zur staatstragenden Religion umgeformt.

32 Vgl. GA 9, S. 83ff.

33 Vgl. GA 172, S. 202ff.

34 GA 51, S. 82ff. Dort auch, soweit nichts anderes angegeben, die folgenden Zitate.

35 GA 172, S. 20Sf.

[190]

Karl der Große empfängt die Kaiserkrone aus den Händen des römischen Papstes, des Pontifex Maximus (das ist der Titel, den sich Augustus als oberster Priester eines veräußerlichten Staatskultus zulegte). Der Geist des Imperium Romanum wirkt so über dessen Untergang hinaus fort, und das gesamte mittelalterliche Christentum, ja man kann hinzufügen, die gesamte Entwicklung bis zum päpstlichen Unfehlbarkeitsdogma des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus, ist nur dadurch zu verstehen, daß in das ursprüngliche Christentum die römische Staatsidee hineingeflossen ist. Das Mönchtum war immer ein Aufbäumen gegen diese politische Gestalt des Christentums, ist aber selbst eine Abweichung von dessen ursprünglicher Gestalt, weil diese Art von Vereinsamung, von Zurückziehen von der Welt, ihm ganz fremd war [ ... ]<sup>36</sup>

Nur aus dieser Entwicklung heraus sind die Ketzerverfolgungen zu verstehen, die Inquisition, die Unfreiheit und der Gewissenszwang, über den so viele freie Geister in den Kirchen geklagt haben. Und nur aus der Einschätzung dieser Entwicklung



l'évaluation de cette évolution que l'on peut comprendre le pronostic de Steiner selon lequel l'âge d'or du christianisme, l'époque du développement le plus large de son impulsion la plus intime, est encore devant nous. Mais c'est aussi l'évolution esquissée qui fait de la contradiction entre savoir et foi une contradiction aussi insurmontable que celle à laquelle nous sommes confrontés dans la tradition chrétienne jusqu'au luthéranisme. Si aujourd'hui, dans les Églises, on constate un mécontentement vis-à-vis de la foi dogmatique, si l'on aspire à un engagement social renforcé, dépassant le cadre caritatif, et qui se présente en partie comme une politisation, c'est qu'il y a là des impulsions de renouveau qu'il ne faut pas sous-estimer, même si elles semblent parfois mal orientées, par exemple dans les tendances à la dissolution totale de la religion dans la politique.

C'est la contradiction entre le savoir et la foi qui est aujourd'hui utilisée par le marxisme comme fondement de la thèse de l'inconciliabilité entre la science et la religion. Dans ses efforts pour opposer une conscience scientifique correcte à une conscience religieuse erronée, le marxisme se sert souvent - malgré la liberté de religion accordée par la Constitution des États socialistes - des mécanismes de politique de pouvoir et des méthodes d'administration qui ont été introduits dans le christianisme officiel par le biais de l'idée romaine de l'État. Il n'est pas question que le socialisme réel soit déjà le lieu de la discussion la plus libre qui soit, typique du christianisme primitif. Même au sein de la doctrine dominante, les divergences d'opinion sur telle ou telle ligne sont encore souvent tranchées par les mots d'ordre du parti marxiste-léniniste, même s'il ne faut pas méconnaître que la situation s'est beaucoup améliorée par rapport aux années 30, où l'esprit de l'Inquisition était ravivé dans les caves du GPU.

On a toujours reproché aux pays socialistes que le matérialisme lui-même y avait pris un caractère religieux, qu'il fonctionnait comme une doctrine de salut intramondaine, avec un culte qui allait de la consécration de la jeunesse aux rituels d'acclamation des congrès du parti et aux forêts de drapeaux des défilés décrétés. La susceptibilité avec laquelle on a l'habitude de réagir à ce reproche ne doit pas être un signe de faiblesse. Le fait d'invoquer le fait que les fondements de l'idéologie du parti prévalent sur la pensée

ist Steiners Prognose zu verstehen, daß die Blütezeit des Christentums, die Zeit der breitesten Entfaltung seines innersten Impulses noch vor uns liegt. Es ist aber auch die skizzierte Entwicklung, die den Widerspruch zwischen Wissen und Glauben zu einem so unüberbrückbaren macht, wie er uns in der christlichen Tradition bis zum Luthertum hin entgegentritt. Wenn heute in den Kirchen Unzufriedenheit mit dem Dogmenglauben auftritt, das Streben nach einem verstärkten, über das Karitative hinausgehenden sozialen Engagement sich regt, das sich teilweise als Politisierung darstellt, dann wirken hier Impulse einer Erneuerung, die nicht zu unterschätzen sind, - auch wenn sie manchmal - z.B. in Tendenzen zur gänzlichen Auflösung von Religion in Politik - fehlgeleitet erscheinen.

Der Widerspruch zwischen Wissen und Glauben ist es, der heute vom Marxismus als Fundament der These von der Unversöhnlichkeit von Wissenschaft und Religion herangezogen wird. Dabei bedient sich der Marxismus in seinem Bestreben, dem falschen, religiösen, ein richtiges, wissenschaftliches Bewußtsein entgegenzustellen, oft - trotz verfassungsmäßig eingeräumter Religionsfreiheit in den sozialistischen Staaten - jener machtpolitischen Mechanismen und Verwaltungsmethoden, die über die römische Staatsidee in das offizielle Christentum eingewandert waren. Es kann wohl keine Rede davon sein, daß im realen Sozialismus bereits jene freieste Diskussion herrscht, die für das Urchristentum typisch war. Selbst innerhalb der herrschenden Lehre werden Meinungsverschiedenheiten über diese oder jene Linie immer noch oft durch Machtworte der marxistisch-leninistischen Partei entschieden, auch wenn nicht verkannt werden soll, daß sich die Situation gegenüber den 30er Jahren, in denen die Gesinnung der Inquisition in den GPU-Kellern auflebte, sehr gebessert hat.

Den sozialistischen Ländern wurde immer wieder vorgehalten, in ihnen habe der Materialismus selbst religiösen Charakter angenommen, fungiere als innerweltliche Heilslehre mit einem Kultus, der von der Jugendweihe bis zu den Beifallsritualen der Parteitage und den Fahnenwäldern der verordneten Aufmärsche reiche. Die Empfindlichkeit, mit der man auf den Vorwurf zu reagieren pflegt, braucht kein Zeichen von dessen Schwäche sein. Die Berufung darauf, daß der Unterbau der Parteiideologie vor dem



scientifique, tant qu'ils ne peuvent pas être remis en question de manière critique dans les discours scientifiques, n'a pas encore dépassé le statut de question de foi. Mais quoi qu'il en soit, l'effort de rendre accessibles à la pensée les questions pertinentes pour la vision du monde, de les trancher par la connaissance, est un moment positif du marxisme, et peut-être est-il en mesure de porter au-delà de ce qui est donné et de compléter la liberté de religion garantie par la Constitution par une liberté philosophique de même nature. C'est en cela, et non dans l'adoption de toutes sortes de bienfaits douteux du système occidental, que résiderait un progrès décisif dans le développement du socialisme réellement existant.

Dans le développement de l'Église, il y a eu des tentatives, sinon d'abolir, du moins d'atténuer l'opposition entre savoir et foi. Il s'agit d'une opposition qui ne peut naître historiquement qu'avec le début d'une culture matérielle : en Grèce se trouve le berceau d'un développement intellectuel qui conduit à la saisie du monde des sens et à sa maîtrise technique, mais en même temps à l'oubli partiel de la dimension spirituelle de l'existence. A l'inverse, en Asie, l'intérêt pour le monde extérieur reste moindre et une culture plus spirituelle se forme. Si Steiner aspire à la réunification de la science, de l'art et de la religion, c'est par un chemin de connaissance moderne qui spiritualise l'image de la nature et scientifie en même temps l'approche du monde spirituel. Pour cela, Steiner doit

36 GA 51, op. cit.

[191]

s'opposer à Kant, qui veut fixer philosophiquement l'opposition savoir/croyance. En revanche, il voit dans la philosophie de Thomas d'Aquin des points d'ancrage pour tenter de résoudre l'opposition. Le néothomisme, qui s'est arrêté à Thomas au lieu de le dépasser, n'est bien sûr pas en mesure de les utiliser. Pour Thomas, la vision du monde d'Aristote devient un guide jusqu'à la limite où la vie psychique humaine peut pénétrer avec ses propres forces ; au-delà de cette limite se trouve ce que, dans l'esprit de Thomas, la vision du monde grecque ne pouvait pas atteindre. Pour Thomas d'Aquin, la pensée humaine a donc besoin d'une autre lumière, par laquelle elle doit être éclairée. Il trouve cette lumière dans la révélation.<sup>37</sup> Steiner ne laisse plus de place à un monopole ecclésiastique de l'interprétation d'une chose révélée une fois pour toutes, mais il s'en tient en même temps à la

wissenschaftlichen Denken Bestand habe, ist, solange er nicht auch in wissenschaftlichen Diskursen kritisch hinterfragt werden darf, selber noch nicht dem Status einer Glaubensfrage entwachsen. Doch sei dem, wie es wolle, das Bestreben, die weltanschaulich relevanten Fragen dem Denken zugänglich zu machen, sie durch Erkenntnis zu entscheiden, ist ein positives Moment am Marxismus, und vielleicht ist es in der Lage, über das Gegebene hinauszutragen und die verfassungsmäßig garantierte Religions- durch ebensolche Philosophiefreiheit zu ergänzen. Darin, und nicht in der Übernahme von allerlei fragwürdigen Segnungen des westlichen Systems, läge ein entscheidender Fortschritt in der Entwicklung des real existierenden Sozialismus. In der kirchlichen Entwicklung hat es Versuche gegeben, den Gegensatz von Wissen und Glauben, wenn nicht aufzuheben, so doch in seiner Schärfe zu mildern. Es ist dies ein Gegensatz, der geschichtlich erst entstehen kann mit dem Beginn einer materiellen Kultur: In Griechenland steht die Wiege einer intellektuellen Entwicklung, die zum Ergreifen der Sinneswelt und ihrer technischen Beherrschung, zugleich aber zum partiellen Vergessen der geistigen Daseinsdimension führt. Demgegenüber bleibt in Asien das Interesse an der äußeren Welt geringer, und es bildet sich eine mehr spirituelle Kultur. Wenn Steiner die Wiedervereinigung von Wissenschaft, Kunst und Religion anstrebt, dann durch einen modernen Erkenntnisweg, der das Naturbild vergeistigt und zugleich das Herankommen an die geistige Welt verwissenschaftlicht. Dazu muß sich Steiner

36 GA 51,a.a.O.

[191]

gegen Kant stellen, der den Wissen-Glauben-Gegensatz philosophisch festschreiben will. Demgegenüber sieht er in der Philosophie des Thomas von Aquino Anknüpfungspunkte für den Versuch, den Gegensatz aufzulösen. Der Neothomismus, der bei Thomas stehengeblieben ist, statt über ihn hinauszugehen, vermag diese freilich nicht zu nutzen. Für Thomas wird Aristoteles Weltanschauung zum Führer bis zu jener Grenze, bis zu der das menschliche Seelenleben mit seinen eigenen Kräften dringen kann; jenseits dieser Grenze liegt, was im Sinne des Thomas griechische Weltanschauung nicht erreichen konnte. Für Thomas von Aquino bedarf also das menschliche Denken eines anderen Lichtes, von dem es erleuchtet werden muß. Er findet dieses Licht in der Offenbarung.<sup>37</sup> Steiner läßt für ein kirchliches Monopol der Auslegung



question de Thomas : comment la pensée est-elle rendue chrétienne ? Pour Steiner, cette question est identique à l'autre : comment la pensée humaine, qui dans la science moderne n'est capable de comprendre que ce qui est mort, les lois du monde inorganique et leur action dans les êtres organiques, peut-elle arriver à comprendre ce qui est vivant, l'esprit automoteur comme le fondement de toute existence et de tout devenir ? Et la réponse est que la pensée ne doit pas seulement se tourner vers d'autres contenus, mais qu'elle doit se transformer, s'animer et se spiritualiser dans son essence la plus intime. Par un dépassement intérieur, dont on trouve une ancienne image dans le combat de Michel contre le dragon, l'humain peut surmonter la froideur de sa pensée et trouver une force d'amour agissant de manière spirituelle, qui plonge dans l'essence la plus intime des choses. Une telle pensée peut alors non seulement voir les vérités spirituelles une fois révélées, mais l'esprit lui-même peut se révéler à elle : L'illumination et la christianisation intérieures de la pensée sont l'élévation spirituelle du péché, qui surmonte la chute intellectuelle qui coupe celui qui connaît de l'essence du monde et ne lui permet d'en reconnaître que l'extérieur, l'écorce morte, mais de manière toujours plus précise. C'est une connaissance vivante de la nature, inscrite dans le goethéanisme, qui retrouve le lien spirituel, la cohérence vivante dans les détails de plus en plus effilochés par la dialectique du progrès scientifique - les objets apparemment concrets, en réalité hautement abstraits, des sciences individuelles.<sup>38</sup>

La compréhension positive de Steiner du développement moderne de science de la nature est fondée sur la compréhension de sa nécessité dans l'histoire de la conscience. Il considère que la science, même en tant que volonté technique de disposer des processus naturels, est utile et justifiée. Cependant, le savoir acquis par des motivations utilitaires ne convient pas à l'étude des véritables énigmes du monde. Les affirmations de la science moderne apparaîtront à une époque ultérieure dans leur localisation et leur relativité, tout comme la vision du monde de Ptolémée nous apparaît aujourd'hui comme conditionnée par le temps.

Malgré son approbation du progrès scientifique et technique, Steiner considère que la technique n'est pas neutre, qu'elle n'est humainement pertinente

eines ein für allemal Offenbaren keinen Raum mehr, hält aber gleichzeitig an der Frage des Thomas fest: Wie wird das Denken christlich gemacht? Diese Frage ist für Steiner identisch mit der anderen: wie kann das menschliche Denken, das in der neuzeitlichen Wissenschaft nur fähig ist, das Tote zu begreifen, die Gesetze der anorganischen Welt und ihr Wirken in den organischen Wesen, dazu kommen, das Lebendige zu begreifen, den selbstbeweglichen Geist als den Grund allen Seins und Werdens? Und die Antwort lautet, daß das Denken sich dazu nicht bloß anderen Inhalten zuwenden, sondern sich in seinem innersten Wesen wandeln, verlebendigen und spiritualisieren muß. Durch eine innere Überwindung, für die man ein altes Bild in dem Michael-Kampf mit dem Drachen findet, kann der Mensch die Kälte seines Denkens überwinden und zu einer in geistiger Art wirkenden Kraft der Liebe finden, die in das innerste Wesen der Dinge eintaucht. Ein solches Denken kann dann nicht nur die einmal geoffenbarten geistigen Wahrheiten einsehen, es kann sich ihm der Geist selbst offenbaren: Die innere Durchlichtung und Durchchristung des Denkens ist die spirituelle Sündenerhebung, die den intellektuellen Sündenfall überwindet, der den Erkennenden vom Wesen der Welt abschneidet und ihn nur ihre Außenseite, ihre tote Rinde erkennen läßt, diese allerdings immer präziser. Es ist ein im Goethianismus angelegtes lebendiges Naturerkennen, das in den durch die Dialektik des wissenschaftlichen Fortschritts immer mehr zersetzten Einzelheiten - den scheinbar konkreten, in Wahrheit höchst abstrakten Gegenständen der Einzelwissenschaften - wieder das geistige Band, den lebendigen Zusammenhang auffindet.<sup>38</sup>

Steiners positives Verständnis der modernen naturwissenschaftlichen Entwicklung ist begründet in der Einsicht in ihre bewußtseinsgeschichtliche Notwendigkeit. Wissenschaft, auch als technisches Verfügen-Wollen über Naturprozesse, hält er für nützlich und berechtigt. Für die Erforschung der eigentlichen Welträtsel indessen ist das aus Nützlichkeitsantrieben heraus gewonnene Wissen nicht geeignet. Die Aussagen der modernen Naturwissenschaft werden einer späteren Zeit ebenso in ihrer Standortgebundenheit und Relativität erscheinen, wie uns heute das Weltbild des Ptolemäus als zeitbedingt erscheint.

Trotz seiner Bejahung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts ist für Steiner die Technik nicht neutral, nur durch das Wie der Anwendung





que par la manière dont elle est appliquée. Pour lui, les techniques modernes ont en soi un côté moral qui a à voir avec les qualités de la nature et surtout de la sous-nature sur lesquelles elles reposent. Le fait que le monde plastique et électrique de notre culture soit de plus en plus ressenti comme stérile, froid, triste, etc. a des causes profondes. Mais Steiner ne plaide pas pour un retour en arrière, au contraire, il invite à apprendre à vivre avec les nouvelles réalités, à les maîtriser par une esthétique du quotidien, par un art social, une nouvelle pédagogie, etc. : « Dans l'ère de science de la nature qui commence vers le milieu du XIXe siècle, l'activité culturelle des humains glisse peu à peu non seulement dans les régions les plus basses de la nature, mais en dessous de la nature. La technique devient sous-nature [ ... ] Cela exige que l'humain trouve par l'expérience une connaissance de l'esprit dans laquelle il s'élève aussi haut dans la sur-nature qu'il s'enfonce sous la nature par l'activité technique sous-naturelle. Il crée en son for intérieur la force de ne pas sombrer.<sup>39</sup> Dans cette affirmation, l'humain n'est pas une abstraction, mais une individualité individuelle. La question de l'individualité est le problème central autour duquel s'articule la compréhension de la différence entre le marxisme et l'anthroposophie. Les formulations de la philosophie marxiste sur le développement des forces essentielles comme fin en soi, la communauté individuelle, etc.<sup>40</sup>, tournent autour de la véritable question centrale, considérée d'un point de vue anthroposophique, de l'essence de l'identité de soi de l'homme, de son « Je », sans atteindre ce

37 GA 18 I, p. 73 et suivantes.

38 Sur Thomas GA 74, p. 71 s. ;

39 GA 26, P. 259.

40 Cf. au chapitre précédent.

[192]

ce noyau : la suppression du concept spéculatif et idéaliste du Je reste abstraite, parce qu'elle a perdu la réalité du Je et ne l'a pas conservée. L'individualisme de Steiner n'a pas du tout échappé à la vision marxienne de l'humain en tant qu'être qui ne peut s'individualiser qu'en société<sup>41</sup> : mais il insiste sur le fait que seules des personnalités libres sont capables de former une véritable communauté - par opposition à la simple formation d'un troupeau. La socialité est la reconnaissance du Je dans l'autre : La négation du Je avec des arguments socialistes annule le socialisme avec le Je. La communauté et la collectivité ne sont pas la même

menschlich relevant. Für ihn haben die modernen Techniken durchaus ,an sich eine moralische Seite, die mit den Natur- und vor allem Unternatur-Qualitäten zu tun hat, auf denen sie aufbauen. Daß die Plastik- und Elektro-Welt unserer Kultur zunehmend als steril, kalt, trostlos usw. erlebt wird, hat darin seine tieferen Ursachen. Doch Steiner plädiert nicht für ein Rückwärts, im Gegenteil, er fordert dazu auf, mit den neuen Realitäten leben zu lernen, sie zu bewältigen durch eine Ästhetik des Alltags, durch eine soziale Kunst, eine neue Pädagogik usw.: Im naturwissenschaftlichen Zeitalter, das um die Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt, gleitet die Kulturbetätigung der Menschen allmählich nicht nur in die untersten Gebiete der Natur, sondern unter die Natur hinunter. Die Technik wird Unter-Natur [ ... ] Das erfordert, daß der Mensch erlebend eine Geist-Erkenntnis finde, in der er sich ebenso hoch in die Über-Natur erhebt, wie er mit der unternatürlichen technischen Betätigung unter die Natur hinuntersinkt. Er schafft in seinem Innern die Kraft, nicht unterzusinken.<sup>39</sup> Der Mensch ist in dieser Aussage kein Abstraktum, sondern einzelne Individualität. Die Frage nach der Individualität ist das Kernproblem, um das sich das Verständnis des Unterschieds von Marxismus und Anthroposophie dreht. Die Formulierungen der marxistischen Philosophie von der Wesenskräfteentwicklung als Selbstzweck, dem individuellen Gemeinwesen usw.<sup>40</sup> umkreisen, anthroposophisch betrachtet, die eigentliche Kernfrage nach dem Wesen der Selbstidentität des Menschen, nach dessen ,Ich, ohne diesen

37 GA 18 I, S. 73f.

38 Zu Thomas GA 74, S. 71 f. ;

39 GA 26, S. 259.

40 Vgl. im vorigen Kapitel.

[192]

Kern zu treffen: die Aufhebung des spekulativ-idealistischen Ich-Begriffs bleibt abstrakt, weil ihr die Realität des Ich verlorenging, nicht aufbewahrt wurde. Steiners Individualismus ist durchaus nicht die Marxsche Einsicht vom Menschen als dem Wesen, das nur in Gesellschaft sich vereinzeln kann, entgangen<sup>41</sup>: Aber er insistiert darauf, daß nur freie Persönlichkeiten zur wahrhaften Gemeinschaftsbildung - im Gegensatz zur bloßen Herdenbildung - imstande sind. Sozialität ist Anerkennung des Ich im anderen: Die Leugnung des Ich mit sozialistischen Argumenten hebt mit dem Ich den Sozialismus auf. Gemeinschaftlichkeit



chose : dans les masses en action, l'individu peut être très peu sujet, c'est-à-dire puissant, mais il peut être fortement animé par des états d'ivresse. Sartre évoque la faiblesse du marxisme dans la question cardinale de la conception de la personnalité lorsqu'il constate que la spécificité de la personnalité d'un Flaubert ne peut justement pas être déduite de sa situation générale de classe bourgeoise.<sup>42</sup> Après tout, tout intellectuel bourgeois ne devient pas Flaubert. Si ce n'est pas en théorie, le marxisme s'est toujours heurté à ce problème dans sa pratique : Je ne sais pas pourquoi quelqu'un sauve la vie de son camarade dans un camp de concentration au péril de sa vie (uniquement) parce que je connais son appartenance de classe et de parti, je sais quelles expériences politiques et autres il a faites. La vie montre que des personnes qui ont à peu près les mêmes conditions à cet égard se comportent différemment dans des situations limites. Pourquoi un ouvrier devient-il révolutionnaire alors qu'un autre voit tout le bonheur de sa vie dans l'entretien d'un petit jardin ouvrier ? L'existentialisme a voulu s'approcher de ce problème avec la catégorie de la situation limite et la question de l'authenticité et de l'originalité des impulsions subjectives à agir, sans toutefois pouvoir donner un véritable contenu à cette originalité : l'individualité reste le reste éternellement inexplicable dont le sens se dérobe en permanence à la pensée qui doit pourtant poser la question du sens.

Steiner, en revanche, veut se soustraire à la mystification de ce surplus qu'un être humain représente au-delà de l'hérédité et de l'empreinte du milieu, par l'idée de réincarnation : De même que l'on ne peut pas concevoir une espèce animale comme née du néant, de même que l'on doit la considérer comme produite par l'évolution, de même l'individualité dans sa forme donnée ne peut être considérée que comme le résultat de l'évolution de ses formes antérieures. Mais ce lien doit être un lien immanent, un lien de l'individualité avec elle-même : l'individualité ne peut être conçue que comme issue de l'auto-descendance : Le naturaliste italien Francesco Redi était considéré comme un dangereux hérétique par la sagesse dominante du XVII<sup>e</sup> siècle, parce qu'il affirmait que les animaux inférieurs étaient aussi issus de la reproduction. Il a échappé de justesse au destin de martyr de Giordano Bruno et de Galilée [ ... ] Redi n'avait rien affirmé d'autre que ce qui est

und Kollektivität sind nicht dasselbe: In agierenden Massen kann der einzelne u.U. sehr wenig Subjekt, d.h. seiner mächtig sein, in hohem Maße dagegen von rauschhaften Zuständen bewegt sein. Die Schwäche des Marxismus in der Kardinalfrage der Persönlichkeitsauffassung spricht Sartre an, wenn er feststellt, daß man die Spezifik der Persönlichkeit eines Flaubert eben nicht aus seiner allgemeinen bürgerlichen Klassensituation ableiten kann.<sup>42</sup> Schließlich wird eben nicht jeder bürgerliche Intellektuelle Flaubert. Wenn nicht in der Theorie, so ist der Marxismus doch in seiner Praxis immer wieder auf dieses Problem gestoßen: Warum jemand im KZ unter Einsatz seines Lebens dem Kameraden das Leben rettet, weiß ich eben nicht (allein) dadurch, daß ich seine Klassen- und Parteizugehörigkeit kenne, weiß, welche politischen und sonstigen Erfahrungen er gemacht hat. Das Leben zeigt, daß Menschen, die in dieser Hinsicht über annähernd gleiche Voraussetzungen verfügen, sich doch in Grenzsituationen unterschiedlich verhalten. Warum wird der eine Arbeiter ein Revolutionär, während ein anderer sein ganzes Lebensglück in der Pflege eines Schrebergärtchens erblickt? Der Existentialismus hat sich diesem Problem mit der Kategorie der Grenzsituation und der Frage nach der Echtheit und Eigentlichkeit der subjektiven Handlungsantriebe nähern wollen, ohne dieser Eigentlichkeit jedoch einen wirklichen Inhalt geben zu können: die Individualität bleibt der ewig unerklärliche Rest, dessen Sinn sich dem Denken, das doch die Sinnfrage stellen muß, permanent entzieht.

Steiner dagegen will sich der Mystifikation jenes Surplus, den ein Mensch über Erbanlagen und Milieuprägung hinaus darstellt, durch den Reinkarnationsgedanken entziehen: Sowenig wie man eine Tierart aus dem Nichts entstanden denken kann, so sehr man sie als durch Evolution hervorgebracht ansehen muß, in demselben Maße kann die Individualität in ihrer gegebenen Gestalt nur als das Ergebnis der Evolution ihrer Vorformen angesehen werden. Dieser Zusammenhang muß aber ein immanenter sein, ein Zusammenhang der Individualität mit sich selbst: die Individualität kann nur durch Selbstentstammung entstanden gedacht werden: Als ein gefährlicher Ketzer galt der tonangebenden Weisheit des 17. Jahrhunderts der italienische Naturforscher Francesco Redi, weil er behauptete, daß auch die niederen Tiere durch Fortpflanzung entstehen. Nur mit knapper Not entging er dem Märtyrerschicksal Giordano Brunos und Galileis [ ... ] Nichts anderes hatte Redi



aujourd'hui communément admis, à savoir que tout être vivant est issu d'un être vivant.

L'anthroposophe se trouve aujourd'hui dans une situation similaire à celle du penseur italien. Sur la base de ses connaissances, il doit dire du psychique ce que Redi a dit du vivant. Il doit affirmer que l'âme ne peut naître que de l'âme. Et si la science de la nature continue d'avancer dans la même direction qu'elle a prise depuis le XVIIIe siècle, alors le temps viendra où elle défendra elle-même - par elle-même - cette conception <sup>43</sup>.

Aujourd'hui, l'hérésie ne recourt certes plus au bâcher, mais se contente de discréditer publiquement l'adversaire en le qualifiant d'esprit de clan et de tête folle. Le fait que l'âme ait des propriétés spirituelles, tout comme le ver physique, ne conduit pas encore aujourd'hui à aborder un fait avec le même esprit de recherche que l'autre [ ... ] Certes, on admet en cas de nécessité que les propriétés spirituelles d'un être humain doivent provenir de quelque part, tout comme les propriétés physiques. On se demande comment il se fait que même des jumeaux, qui ont toujours été placés au même endroit, sous la garde d'une nourrice, diffèrent par des caractéristiques essentielles. On cite aussi parfois le fait que l'on dit des jumeaux siamois que leurs dernières années de vie ont été assez inconfortables en raison de leurs sympathies opposées pendant la guerre civile nord-américaine.

Il est sans doute justifié de remonter jusqu'aux ancêtres physiques pour expliquer les qualités psychiques inférieures et de parler également d'hérédité,

41 Marx, Grundrisse, p. 6.

42 Sartre 1964, 49 et suiv., 112 et suiv.

43 GA 34, p. 67 et suivantes. Où se trouvent également les autres citations.

[193]

comme on le fait pour les caractéristiques corporelles. Mais ce qui est proprement spirituel chez l'humain ne peut pas être compris ainsi, les caractéristiques supérieures de l'âme ne sont pas seulement graduellement différentes de l'âme animale. Que les lois de la nature organique soient des augmentations de celles de la nature inorganique, plus personne ne l'interprète aujourd'hui dans le sens de la thèse de l'origine, selon laquelle les vers naissent de la boue.

behauptet, als was heute allgemein anerkannt ist, daß alles Lebendige von einem Lebendigen abstamme. In einer ähnlichen Lage wie der italienische Denker ist heute der Anthroposoph. Er muß auf Grund seines Wissens das von dem Seelischen sagen, was Redi von dem Lebendigen gesagt hat. Er muß behaupten: Seelisches kann nur aus Seelischem entstehen. Und wenn die Naturwissenschaft in derselben Richtung sich weiterbewegt, die sie seit dem 17. Jahrhundert genommen hat, dann wird auch die Zeit kommen, in der sie selbst - aus sich heraus - diese Anschauung vertreten wird.<sup>43</sup>

Die Verketzerung greife zwar heute nicht mehr zum Mittel des Scheiterhaufens, sondern behelfe sich mit der öffentlichen Diskreditierung des Gegners als Schwarmgeist und Wirrkopf. Daß die Seele geistige Eigenschaften habe, wie der Wurm physische, führe heute noch nicht dazu, an die eine Tatsache mit derselben Forschergesinnung heranzutreten wie an die andere [ ... ] Gewiß: es wird zur Not zugegeben, daß auch die seelischen Eigenschaften eines Menschen geradeso irgendwoher stammen müssen wie die physischen. Es werden Erwägungen darüber angestellt, wie es denn komme, daß sogar Zwillinge in wesentlichen Eigenarten voneinander abweichen, die stets an demselben Orte, unter der Obhut einer Amme, gewesen sind. Man führt wohl auch gelegentlich an, daß es von den siamesischen Zwillingen heißt, ihre letzten Lebensjahre wären infolge ihrer entgegengesetzten Sympathien im nordamerikanischen Bürgerkriege recht unbehaglich gewesen.

Es ist zweifellos berechtigt, wenn man zur Erklärung der niederen seelischen Eigenschaften zu den physischen Vorfahren hinaufsteigt und ebenso von Vererbung spricht,

41 Marx, Grundrisse, S. 6.

42 Sartre 1964, 49ff., 112ff.

43 GA 34, S. 67ff. Dort auch die weiteren Zitate.

[193]

wie man es für die körperlichen Merkmale tut. Aber das eigentlich Geistige im Menschen ist so nicht zu begreifen, die höheren Seeleneigenschaften sind nicht bloß graduell vom Tierseelischen verschieden. Daß die Gesetze der organischen Natur Steigerungen jener der unorganischen sind, wird heute kein Einsichtiger mehr im Sinne der Urzeugungsthese interpretieren, nach der Würmer aus Schlamm entstehen. Doch inkonsequenterweise wird gegenüber dem Geistig-



Pourtant, de manière incohérente, on continue de procéder selon une telle logique vis-à-vis du spirituel et de l'âme. On ne comprend pas que la biographie a la même signification fondamentale pour l'humain individuel que la description de l'espèce pour l'animal [ ... ] L'humain individuel est plus qu'un exemplaire du genre humain. Il a ses caractéristiques génériques en commun avec ses ancêtres physiques dans le même sens que l'animal. Mais là où s'arrête le caractère générique, là commence pour l'humain ce qui conditionne sa position particulière, sa tâche dans le monde. Et là où commence cette tâche, s'arrête toute possibilité d'explication selon le modèle de l'hérédité physique animale. Je peux attribuer le nez et les cheveux de Schiller, peut-être aussi certaines caractéristiques de son tempérament, à ce qui leur correspond chez ses ancêtres, mais pas son génie.

On se représente le développement supérieur dans le règne animal de telle sorte qu'une espèce animale est issue d'une espèce similaire qui n'est qu'un degré plus bas qu'elle. L'âme de Newton doit donc être issue d'une autre âme qui lui ressemble, mais qui est seulement un degré plus bas qu'elle. L'âme de Newton comprend pour moi sa biographie [ ... ] Je reconnais Newton à partir de sa biographie, comme je reconnais un lion à partir de la description de son espèce. Et je comprends l'espèce du lion quand je m'imagine qu'elle est issue d'une espèce inférieure par rapport à elle. Je comprends donc ce que j'englobe dans la biographie de Newton quand je me la représente développée à partir de la biographie d'une âme qui lui ressemble, qui lui est apparentée en tant qu'âme. L'âme de Newton était donc déjà là sous une autre forme, comme l'espèce lionne était déjà là sous une autre forme. Pour une pensée claire, il n'y a pas d'échappatoire à cette conception [ ... ] Mais par elle, la réapparition de l'entité que l'on comprend dans la biographie est assurée. Ou bien l'on abandonne toute la doctrine scientifique du développement, ou bien l'on admet qu'elle doit être étendue au développement psychique. Il n'y a que deux possibilités : ou bien chaque âme est créée par miracle, comme les espèces animales devraient être créées par miracle si elles ne s'étaient pas développées séparément ; ou bien l'âme s'est développée et a existé auparavant sous une autre forme, comme l'espèce animale a existé sous une autre forme. Il faut avoir le courage de croire aux miracles, si l'on ne peut avoir l'autre courage, à l'opinion anthroposophique de la réapparition de l'âme ou de la réincarnation

Seelischen immer noch nach solcher Logik verfahren. Man begreift nicht, daß für den einzelnen Menschen die Biographie dieselbe grundwesentliche Bedeutung hat, wie für das Tier die Beschreibung der Art [ ... ] Der einzelne Mensch ist mehr als ein Exemplar der Menschengattung. Er hat in demselben Sinne seine Gattungsmerkmale mit seinen physischen Vorfahren gemein wie das Tier. Aber wo das Gattungsmäßige aufhört, da beginnt für den Menschen das, was seine besondere Stellung, seine Aufgabe in der Welt bedingt. Und wo diese anfängt, da hört alle Möglichkeit der Erklärung nach der Schablone der tierisch-physischen Vererbung auf. Ich kann Schillers Nase und Haare, vielleicht auch gewisse Temperamenteigenschaften auf Entsprechendes bei seinen Vorfahren zurückführen, aber nicht sein Genie.

Die Höherentwicklung im Tierreich stellt man sich so vor, daß eine Tierart aus einer ähnlichen hervorgeht, die nur um einen Grad tiefer steht als sie. Also muß Newtons Seele aus einer solchen hervorgegangen sein, die ihr ähnlich, nur um einen Grad tiefer steht als sie. Das Seelische in Newton umfaßt mir seine Biographie [ ... ] Ich erkenne Newton aus seiner Biographie, wie ich einen Löwen aus der Beschreibung seiner Art erkenne. Und ich verstehe die Löwenart, wenn ich mir vorstelle, daß sie aus einer im Verhältnis zu ihr niedrigeren Art hervorgegangen ist. Also verstehe ich das, was ich in Newtons Biographie umfasse, wenn ich es mir entwickelt denke aus dem Biographischen einer Seele, die ihr ähnlich, als Seele mit ihr verwandt ist. Demnach war Newtons Seele in anderer Form bereits da, wie die Löwenart in anderer Form vorher da war. Für ein klares Denken gibt es kein Entrinnen aus dieser Anschauung [ ... ] Durch sie ist aber das Wiedererscheinen der Wesenheit, die man in der Biographie umfaßt, gesichert.

Man lasse entweder die ganze naturwissenschaftliche Entwicklungslehre fallen, oder man gebe zu, daß sie auf die seelische Entwicklung ausgedehnt werden müsse. Es gibt nur zweierlei: entweder ist jede Seele durch ein Wunder geschaffen, wie die tierischen Arten durch Wunder geschaffen sein müßten, wenn sie sich nicht auseinander entwickelt haben; oder die Seele hat sich entwickelt und ist anderer Form früher dagewesen, wie die tierische Art in anderer Form da war. Man muß den Mut zum Wunderglauben haben, wenn man den anderen Mut nicht haben kann, zur anthroposophischen Ansicht von dem



La biographie ultérieure est dans une certaine mesure l'effet de la biographie antérieure, à partir de laquelle elle doit être expliquée. C'est le contenu de la loi du karma, qui dit : tout ce que je peux et fais dans ma vie présente n'est pas là à part comme un miracle, mais est lié comme effet aux formes d'existence antérieures de mon âme, et comme cause aux formes ultérieures.

Le rapport de causalité n'est pas mécanique : la métamorphose agit dans le contexte de la chaîne des biographies - le caractère, les capacités, etc. doivent être pensés dans une large mesure comme des métamorphoses des vécus, des attitudes et des expériences des incarnations passées.

La conception de Steiner est très éloignée d'une version fataliste du karma, qui, en tant que destin créé par l'humain lui-même, peut justement être modifié et allégé par les actions et les efforts libres de l'humain. Cela vaut également pour l'autre personne, qu'il s'agit d'aider à maîtriser et à traverser son destin. Le karma ne s'accomplit pas seulement, il se forme et se transforme en permanence, le hasard pouvant aussi jouer un rôle.<sup>44</sup> La pensée de réincarnation chez Steiner n'a rien à voir avec une justification primitive des inégalités sociales par l'indication de leur cause par des fautes antérieures, selon la devise que les plus faibles socialement sont eux-mêmes coupables. Il s'agit au contraire d'une exhortation à créer des conditions socialement justes qui offrent à l'individualité les meilleures possibilités d'épanouissement biographique. L'idée de réincarnation rend l'humain coresponsable du destin de la terre : selon cette conception, il ne quitte pas la terre pour attendre le jour du jugement dernier dans l'au-delà, mais pour y agir à nouveau. Il ne peut pas dire : après moi le déluge.<sup>45</sup> Les individus font l'histoire en traversant les différentes époques historiques. Là où Marx parle de l'auto-engendrement de l'espèce par le travail, Steiner comprend aussi l'individu

44 Cf. dans GA 34 l'essai Y a-t-il un hasard ? et GA 163.

45 Cf. Verbrugh 198

[194]

comme produit de son propre travail, non seulement sur la nature, mais aussi sur lui-même, à travers différentes biographies. La forme spirituelle déterminée de l'humain doit être comprise comme le produit de son propre travail :

Wiedererscheinen der Seele oder der Reinkarnation Die spätere Biographie ist in gewissem Maße die Wirkung der früheren, aus der sie erklärt werden muß. Dies ist der Inhalt des Karma-Gesetzes, das besagt: alles, was ich in meinem gegenwärtigen Leben kann und tue, steht nicht abgesondert da als Wunder, sondern hängt als Wirkung mit den früheren Daseinsformen meiner Seele zusammen, und als Ursache mit den späteren.

Das Kausalitätsverhältnis ist kein mechanisches: Im Zusammenhang der Kette der Biographien wirkt die Metamorphose, - Charakter, Fähigkeiten usw. sind in hohem Maße als Metamorphosen der Erlebnisse, Einstellungen und Erfahrungen vergangener Inkarnationen zu denken.

Steiners Konzeption ist weit entfernt von einer fatalistischen Version des Karma, das als selbstgeschaffenes Schicksal gerade durch die freien Handlungen und Bemühungen des Menschen modifiziert und erleichtert werden kann. Das gilt auch gegenüber dem anderen Menschen, dem es zu helfen gilt, sein Schicksal zu bewältigen und durchzutragen. Karma vollzieht sich nicht nur, es entsteht auch permanent und wandelt sich, wobei auch der Zufall hierbei eine Rolle spielen kann.<sup>44</sup> Der Reinkarnationsgedanke bei Steiner hat nichts zu tun mit einer primitiven Rechtfertigung sozialer Ungleichheiten durch den Hinweis auf ihre Verursachung durch frühere Verfehlungen, nach dem Motto, die sozial Schwachen seien selber schuld. Er ist im Gegenteil ein Mahnruf zur Schaffung sozial gerechter Verhältnisse, die der Individualität die besten biographischen Entfaltungsmöglichkeiten bieten. Der Reinkarnationsgedanke macht den Menschen für das Schicksal der Erde mitverantwortlich: denn gemäß dieser Anschauung verläßt er die Erde nicht, um im Jenseits des jüngsten Tages zu harren, sondern um erneut auf ihr zu wirken. Er kann nicht sagen: Nach mir die Sintflut.<sup>45</sup> Die Individuen machen die Geschichte, indem sie durch die verschiedenen geschichtlichen Epochen hindurchgehen. Wo Marx von der Selbsterzeugung der Gattung durch Arbeit spricht, da begreift Steiner auch den einzelnen

44 Vgl. in GA 34 den Aufsatz Gibt es einen Zufall? und GA 163.

45 Vgl. Verbrugh 1982.

[194]

als Produkt seiner eigenen Arbeit, nicht nur an der Natur, sondern auch an sich selbst, durch verschiedene Biographien hindurch. Die bestimmte geistige Gestalt des Menschen muß als Produkt seiner eigenen Arbeit begriffen werden: d.h. sie





c'est-à-dire qu'elle ne peut pas provenir de la nature des germes matériels, ni uniquement des empreintes du milieu, car c'est un psycho-spirituel déterminé en soi qui entre en interaction avec le milieu, et non une tabula rasa. Je dois donc avoir commencé à travailler sur moi avant ma naissance, mais je ne peux pas concevoir ma préexistence comme purement spirituelle : ce qui, dans le milieu physique, est déterminant pour l'âme humaine est tel qu'il agit comme une expérience vécue dans la vie physique sur une expérience vécue antérieurement de la même manière.<sup>46</sup> C'est-à-dire qu'il s'exprime comme capacité à accomplir une certaine action, comme habileté à réaliser une certaine tâche.

Selon l'idée de réincarnation, l'esprit apparaît dans une biographie comme une répétition de lui-même avec les fruits des vies terrestres passées. Ces fruits ont mûri dans l'intervalle entre la mort et une nouvelle naissance, au cours de laquelle les expériences de la biographie passée sont transformées par l'humain, en association avec les êtres supérieurs du monde spirituel, en capacités pour la biographie future, en germe pour une nouvelle vie. Lors de l'incarnation, l'environnement et l'aptitude des dispositions physiques qu'un couple parental donné peut mettre à disposition jouent un rôle important, car ils déterminent si et comment l'individualité peut atteindre ses objectifs de vie : De ce point de vue, l'incarnation de l'individualité de Johann Sebastian Bach dans une famille de musiciens n'est absolument pas un argument en faveur de l'hérédité physique de son génie.<sup>47</sup> Sur la scène terrestre, l'humain rencontre, sous une forme ou une autre, les conséquences des actes de sa biographie passée. L'idée de réincarnation signifie que le sujet ne s'objective pas seulement au sens immédiat dans l'objet du travail, mais aussi dans les conditions extérieures et intérieures, les possibilités et les obstacles de son existence future. Ses actes lui apparaissent désormais comme des puissances en quelque sorte objectivées, précisément comme un destin.<sup>48</sup>

Ce que Steiner dit et écrit sur la technique du karma, sur les destins post-mortem des humains, sur une interaction - qu'il ne faut absolument pas penser dans un sens spiritualiste - entre le monde des vivants et celui des morts, sur l'intervention d'entités spirituelles supérieures dans le cours de la vie, tout cela ne peut pas être traité plus avant ici. Il convient seulement de souligner encore une fois que Steiner pense l'idée de réincarnation en lien

kann nicht von der Beschaffenheit der stofflichen Keime herrühren, und auch nicht allein von den Prägungen des Milieus, denn es ist ein in sich bestimmtes Seelisch-Geistiges, das die Wechselwirkung mit dem Milieu eingeht, keine tabula rasa. Ich muß also die Arbeit an mir vor meiner Geburt aufgenommen haben, aber meine Präexistenz kann ich nicht als rein geistige denken: Was aus der physischen Umgebung bestimmend für die Menschenseele ist, das ist so, daß es wirkt wie ein im physischen Leben Erfahrenes auf ein früher in gleicher Art Erfahrenes.<sup>46</sup> D.h. es äußert sich als Fähigkeit zu einer bestimmten Tat, als Geschicklichkeit zu einer bestimmten Verrichtung.

Dem Reinkarnationsgedanken gemäß erscheint der Geist in einer Biographie als Wiederholung seiner selbst mit den Früchten der vergangenen Erdenleben. Diese Früchte sind in der Zeitspanne zwischen dem Tod und einer neuen Geburt gereift, in der die Erfahrungen der vergangenen Biographie vom Menschen im Verein mit den höheren Wesen der geistigen Welt in Fähigkeiten für die künftige Biographie, in die Keimanlage für ein neues Leben umgebildet werden. Bei der Inkarnation spielt das Milieu und die Eignung der physischen Anlagen, die ein bestimmtes Elternpaar zur Verfügung stellen kann, eine wichtige Rolle, hängt es doch davon mit ab, ob und wie die Individualität ihre Lebensziele erreichen kann: So betrachtet, ist die Inkarnation der Johann-Sebastian-Bach-Individualität in einer Musikerfamilie durchaus kein Argument für die physische Vererbtheit seines Genies.<sup>47</sup> Auf dem Erdschauplatz trifft der Mensch in dieser oder jener Form mit den Folgen der Taten der vergangenen Biographie zusammen. Der Reinkarnationsgedanke bedeutet, daß sich das Subjekt nicht nur im unmittelbaren Sinne in dem Objekt der Arbeit vergegenständlicht, sondern auch in den äußeren und inneren Bedingungen, Möglichkeiten und Hindernissen seiner künftigen Existenz. Seine Taten treten ihm nun als gleichsam objektivierte Mächte gegenüber, eben als Schicksal.<sup>48</sup>

Was Steiner zur Technik des Karma sagt und schreibt, zu den nachtodlichen Schicksalen der Menschen, zu einer - durchaus nicht im spiritistischen Sinne zu denkenden - Wechselwirkung zwischen der Welt der Lebenden und der der Toten, über das Hineinspielen höherer geistiger Wesenheiten in den Lebenslauf, dies alles kann hier nicht weiter behandelt werden. Nur dies soll noch einmal betont werden, daß Steiner den



indissociable avec l'impulsion fondamentale chrétienne, la communauté spirituelle de tous les humains : en concevant l'humain s'incarnant à différentes époques et dans différents cercles culturels, alternativement en tant qu'homme et femme, tantôt dans telle race, tantôt dans telle nation, ces dispositions différenciant l'humanité apparaissent comme les moins importantes, ne concernant pas le véritable noyau de l'humain : l'identité de soi donnée dans le Je. Or, l'essentiel du christianisme consiste à respecter ce « je suis » dans l'autre, à aimer l'humain pour lui-même. C'est pourquoi le lien entre le christianisme et la pensée de la réincarnation semblait si décisif à Steiner.

On a souvent objecté à l'idée de réincarnation que l'on ne se souvient pas des vies passées. On pourrait répondre à cela que l'on ne se souvient pratiquement pas non plus de ses trois premières années de vie ou de sa période embryonnaire. De même que l'oubli des nombreuses tâches individuelles que l'on a dû accomplir pour apprendre à écrire est une condition pour maîtriser cet art maintenant - si l'on devait se souvenir péniblement de tous les détails, on ne pourrait pas écrire avec fluidité -, de même l'oubli des expériences de la vie passée est, dans une certaine mesure, une condition pour qu'elles puissent se manifester dans la vie actuelle, transformées en capacités. Mais cela ne signifie pas que cette source d'activité supraconsciente ne soit pas accessible à une conscience élargie par un exercice approprié. Steiner est aussi d'avis que le développement de la conscience humaine conduira à un état dans lequel les réminiscences des vies passées seront la norme.<sup>49</sup>

Steiner souligne le rôle de la personnalité dans l'histoire, mais pas de manière à ce que seule la personnalité particulière, la personnalité géniale, soit prise en compte. Il ne conçoit pas non plus le rôle de la personnalité dans un sens subjectif et idéaliste, qui ne laisserait pas d'espace des

46 GA 9, P. 58.

47 Cf. GA 283, conférence du 26.11.1906.

48 Cf. dans GA 9, en particulier p. 67 s.

49 GA 166, s. conférence.

[195]

nécessités historiques. Autant il ne faut pas dissoudre les capacités individuelles de l'humain dans des catégories générales et sociales, autant il

Reinkarnationsgedanken mit dem christlichen Grundimpuls, der geistigen Gemeinschaft aller Menschen, unzertrennlich zusammenhängend denkt: Indem der Mensch in verschiedenen Epochen und Kulturkreisen, abwechselnd als Mann und Frau, einmal in dieser, einmal in jener Rasse und Nation sich inkarnierend aufgefaßt wird, erscheinen jene die Menschheit differenzierenden Bestimmungen als die unwesentlicheren, nicht den eigentlichen Kern des Menschlichen betreffend: die im Ich gegebene Selbstidentität. Dieses Ich-bin im jeweils anderen zu achten, den Menschen um seiner selbst willen zu lieben, ist aber das Wesentliche des Christentums. Deshalb erschien Steiner die Verbindung von Christentum und Reinkarnationsgedanke so entscheidend.

Man hat gegen den Reinkarnationsgedanken oftmals eingewandt, man erinnere sich doch nicht an vergangene Leben. Dem könnte man entgegen, man erinnere sich auch so gut wie nicht an seine ersten drei Lebensjahre, oder an seine Embryonalzeit. So wie das Vergessen der vielen einzelnen Verrichtungen, die man hat vornehmen müssen, um das Schreiben zu erlernen, eine Bedingung dafür ist, daß man diese Kunst jetzt beherrscht - müßte man sich mühsam an alle Details erinnern, könnte man nicht flüssig schreiben -, so ist in gewissem Maß das Vergessen der Erfahrungen des vergangenen Lebens eine Voraussetzung dafür, daß sie in Fähigkeiten verwandelt im jetzigen Leben in Erscheinung treten können. Das bedeutet aber nicht, daß diese überbewußte Quelle der Tätigkeit nicht von einem durch entsprechende Übung erweiterten Bewußtsein erreichbar ist. Steiner ist auch der Meinung, die menschliche Bewußtseinsentwicklung werde zu einem Zustand führen, in dem Rückerinnerungen an vergangene Leben das Normale sein werden.<sup>49</sup>

Steiner betont die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte, aber nicht so, daß nur die besondere, die geniale Persönlichkeit beachtet würde. Auch faßt er die Rolle der Persönlichkeit nicht im subjektiv-idealistischen Sinne auf, der keinen Raum läßt für ge-

46 GA 9, S. 58.

47 Vgl. GA 283, Vortr. 26.11.1906.

48 Vgl. in GA 9, besonders S. 67 f.

49 GA 166, s. Vortrag.

[195]

schichtliche Notwendigkeiten. So wenig man das individuelle Fähigkeitswesen des Menschen in allgemein-gesellschaftliche Kategorien auflösen



ne faut pas oublier que l'apparition d'un grand humain n'est en quelque sorte que le symptôme de l'existence de certaines forces et puissances spirituelles. Il est la porte par laquelle ces forces s'expriment dans le devenir historique, ce qui ne contredit pas le fait que beaucoup de l'individualité, de la subjectivité de telles personnalités dirigeantes ne se répercute pas dans de vastes cercles. Imaginez un instant tout ce qui a été introduit dans la vie de l'humanité moderne par la découverte de l'Amérique. On peut s'imaginer que Christophe Colomb n'aurait pas été en mesure d'accomplir son acte en raison d'une lésion cérébrale, mais on ne peut pas s'imaginer que cela aurait empêché la découverte de l'Amérique. Il ne fait aucun doute pour Steiner que les événements mondiaux eux-mêmes font appel aux individus humains qui, par leur karma, sont particulièrement aptes à faire ceci ou cela que les événements mondiaux exigent.<sup>50</sup>

Que la personnalité doive agir dans les limites de son époque, qu'elle trouve des conditions objectives à son action, cela n'est pas contesté entre le marxisme et l'anthroposophie. Mais la question de la valeur et de la dignité de la personne n'est pas résolue par la référence aux conditions dans lesquelles elle agit. Mais cette question n'est-elle pas aussi la véritable question sociale ? Le capitalisme n'est-il pas inhumain parce qu'il traite le travailleur individuel comme un facteur de coût interchangeable et non comme une individualité ? La protestation humaniste réelle contre la guerre n'est-elle pas fondée en fin de compte sur le fait que l'individu est réduit à l'état de matériel humain dans la guerre et sacrifié à une nécessité abstraite et générale ? En réduisant l'humain à un être biosocial de type matériel, le marxisme se prive de l'argument le plus fort en faveur d'un renouvellement social fondamental à partir de l'humain, c'est-à-dire en faveur de cet humanisme réel qui est l'incarnation de l'objectif projeté par Marx. C'est dans ce déficit que réside l'une des raisons essentielles de la nécessité d'un dialogue entre le marxisme et l'anthroposophie.

50 GA 196, P. 135, 38.

[196]

## Concepts pédagogiques - une perspective

Dans ce travail, il a souvent été question de la



darf, so wenig darf man vergessen, daß das Auftreten eines großen Mannes gewissermaßen nur das Symptom dafür ist, daß gewisse geistige Kräfte und Mächte da sind. Er ist das Tor, durch das diese Kräfte hineinsprechen in das geschichtliche Werden. Das widerspricht nicht dem, daß nicht auch vieles von der Individualität, von der Subjektivität solcher führender Persönlichkeiten hinauswirkt in weite Kreise. Stellen Sie sich einmal vor, was alles eingeflossen ist in das Leben der modernen Menschheit durch die Entdeckung Amerikas. Man kann sich vorstellen, daß Kolumbus durch eine Gehirnschädigung nicht in der Lage gewesen wäre zu seiner Tat, aber nicht kann man sich vorstellen, daß dadurch die Entdeckung Amerikas unterblieben wäre. Es besteht kein Zweifel für Steiner, daß die Weltereignisse selber sich aufrufen diejenigen menschlichen Individuen, die durch ihr Karma für dies oder jenes, was die Weltereignisse fordern, besonders geeignet sind.<sup>50</sup>

Daß die Persönlichkeit in den Grenzen ihrer Epoche wirken muß, daß sie objektive Bedingungen ihres Handelns vorfindet, das ist zwischen Marxismus und Anthroposophie nicht strittig. Doch die Frage nach Wert und Würde der Person ist mit dem Hinweis auf die Bedingungen, unter denen sie wirkt, nicht beantwortet. Ist aber nicht diese Frage auch die eigentliche soziale Frage? Ist Kapitalismus nicht darum unmenschlich, weil er den einzelnen Arbeitenden als austauschbaren Kostenfaktor behandelt, nicht als Individualität? Ist der real-humanistische Protest gegen den Krieg nicht letztlich daher begründet, daß der einzelne im Krieg zum Menschenmaterial degradiert und einer abstrakt-allgemeinen Notwendigkeit geopfert wird? Mit der Reduktion des Menschen auf ein biosoziales Wesen materieller Prägung begibt sich der Marxismus des stärksten Arguments für eine grundlegende gesellschaftliche Erneuerung vom Menschen aus, also für jenen realen Humanismus, der Inbegriff der Marxschen Zielprojektion ist. In diesem Defizit liegt einer der wesentlichsten Gründe für die Notwendigkeit eines Dialogs von Marxismus und Anthroposophie.

50 GA 196, S. 135, 38.

[196]

## Pädagogische Konzepte - Ein Ausblick

In dieser Arbeit war häufiger von der



nécessité d'un dialogue. La pédagogie devrait constituer un domaine particulièrement intéressant à cet égard. Pour le marxisme et l'anthroposophie, la question de l'éducation est une question sociale ; tous deux soulignent le rôle de la pratique dans l'apprentissage et parlent de la formation de la personnalité dans tous les domaines. D'autre part, c'est précisément dans le domaine de la pédagogie que les différentes conceptions de l'humain s'affrontent de manière particulièrement nette. La pédagogie Waldorf est l'un des domaines pratiques les plus développés de l'anthroposophie. Elle a acquis une force de rayonnement considérable et ses succès sont indéniables, surtout dans le contexte des déficits de l'enseignement public dans les pays occidentaux et de la crise de sa réforme. Dans les pays socialistes, il n'y a jusqu'à présent guère d'informations suffisantes sur la pédagogie Waldorf - le manque d'écoles indépendantes se fait sentir ici. Cela ne signifie pas que l'on n'essaie pas de suivre attentivement les tendances pédagogiques dans le monde entier ; il existe aussi une certaine marge de manœuvre pour des expériences pédagogiques modèles, aussi limitées soient-elles. Il y a des signes qui montrent qu'en Union Soviétique par exemple, il y a un intérêt latent pour la pédagogie Waldorf, et ce même au sein de la pédagogie officielle, plutôt en tout cas que dans la pédagogie académique des pays anglo-saxons par exemple.<sup>1</sup>

On oublie parfois que Rudolf Steiner était d'avis que des éléments de sa pédagogie pouvaient tout à fait être intégrés peu à peu dans l'enseignement général, que la pédagogie Waldorf n'avait pas un caractère exclusif.<sup>2</sup>

Bien entendu, il était implicite que certains aspects ne pouvaient pas être choisis et transformés en objectifs éducatifs inappropriés pour une éducation à la liberté. On peut garder cela à l'esprit tout en estimant que c'est dans le domaine de la pédagogie qu'un dialogue a le plus de chances d'avoir des effets pratiques immédiats et fructueux. Cela vaut bien sûr pour les deux parties : autant le marxisme n'a pas intérêt à ignorer la pédagogie Waldorf, autant celle-ci ne devrait pas renoncer à prendre en compte les expériences de l'école de travail socialiste. Et la confrontation avec le marxisme est certainement aussi appropriée pour favoriser au sein du mouvement des écoles Waldorf la réflexion sur ses propres racines dans un mouvement de renouvellement de la société dans son ensemble.

Le champ de la théorie et de la pratique

Notwendigkeit eines Dialogs die Rede. Ein besonders interessantes Feld dafür dürfte die Pädagogik sein. Für beide, Marxismus und Anthroposophie, ist die Erziehungsfrage eine soziale Frage, beide betonen die Rolle der Praxis für das Lernen, sprechen von allseitiger Ausbildung der Persönlichkeit. Auf der anderen Seite stoßen gerade auf dem Feld der Pädagogik die unterschiedlichen Menschenbilder besonders deutlich aufeinander.

Die Waldorfpädagogik ist das mit am meisten entwickelte Praxisfeld der Anthroposophie. Sie hat eine erhebliche Ausstrahlungskraft gewonnen, sind doch ihre Erfolge - besonders vor dem Hintergrund der Defizite des öffentlichen Bildungswesens in westlichen Ländern und der Krise seiner Reform - unverkennbar. In den sozialistischen Ländern gibt es bisher kaum zureichende Informationen über die Waldorfpädagogik - das Fehlen von Schulen in freier Trägerschaft macht sich hier bemerkbar. Das bedeutet nicht, daß man nicht pädagogische Trends in aller Welt aufmerksam zu verfolgen versucht; auch ist ein gewisser Spielraum für pädagogische Modellversuche durchaus vorhanden, so begrenzt er immer sein mag. Es gibt Anzeichen dafür, daß z.B. in der Sowjetunion ein latentes Interesse für die Waldorfpädagogik vorhanden ist, und zwar auch innerhalb der offiziellen Pädagogik, eher jedenfalls als in der akademischen Pädagogik etwa der angelsächsischen Länder.<sup>1</sup>

Man vergißt manchmal, daß Rudolf Steiner der Meinung war, Elemente seiner Pädagogik könnten durchaus nach und nach auch in das allgemeine Schulwesen einfließen, die Waldorfpädagogik habe keinen exklusiven Charakter.<sup>2</sup>

Selbstverständlich war dabei stillschweigend unterstellt, daß nicht einzelne Aspekte herausgegriffen und für einer Erziehung zur Freiheit unangemessene Erziehungsziele umfunktioniert werden dürften. Man kann dies durchaus im Auge behalten und trotzdem der Meinung sein, daß in der Pädagogik am ehesten unmittelbare fruchtbare praktische Auswirkungen eines Dialogs denkbar sind. Dies gilt natürlich für beide Seiten: so wenig dem Marxismus ein Ignorieren der Waldorfpädagogik gut ansteht, so wenig sollte diese darauf verzichten, die Erfahrungen der sozialistischen Arbeitsschule mitzubedenken. Und die Auseinandersetzung mit dem Marxismus ist sicher auch geeignet, innerhalb der Waldorfschulbewegung die Besinnung auf die eigenen Wurzeln in einer gesamtgesellschaftlichen Erneuerungsbewegung zu fördern.

Das Feld der pädagogischen Theorie und Praxis ist



pédagogiques est suffisamment vaste pour offrir la matière d'une étude approfondie. Nous ne pouvons ici que donner un aperçu, une esquisse grossière des deux conceptions de l'éducation et de leur genèse.

Pour les marxistes, la doctrine de la superstructure de base s'applique aussi à l'éducation et à la formation : c'est-à-dire que l'on considère l'éducation dans un rapport de correspondance avec les structures économiques. Sous le capitalisme, les chances de formation de la masse sont en principe limitées par l'ordre orienté vers le profit : l'intérêt de valorisation du capital détermine l'étendue et les limites de la qualification : le système de formation présente donc les barrières et les degrés sociaux les plus divers. Dans les conditions de la révolution scientifique et technique, les exigences en matière de niveau de qualification des travailleurs et de flexibilité professionnelle augmentent, selon la conception marxiste. Le capital doit donc accorder plus de formation, mais tente d'en répercuter les coûts sur la collectivité par le biais du budget de l'État. De manière générale, le rôle de l'État capitaliste dans l'éducation est considéré avant tout sous cet aspect économique.

Cette analyse conduit à la conviction que la tâche principale pour la mise en place d'un système de formation servant les intérêts des travailleurs en matière de formation complète est la lutte pour le socialisme. Cela ne signifie pas qu'avant la révolution socialiste, la lutte pour la réforme de ce système soit considérée comme inutile, ni qu'après la révolution socialiste, la question de l'éducation puisse être résolue d'elle-même. En ce qui concerne ce dernier point, on considère qu'une révolution culturelle - certes pas dans le sens de la révolution culturelle maoïste des années 60 - est une étape nécessaire de la construction socialiste.

1 Cf. Wilenius 1983.

2 Cf. GA 305, p. 149 ; GA 307, p. 246.

[197

Dans sa conception pédagogique, le marxisme se rattache aux idéaux éducatifs des socialistes utopiques : Le socialiste des débuts, W. Weitling, réclamait déjà une éducation complète pour tous, en mettant au premier plan l'utilité matérielle du savoir pour la société : le lien entre l'enseignement et le travail productif devait aussi servir à cela.<sup>3</sup>

Dans sa critique du programme de Gotha, Marx a formulé des thèses importantes sur la question de

umfangreich genug, um Stoff für eine eigene ausgedehnte Untersuchung zu bieten. Hier ist nur ein Ausblick möglich, eine grobe Skizze der beiden Bildungskonzeptionen und ihrer Entstehung.

Für die Marxisten gilt auch für das Erziehungs- und Bildungswesen die Basis-Überbau-Lehre: D.h. daß man Erziehung in einem Verhältnis der Entsprechung zu den ökonomischen Strukturen sieht. Im Kapitalismus sieht man so die Bildungsschancen der breiten Masse prinzipiell begrenzt durch die profitorientierte Ordnung: Das Verwertungsinteresse des Kapitals bestimmt Umfang und Grenzen der Qualifikation: das Bildungssystem weist daher die verschiedensten sozialen Barrieren und Abstufungen auf. Unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Revolution, so die marxistische Auffassung, wachsen die Anforderungen an das Qualifikationsniveau der Werktätigen und an ihre berufliche Flexibilität. Das Kapital muß daher mehr Bildung gewähren, versucht die Kosten dafür aber über den Staatshaushalt auf die Allgemeinheit zu überwälzen. Überhaupt sieht man die Rolle des kapitalistischen Staates in der Bildung vor allem unter diesem ökonomischen Aspekt.

Diese Analyse führt zu der Überzeugung, daß die Hauptaufgabe für die Durchsetzung eines den Interessen der arbeitenden Menschen an umfassender Bildung dienenden Ausbildungssystems die Erkämpfung des Sozialismus ist. Das heißt aber weder, daß man vor der sozialistischen Revolution einen Kampf für Reformen dieses Systems als sinnlos ansieht, noch, daß man nach der sozialistischen Revolution die Lösung der Bildungsfrage schlicht im Selbstlauf für möglich hält. Was das letzte angeht, so erachtet man eine Kulturrevolution - freilich nicht im Sinne der maoistischen Kulturrevolution der 60er Jahre - für einen notwendigen Schritt des sozialistischen Aufbaus.

1 Vgl. Wilenius 1983.

2 Vgl. GA 305, S. 149; GA 307, S. 246

[197

In seiner pädagogischen Konzeption knüpft der Marxismus an die Bildungsideale der utopischen Sozialisten an: Schon der Frühsozialist W. Weitling forderte umfassende Bildung für alle, wobei der materielle Nutzen des Wissens für die Gesellschaft im Vordergrund stehen sollte: dem sollte auch die Verbindung von Unterricht und produktiver Arbeit dienen.<sup>3</sup>

In der Kritik des Gothaer Programms formulierte Marx wichtige Thesen zur Bildungsfrage: Er





l'éducation : il s'est opposé à l'exigence d'une éducation générale du peuple par l'État, formulée dans ce programme indépendamment de la question du système social. Déterminer par une loi générale les moyens de l'école populaire, écrivait-il, est tout autre chose que de désigner l'État comme éducateur du peuple. Au contraire, le gouvernement et l'Eglise doivent être exclus de manière égale de toute influence sur l'école.<sup>4</sup> En Prusse, c'est plutôt l'État qui doit être soumis à une rude éducation par le peuple. L'objectif de la politique éducative de la social-démocratie doit être d'augmenter la formation scientifique de la classe ouvrière et de rendre les ouvriers capables de diriger les processus de production. Des écoles techniques offrant un enseignement théorique et pratique sont exigées : l'éducation polytechnique est le concept.

Après la révolution d'octobre, la possibilité de mettre en pratique les idées du marxisme s'est présentée pour la première fois par le biais de la révolution culturelle socialiste. La Russie connaissait alors une situation particulière dans la mesure où le besoin de rattrapage en matière d'éducation et de formation était bien plus important qu'en Europe centrale et occidentale : en 1887, 73,7% de la population était analphabète, un tiers des écoles élémentaires (de 3 à 4 ans, généralement à classe unique) dépendait de l'Église. En 1915, il n'existait que 1547 écoles élémentaires ; en un temps historiquement court, le nouvel État a éliminé l'analphabétisme. En 1918, le Conseil des commissaires du peuple a publié une déclaration sur un système d'éducation uniforme et sans barrières, qui doit mener du jardin d'enfants à l'université : tous doivent avoir les mêmes chances de formation, chacun peut désormais bénéficier gratuitement des prestations du système éducatif. Il en résulte une école du travail dont le premier fondement sera l'enseignement psychologique selon lequel on ne saisit vraiment que ce que l'on absorbe activement [ ... ] De ce point de vue, le principe du travail agit comme une connaissance active, mobile et créative du monde [ ... ].<sup>5</sup>

Déjà à l'époque, l'école obligatoire de 12 ans est visée, mais elle n'est atteinte que plus tard. L'exercice d'aptitudes pratiques dans l'atelier des élèves, le jardin scolaire et dans le cadre de stages (mécanique, agriculture, électrotechnique, etc.) - voilà quelques aspects de la nouvelle pédagogie.

L'éminent historien de l'art et écrivain A. W. Lunatscharski (1875-1933), premier commissaire du peuple à l'éducation, a associé ses idées

wehrte sich gegen die Forderung nach allgemeiner Volkserziehung durch den Staat, die in diesem Programm unabhängig von der gesellschaftlichen Systemfrage formuliert war. Durch ein allgemeines Gesetz die Mittel für die Volksschule bestimmen, schrieb er, ist etwas ganz anderes als den Staat zum Volkserzieher zu ernennen. Vielmehr sind Regierung und Kirche gleichmäßig von jedem Einfluß auf die Schule auszuschließen.<sup>4</sup>

In Preußen sei eher der Staat einer rauen Erziehung durch das Volk zu unterwerfen. Ziel der Bildungspolitik der Sozialdemokratie müsse es sein, die wissenschaftliche Bildung der Arbeiterklasse zu erhöhen und die Arbeiter zur Leitung der Produktionsprozesse zu befähigen. Gefordert werden technische Schulen, die theoretischen und praktischen Unterricht bieten: Polytechnische Erziehung ist das Konzept. Nach der Oktoberrevolution ergab sich zum ersten Mal die Möglichkeit, die Ideen des Marxismus über die sozialistische Kulturrevolution in die Praxis umzusetzen. In Rußland bestand damals insoweit eine besondere Situation, als der Nachholbedarf an Erziehung und Bildung weit größer war als in Mittel- und Westeuropa: 1887 waren 73,7% der Bevölkerung Analphabeten, ein Drittel der (3- bis 4jährigen, meist einklassigen) Elementarschulen unterstand der Kirche. 1915 existierten erst 1547 Elementarschulen, Innerhalb historisch kurzer Zeit beseitigte der neue Staat den Analphabetismus. 1918 erließ der Rat der Volkskommissare eine Deklaration über ein einheitliches, barrierenloses Bildungssystem, das vom Kindergarten bis zur Universität führen soll: alle sollen gleiche Bildungschancen erhalten, jedermann kann nun die Leistungen des Bildungssystems unentgeltlich in Anspruch nehmen. Es entstand eine Arbeitsschule, deren erste Grundlage die psychologische Lehre sein sollte, daß nur das aktiv Aufgenommene wirklich erfaßt wird [ ... ] Unter diesem Gesichtspunkt wirkt sich das Arbeitsprinzip als aktives, bewegliches, schöpferisches Bekanntwerden mit der Welt aus [ ... ].<sup>5</sup>

Schon damals wird die 12jährige Schulpflicht angesteuert, allerdings erst später erreicht. Das Erüben praktischer Fähigkeiten in Schülerwerkstatt, Schulgarten und im Rahmen von Praktika (Maschinenkunde, Landwirtschaft, Elektrotechnik usw.) - das sind einige Aspekte der neuen Pädagogik.

Der bedeutende Kunstwissenschaftler und Schriftsteller A. W. Lunatscharski (1875- 1933), erster Volkskommissar für das Bildungswesen,



marxistes à des approches de la pédagogie réformiste ; Pavel Blonski (1884-1941) était à l'époque probablement le plus important théoricien de l'école de travail socialiste. Sa devise était la suivante : pas de raboutage/affûtage, seulement la promotion du développement intérieur des enfants, car toute autre idéologie ne signifiait que mutilation et contrainte organisée.<sup>6</sup>

Ces idées font penser à la pédagogie antiautoritaire qui a été développée plus tard en Occident. Lénine, quant à lui, prônait le travail, la discipline et l'ordre : Il ne faut certes pas rétablir l'ancienne école de bachotage, mais sans connaissance et sans formation de la mémoire, l'éducation socialiste reste une phrase.<sup>7</sup>

Cette attitude devient de plus en plus déterminante pour la pédagogie soviétique. En 1929, la veuve de Lénine, Nadejda Kroupskaïa (1869-1939), devient commissaire adjointe du peuple pour l'éducation et encourage cette tendance.

On comprend mieux l'ampleur inimaginable des tâches à accomplir à l'époque lorsqu'on sait qu'en 1922, selon les statistiques officielles, il y avait en Union soviétique 7 à 9 millions d'enfants sans parents et sans abri, principalement en raison de la guerre civile.

L'instituteur Anton Semenovitch Makarenko (1888-1939) devient un pionnier de la pédagogie soviétique grâce à son travail auprès des jeunes délinquants. Refusant tout anti-autoritarisme, il transforme une colonie de travail de jeunes délinquants par l'établissement d'une hiérarchie autogérée dans une

3 D'après Kirsch 1979, p. 267 et suivantes. Cf. également le développement de l'école socialiste.

4 MEW 19, p. 30 s. Voir aussi i.f.

5 Déclaration sur l'école unique de travail (1918), d'après Kirsch, op. cit.

6 Cité d'après Kirsch, p. 288

7 LW 31, p. 277, d'après ibid.

[198]

communauté fonctionnelle. Il voit dans le collectif la grandeur décisive pour la formation de la personnalité, le collectif ne signifiant toutefois pas pour lui une communauté semblable à un troupeau, mais une entité dont l'unicité de l'individu dépend tout autant que celui-ci de l'unicité de l'autre.<sup>8</sup>

Il est compréhensible que cet aspect de l'enseignement de Makarenko ait été plutôt sous-estimé à l'époque de Staline et en partie aussi après. Aujourd'hui encore, l'accent mis sur le travail et la discipline l'emporte souvent sur

verband seine marxistischen Ideen mit Ansätzen der Reformpädagogik; Pavel Blonski (1884-1941) war damals der wohl bedeutendste Theoretiker der sozialistischen Arbeitsschule. Seine Devise lautete: Kein Abschleifen, nur Förderung der inneren Entwicklung der Kinder, weil jede andere Ideologie nur Verstümmelung und organisierten Zwang bedeute.<sup>6</sup>

Das sind Ideen, die an die spätere antiautoritäre Pädagogik im Westen denken lassen. Lenin trat dem gegenüber für Arbeit, Disziplin und Ordnung ein: Zwar sollte die alte Paukerschule nicht wiederhergestellt werden, aber ohne Wissen und Gedächtnisschulung bleibe die sozialistische Erziehung Phrase.<sup>7</sup>

Diese Einstellung wird zunehmend bestimmend für die sowjetische Pädagogik. 1929 wird Lenins Witwe Nadeshda Krupskaja (1869-1939) stellvertretende Volkskommissarin für das Bildungswesen und fördert diese Tendenz.

Welche geradezu unvorstellbar großen Aufgaben damals zu lösen waren, wird klar, wenn man bedenkt, daß 1922, laut amtlicher Statistik, vor allem infolge des Bürgerkriegs, in der Sowjetunion 7 bis 9 Millionen eltern- und obdachloser Kinder existieren.

Der Lehrer Anton Semenovitch Makarenko (1888-1939) wird mit seiner Arbeit unter straffällig gewordenen Jugendlichen zum Pionier der sowjetischen Pädagogik. Jedem Antiautoritarismus abhold, verwandelt er eine Arbeitskolonie straffällig gewordener Jugendlicher durch die Errichtung einer Selbstverwaltungshierarchie in eine funktionierende

3 Nach Kirsch 1979, S. 267 ff. Vgl. dort auch zur Entwicklung der sozialistischen Schule.

4 MEW 19, S.30 f. S. dort auch i.f.

5 Deklaration über die Einheits-Arbeitsschule (1918) zit. nach Kirsch, a.a.O., S. 28

6 Zit. nach Kirsch, S. 288

7 LW 31, S. 277, nach ibd.

[198]

Gemeinschaft. Die entscheidende Größe für die Persönlichkeitsbildung sieht er im Kollektiv, wobei Kollektiv für ihn allerdings keine herdenähnliche Gemeinschaft bedeutet, sondern ein Gebilde, das in seiner Einmaligkeit des einzelnen ebenso abhängig ist wie dieser von der Einmaligkeit des anderen.<sup>8</sup> Verständlicherweise wurde dieser Aspekt von Makarenkos Lehre in der Stalin-Zeit und teilweise auch danach eher unterbelichtet. Die starke Betonung von Fleiß und Disziplin überwiegt bis heute häufig gegenüber einer Erziehung zu



l'éducation à l'autonomie et à la responsabilité personnelle. Comme l'idéologie marxiste-léniniste et ses prémisses philosophiques sont fondamentales et imprègnent toutes les matières, les questions de sens sont toujours déjà décidées d'avance, la formation du jugement propre de l'adolescent n'est pas suffisamment stimulée. L'organisation des enfants ou l'association de jeunesse communiste doivent exercer la coresponsabilité des élèves, mais les intègrent en même temps dès le plus jeune âge dans des structures de pensée politico-idéologiques prédéfinies. Il peut en résulter des tendances à l'adaptation extérieure, à l'indifférence intérieure et à la mentalité de carrière. La formation pratique met fortement l'accent sur l'aspect technique et la maîtrise du corps est d'emblée fortement orientée vers le sport de compétition. Cela ne signifie pas pour autant que les aspects artistiques ne sont pas pris en compte : Les talents artistiques sont tout à fait encouragés de manière ciblée.

Les partis marxistes occidentaux s'engagent tous, sous une forme ou une autre, pour une meilleure dotation matérielle des établissements d'enseignement, pour une réforme démocratique de l'enseignement qui crée un système de formation unifié par le biais de l'école et de l'université globales. Ils luttent pour la garantie matérielle de l'égalité des chances et pour la cogestion et le contrôle démocratique dans le domaine de l'éducation, contre la subordination du système éducatif aux intérêts des grands groupes. La compréhension de la fonction des écoles libres est très peu développée, il existe même souvent une tendance à voir dans les écoles libres des écoles privées destinées à une élite fortunée, qui ne méritent pas d'être conservées. Cette tendance se retrouve d'ailleurs jusque dans les cercles syndicaux et dans de nombreux partis sociaux-démocrates, raison pour laquelle il serait extrêmement important pour les partisans d'un système scolaire libre d'aider à combler les déficits d'information et les préjugés existants.

La pédagogie marxiste veut transmettre, outre un standard professionnel élevé, certains contenus éducatifs marqués par l'idéologie marxiste-léniniste. L'héritage culturel progressiste, la morale socialiste, la clarté idéologique et la fermeté des principes sont des mots-clés. Si l'on fait abstraction de ces points, les différences avec la pédagogie pratiquée dans les pays capitalistes sont souvent moins importantes que les différences entre cette pédagogie et la pédagogie Waldorf. La pédagogie marxiste reprend les contenus d'apprentissage - à

Selbständigkeit und Selbstverantwortung. Da die marxistisch-leninistische Ideologie und ihre philosophischen Prämissen grundlegend sind und alle Fächer durchdringen, sind Sinnfragen immer schon vor-entschieden, die eigene Urteilsbildung des Heranwachsenden wird zu wenig angeregt. Die Kinderorganisation bzw. der kommunistische Jugendverband sollen Mitverantwortung der Schüler einüben, aber binden diese zugleich von früh an in vorgegebene politisch-ideologische Denkstrukturen ein. Tendenzen zu äußerer Anpassung bei innerer Gleichgültigkeit und Karrierementalität können die Folge sein. Die praktische Ausbildung betont stark die technische Seite, und die Körperbeherrschung wird von vornherein stark in die Richtung des Leistungssports orientiert. Das heißt allerdings nicht, daß künstlerische Aspekte gar nicht beachtet würden: Künstlerische Begabungen werden durchaus gezielt gefördert.

Die marxistischen Parteien des Westens treten alle in dieser oder jener Form für eine bessere materielle Ausstattung der Bildungseinrichtungen ein, für eine demokratische Bildungsreform, die durch Gesamtschule und Gesamthochschule ein einheitliches Ausbildungssystem schafft. Sie kämpfen für materielle Sicherstellung der Chancengleichheit und für Mitbestimmung und demokratische Kontrolle im Bildungsbereich, gegen die Unterordnung des Bildungswesens unter die Interessen der großen Konzerne. Das Verständnis für die Funktion freier Schulen ist sehr schwach entwickelt, ja vielfach besteht die Tendenz, in freien Schulen von vornherein Privatschulen für eine begüterte Elite zu sehen, die nicht erhaltenswert sind. Diese Tendenz findet sich übrigens bis weit in die Kreise der Gewerkschaften und auch zahlreicher sozialdemokratischer Parteien hinein, weshalb es für die Anhänger eines freien Schulwesens äußerst wichtig wäre, die hier vorhandenen Informationsdefizite und Vorurteile abzubauen zu helfen.

Die marxistische Pädagogik will neben einem hohen fachlichen Standard bestimmte durch die marxistisch-leninistische Ideologie geprägte Bildungsinhalte vermitteln. Fortschrittliches Kulturerbe, sozialistische Moral, weltanschauliche Klarheit und Prinzipienfestigkeit sind Stichworte. Sieht man einmal von diesen Punkten ab, so sind die Unterschiede zu der in den kapitalistischen Ländern betriebenen Pädagogik oft geringer als die Unterschiede zwischen dieser und der Waldorfpädagogik. Die marxistische Pädagogik



l'exception des thèmes politiquement et idéologiquement brûlants - de manière relativement peu critique des différentes sciences spécialisées. Le problème didactique réside en premier lieu dans l'enseignement de ces matières prédéfinies. Pour la définition des programmes d'études, c'est le besoin social en qualifications qui est déterminant. L'idéal est de pouvoir produire des résultats prévisibles grâce à des méthodes d'éducation psychologiquement fondées ; la problématique d'une telle approche, en quelque sorte technologique de la conscience, est peu perçue.

Cependant, il ne faut pas sous-estimer l'état des discussions sur les questions de psychologie du développement parmi les marxistes : Il existe un certain nombre d'approches remarquables qui sont susceptibles d'être développées et qui pourraient finalement ouvrir de nouvelles voies de réflexion. Nous ne parlerons ici que brièvement de la situation de la psychologie soviétique. Pour la comprendre, il est tout d'abord important de voir comment, dans le développement de la science psychologique en Union soviétique, la conception mécano-matérialiste de Pavlov et de Bechterev a été repoussée ou recouverte par une conception dialectique-historique-matérialiste bien plus différenciée, représentée par des noms comme Vygotski, Leontiev et Tubinstein. Klaus Hozkamp et Volker Schurig ont retracé ce processus de manière impressionnante.<sup>9</sup>

Les prémisses théoriques et méthodologiques générales de la psychologie du développement marxiste ont été traitées dans le cadre de l'exposé précédent, en particulier dans les paragraphes sur la théorie de la conscience et la théorie de la personnalité ; cet exposé n'a pas besoin d'être répété ici. Il a été montré que pour le marxisme, une catégorie décisive est celle de la pratique. Vygotski souligne en ce sens l'activité de l'humain dans l'interaction sujet-objet

8 D'après Kirsch 290 s.

9 Dans l'introduction de l'édition allemande. Leontjew, Problem der Entwicklung des Psychischen (Problème du développement du psychique).

[199]

et s'oppose à un traitement réductionniste de la parole et de la pensée ou de leur relation. Il accepte une certaine activité interne de la conscience sans se détourner complètement de la doctrine des réflexes conditionnés. Vygotski fait l'éloge du psychologue suisse Jean Piaget parce que celui-ci a

nimmt die Lerninhalte - von den politisch-ideologisch brisanten Themen einmal abgesehen - relativ unkritisch aus den verschiedenen Fachwissenschaften auf. Das didaktische Problem sieht man primär in der Vermittlung dieses vorgegebenen Stoffs. Für die Bestimmung von Curricula ist ein vorgegebener gesellschaftlicher Bedarf an Qualifikationen maßgebend. Das Ideal ist, durch psychologisch abgesicherte Erziehungsmethoden voraussehbare Ergebnisse hervorbringen zu können; die Problematik eines solchen gewissermaßen bewußtseistechnologischen Ansatzes wird wenig gesehen.

Dennoch darf man den Diskussionsstand über Fragen der Entwicklungspsychologie unter den Marxisten nicht unterschätzen: Es existieren eine Reihe bemerkenswerter Ansätze, die entwicklungsfähig sind und letztlich neue Denkwege eröffnen könnten. Hier soll nur kurz von der Situation der sowjetischen Psychologie gesprochen werden. Für deren Verständnis ist es zunächst wichtig zu sehen, wie in der Entwicklung der psychologischen Wissenschaft in der Sowjetunion die mechanisch-materialistische Konzeption von Pawlow und Bechterew durch eine weit differenziertere dialektisch-historisch-materialistische zurückgedrängt bzw. überlagert wurde, für die Namen wie Wygotski, Leontjew und Tubinstein stehen. Klaus Hozkamp und Volker Schurig haben diesen Prozeß eindrucksvoll nachgezeichnet.<sup>9</sup>

Die allgemein-theoretischen und methodologischen Prämissen der marxistischen Entwicklungspsychologie sind im Rahmen der vorangegangenen Darstellung, besonders in den Abschnitten über die Theorie des Bewußtseins und die Persönlichkeitstheorie, behandelt worden; diese Darstellung muß hier nicht wiederholt werden. Es wurde gezeigt, daß für den Marxismus eine entscheidende Kategorie die der Praxis ist. Wygotski betont in diesem Sinne die Aktivität des Menschen in der Subjekt-Objekt-Wechselwirkung

8 Nach Kirsch 290 f.

9 In der Einführung zur dtsh. Ausgabe von Leontjew, Probleme der Entwicklung des Psychischen.

[199]

und wendet sich gegen eine reduktionistische Behandlung von Sprechen und Denken bzw. von ihrem Zusammenhang. Er akzeptiert eine gewisse innere Aktivität des Bewußtseins, ohne sich völlig von der Lehre von den bedingten Reflexen abzuwenden. Wygotski lobt den Schweizer





tenté, dans sa doctrine du développement de l'intelligence chez l'enfant, de caractériser positivement la spécificité qualitative de la pensée enfantine, même s'il critique le diagnostic de Piaget sur l'égoïsme de la petite enfance : pour Vygotski, le petit enfant est déjà un être social. Piaget a repris en partie cette critique.<sup>10</sup>

Vygotski s'oppose à un matérialisme mécanique qui doit nier l'existence d'actes volontaires conscients. Il défend la thèse selon laquelle ces actes réellement existants n'ont pas leurs racines dans le cerveau, mais que ces racines se trouvent dans la relation de l'enfant à l'adulte, c'est-à-dire dans les formes sociales de l'activité de l'enfant.<sup>11</sup>

Plus tard, Leontjew a développé, à la suite de Vygotski, la théorie de la formation des actions mentales et donc du développement intellectuel par l'intériorisation des actions extérieures : l'intériorisation, c'est-à-dire la transformation progressive des actions extérieures en actions intérieures, est un processus qui se déroule inévitablement au cours de l'ontogenèse de l'être humain. Il est nécessaire dans la mesure où le contenu principal du développement de l'enfant est d'acquiescer les acquisitions de la connaissance humaine.<sup>12</sup>

De telles réflexions ont été poursuivies par Rubinstein, Galperin, Elkonin, Dawydow et Talysina et utilisées pour la psychologie pédagogique. Dans son ouvrage Problèmes du développement du psychisme, Leontiev lui-même étudie entre autres des questions telles que le développement des formes supérieures de mémoire. La formation des capacités y est considérée sous l'aspect de la formation de systèmes cérébraux fonctionnels : c'est-à-dire que le rôle de l'activité est également analysé dans la formation des fonctions cérébrales, sans toutefois que le matérialisme soit remis en question de manière critique. Leontjew constate que les connaissances ne suffisent pas à elles seules à éveiller la volonté, et examine de ce point de vue les différentes motivations d'apprentissage des élèves de différents âges. Pour les premières classes, par exemple, c'est l'apprentissage en tant que tel qui est important ; plus tard, ce sont les preuves extérieures de performance sous forme de notes ou l'accomplissement honorable du rôle d'élève dans le collectif qui deviennent importantes, et plus tard encore, ce sont les perspectives professionnelles qui deviennent une motivation pour l'apprentissage. Pour Leontjew, le

Psychologue Jean Piaget, weil dieser in seiner Lehre von der kindlichen Intelligenzentwicklung die qualitative Eigenart des kindlichen Denkens positiv zu charakterisieren versucht habe, wenn er auch Piagets Diagnose des frühkindlichen Egozentrismus kritisiert: für Vygotski ist bereits das kleine Kind ein soziales Wesen. Piaget hat diese Kritik zum Teil aufgenommen.<sup>10</sup>

Vygotski wendet sich gegen einen mechanischen Materialismus, der die Existenz bewußter Willenshandlungen leugnen muß. Er vertritt die These, daß diese real existierenden Handlungen ihre Wurzeln nicht im Gehirn haben, sondern daß diese Wurzeln im Verhältnis des Kindes zum Erwachsenen, also in den sozialen Formen der Tätigkeit des Kindes liegen.<sup>11</sup>

Später hat Leontjew, anschließend an Vygotski, die Theorie der Herausbildung geistiger Handlungen und damit der intellektuellen Entwicklung durch Verinnerlichung äußerer Handlungen entwickelt: Die Interiorisierung, das heißt die allmähliche Umbildung äußerer in innere Handlungen ist ein Prozeß, der sich in der Ontogenese des Menschen zwangsläufig vollzieht. Er ist insofern notwendig, als es der Hauptinhalt der kindlichen Entwicklung ist, die Errungenschaften der menschlichen Erkenntnis zu erwerben.<sup>12</sup>

Solche Überlegungen wurden von Rubinstein, Galperin, Elkonin, Dawydow und Talysina weitergeführt und für die pädagogische Psychologie verwendet. Leontjew selbst untersucht in seinem Werk Probleme der Entwicklung des Psychischen u.a. auch solche Fragen wie die Entwicklung der höheren Gedächtnisformen. Die Bildung von Fähigkeiten wird dort unter dem Aspekt der Herausbildung funktionaler Hirnsysteme betrachtet: d.h. es wird die Rolle der Tätigkeit auch für die Herausbildung der Hirnfunktionen analysiert, ohne daß dabei allerdings der Materialismus kritisch hinterfragt würde. Leontjew sieht, daß Einsichten allein noch nicht den Willen ergreifen, und untersucht unter diesem Gesichtspunkt unterschiedliche Lernmotivationen der Schüler verschiedener Altersstufen. Für die ersten Klassen etwa sei das Lernen als solches wichtig, später erst würden äußere Leistungsnachweise in Form von Zensuren oder die ehrenhafte Erfüllung der Schülerrolle im Kollektiv wichtig, und noch später erst würden die Berufsaussichten zum Lernmotiv. Das kleine Kind steht für Leontjew noch ganz unter der Herrschaft seines Wahrnehmungsfeldes, das höhere Verhältnis zwischen Motiven muß von außen, durch den





petit enfant est encore entièrement sous la domination de son champ de perception, le rapport supérieur entre les motifs doit être créé de l'extérieur, par l'éducateur. Leontjew considère que la maturité scolaire dépend psychologiquement de la capacité à gérer les motifs, de telle sorte que l'on peut parler d'une possibilité élémentaire de contrôler son propre comportement.

En somme, la psychologie marxiste s'efforce de fonder la pédagogie sur une approche scientifique de l'humain et des étapes de son développement intellectuel et psychique, une exigence que l'on retrouve déjà chez Pestalozzi et qui est particulièrement présente dans l'anthroposophie.

Tournons-nous maintenant vers l'art de l'éducation de Rudolf Steiner. Dans le mot « art de l'éducation », on comprend déjà que Steiner n'a pas en tête une théorie pédagogique isolée, mais une vision de l'être humain en pleine croissance qui peut se vérifier et s'exercer dans la pratique pédagogique immédiate. Selon lui, tout dépend de la capacité des enseignants à faire preuve de cette créativité pédagogique guidée par la connaissance, qui ne peut être acquise par aucune connaissance pédagogique livresque. La science, l'art et la religion qui prennent vie - voilà ce que doit devenir tout enseignement.

Aujourd'hui, on peut parfois entendre dire que la pédagogie de Steiner n'est rien d'autre qu'une variante de la pédagogie réformée avec une ornementation idéologique particulière. Mis à part le fait que Steiner n'a délibérément pas conçu l'école Waldorf comme une école de vision du monde, la première partie de l'argument n'est pas non plus correcte. Si l'on prend par exemple les différences entre les accents pédagogiques de Blonski et de Lénine, telles qu'elles ont été présentées, Steiner - contrairement à ce que l'on pourrait attendre - n'aurait pas du tout été d'accord avec Blonski. Dans l'une de ses conférences pédagogiques, Steiner met en garde de la manière la plus pressante contre les réformes scolaires de Lounatcharski, et il ressort clairement du contexte que la préoccupation concerne des expériences éducatives anti-autoritaires. Car dans le pendant immédiat avec la déclaration est décrite la visite d'une école dans laquelle une pédagogie réformée antiautoritaire a conduit à ce que les élèves

10 D'après Jaroshevski 1975, p. 322 et suivantes.

11 Lurija 1978, p. 644.

12 Leontjew 1977, p. 196.

[200]

Erzieher, geschaffen werden. Die Schulreife sieht Leontjew psychologisch abhängig von der Fähigkeit, mit Motiven umgehen zu können, dergestalt, daß von einer elementaren Möglichkeit der Steuerung des eigenen Verhaltens gesprochen werden kann.

Alles in allem ist in der marxistischen Psychologie das Bestreben deutlich, die Pädagogik auf eine wissenschaftliche Betrachtung des Menschen und der Stufen seiner geistigen und psychischen Entwicklung zu gründen, eine Forderung, die sich schon bei Pestalozzi findet und die besonders auch in der Anthroposophie erhoben wird.

Wenden wir uns nun der Erziehungskunst Rudolf Steiners zu. In dem Wort Erziehungskunst ist schon enthalten, daß Steiner keine abgehobene pädagogische Theorie vorschwebt, sondern eine Anschauung des heranwachsenden Menschen, die sich in der unmittelbaren pädagogischen Praxis verifizieren und betätigen kann. Alles kommt seiner Meinung nach darauf an, die Lehrer zu jener erkenntnisgeleiteten pädagogischen Kreativität zu befähigen, die durch kein pädagogisches Bücherwissen zu erwerben ist. Lebendig werdende Wissenschaft, Kunst und Religion - das soll aller Unterricht werden.

Heute kann man gelegentlich hören, Steiners Pädagogik sei nichts als eine Variante der Reform-Pädagogik mit besonderer weltanschaulicher Ornamentik. Abgesehen davon, daß Steiner die Waldorfschule bewußt nicht als eine Weltanschauungsschule konzipiert hat, stimmt auch der erste Teil des Arguments nicht. Nimmt man z.B. die Unterschiede der pädagogischen Akzentsetzung bei Blonski und Lenin, wie sie referiert wurden, so würde Steiner - anders, als man erwarten würde - durchaus nicht mit Blonski konform gegangen sein. In einem seiner pädagogischen Vorträge warnt Steiner auf das dringlichste vor den Lunatscharskischen Schulreformen, wobei aus dem Kontext völlig klar wird, daß die Sorge antiautoritären Erziehungsexperimenten gilt. Denn im unmittelbaren Zusammenhang mit der Aussage wird der Besuch einer Schule geschildert, in der eine antiautoritäre Reformpädagogik dazu geführt hat, daß sich die Schüler nach Belieben auf

10 Nach Jaroschewski 1975, S. 322 ff.

11 Lurija 1978, S. 644.

12 Leontjew 1977, S. 196.

[200]



se prélasser de préférence sur les bancs et bavardent. Ce que Steiner critique à l'époque s'est beaucoup moins développé dans les pays socialistes, mais a plutôt connu de nouvelles éditions à l'Ouest dans les années 60 et 70.<sup>13</sup>

Le concept pédagogique de Steiner est déjà largement mûr lorsque le fabricant Emil Molt lui demande, peu après la fin de la Première Guerre mondiale, de prendre la direction d'une nouvelle école pour les enfants d'ouvriers de la fabrique de cigarettes Waldorf-Astoria. Molt avait alors déjà commencé depuis quelque temps à organiser des manifestations éducatives au sein de l'entreprise pour les ouvriers, qui avaient ainsi émis le souhait d'obtenir une meilleure éducation scolaire pour leurs enfants.<sup>14</sup>

L'activité de précepteur de Steiner avant le tournant du siècle lui avait permis d'acquérir une riche expérience pédagogique, tout comme son travail à l'école d'éducation ouvrière de Berlin. Dès 1907, son petit ouvrage *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft* (L'éducation de l'enfant du point de vue de la science de l'esprit) était paru. Déjà à l'époque, on y lit que ce ne sont pas des expressions générales qui peuvent être à la base d'un véritable art de l'éducation, mais seulement une véritable connaissance de l'être humain : il faut savoir sur quelle partie de l'entité humaine on doit agir à un certain âge de la vie et comment une telle action se fait de manière appropriée.<sup>15</sup>

Lorsque l'ouvrage fut publié, les adeptes de Steiner n'avaient encore rien à voir avec la question de l'éducation en tant que question sociale ; on cherchait tout au plus le conseil de Steiner pour des problèmes d'éducation au sein de la famille. Après la Ière guerre mondiale, une nouvelle situation s'était créée. Steiner avait rédigé l'appel *Au peuple allemand et au monde de la culture*, par lequel il lança le mouvement pour la triarticulation de l'organisme social, dont il a déjà été question dans les chapitres précédents.

Un moment décisif de l'idée de la triarticulation était l'idée que l'école ne devait pas être contrainte par l'État et l'économie, mais qu'elle devait s'intégrer librement et de manière autogérée dans la société globale. L'école unique de l'avenir, que Steiner avait en tête dans ce contexte, ne devait pas simplement rendre accessible à tous le savoir existant<sup>16</sup>, hérité de la bourgeoisie, qui n'était jusqu'alors disponible dans son intégralité que pour la couche supérieure. Une telle démarche n'aurait pas suffisamment tenu compte du fait que l'activité scientifique existante est elle aussi le résultat de

den Banken räkeln und herumschwätzen. Was Steiner damals kritisiert, das ist viel weniger in den sozialistischen Ländern zu weiterer Entfaltung gekommen, sondern hat vielmehr in den 60er und 70er Jahren im Westen seine Neuauflagen erlebt.<sup>13</sup>

Steiners pädagogisches Konzept ist bereits weitgehend ausgereift, als ihn der Fabrikant Emil Molt kurz nach dem Ende des Ersten Weltkrieges bittet, die Leitung einer neuzugründenden Schule für Arbeiterkinder der Waldorf-Astoria-Zigarettenfabrik zu übernehmen. Molt hatte damals bereits seit einiger Zeit begonnen, innerbetriebliche Bildungsveranstaltungen für die Arbeiter zu organisieren, bei denen dadurch der Wunsch aufgekommen war, für ihre Kinder eine bessere Schulbildung zu erhalten.<sup>14</sup>

Steiners Hauslehrertätigkeit vor der Jahrhundertwende hatte ihn reiche pädagogische Erfahrungen sammeln lassen, ebenso seine Arbeit an der Berliner Arbeiterbildungsschule. Bereits 1907 war seine kleine Schrift *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft* erschienen. Nicht allgemeine Redensarten, so heißt es bereits damals, könnten die Grundlage einer echten Erziehungskunst sein, sondern nur wirkliche Menschenerkenntnis: Man muß wissen, auf welchen Teil der menschlichen Wesenheit man in einem bestimmten Lebensalter einzuwirken hat und wie eine solche Einwirkung sachgemäß geschieht.<sup>15</sup>

Als die Schrift erschien, hatten Steiners Anhänger noch nichts mit der Erziehungsfrage als sozialer im Sinn; man suchte allenfalls Steiners Rat bei familiären Erziehungsproblemen. Nach dem I. Weltkrieg war eine neue Situation entstanden. Steiner hatte den Aufruf *An das deutsche Volk und an die Kulturwelt* verfaßt, mit dem er jene Bewegung für die Dreigliederung des sozialen Organismus in Gang setzte, von der schon in früheren Kapiteln die Rede war.

Ein entscheidendes Moment des Dreigliederungsgedankens war die Auffassung, daß Schule von Staat und Wirtschaft nicht gegängelt werden dürfe, sondern sich frei und selbstverwaltet in die Gesamtgesellschaft hineinstellen solle. Die Einheitsschule der Zukunft, die Steiner in diesem Zusammenhang vorschwebte, sollte nicht einfach das vorhandene, vom Bürgertum übernommene Wissen<sup>16</sup>, das bisher nur der oberen Schicht in vollem Umfang verfügbar war, für alle zugänglich machen. Ein solches Vorgehen hätte nicht genügend berücksichtigt, daß



l'ordre économique capitaliste. L'école de l'avenir doit à la fois supprimer tous les privilèges éducatifs et pratiquer un nouveau type d'enseignement qui apporte à l'élève des capacités vivantes et des concepts vivants. En particulier dans ses conférences de l'époque devant des ouvriers, Steiner explique à quel point la vie de l'esprit qui existait jusqu'alors avait renforcé la division en classes, alors que la nouvelle vie de l'esprit libre n'est pas là pour une classe, mais pour tous les humains de la même manière.<sup>17</sup>

La fondation de la première école Waldorf se déroule au milieu de grandes difficultés, surtout d'ordre matériel. La situation juridique dans le Land de Wurtemberg est favorable et permet la fondation de l'école, mais oblige en même temps à une série de compromis. Steiner est suffisamment réaliste pour se montrer flexible dans ce domaine, sans qu'il soit nécessaire de faire des concessions sur l'essentiel. Un premier cercle d'enseignants se rassemble autour de lui. Lorsque le 20 août 1919 commence un cours intensif avec des conférences de Steiner sur les problèmes anthropologiques et méthodiques de la nouvelle pédagogie, il est déjà clair que le mouvement de la triarticulation ne pourra pas atteindre ses objectifs sociaux dans l'immédiat : la résistance des forces retardatrices s'est révélée trop forte. L'expérience Waldorf n'en a que plus de poids : si elle réussit, une preuve pratique de la fécondité d'une vie libre de l'esprit sera apportée, un morceau de triarticulation sera conservé, qui pourra plus tard servir de germe à de nouvelles initiatives plus importantes. Pour Steiner, l'école Waldorf est un fait culturel qui doit avoir un effet réformateur, révolutionnaire dans le système scolaire.<sup>18</sup> L'engagement personnel de Steiner pour l'école ouverte le 7 septembre 1919 correspond à cette déclaration. Chaque fois que les obligations de Dornach et autres le permettent, il participe aux conférences hebdomadaires des enseignants, donne des suggestions pour le programme, visite les classes, aide certains élèves à dépasser leur rôle initial d'école-atelier et s'émancipe de la Waldorf-Astoria,

13 Ce passage se trouve dans GA 293, p. 75 et suivantes.

14 Pour l'histoire de l'école Waldorf, voir Wehr 1982, Kühn 1978 ; pour la pédagogie - outre les ouvrages de Steiner sur le sujet - avant tout Schneider 1985, Lindenberg 1975 et 1981, Leber (éd.) 1985, Carlgren 1973. Pour la forme sociale de l'école Waldorf, voir aussi Leber 1978 et Kugler 1981.

15 Edition individuelle Dornach 1981, p. 20 et

auch der bestehende Wissenschaftsbetrieb ein Ergebnis der kapitalistischen Wirtschaftsordnung ist. Die Schule der Zukunft soll sowohl alle Bildungsprivilegien beseitigen als auch eine neue Art des Unterrichts praktizieren, die dem Schüler lebendige Fähigkeiten und lebendige Begriffe mitgibt. Besonders in seinen damaligen Vorträgen vor Arbeitern führt Steiner aus, wie sehr das bisherige Geistesleben die Klassenspaltung verstärkt habe, während das neue freie Geistesleben nicht für eine Klasse da ist, sondern für alle Menschen gleich.<sup>17</sup>

Die Gründung der ersten Waldorfschule vollzieht sich unter großen Schwierigkeiten, vor allem auch materieller Art. Die Rechtslage im Land Württemberg ist günstig und ermöglicht die Schulgründung, zwingt aber zugleich zu einer Reihe von Kompromissen. Steiner ist Realist genug, um sich hier flexibel zu zeigen, ohne daß Abstriche im Wesentlichen gemacht werden müßten. Ein erster Lehrerkreis scharf um ihn. Als am 20. August 1919 ein Intensivkurs mit Vorträgen Steiners zu den Menschenkundlichen und methodisch-didaktischen Problemen der neuen Pädagogik beginnt, ist bereits klar, daß die Dreigliederungsbewegung ihre gesamtgesellschaftlichen Ziele einstweilen nicht erreichen kann: der Widerstand der retardierenden Kräfte hat sich als zu stark erwiesen. Um so größeres Gewicht erhält damit das Waldorf-Experiment: Gelingt es, so ist ein praktischer Beweis für die Fruchtbarkeit eines freien Geisteslebens erbracht, bleibt ein Stück Dreigliederung erhalten, das später ein Keim für neue, größere Initiativen sein kann. Die Waldorfschule ist für Steiner eine Kulturtat, die reformierend, revolutionierend im Schulwesen wirken soll.<sup>18</sup> Steiners persönlicher Einsatz für die am 7. September 1919 eröffnete Schule entspricht dieser Aussage. Wann immer es die Dornacher und andere Verpflichtungen zulassen, nimmt er an den wöchentlichen Lehrerkonferenzen teil, gibt Anregungen für den Lehrplan, visitiert die Klassen, hilft einzelne Schüler über ihre ursprüngliche Rolle als Werkschule hinaus und emanzipiert sich von der Waldorf-Astoria,

13 Die Stelle findet sich in GA 293, S. 75 ff.

14 Zur Geschichte der Waldorfschule vgl. etwa Wehr 1982, Kühn 1978; zur Pädagogik - neben den einschlägigen Werken Steiners - vor allem Schneider 1985, Lindenberg 1975 und 1981, Leber (Hg.) 1985, Carlgren 1973. Zur Sozialgestalt der Waldorfschule s.a. Leber 1978 und Kugler 1981.

15 Einzelausgabe Dornach 1981, S. 20f.



suyvantes.

16 Le 23.4.1919 devant des ouvriers de Waldorf-Astoria, d'après Lindenberg 1075, p. 171

17 ibid.

18 Le 20.8.1919 lors de l'accueil des 17 participants au premier cours d'enseignants, GA 293, p. 214.

[201]

même si Molt, en tant que fondateur, continue à faire partie du collège. Bientôt, d'autres écoles voient le jour. La dictature nazie met temporairement fin à l'existence des écoles Waldorf. Après la deuxième guerre mondiale, le mouvement scolaire s'étend de plus en plus dans les pays qui autorisent les écoles autogérées. Le mouvement scolaire international compte aujourd'hui plus de 200 écoles. A une époque où le nombre d'élèves dans les écoles publiques est en baisse, les écoles Waldorf continuent à se développer à un tel point que seule une partie des demandes de places peut être prise en compte. Le mouvement international des écoles Waldorf est toujours confronté à des difficultés. Dans de nombreux cas, des sacrifices financiers considérables sont nécessaires pour faire aboutir les initiatives de création d'écoles. Les enseignants des pays où il existe au moins des subventions pour le financement des écoles peuvent encore s'estimer heureux par rapport à d'autres. La reconnaissance des diplômes pose aussi un certain problème, bien qu'un modus vivendi raisonnable se soit développé dans la pratique dans de nombreux pays. La composition sociale de la population scolaire, par exemple en République fédérale, est représentative de l'ensemble de la population. En dépit de toutes les mauvaises langues, l'école Waldorf n'est pas devenue une école d'élite, mais s'efforce de rester fidèle à sa mission sociale originelle.

Quels sont donc les aspects réformateurs et révolutionnaires du modèle Waldorf dont parle Steiner ? - Il y a tout d'abord la forme sociale de l'école : le support juridique et économique est une association scolaire dont font partie les parents, les enseignants et les amis de l'école. La vie pédagogique est gérée collégalement par le collège, chaque enseignant pouvant agir librement et sous sa propre responsabilité dans les questions d'enseignement. Chacun participe également à l'administration par le biais des conférences hebdomadaires, il n'y a pas de directeur, pas de différences de rang au sein du collège, pas même dans le régime salarial - même si celui-ci peut varier d'une école à l'autre. Les écoles allemandes

16 Am 23.4.1919 vor Waldorf-Astoria-Arbeitern, nach Lindenberg 1075, S. 171

17 ibd.

18 Am 20.8.1919 bei der Begrüßung der 17 Teilnehmer des ersten Lehrerkurses, GA 293, S. 214.

[201]

wenn auch Molt als Gründer weiterhin dem Kollegium angehört. Bald entstehen weitere Schulen. Die Nazidiktatur macht der Existenz der Waldorfschulen vorübergehend ein Ende. Nach dem II. Weltkrieg breitet sich die Schulbewegung in den Ländern, die selbstverwaltete Schulen zulassen, immer weiter aus. Die internationale Schulbewegung umfaßt heute über 200 Schulen. In einer Zeit, in der die Schülerzahlen an öffentlichen Schulen rückläufig sind, wachsen die Waldorfschulen in einem solchen Maße weiter an, daß nur ein Teil der Bewerbungen um einen Schulplatz berücksichtigt werden kann. Nach wie vor hat die internationale Waldorfschulbewegung mit Schwierigkeiten zu kämpfen. Vielfach sind größte finanzielle Opfer erforderlich, um Schulgründungsinitiativen durchzutragen. Die Lehrer in Staaten, wo es wenigstens Zuschüsse zur Schulfinanzierung gibt, dürfen sich im Vergleich zu anderen noch glücklich schätzen. Ein gewisses Problem ist oft auch die Anerkennung von Abschlüssen, obwohl sich hier in vielen Ländern in der Praxis ein vernünftiger modus vivendi herausgebildet hat. Die soziale Zusammensetzung der Schülerschaft z.B. in der Bundesrepublik ist repräsentativ für die Gesamtbevölkerung. Allen Unkenrufen zum Trotz ist die Waldorfschule nicht zur Eliteschule geworden, sondern bemüht sich, ihrem ursprünglichen sozialen Auftrag treu zu bleiben.

Was sind nun die reformierenden und revolutionierenden Aspekte des Waldorf-Modells, von denen Steiner spricht? - Da ist zunächst einmal die Sozialgestalt der Schule: Rechts- und Wirtschaftsträger ist jeweils ein Schulverein, dem die Eltern, Lehrer und Freunde der Schule angehören. Das pädagogische Leben wird kollegial vom Kollegium verwaltet, wobei in Unterrichtsfragen jeder einzelne Lehrer frei und selbstverantwortlich agieren kann. Über die allwöchentlichen Konferenzen ist jeder auch an der Verwaltung beteiligt, es gibt keinen Direktor, keine Rangunterschiede im Kollegium, auch nicht in der Gehaltsordnung - wenn diese im einzelnen auch je nach Schule unterschiedlich gestaltet sein kann.





sont regroupées au sein de l'association des écoles libres Waldorf. Il n'y a pas de centralisme bureaucratique, mais des réunions d'enseignants et d'autres manifestations au cours desquelles des expériences sont échangées et des suggestions pédagogiques développées.<sup>19</sup>

C'est le cadre social d'une pédagogie d'un genre nouveau. Lorsque l'école a été fondée, la mixité garçons-filles ou l'interconfessionnalité n'allait pas du tout de soi. Le principe de l'école globale (principe de l'école unique) n'existe toujours pas en République fédérale d'Allemagne ; et là où des écoles globales ont été créées dans le cadre de la réforme de l'éducation, d'autres voies ont été empruntées que celles de l'école Waldorf, pas toujours pour le bien des élèves, comme le reconnaissent aujourd'hui les anciens partisans. L'idée de renoncer au système formel des notes (mais pas des bulletins !) et au redoublement est aussi révolutionnaire. Cette renonciation à la pression de la concurrence et à la peur comme facteurs de motivation exige beaucoup de l'habileté pédagogique des enseignants, mais elle a depuis longtemps fait ses preuves : Le fait que les élèves Waldorf ne sont en aucun cas à la traîne des autres, même en ce qui concerne les performances, est un fait qui a été confirmé par des enquêtes empiriques.<sup>20</sup> La pédagogie Waldorf mise sur l'intérêt et l'identification. Une grande importance est accordée à l'éducation artistique et pratique. La formation du savoir et l'entraînement de la mémoire ne sont pas sous-estimés, mais ne sont pas non plus absolutisés de manière unilatérale par rapport à la formation des sentiments et de la volonté. Contrairement au système de cours morcelé des expériences d'écoles publiques, une grande importance est accordée à la cohésion sociale de la classe. Pendant les huit premières années, celle-ci est prise en charge par un seul et même enseignant. La différenciation qui intervient au cours des quatre années de l'école secondaire supérieure, du fait que l'on vise différents diplômes en fonction des aptitudes et des goûts, ne conduit pas à un éclatement du groupe-classe. En République fédérale, les élèves qui se dirigent vers l'Abitur (bac) effectuent encore une 13e année scolaire.

Contrairement à la répartition morcelante des matières, comme c'est généralement le cas, on pratique l'enseignement par périodes : L'enseignement principal est dispensé en unités de trois à quatre semaines, au cours desquelles un

Die bundesdeutschen Schulen sind im Bund der Freien Waldorfschulen zusammengeschlossen. Bürokratischer Zentralismus existiert nicht, dafür gibt es Lehrertagungen und andere Veranstaltungen, bei denen Erfahrungen ausgetauscht und pädagogische Anregungen entwickelt werden.<sup>19</sup>

Das ist der soziale Rahmen für eine neuartige Pädagogik. Als die Schule gegründet wurde, war Koedukation von Jungen und Mädchen oder Überkonfessionalität durchaus keine Selbstverständlichkeit. Das Gesamtschulprinzip (Einheitsschulprinzip) ist es etwa in der Bundesrepublik bis heute noch nicht; und da, wo es im Zuge der Bildungsreform zu Gesamtschulgründungen kam, sind teilweise andere Wege eingeschlagen worden als an der Waldorfschule, durchaus nicht immer zum Nutzen der Schüler, wie auch frühere Befürworter heute zugeben. Revolutionär ist auch der Gedanke, auf das formale System der Zensuren (nicht jedoch auf Zeugnisse!) und das Sitzenbleiben zu verzichten. Dieser Verzicht auf Konkurrenzdruck und Angst als Motivationsfaktoren stellt an das pädagogische Geschick der Lehrer hohe Anforderungen, hat jedoch die Bewährungsprobe längst bestanden: Daß auch unter dem Leistungsaspekt Waldorfschüler keineswegs hinter anderen zurückstehen, ist eine inzwischen auch durch entsprechende empirische Erhebungen gesicherte Tatsache.<sup>20</sup> Die Waldorfpädagogik setzt auf Interesse und Identifikation. Der künstlerischen und praktischen Erziehung wird ein hoher Stellenwert eingeräumt. Wissensbildung und Gedächtnistraining werden nicht unterschätzt, aber auch nicht in einseitiger Weise gegenüber Gefühls- und Willensbildung verabsolutiert. Im Gegensatz zum zerstückelnden Kurssystem der staatlichen Gesamtschulversuche legt man großen Wert auf den sozialen Zusammenhang der Klasse. In den ersten acht Jahren wird diese von ein- und demselben Klassenlehrer betreut. Die Differenzierung, die in den vier Jahren der Oberstufe dadurch eintritt, daß je nach Begabung und Neigung unterschiedliche Abschlüsse angestrebt werden, führt nicht zur Aufspaltung des Klassenverbandes. Diejenigen Schüler, die das Abitur ansteuern, absolvieren in der Bundesrepublik noch ein 13. Schuljahr. Im Gegensatz zur zerstückelnden Stoffverteilung, wie sie sonst üblich ist, pflegt man den Epochenunterricht: Der Hauptunterricht wird in Einheiten von drei bis vier Wochen erteilt, in denen ein Themenkomplex behandelt wird. Das bietet die





ensemble de thèmes est traité. Cela offre la possibilité d'une forte concentration et d'une compréhension globale du sujet. Les élèves peuvent réellement s'imprégner de la problématique de la matière en question. Le programme d'enseignement --le mot se trouve entre

19 Cahier de rapports de la Confédération 1985, p. 29.

20 Il s'agit d'une étude publiée en 1982, soutenue par le ministère fédéral de l'Éducation et des Sciences, et statistiquement fiable, sur les parcours de formation des anciens élèves Waldorf. Pour plus de détails, voir Leber 1982.

[202]

guillemets, car il ne s'agit pas d'un canon de prescriptions obligatoires - n'est pas un agrégat de matières à étudier, mais un instrument de l'art de l'éducation qui doit aider les élèves à se relier individuellement au monde.

Un lien - d'abord formel - avec la pédagogie socialiste est la forte accentuation des moments pratiques : Les élèves s'occupent de mesures sur le terrain et de dessin technique, chaque école a en général son jardin scolaire. Les travaux manuels - sculpture, filage, etc. - il s'agit de faire des expériences avec différents matériaux, d'exercer et d'affiner la volonté et la conscience en surmontant la résistance de l'objet : L'appropriation du monde est l'affaire de tout l'humain, pas seulement de l'humain de tête. L'enseignement des travaux manuels à l'école Waldorf n'est évidemment pas réservé aux filles. La technologie fait partie du programme scolaire. Il ne s'agit pas tant d'une préparation professionnelle immédiate - certaines écoles Waldorf proposent aussi ce type d'enseignement - que d'expériences nécessaires à la compréhension du monde technique. Cela implique bien sûr que les élèves aient une idée du fonctionnement d'une locomotive électrique ou d'un ordinateur. Les activités pratiques et artistiques - la vie de l'école comprend des fêtes mensuelles, des jeux de classe, etc. - doivent également encourager l'initiative personnelle et les aptitudes sociales <sup>21</sup> .

Möglichkeit einer starken Konzentration und allseitigen Erfassung des Themas. Die Schüler können sich in die Problematik des jeweiligen Fachs wirklich einleben. Der Lehrplan --das Wort steht in

19 Berichtsheft des Bundes 1985, S. 29.

20 Es handelt sich um eine 1982 veröffentlichte, vom Bundesministerium für Bildung und Wissenschaft geförderte, statistisch gesicherte Untersuchung über Bildungslebensläufe ehemaliger Waldorfschüler. Näheres bei Leber 1982.

[202]

Anführungszeichen, da es sich nicht um einen Kanon verbindlicher Vorschriften handelt - ist kein Aggregat von durchzunehmendem Stoff, sondern Instrument der Erziehungskunst, das den Schülern helfen soll, sich individuell mit der Welt zu verbinden.

Ein - zunächst formaler Bezug - zur sozialistischen Pädagogik ist die starke Betonung praktischer Momente: Die Schüler beschäftigen sich mit Feldmessen und technischem Zeichnen, jede Schule hat in der Regel ihren Schulgarten. Im Werken - Schnitzen, Spinnen usw. - sollen Umgangserfahrungen mit verschiedenen Materialien gemacht, Wille und Bewußtsein im Überwinden des Widerstandes der Gegenständlichkeit geschult und geschärft werden: Aneignung der Welt ist Sache des ganzen Menschen, nicht bloß des Kopfmenschen. Der Handarbeitsunterricht an der Waldorfschule ist selbstverständlich keine Sache bloß für die Mädchen. Technologie ist Bestandteil des Lehrplans. Dabei geht es weniger um unmittelbare Berufsvorbereitung - einige Waldorfschulen bieten auch dies -, sondern um Erfahrungen, die zum Durchschauen der technischen Welt notwendig sind. Dazu gehört natürlich, daß die Schüler eine Vorstellung davon bekommen, wie eine Elektrolok oder ein Computer funktionieren. Das praktische und künstlerische Tun - zum Leben der Schule gehören Monatsfeiern, Klassenspiele usw. - soll auch Eigeninitiative und soziale Fähigkeiten fördern <sup>21</sup> .



enseignement adapté à l'âge des élèves, qui favorise leur développement de manière optimale, car il se base sur les conditions physiologiques et psychologiques de leur développement. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, dans les cours d'histoire des 5e et 6e années, on développera l'histoire des anciennes civilisations surtout par le biais de récits, de personnages et de leurs motivations, tandis qu'en 10e année, la même thématique pourra être traitée - conformément à la capacité de compréhension de cet âge pour des contextes plus larges - sous l'angle de la formation des différentes civilisations dans la confrontation avec des conditions géographiques bien précises.<sup>22</sup>

Dans le dernier chapitre de la première partie de ce travail, il a déjà été fait allusion à la manière dont la conscience formée en conséquence peut donner lieu à une division de l'être humain qui trouve son centre dans le

Je. Il est constitutif de la pédagogie de Steiner qu'elle puisse saisir le développement de l'adolescent comme un changement dans la relation entre ces éléments constitutifs.<sup>23</sup>

Très grossièrement, on peut trouver chez Steiner les étapes de développement suivantes : Au cours de la première année de vie, le psychisme et les processus de vie forment encore largement une unité avec le physique. L'enfant s'abandonne au monde avec tous ses sens, il ne peut pas encore se distancer de ses perceptions immédiates. La force d'auto-formation humaine s'exprime d'abord dans la construction du corps, dans l'acquisition de la marche dressée, du langage et de la capacité de penser. L'apprentissage se fait par imitation, qui va finalement jusqu'au jeu de rôle plein d'imagination. Cette phase de domination de l'imitation prend fin avec la rupture physiologique de la poussée dentaire. Les forces vitales, qui étaient jusqu'alors liées à la formation de l'organique, sont maintenant en partie libérées et sont à la disposition de l'enfant en tant que forces de représentation : La représentation peut maintenant se détacher de la perception.

Le monde intérieur et le monde extérieur commencent à se distinguer l'un de l'autre.

L'autorité devient maintenant importante pour l'enfant, non pas dans le sens d'une contrainte extérieure, mais dans le sens de la possibilité d'apprendre en s'orientant sur la force de la personnalité d'une personne aimée qui donne une direction. Le plan d'études Waldorf tient compte de cette nécessité. La pédagogie Waldorf refuse d'accélérer artificiellement le développement des

altersgerechter Unterricht, der die Entwicklung der Schüler optimal fördert, weil er von den jeweiligen physiologischen und entwicklungspsychologischen Gegebenheiten ausgeht. So wird man, um nur ein Beispiel zu nennen, im Geschichtsunterricht der 5. und 6. Klasse die Geschichte der alten Kulturen vor allem erzählend, an Personen und ihren Motiven entwickeln, während in der 10. Klasse dieselbe Thematik - dem Verständnisvermögen dieses Alters für größere Zusammenhänge entsprechend - unter dem Gesichtspunkt der Herausbildung der jeweiligen Kulturen in der Auseinandersetzung mit ganz bestimmten geographischen Voraussetzungen behandelt werden kann.<sup>22</sup>

Im letzten Kapitel des ersten Teils dieser Arbeit wurde bereits darauf hingewiesen, wie sich dem entsprechend geschulten Bewußtsein eine Wesensgliederung des Menschen ergeben kann, die im Ich ihren Mittelpunkt findet. Es ist konstitutiv für Steiners Pädagogik, daß sie die Entwicklung des Heranwachsenden als Veränderung im Verhältnis dieser Wesensglieder zueinander zu erfassen vermag.<sup>23</sup>

Ganz grob kann man die folgenden Entwicklungsschritte bei Steiner beschrieben finden: Im ersten Lebensjahrsiebt bilden Psyche und Lebensprozesse mit dem Physischen noch weitgehend eine Einheit. Das Kind gibt sich der Welt mit allen Sinnen hin, kann sich noch nicht von den unmittelbaren Wahrnehmungen distanzieren. Die menschliche Selbstgestaltungskraft lebt sich zunächst im Aufbau des Körpers, im Erwerb von aufrechtem Gang, Sprache und Denkvermögen aus. Lernen geschieht durch Nachahmung, die schließlich bis ins phantasievolle Rollenspiel geht. Diese Phase der Dominanz der Nachahmung wird durch den physiologischen Einschnitt des Zahnwechsels beendet. Die Lebenskräfte, die in der Ausformung des Organischen bis dahin gebunden waren, werden nun zum Teil frei und stehen dem Kind als Vorstellungskräfte zu Verfügung: Die Vorstellung vermag sich nun von der Wahrnehmung zu lösen. Innenwelt und Außenwelt beginnen sich voneinander abzuheben. Für das Kind wird jetzt die Autorität wichtig, nicht im Sinne des äußeren Zwanges, sondern im Sinne der Möglichkeit, durch Orientierung an der richtunggebenden Persönlichkeitskraft einer geliebten Person zu lernen. Der Waldorflehrplan rechnet mit dieser Notwendigkeit. Die Waldorfpädagogik lehnt es ab, die Entwicklung der kognitiven Fähigkeiten künstlich zu beschleunigen, auf Kosten etwa der



capacités cognitives au détriment, par exemple, des forces d'imagination/fantaisie. De même que l'humanité dans son ensemble a développé ce qui est à la mesure de la raison analytique à partir d'une constitution de conscience se manifestant plus en image, qu'elle est passée du mythe à la logique, de même les élèves doivent d'abord apprendre de manière fortement imagée, par exemple en s'appropriant les formes des lettres. Les fables et les légendes ont leur place dans l'enseignement des premières années. L'enseignement des langues étrangères commence dès la première année, car c'est à cet âge que les enfants apprennent les langues

21 Sur le programme scolaire, voir aussi Heydebrand 1979.

22 Cf. Lindenberg in Leber (éd.) 1885, p. 211 et suivantes. Dans ce livre, on trouve également des explications importantes sur le programme d'enseignement de différentes matières.

23 Cf. Steiner, L'éducation de l'enfant, et Lindenberg, Conditions de vie, 1981.

[203]

encore facilement et presque ludiquement. En République fédérale, les élèves des écoles Waldorf ont généralement le choix entre le français et le russe, en plus de la première langue étrangère, l'anglais.

Avec la troisième septaine, avec le tournant décisif de la maturité sexuelle, l'âme se libère aussi : les jeunes forment leur propre monde de sentiments et de pensées. Cela peut se manifester de différentes manières : par une rébellion, un renfermement soudain, mais aussi par une nouvelle capacité à se lier consciemment au monde et aux autres, avec lesquels on n'est pas simplement fusionné. Le principe de l'enseignement ne peut plus être le même qu'auparavant. Ce n'est pas l'autorité qui est au centre, mais l'exercice et la formation du jugement. Les élèves veulent désormais s'orienter vers des idéaux. Mais un idéalisme sans pensée n'est pas bon, ce qui est demandé, ce sont plutôt des idéaux avec un caractère de volonté. L'objectif est l'éducation à la liberté : il ne s'agit pas d'inculquer des contenus prêts à l'emploi, mais de transmettre la capacité à se confronter au monde, il ne s'agit pas de forger une image préconçue du caractère, mais d'inculquer la capacité à travailler sur soi-même tout au long de la vie - dans le sens des intentions et des intuitions morales de chacun.

Phantasiekräfte. So wie die Menschheit als ganze das Verstandesmäßige aus einer mehr am Bild haftenden Bewußtseinsverfassung entwickelt hat, vom Mythos zur Logik gekommen ist, so sollen auch die Schüler zunächst noch stark bildhaft lernen, z.B. bei der Aneignung der Buchstabenformen. Fabeln und Legenden haben in den ersten Jahren ihren festen Platz im Unterricht. Man beginnt gleich im ersten Jahr mit dem Fremdsprachenunterricht, denn in diesem Alter lernen die Kinder Sprachen

21 Zum Lehrplan vgl. auch Heydebrand 1979.

22 Vgl. Lindenberg in Leber (Hg.) 1885, S. 211ff. In diesem Buch finden sich ebenfalls wichtige Erläuterungen zum Lehrplan verschiedener Fächer.

23 Vgl. Steiner, Die Erziehung des Kindes, und Lindenberg, Lebensbedingungen, 1981.

[203]

noch leicht und fast spielerisch. In der Bundesrepublik haben die Schüler der Waldorfschulen neben der ersten Fremdsprache Englisch meist die Wahl zwischen Französisch und Russisch.

Mit dem dritten Jahrsiebt, mit dem entscheidenden Einschnitt der Geschlechtsreife, wird auch das Seelische freier: Die Jugendlichen bilden eine eigene Gefühls- und Gedankenwelt aus. Das kann sich nach vielen Seiten hin äußern: in der Auflehnung, in plötzlicher Verslossenheit, genauso aber in einer neuen Fähigkeit, sich mit der Welt und anderen Menschen, mit denen man nun nicht einfach verwachsen ist, bewußt zu verbinden. Das Prinzip des Unterrichtens kann jetzt nicht mehr dasselbe sein wie vorher. Nicht Autorität, sondern Übung und Ausbildung der Urteilskraft steht im Mittelpunkt. Die Schüler wollen sich jetzt an Idealen orientieren. Aber ein gedankenblasser Idealismus ist ungut, gefragt sind vielmehr Ideale mit Willenscharakter. Das Ziel ist Erziehung zur Freiheit: Keine fertigen Inhalte sollen eingetrichtert werden, sondern die Fähigkeit zur Auseinandersetzung mit der Welt soll vermittelt, nicht ein vorgefaßtes Charakterbild soll ausgeprägt, sondern die Fähigkeit zur lebenslangen Arbeit an sich selbst - im Sinne der jeweils eigenen Intentionen und moralischen Intuitionen - soll veranlagt werden.



Dans la caractérisation des différentes étapes du développement, de nombreux parallèles apparaissent entre l'exposé de Steiner datant de 1907 et certains résultats de la psychologie du développement non anthroposophique, en particulier les approches de la théorie de l'action, auxquelles il faut également attribuer les résultats cités de Leontjew. C. Lindenberg a montré en détail ces parallèles pour Steiner et Jean Piaget. Piaget, pour ne citer qu'un exemple, montre par exemple comment ce n'est qu'à l'âge de sept ans que les enfants peuvent inverser un déroulement extérieur habituel dans l'action intérieure de la représentation, confirmant ainsi la thèse de Steiner sur la libération des forces de représentation au début de la deuxième septième année.<sup>24</sup> De tels parallèles peuvent encourager à ne pas relâcher les efforts de compréhension, même si l'on ne doit pas sous-estimer - en particulier en ce qui concerne le marxisme - les difficultés qui résultent de la vision matérialiste du monde. Elles commencent par la question de la source des actions intérieures et extérieures et se terminent par le problème de savoir dans quelle mesure on soumet l'élève individuel à des maximes imposées par des instances extérieures ou dans quelle mesure on est prêt à miser pleinement sur la responsabilité du Je vis-à-vis de lui-même et du monde. On enseigne différemment si l'on voit dans chaque élève l'individualité qui a une signification éternelle. Mais il devrait être possible de parvenir à une meilleure compréhension du concept pédagogique de l'autre partie, indépendamment des différences de conception existantes. Et il y a suffisamment de points communs dans les conceptions pédagogiques pour qu'avec un peu de bonne volonté, on puisse arriver à une discussion fructueuse. Il serait particulièrement important de créer, avec le temps, de plus en plus d'occasions d'apprendre à connaître la pratique pédagogique par l'observation directe. Car la perception est une condition nécessaire pour un échange de vues sérieux sur les expériences respectives. La visite de la ministre bulgare de la culture, Ludmilla Schivkova, malheureusement décédée si tôt, dans des établissements Waldorf en Suède, dans le cadre d'un séjour officiel à l'invitation du ministère suédois de l'éducation, a démontré à quel point l'étude sur place peut être utile. Ludmilla Schivkova a résumé ses impressions à la fin de l'été 1980 en déclarant que l'avenir réside dans les enfants. Si l'on a pour objectif que les humains soient de plus en plus créatifs dans leur développement social, alors c'est la pédagogie qui

In der Charakterisierung einzelner Entwicklungsschritte ergeben sich zahlreiche Parallelen zwischen Steiners von 1907 datierender Darstellung und einzelnen Ergebnissen nicht anthroposophischer Entwicklungspsychologie, besonders der handlungstheoretischen Ansätze, denen auch die angeführten Ergebnisse Leontjews zuzurechnen sind. C. Lindenberg hat diese Parallelen für Steiner und Jean Piaget detailliert aufgewiesen. Piaget, um nur ein Beispiel anzuführen, zeigt z.B., wie erst mit sieben Jahren Kinder einen gewohnten äußeren Ablauf in der inneren Handlung des Vorstellens umkehren können, und bestätigt damit Steiners These vom Freiwerden der Vorstellungskräfte mit dem Beginn des zweiten Jahrsiebts.<sup>24</sup> Solche Parallelen können dazu ermutigen, im Bemühen um Verständigung nicht nachzulassen, auch wenn man - speziell, was den Marxismus angeht - die Schwierigkeiten nicht unterschätzen darf, die sich aus dem materialistischen Weltbild ergeben. Sie beginnen bei der Frage nach der Quelle der inneren und äußeren Handlungen und enden bei dem Problem, wie weit man den einzelnen Schüler letztlich doch von äußeren Instanzen vorgegebenen Maximen unterordnet oder wie weit man bereit ist, voll auf die Selbst- und Weltverantwortlichkeit des Ich zu setzen. Man unterrichtet anders, wenn man in dem einzelnen Schüler die Individualität sieht, die eine Ewigkeitsbedeutung hat. Es sollte aber möglich sein, unabhängig von den bestehenden Auffassungsunterschieden zu einem besseren Verständnis des pädagogischen Konzepts der jeweils anderen Seite zu gelangen. Und es gibt genug Berührungspunkte in den pädagogischen Konzeptionen, um bei einigem guten Willen zu einem fruchtbaren Gespräch zu kommen. Besonders wichtig wäre es, mit der Zeit immer mehr Gelegenheiten zu schaffen, pädagogische Praxis aus unmittelbarer Anschauung kennenzulernen. Denn für einen ernsthaften Meinungs austausch über die jeweiligen Erfahrungen ist die Wahrnehmung eine notwendige Voraussetzung. Wie nützlich das Studium vor Ort sein kann, erwies z.B. der Besuch der leider so früh verstorbenen bulgarischen Kultusministerin Ludmilla Schivkova bei Waldorfeinrichtungen in Schweden, im Rahmen eines offiziellen Aufenthalts auf Einladung des schwedischen Unterrichtsministeriums. Ludmilla Schivkova faßte ihre Eindrücke damals, im Spätsommer 1980, zusammen, indem sie sinngemäß ausführte, in den Kindern liege die Zukunft. Wenn man das Ziel hat, daß in die Zukunft hinein die Menschen in der



doit préparer et soutenir un tel développement. Une telle pédagogie doit être entièrement artistique, et la pédagogie de Steiner, comme elle le disait, est imprégnée de cet élément. C'est pourquoi elle est une pédagogie d'avenir. Elle n'est pas réservée à la Suède ou à la Bulgarie, c'est une pédagogie pour l'humanité.<sup>25</sup>

24 Cf. Lindenberg op. cit., p. 43 et suivantes.

25 Raab/Klingborg 1982, p. 17.

[204]

sozialen Entwicklung immer mehr und mehr schöpferisch tätig sein sollen, dann ist es die Pädagogik, die eine derartige Entwicklung vorbereiten und unterstützen muß. Eine solche Pädagogik muß durch und durch künstlerisch sein, Steiners Pädagogik, so äußerte sie sich, ist von diesem Element durchdrungen. Sie ist deshalb eine Pädagogik der Zukunft. Sie ist nicht nur etwas für Schweden oder Bulgarien, sondern sie ist eine Menschheitspädagogik.<sup>25</sup>

24 Vgl. Lindenberg a.a.O., S. 43ff.

25 Raab/Klingborg 1982, S. 17.

[204]

## **Annexe : Rôle et tâches du marxisme - Ses différents aspects et son rapport à l'anthroposophie**

La pertinence d'une confrontation avec le marxisme est évidente, même si nous ne connaissons plus dans notre pays le boom du marxisme que nous avons connu à la fin des années 60 et au début des années 70. Le marxisme reste l'un des courants les plus importants de notre époque. Il s'est établi comme vision du monde dominante dans un tiers de la planète, dont une grande partie de l'Europe centrale, et continue de servir d'idée directrice aux courants d'opposition fondamentalistes dans les pays capitalistes et dans le tiers monde. Même ceux qui ont longtemps parlé de la décadence totale et du vieillissement du marxisme, et qui se sont demandé si l'Union soviétique pourrait vivre l'année 1984, devraient aujourd'hui admettre - au vu des développements dramatiques dans le premier Etat marxiste-socialiste du monde - qu'ils se la sont fait un peu trop faciles.

On peut dire la même chose de ceux qui ont longtemps trouvé chic de sourire de l'anthroposophie comme d'un phénomène marginal de la vie sociale, peut-être tout à fait aimable, mais somme toute assez fou. Le mouvement anthroposophique, qui se renforce dans le monde entier, est lui aussi un courant qui s'oppose clairement aux habitudes de pensée

## **Anhang: Rolle und Aufgaben des Marxismus - Seine verschiedenen Ausprägungen und sein Verhältnis zur Anthroposophie**

Die Relevanz einer Auseinandersetzung mit dem Marxismus liegt auf der Hand, auch wenn wir hierzulande keinen Marxismus-Boom mehr haben wie in den späten 60er und frühen 70er Jahren. Nach wie vor ist der Marxismus eine der wichtigsten Strömungen unserer Zeit. Er hat sich auf einem Drittel der Erde, darunter in großen Teilen Mitteleuropas, als führende Weltanschauung etabliert und fungiert in den kapitalistischen Ländern und in der dritten Welt nach wie vor als Leitidee fundamentaloppositioneller Strömungen. Selbst diejenigen, die lange Zeit vom totalen Verfall und der Vergreisung des Marxismus gesprochen und publikumswirksam die Frage ventiliert haben, ob die Sowjetunion das Jahr 1984 erleben kann, sie müßten heute - angesichts dramatischer Entwicklungen im ersten marxistisch-sozialistischen Staat der Welt - zugeben, daß sie es sich ein wenig zu leicht gemacht haben. Dasselbe kann man von denjenigen sagen, die es lange schick fanden, die Anthroposophie als eine vielleicht ganz liebenswürdige, aber im ganzen doch recht verrückte Randerscheinung des gesellschaftlichen Lebens zu belächeln. Auch die weltweit erstarkende anthroposophische Bewegung ist eine Strömung, die im deutlichen Gegensatz zu vorherrschenden





dominantes. Et l'intérêt croissant pour ce mouvement fait que, d'une manière générale, il peut de moins en moins se soustraire au dialogue avec ceux qui pensent différemment. D'un autre côté, le fossé qui sépare le marxisme de l'anthroposophie semble à nouveau infranchissable : pour la plupart de nos contemporains non dénués d'informations, les associations d'idées entre le mot marxisme et le mot anthroposophie sont très différentes. On pense à un mouvement politique qui veut transformer les conditions extérieures et qui considère l'approfondissement spirituel intérieur comme quelque chose d'insensé, qui détourne l'attention des véritables tâches de l'humain. Lorsque l'on évoque l'anthroposophie, c'est généralement tout autre chose qui vient à l'esprit : des voiles d'eurythmie flottant au vent, peut-être, ou des formes de construction organiques particulières, la pédagogie Waldorf et l'agriculture biodynamique. Et à cela s'associe l'idée que les anthroposophes sont des personnes qui adhèrent à une vision spirituelle du monde visant à une forte intériorisation de l'être humain. Indépendamment du côté où se situent les sympathies respectives, il semble s'agir de deux mondes entre lesquels le dialogue semble impossible.

Il est probable que relativement peu de gens croient encore que l'anthroposophie puisse fournir un concept de transformation de la société dans son ensemble et, en même temps, des suggestions pour l'action politique. Et certains seront tentés de considérer le chemin vers des mondes supérieurs comme une fuite des problèmes de ce monde. L'approche émancipatrice de l'anthroposophie, son engagement pour un renouvellement radical de la société, est encore souvent négligé, certainement non sans la faute de certains adeptes du mouvement anthroposophique.

D'autre part, on n'apprécie pas toujours suffisamment le fait que le marxisme a au moins une chose en commun avec les visions spirituelles du monde, à savoir qu'il ne refuse pas de manière générale de répondre aux questions de sens de l'existence : l'agnosticisme - c'est-à-dire la thèse selon laquelle l'humain est soumis à des limites de connaissance infranchissables - comment sait-on

Gedankengewohnheiten steht. Und das wachsende Interesse für diese Bewegung führt dazu, daß sie sich generell dem Dialog mit Andersdenkenden immer weniger entziehen darf.

Auf der anderen Seite scheint die zwischen Marxismus und Anthroposophie bestehende Kluft aber auch wieder unüberbrückbar zu sein: Schon die Assoziationen, die sich bei dem Wort Marxismus und bei dem Wort Anthroposophie für die meisten nicht ganz uninformierten Zeitgenossen einstellen werden, sind denkbar unterschiedlich: Beim Stichwort Marxismus denkt man zuerst vielleicht an rote Fahnen und demonstrierende Arbeiter und Studenten, an die Oktoberrevolution oder den langen Marsch der chinesischen Kommunisten. Man denkt an eine politische Bewegung, die die äußeren Verhältnisse umgestalten will und innere spirituelle Vertiefung als etwas Sinnloses, von den wahren Aufgaben des Menschen Ablenkendes, ansieht. Bei dem Stichwort Anthroposophie fallen einem in der Regel erst einmal ganz andere Dinge ein: wehende Eurythmieschleier vielleicht oder eigentümliche organische Bauformen, Waldorfpädagogik und biologisch-dynamische Landwirtschaft. Und damit verbindet sich die Vorstellung, daß es sich bei den Anthroposophen um Menschen handelt, die einer spirituellen Weltanschauung anhängen, die auf eine starke Verinnerlichung des Menschen abzielt. Unabhängig davon, auf welcher Seite die jeweiligen Sympathien liegen: Es scheint sich erst einmal um zwei Welten zu handeln, zwischen denen ein Dialog schier unmöglich erscheint. Der Anthroposophie dürften immer noch relativ wenige Menschen zutrauen, ein Konzept gesamtgesellschaftlicher Umgestaltung und damit zugleich Anregungen zum politischen Handeln liefern zu können. Und mancher wird geneigt sein, den Weg in höhere Welten als Flucht aus den Problemen des Diesseits aufzufassen. Der emanzipatorische Ansatz der Anthroposophie, ihr Einsatz für eine radikale Erneuerung der Gesellschaft, wird immer noch oft übersehen, sicherlich nicht ganz ohne Mitverschulden mancher Anhänger der anthroposophischen Bewegung.

Auf der anderen Seite wird nicht immer genügend gewürdigt, daß der Marxismus mit den spirituellen Weltbildern zumindest das eine gemein hat, daß er die Antwort auf die Sinnfragen des Daseins nicht generell verweigert: Der Agnostizismus - also die These, daß dem Menschen nun einmal unübersteigliche Erkenntnisgrenzen gesetzt seien - woher weiß man, daß es nicht nur die je eigenen



qu'il ne s'agit pas seulement de ses propres limites ? - n'est pas son affaire. Un tel agnosticisme est en fin de compte insatisfaisant, même s'il est très confortable, car d'autres questions sont superflues.

La tentative de confrontation semble donc payante et ouvre des chances de discussion sur le fond. Elle peut contribuer à rendre des discussions possibles.

[205]

Le fait que l'époque où l'on pouvait soupçonner d'idéologie toutes les questions de sens et où ceux qui osaient les poser pouvaient les rejeter en tant que pseudo-scientifiques salvateurs semble également plaider en faveur de notre tentative : Aujourd'hui, par rapport à l'époque de la désidéologisation, où l'on était le plus souvent fasciné par ce qui était techniquement réalisable, on observe à nouveau plutôt une quête de sens. Le fait que des offres douteuses - en partie sous des termes génériques ambigus tels que New Age - accompagnent ces mouvements de recherche ne change rien à leur valeur, mais rend d'autant plus actuelle la formation d'une capacité de distinction pour la différence qualitative entre idée et idéologie <sup>1</sup> : celui qui essaie de regarder le monde de manière globale ferait bien de s'armer contre tout risque de dogmatisme.

Or, il est facile de voir que la différenciation nécessaire entre dogme et connaissance ne peut pas se faire de manière dogmatique, mais seulement par la connaissance. Et ce, par une connaissance capable de reconnaître le processus de connaissance lui-même de telle sorte que les connaissances objectives et les expériences de confirmation purement subjectives puissent être distinguées. On peut aussi appeler cela : Il s'agit de la question du fondement épistémologique du marxisme et de l'anthroposophie.

## Recherche de sens

Au fond, une quête de sens a déjà commencé à l'époque des mouvements d'étudiants et de jeunes des années soixante et soixante-dix. La fascination qu'exerçait alors le marxisme était liée au sentiment qu'il s'agissait d'une théorie permettant de comprendre les causes des maux et des injustices sociales et de les combattre. La science académique habituelle ne donnait pas un tel sens à la vie. Le terme d'idiosyncrasie professionnelle s'est d'ailleurs imposé à l'horizon de la conscience de ces derniers.

sind? - ist seine Sache nicht. Ein solcher Agnostizismus ist ja letztlich unbefriedigend, wenn auch sehr bequem, weil weitere Fragen sich erübrigen.

So erscheint der Versuch der Gegenüberstellung lohnend, der Chancen einer inhaltlichen Auseinandersetzung eröffnet. Sie kann dazu beitragen, daß Gespräche möglich werden.

[205]

Für unseren Versuch spricht auch die Tatsache, daß die Zeiten, in denen man alle Sinnfragen mit Ideologieverdacht belegen und die sie zu stellen wagten, als pseudowissenschaftliche Heilslehrer abtun konnte, vorbei zu sein scheinen: Heute ist gegenüber der Zeit der Entideologisierung, in der man zumeist vom Technisch-Machbaren fasziniert war, wieder eher eine Suche nach Sinn zu beobachten. Daß dabei - zum Teil unter vieldeutigen Oberbegriffen wie New Age - auch Angebote fragwürdiger Art mitlaufen, ändert nichts am Wert des Quellimpulses dieser Suchbewegungen, macht aber auf der anderen Seite die Ausbildung eines Unterscheidungsvermögens für die qualitative Differenz zwischen Idee und Ideologie um so aktueller <sup>1</sup>: Wer die Welt umfassend anzuschauen versucht, tut gut daran, sich gegenüber jeder Dogmatismus-Gefahr zu wappnen. Nun ist leicht zu sehen, daß man die notwendige Differenzierung zwischen Dogma und Erkenntnis nicht dogmatisch, sondern nur durch Erkenntnis vornehmen kann. Und zwar durch eine Erkenntnis, die den Erkenntnisprozeß selber so zu erkennen vermag, daß objektive Erkenntnisse und rein subjektive Bestätigungserlebnisse unterscheidbar werden. Man kann das auch nennen: Es geht um die Frage der erkenntniswissenschaftlichen Fundierung von Marxismus und Anthroposophie.

## Sinnsuche

Im Grunde begann eine Sinnsuche schon in jener Zeit der Studenten- und Jugendbewegung der sechziger und siebziger Jahre. Die Faszination, die damals vom Marxismus ausging, hing mit dem Gefühl zusammen, daß hier eine Theorie vorhanden war, die es ermöglichte, die Ursachen der sozialen Übel und Ungerechtigkeiten zu durchschauen und zu bekämpfen. Einen solchen Lebenssinn vermittelte die übliche akademische Wissenschaft nicht. Für deren Bewußtseinshorizont bürgerte sich seinerzeit ja



C'était une époque où la guerre du Vietnam et d'autres événements mondiaux ont été pour beaucoup l'occasion d'un réveil politique, d'une prise de conscience des rapports d'exploitation et d'oppression que l'on avait jusqu'alors plutôt refoulés en République fédérale, pays du miracle économique. Le marxisme - c'était une critique des conditions inhumaines qu'il promettait en même temps d'éliminer, des conditions vis-à-vis desquelles la jeunesse ressentait la même chose que le jeune Marx, qui avait formulé l'impératif catégorique de renverser toutes les conditions dans lesquelles l'humain est un être humilié, asservi, offensé, abandonné, méprisé.<sup>2</sup>

Certes, il y a eu très tôt - de manière plus ou moins développée chez l'un ou l'autre - un malaise, un sentiment que le marxisme dans sa forme traditionnelle n'avait pas assez à offrir pour la problématique individuelle et existentielle de l'individu. C'est ce sentiment qui a suscité la sympathie pour les tentatives de combiner des éléments de la psychanalyse et des éléments du marxisme, comme l'ont fait un Wilhelm Reich et plus tard un Erich Fromm. Et c'est à cause de ce sentiment que beaucoup ont sympathisé avec un type de pensée marxiste, comme l'incarnait le philosophe Ernst Bloch (1885-1977), qui enseignait à Tübingen depuis 1961. Le rôle de l'imagination/fantaisie, la catégorie de ce qui n'est pas encore, l'esprit d'utopie et le principe d'espoir, tels étaient les thèmes qui faisaient la force d'attraction de ce marxisme qui apparaissait comme non dogmatique. D'ailleurs, dans la phase antiautoritaire du mouvement étudiant, les éléments théoriques issus de la tradition anarchiste étaient plus forts que ne voulaient le reconnaître les leaders de ce mouvement qui se sentaient marxistes.

L'anthroposophie, bien qu'elle prenne pour thème la question de l'individualité unique, ne jouait alors aucun rôle. Il y avait très peu de gens qui en connaissaient l'existence. C'est peut-être pour cette raison que certains, comme l'ex-communard Rainer Langhans, ont troqué le marxisme contre l'ésotérisme asiatique et ont renoncé à l'action politique et sociale. La confrontation, loin d'être massive, n'a commencé que plus tard : lorsque Joseph Huber publie en 1979 dans le Kursbuch un article sur Steiner intitulé Astral-Marx. Sur l'anthroposophie,

1 Le fait qu'un livre sur les alternatives professionnelles pour les enseignants au chômage

dann auch das Wort vom Fachidiotentum ein. Das war eine Zeit, wo viele am Vietnam-Krieg und anderen Weltereignissen politische Aufwacherlebnisse hatten, sehend wurden für Verhältnisse der Ausbeutung und Unterdrückung, die man im Wirtschaftswunderland Bundesrepublik bis dahin eher verdrängt hatte. Der Marxismus - das war Kritik unmenschlicher Verhältnisse, deren Beseitigung er zugleich versprach, Verhältnisse, denen gegenüber die Jugend ähnlich empfand wie der junge Marx, der den kategorischen Imperativ formuliert hatte, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein beleidigtes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen<sup>2</sup> ist. Gewiß, da war schon früh - bei dem einen stärker, bei dem anderen schwächer entwickelt - ein Unbehagen, so ein Gefühl, der Marxismus in seiner traditionellen Form habe für die individuelle und existentielle Problematik des einzelnen zu wenig zu bieten. Aus diesem Gefühl heraus sympathisierte man mit Versuchen, Elemente der Psychoanalyse und Elemente des Marxismus zu verbinden, wie das ein Wilhelm Reich und später ein Erich Fromm taten. Und aus diesem Gefühl heraus sympathisierten viele mit einem Typus marxistischen Denkens, wie es der seit 1961 in Tübingen lehrende Philosoph Ernst Bloch (1885-1977) verkörperte. Die Rolle der Phantasie, die Kategorie des Noch-NichtSeins, der Geist der Utopie und das Prinzip Hoffnung, solche Themen machten die Anziehungskraft dieses als undogmatisch erscheinenden Marxismus aus. Überhaupt waren in der antiautoritären Phase der Studentenbewegung Theorieelemente aus anarchistischer Tradition stärker, als die sich als Marxisten fühlenden Anführer dieser Bewegung es wahr haben wollten.

Die Anthroposophie, obwohl gerade sie die Frage nach der einmaligen Individualität zum Thema macht, spielte damals keine Rolle. Es waren verschwindend wenige, die etwas von ihr wußten. Vielleicht gerade deshalb gab es nicht wenige, die wie der ExKommunarde Rainer Langhans, den Marxismus mit asiatischer Esoterik vertauschten und sich zugleich vom politisch-sozialen Handeln verabschiedeten. Die Auseinandersetzung, keineswegs eine massenhafte, begann erst später: Wenn Joseph Huber 1979 im Kursbuch einen Artikel über Steiner mit dem Titel Astral-Marx. Über Anthroposophie,

1 Daß ein Buch über Berufsalternativen für arbeitslose Lehrer die 'vielfach unbeachteten



fasse l'éloge des 'possibilités de gain souvent ignorées' dans les professions dites ésotériques devrait montrer assez clairement que la force motrice de tels efforts ne doit pas toujours être la pure recherche de la vérité (cf. C.V. Rock, ECON-Praxis, Düsseldorf 1984, p. 167). C'est ici qu'il faut ranger les guides qui promettent une voie facile vers les secrets les plus profonds de l'existence, ainsi que les confessions de jeunes entrepreneurs qui décrivent comment ils ont gagné leur premier million grâce à la méditation, ou ce qu'ils considèrent comme tel.

2 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Sur la critique de la philosophie du droit de Hegel). Introduction. Dans : Marx-Engels-Werke (MEW), tome 1, Berlin/RDA 1969, p. 385.

[206]

un certain marxisme et d'autres profondeurs alternatives, cela exprime de manière désinvolte mais pertinente comment la recherche qui a conduit beaucoup de gens à Marx inclut maintenant Rudolf Steiner.

L'histoire de la philosophie est riche en jugements stupides d'humains intelligents sur d'autres humains intelligents. Le diktat de Schopenhauer sur Hegel, le sac à vent et le charlatan, en fait partie, tout comme les invectives d'Ernst Bloch contre Steiner, l'homme de lettres pathétique, qui aurait beaucoup de bavardage et un quart de culture, des choses secrètes à envoyer.<sup>3</sup>

Vu le prestige dont Bloch jouissait en tant que figure paternelle - et qui se manifestait entre autres dans sa relation avec le leader étudiant Rudi Dutschke -, le jugement a eu un effet dévastateur auprès de ceux qui ne pouvaient pas se forger eux-mêmes une opinion suffisamment fondée. Et qui, parmi les adeptes du marxisme, avait déjà à l'époque l'horizon intellectuel pour se former un véritable jugement sur le contenu du concept dialectique de matière, par exemple ? Qui était capable de déterminer les véritables relations entre le marxisme et la philosophie classique de Kant, Fichte, Schelling et Hegel, dont l'ami de Marx, Engels, a un jour qualifié le mouvement ouvrier d'héritier ?

Rudolf Steiner a lui aussi une relation très consciente avec l'héritage de la philosophie classique allemande.<sup>4</sup> En 1907, lors du congrès international des théosophes à Munich, il provoque, en tant que secrétaire général de la société théosophique allemande, le public plutôt enclin à l'ésotérisme indien en faisant placer les bustes de Fichte, Schelling et Hegel devant la salle décorée de rouge.

Verdienstmöglichkeiten' in sogenannten esoterischen Berufen preist, dürfte deutlich genug zeigen, daß die Triebkraft solcher Bemühungen nicht immer das reine Wahrheitsstreben sein muß (vgl. C.V. Rock, ECON-Praxis, Düsseldorf 1984, S. 167). Hierher gehören denn auch jene Führer, die den einfachen Weg zu den tiefsten Daseinsgeheimnissen versprechen, und die Bekenntnisse von Jungunternehmern, die schildern, wie sie dank Meditation, oder was sie dafür halten, ihre erste Million gemacht haben.

2 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx-Engels-Werke (MEW), Band 1, Berlin/DDR 1969, S. 385.

[206]

einen gewissen Marxismus und andere Alternativen versah, dann drückt das leger, aber treffend aus, wie die Suche, die viele einmal zu Marx führte, nun auch Rudolf Steiner einbezieht.

Die Philosophiegeschichte ist reich an dummen Urteilen kluger Männer über andere kluge Männer. Schopenhauers Diktum vom Windbeutel und Scharlatan Hegel gehört hier ebenso hin wie Ernst Blochs Invektiven gegen Steiner, den armseligen Literaten, der viel geschwätzig und viertels gebildet, Geheimes zu versenden habe.<sup>3</sup>

Bei dem Ansehen, das Bloch als eine Art Vaterfigur genoß - und das sich unter anderem in seinem Verhältnis zum Studentenfürher Rudi Dutschke zeigte -, wirkte das Urteil bei denen, die sich selber kein hinreichend begründetes bilden konnten, verheerend. Und wer von den Anhängern des Marxismus hatte damals schon den geistigen Horizont, um sich ein wirkliches Urteil über den Gehalt etwa des dialektischen Materiebegriffs zu bilden? Wer vermochte die wahren Beziehungen zwischen dem Marxismus und der klassischen Philosophie von Kant, Fichte, Schelling und Hegel zu bestimmen, als deren Erbin Marx-Freund Engels die Arbeiterbewegung einmal bezeichnet hat?

Auch Rudolf Steiner hat ja ein sehr bewußtes Verhältnis zum Erbe der deutschen klassischen Philosophie.<sup>4</sup> 1907 provoziert er als Generalsekretär der deutschen Theosophischen Gesellschaft auf dem internationalen Theosophenkongreß in München das eher auf indische Esoterik eingestimmte Publikum dadurch, daß er vorn im rot ausgeschlagenen Saal die Büsten von Fichte, Schelling und Hegel aufstellen läßt.



## Conditions d'émergence et motifs de pensée du marxisme

La philosophie classique avait proclamé l'exigence de la raison synthétique : la possibilité de connaître et de façonner le monde à partir de la pensée humaine.<sup>5</sup> C'était une approche sensée, en dépit de tous les discours modernes postmodernes. Toutefois, cette question de la connaissabilité et de la façonnabilité des rapports n'est toujours pas résolue aujourd'hui. Comment les idées pratiques peuvent-elles être formées de manière à ne pas violer la réalité ? Où se trouvent, dans la réalité elle-même, les tendances sur lesquelles le progrès humain peut s'appuyer ? Comment gérer les conséquences des connaissances sur la nature et la société ?

La philosophie classique a répondu de manière idéaliste à la question du progrès. Cette réponse n'a finalement plus satisfait de nombreux penseurs au 19e siècle, bien qu'ils aient maintenu leur questionnement.

Différents courants d'athéisme et de matérialisme se sont formés.

La philosophie de Hegel apparaît aux jeunes radicaux comme trop abstraite, trop logique et aérienne. Dans le tissu des catégories logiques, où se trouve l'humain réel, incarné, naturel dans son corps ? C'est la question que pose le jeune Ludwig Feuerbach, celui-là même sous l'influence duquel Marx se convertira au matérialisme. Hegel parle certes de la conscience de soi de l'esprit, mais la véritable conscience de soi dans sa puissance critique radicale, il ne l'envisage pas - selon Bruno Bauer, d'abord ami de Marx, puis objet de la critique de Marx. La critique radicale doit être dirigée contre l'État, mais elle doit aussi se tourner contre la religion. En 1835, David Friedrich Strauß a publié l'ouvrage *Das Leben Jesu*, *kritisch betrachtet* (La vie de Jésus, vue de façon critique), dans lequel il arrive à la conclusion que la figure du Christ est historiquement insaisissable. Feuerbach argumente de manière encore plus radicale dans son ouvrage *Das Wesen des Christentums* (L'essence du christianisme) (1841) : La religion est pour lui une forme d'auto-aliénation humaine : les capacités humaines sont détachées de l'humain, projetées dans un ciel et adorées. Ainsi, la conscience humaine de soi s'abaisse. En réalité, il n'existe que le monde d'ici-bas.

Le Doktorclub des jeunes hégéliens radicaux à Berlin est un centre de critique radicale de l'État et

## Entstehungsbedingungen und Denkmotive des Marxismus

Die klassische Philosophie hatte den Anspruch der Vernunft proklamiert: die Erkennbarkeit und Gestaltbarkeit der Welt aus dem menschlichen Denken heraus.<sup>5</sup> Das war ein sinnvoller Ansatz, allem modernen Postmoderne-Gerede zum Trotz. Allerdings ist diese Frage nach der Erkennbarkeit und Gestaltbarkeit der Verhältnisse bis heute eine ungelöste. Wie können praktische Ideen so gebildet werden, daß sie die Wirklichkeit nicht vergewaltigen? Wo sind in der Wirklichkeit selbst die Tendenzen, auf die sich humaner Fortschritt stützen kann? Wie geht man mit den Folgen von Erkenntnissen für Natur und Gesellschaft um?

Die klassische Philosophie beantwortete die Frage nach dem Fortschritt idealistisch. Diese Antwort befriedigte viele Denker im 19. Jahrhundert schließlich nicht mehr, obwohl sie an der Fragestellung festhielten.

Es bildeten sich verschiedene Strömungen des Atheismus und Materialismus heraus.

Hegels Philosophie erscheint den jungen Radikalen zu abstrakt, zu logisch-luftig. Wo bleibt in dem Gespinnst logischer Kategorien der wirkliche, leibhaftige, leibhaft natürliche Mensch? So fragt der junge Ludwig Feuerbach, derselbe, unter dessen Einfluß sich Marx zum Materialismus bekehren wird. Hegel spricht zwar vom Selbstbewußtsein des Geistes, aber das wirkliche Selbstbewußtsein in seiner radikal kritischen Potenz, das faßt er nicht ins Auge - so Bruno Bauer, zunächst ein Freund von Marx, später Objekt Marxscher Kritik. Die radikale Kritik muß sich gegen den Staat richten, aber sie muß sich auch gegen die Religion wenden. 1835 hat David Friedrich Strauß die Schrift *Das Leben Jesu*, *kritisch betrachtet* veröffentlicht, in der er zum Ergebnis kommt, daß die Christus-Gestalt historisch nicht greifbar ist. Noch radikaler argumentiert Feuerbach in seiner Schrift *Das Wesen des Christentums* (1841): Religion gilt ihm als Form der menschlichen Selbstentfremdung: menschliche Fähigkeiten werden vom Menschen abgelöst, in einen Himmel projiziert und angebetet. Damit erniedrigt sich das menschliche Selbstbewußtsein. In Wirklichkeit gibt es nur die diesseitige Welt.

Ein Zentrum solch radikaler Kritik an Staat und Religion ist der Doktorclub der radikalen





de la religion. Le futur ami de Marx, Friedrich Engels (1820-1895), y fréquente sous le pseudonyme de Dr Oswald. En 1841/42, celui-ci effectue son service militaire dans l'infanterie à Berlin en tant que volontaire d'un an et, en parallèle, il assiste aux cours de l'université de Berlin, par exemple ceux de Schelling, contre lequel il rédige différents pamphlets sous son pseudonyme. Engels dessine des caricatures des membres du club, l'une d'elles représente Karl Friedrich Köppen devant une batterie de verres :

La

3 Ernst Bloch, Les Occultes. Dans : A travers le désert (1923). Francfort 1964.

4 Cf. sur la tradition de la philosophie classique l'article sur le thème de la Mitteleuropa (Europe du centre).

5 Cf. à ce sujet la contribution sur la Mitteleuropa.

[207]

dialectique négative exige que l'alcool, en particulier, soit radicalement et rapidement détruit. Engels écrit aussi un poème humoristique sur le club. Il y décrit les personnes qui le fréquentent. Il y est notamment question d'une personnalité que le Dr Oswald n'a pas encore rencontrée personnellement, mais dont il s'est fait l'écho et qu'il satirise ainsi : « Qui poursuit avec une impétuosité sauvage ?/ Il marche, il ne saute pas, il bondit sur ses talons/et se précipite avec fureur, et comme s'il voulait saisir/le vaste ciel et tirer vers la terre/il tend les bras très loin dans les airs...<sup>6</sup>

Ce n'est autre que Karl Marx, qui étudie à Berlin de 1836 à 1841.<sup>7</sup>

Marx est né le 5 mai 1818 à Trèves, qui fait partie de la Prusse depuis le Congrès de Vienne. Le père Marx a fait des études de droit. Comme un nouvel édit a annulé la réforme de Stein-Hardenberg concernant l'emploi des juifs dans la fonction publique ou comme avocats, Heinrich Marx, dont la famille comptait de nombreux rabbins, doit se convertir au protestantisme pour pouvoir exercer sa profession d'avocat. Les sentiments du jeune Marx à l'égard de l'État prussien devaient donc être amicaux. Un coup d'œil par-dessus la frontière de la France voisine, où l'insurrection de juin 1830 porte le roi-citoyen Louis-Philippe aux commandes, montre aussi que la tentative de changer les conditions réactionnaires par la voie révolutionnaire est prometteuse.

En 1835, à 17 ans, Marx entre à l'université. Il

Junghegelianer in Berlin. Unter dem Pseudonym Dr. Oswald verkehrt dort Marxens späterer Lebensfreund Friedrich Engels (1820-1895). Der leistet 1841/42 in Berlin seinen Militärdienst bei der Infanterie als Einjährig-Freiwilliger ab, und nebenbei gastiert er in den Vorlesungen der Berliner Universität, zum Beispiel bei Schelling, gegen den er unter seinem Pseudonym verschiedene Pamphlete verfaßt. Engels zeichnet Karikaturen der Clubmitglieder, eine zeigt Karl Friedrich Köppen vor einer Batterie von Gläsern: Die nega-

3 Ernst Bloch, Die Okkulten. In: Durch die Wüste (1923). Frankfurt 1964.

4 Vgl. zur Tradition der klassischen Philosophie den Beitrag zum Mitteleuropa-Thema.

5 Vgl. hierzu den Mitteleuropa-Beitrag.

[207]

tive Dialektik erheischt, daß insbesondere der Alkohol radikal und rasch vernichtet werden muß. Engels schreibt auch ein Ulk-Gedicht über den Club. Da wird dann geschildert, wer dort verkehrt. Unter anderem ist die Rede von einer Persönlichkeit, die Dr. Oswald noch nicht persönlich kennengelernt hat, von der er sich aber hat berichten lassen und die er so persifliert: Wer jaget hinterdrein mit wildem Ungestüm? / Ein schwarzer Kerl aus Trier, ein markhaft Ungetüm./ Er gehet, hüpfet nicht, er springet auf den Hacken/Und raset voller Wut, und gleich, als wollt' er packen/Das weite Himmelszelt, und zu der Erde ziehn,/Streckt er die Arme sein weit in die Lüfte hin...<sup>6</sup>

Kein anderer ist das als Karl Marx, der von 1836-41 in Berlin studiert.<sup>7</sup>

Am 5. Mai 1818 wurde Marx in Trier geboren, das seit dem Wiener Kongreß zu Preußen gehört. Vater Marx hat Jura studiert. Da ein neues Edikt die Stein-Hardenbergsche Reform in bezug auf die Beschäftigung von Juden im Staatsdienst oder als Rechtsanwälte wieder aufgehoben hat, muß Heinrich Marx, in dessen Familie es viele Rabbiner gab, zum Protestantismus konvertieren, um seinen Beruf als Rechtsanwalt ausüben zu können. Entsprechend freundlich dürften die Gefühle des jungen Marx für den preußischen Staat gewesen sein. Der Blick über die Grenze des nahen Frankreich, wo 1830 die Juni-Insurrection den Bürgerkönig Louis Philippe ans Ruder bringt, zeigt aber auch, daß der Versuch, reaktionäre Zustände auf revolutionärem Wege zu verändern, erfolgversprechend ist.

1835, mit 17 Jahren, kommt Marx auf die



étude d'abord à Bonn, puis à Berlin : le droit, mais plus et de plus en plus la philosophie. Il écrit des lettres de justification à son père, qui le pousse à obtenir son diplôme (Nous ne sommes pas des Goldman). Marx décrit ses luttes intérieures au cours de nuits blanches et leur résultat provisoire : « Un rideau était tombé, mon saint des saints était déchiré, et il fallait y mettre de nouveaux dieux. / ... De l'idéalisme ... j'en suis venu à chercher l'idée dans le réel lui-même. Si les dieux avaient autrefois habité au-dessus de la terre, ils en étaient maintenant devenus le centre. J'avais lu des fragments de la philosophie de Hegel, dont la grotesque mélodie des rochers ne me plaisait pas. Je voulais encore une fois plonger dans la mer, mais avec l'intention précise de trouver la nature spirituelle aussi nécessaire, concrète et solidement arrondie que la nature physique, de ne plus pratiquer l'art de l'escrime, mais de tenir la perle pure à la lumière du soleil. »<sup>8</sup>

Qu'est-ce que ce mode de pensée matérialiste qui occupe de plus en plus les esprits dans le deuxième tiers du XIXe siècle ? Le matérialisme est la réduction du monde à la matière et à la force, ou, en termes plus modernes, à la matière et à l'énergie. De ce point de vue, l'esprit n'est qu'un épiphénomène, une sorte d'exsudation des processus matériels. La matière est primaire par rapport à la conscience. Dans le cas le plus extrême, Jakob Moleschott a formulé que le cerveau sécrète les pensées comme le foie sécrète la bile.

La vague matérialiste du XIXe siècle s'est amplifiée au fur et à mesure que la science de la nature et la technique ont connu de nouveaux triomphes. Même si le progrès technique n'avait pas automatiquement entraîné le progrès social, mais avait amené avec lui la question sociale, - en principe, tout semblait conditionné par des causes naturelles, et donc calculable et maîtrisable : L'attitude de l'astronome et mathématicien Laplace devenait de plus en plus prédominante. Celui-ci avait répondu à Napoléon qui lui demandait où était Dieu dans sa théorie de la formation du système planétaire : « Sire, je n'ai plus besoin d'une telle hypothèse. »

Certes, de nombreux humains ont dû traverser de graves conflits avant d'en arriver à un tel point de vue. Le jeune Friedrich Engels écrit à son ami d'enfance pour lui faire part de ses prières pour la clarté. Mais il ne trouve pas le moyen de faire coïncider le besoin religieux et le savoir de

Université. Er studiert zunächst in Bonn und dann in Berlin: Jura, aber mehr und immer lieber Philosophie. Er schreibt Rechtfertigungsbriefe an den Vater, der ihn zum Abschluß drängt (Wir sind doch keine Goldmännchen). Marx beschreibt seine inneren Kämpfe in durchwachten Nächten und ihr vorläufiges Resultat: Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen, und es mußten neue Götter hineingesetzt werden. / ... Von dem Idealismus ... geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden. Ich hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte. Noch einmal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche, nicht mehr Fechterkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten.<sup>8</sup>

Worum handelt es sich bei jener materialistischen Denkart, die im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts zunehmend die Gemüter besetzt? Materialismus ist die Reduktion der Welt auf Stoff und Kraft, oder, moderner ausgedrückt, auf Materie und Energie. Geist ist, so betrachtet, nur ein Epiphänomen, eine Art Ausschüttung materieller Prozesse. Die Materie ist gegenüber dem Bewußtsein das Primäre. Im extremsten Fall wird von Jakob Moleschott formuliert, das Gehirn sondere die Gedanken ab wie die Leber die Galle.

Die materialistische Welle im 19. Jahrhundert schwoll in dem Maße an, in dem Naturwissenschaft und die Technik immer neue Triumphe feierten. Wenn auch der technische Fortschritt nicht automatisch sozialen Fortschritt nach sich gezogen, sondern die soziale Frage mit sich gebracht hatte, - im Prinzip erschien alles durch natürliche Ursachen bedingt, und damit berechenbar und beherrschbar: Die Haltung des Astronomen und Mathematikers Laplace wurde immer mehr die vorherrschende. Der hatte Napoleon auf dessen Frage, wo in seiner Theorie der Entstehung des Planetensystems Gott bleibe, geantwortet: Sire, ich habe eine solche Hypothese nicht mehr nötig.

Gewiß: Viele Menschen hatten schwere Konflikte durchzumachen, ehe sie sich zu einer solchen Anschauung durchgerungen hatten. Der junge Friedrich Engels schreibt an seinen Jugendfreund von seinen Gebeten um Klarheit. Doch er findet keinen Weg, religiöses Bedürfnis und Wissen der



l'époque.

Pour lui, comme pour d'autres humains trop honnêtes pour faire des compromis boiteux entre savoir et foi, une telle attitude matérialiste résulte de la vision du monde scientifique du XIXe siècle. Il semble presque inévitable que l'on doive penser comme suit :

- Les hommes ont cru un jour que Dieu avait créé la matière et lui avait insufflé force et vie. Or, les lois de conservation de l'énergie montrent que chaque force matérielle

6 Cité d'après : Karl Marx. Présenté par Werner Blumenberg avec des auto-témoignages et des documents iconographiques. Reinbek bei Hamburg 1962, p. 42.

7 Il est inscrit, entre autres, chez le goethéen Henrik Steffens.

8 Lettre du 10 novembre 1837, MEW-Ergänzungsband I, Berlin/RDA 1968, p. 3-12.

[208]

n'est que la transformation d'une autre force. Ainsi, la force semble être créée.

- Les croyants ont levé les yeux vers le ciel comme vers la demeure de la divinité. Or, l'astronomie montre un univers sans limites avec des corps matériels. Où est la place pour un dieu ?

- On a cru que Dieu le Père avait créé l'homme le sixième jour, et il apparaît maintenant, grâce à Darwin et Haeckel, que l'espèce humaine s'est développée progressivement à partir du règne animal par sélection naturelle.

- Les humains ont cru qu'ils avaient une âme immortelle. Ils n'ont pu tomber dans cette ennuyeuse imagination (Engels) que parce qu'ils n'avaient aucune idée de la physiologie de l'activité nerveuse supérieure.

De telles pensées agissaient avec une force suggestive, une évidence apparente qui balayait tout simplement les contre-arguments et ignorait et méconnaissait systématiquement les tentatives des créateurs de la pensée du développement - bien avant Darwin - de comprendre l'évolution comme un processus avec des moteurs spirituels. Alors que la capacité d'observer les objets extérieurs au moyen de télescopes et de microscopes s'est multipliée, la capacité de percevoir les éléments non matériels, comme les qualités psychiques, a diminué dans la même mesure.

Oui, même le contenu des sensations se dissout finalement, pour beaucoup, en quelque chose de purement subjectif et illusoire, grâce au mode de

Zeit in eine Übereinstimmung zu bringen.

Scheinbar zwingend ergab sich ihm wie anderen Menschen, die für faule Kompromisse zwischen Wissen und Glauben zu ehrlich waren, eine solche materialistische Einstellung aus dem naturwissenschaftlichen Weltbild des 19.

Jahrhunderts. Es erscheint geradezu unausweichlich, daß man wie folgt denken muß:

- Die Menschen haben einmal geglaubt, Gott habe den Stoff geschaffen und ihm Kraft und Leben eingehaucht. Die Energieerhaltungssätze zeigen aber nun, daß jede materiel-

6 Zitiert nach: Karl Marx. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Werner Blumenberg. Reinbek bei Hamburg 1962, S. 42.

7 Er ist unter anderem auch bei dem Goetheanisten Henrik Steffens eingeschrieben.

8 Brief vom 10. November 1837, MEW-Ergänzungsband I, Berlin/DDR 1968, S. 3-12.

[208]

le Kraft nur die Umwandlung einer anderen Kraft ist. So erscheint die Kraft unerschaffen zu sein.

- Die Gläubigen haben zum Himmel als zum Wohnort der Gottheit aufgeschaut. Nun zeigt die Astronomie ein grenzenloses Weltall mit lauter materiellen Körpern. Wo ist da Raum für einen Gott?

- Man hat geglaubt, Gottvater habe den Menschen am sechsten Tag geschaffen, und nun zeigt sich durch Darwin und Haeckel, daß sich die menschliche Gattung allmählich durch natürliche Zuchtwahl aus dem Tierreich entwickelt hat.

- Die Menschen haben geglaubt, sie hätten eine unsterbliche Seele. Sie konnten nur deshalb auf diese langweilige Einbildung (Engels) verfallen, weil sie keine Ahnung hatten von der Physiologie der höheren Nerventätigkeit.

Solche Gedanken wirkten mit suggestiver Kraft, einer scheinbaren Evidenz, die Gegenargumente einfach wegwischte und die Versuche der Schöpfer des Entwicklungsgedankens - lange vor Darwin -, Evolution als Prozeß mit geistigen Triebfedern zu verstehen, systematisch ignorierte und verkannte. Während das Vermögen der Beobachtung äußerer Gegenständlichkeit durch Teleskop und Mikroskop sich vervielfältigte, hatte die Wahrnehmungsfähigkeit für Nichtmaterielles, beispielsweise seelische Qualitäten, im gleichen Maß abgenommen.

Ja, sogar der Inhalt der Sinnesempfindungen löst sich durch die materialistische Denkart schließlich für viele in etwas rein Subjektives und



pensée matérialiste. On cherche la réalité derrière les qualités perçues comme cause matérielle imperceptible de la perception sensorielle. Cela est apparemment confirmé par la physiologie sensorielle, qui montre que la sensation ne se produit qu'avec l'aide du cerveau central. Donc le contenu de la sensation n'existe nulle part auparavant, conclut-on brièvement. Par conséquent, il n'est présent que dans la conscience, par conséquent le monde extérieur réel est incolore, sans son et ainsi de suite. C'est ce que le philosophe Démocrite (env. 460 - 380 av. J.-C.) et son maître Leu-kipp ont été les premiers à défendre. Selon leur thèse, il n'y a pas de couleurs, pas d'odeurs, pas de chaud ni de froid à l'extérieur, il n'y a que les atomes, les plus petits éléments constitutifs de la matière, et l'espace vide dans lequel ils se meuvent. La nature apparaît alors complètement désincarnée, sans vie, comme une sorte de machine à fabriquer des mondes. Les représentations actuelles des atomes sont bien sûr différentes de celles, hypothétiques, des premiers atomistes, mais il subsiste le même esprit scientifique qui ne veut plus du tout reconnaître le vivant, qui invente des modèles qui permettent certes de calculer et de maîtriser les processus naturels, mais qui n'ont en fait aucun rapport apparent avec les phénomènes naturels dans leur diversité qualitative et leur spécificité vivante. C'est de cet état d'esprit qu'est née aujourd'hui la technique, qui menace l'environnement naturel et la vie par son unilatéralité et son manque de compréhension du vivant. Tchernobyl se trouve sur un chemin qui commence avec Démocrite. Karl Marx s'est déjà attaqué à Démocrite dans sa thèse de doctorat, qu'il a soutenue en 1841 à Iéna, où il a passé son doctorat in absentia. A l'époque, il est déjà athée, mais pas encore matérialiste. Il voit les contradictions de l'approche de Démocrite avec une étonnante clarté : dans l'atome, la mort de la nature est devenue sa substance immortelle, note-t-il. Il ne peut se résoudre à considérer la splendeur sensorielle du monde comme une illusion et se sait ici en accord avec un autre atomiste antique : Épicure. Plus tard, lorsqu'il devient matérialiste sous l'influence de Feuerbach, il conserve son aversion pour un morne matérialisme mécaniste. Feuerbach lui-même, qui entonne des hymnes à la sensorialité, ne pense pas autrement. Mais en réalité, il s'agit ici d'un manque de réflexion épistémologique : on ne se rend pas vraiment compte des conséquences de l'approche matérialiste. Il en va de même pour la conviction de Marx qu'un matérialisme dialectique

Illusorisches auf. Man sucht die Wirklichkeit hinter den wahrgenommenen Qualitäten als unwahrnehmbare materielle Ursache der sinnlichen Wahrnehmung. Das wird scheinbar durch die Sinnesphysiologie bestätigt, die zeigt, daß die Empfindung erst mit Hilfe des Großhirns zustande kommt. Also ist der Empfindungsinhalt vorher nirgends da, so schließt man kurz. Ergo ist er nur im Bewußtsein vorhanden, ergo ist die wirkliche Außenwelt farblos, tonlos und so weiter. Das haben als erste der Philosoph Demokrit (ca. 460 - 380 v. Chr.) und sein Lehrer Leu-kipp vertreten. Draußen, so deren These, sind keine Farben, keine Gerüche, kein Warmes und kein Kaltes, draußen, da sind nur die Atome als die kleinsten Bausteine der Materie und der leere Raum, in dem sie sich bewegen. Die Natur erscheint da völlig entseelt, leblos, als eine Art Weltenmaschine. Die heutigen Vorstellungen über die Atome sind natürlich im einzelnen anders als die hypothetischen der ersten Atomisten, aber geblieben ist dieselbe Wissenschaftsgesinnung, die das Lebendige eigentlich gar nicht mehr wahrhaben will, die Modelle ausdenkt, die es zwar erlauben, Naturprozesse zu berechnen und zu beherrschen, die aber eigentlich keinen ersichtlichen Zusammenhang zu den Naturphänomenen in ihrer qualitativen Vielfalt und lebendigen Eigenart haben. Aus dieser Gesinnung ist heute die Technik hervorgegangen, die durch ihre Einseitigkeit und ihr mangelndes Verständnis des Lebendigen natürliche Umwelt und Leben bedroht. Tschernobyl liegt auf einem Weg, der bei Demokrit beginnt. Demokrit hat sich Karl Marx bereits in seiner Doktorarbeit vorgenommen, die er 1841 in Jena abliefern, wo er in absentia promoviert. Er ist damals schon Atheist, aber noch kein Materialist. Er sieht die Widersprüche des Demokritischen Ansatzes erstaunlich klar: Im Atom sei der Tod der Natur ihre unsterbliche Substanz geworden, notiert er. Er kann sich nicht entschließen, den sinnlichen Glanz der Welt als Illusion zu betrachten und weiß sich hier einig mit einem anderen antiken Atomisten: Epikur. Als er später unter Feuerbachs Einfluß zum Materialisten wird, behält er die Abneigung gegen einen öden mechanistischen Materialismus bei. Feuerbach selbst, der Hymnen auf die Sinnlichkeit anstimmt, denkt da nicht anders. In Wirklichkeit handelt es sich allerdings hier um einen Mangel an erkenntnistheoretischer Reflexion: Man macht sich die Konsequenzen des materialistischen Ansatzes nicht richtig klar. Das gilt auch für Marx'



évite toutes les faiblesses de ses prédécesseurs, qui réduisaient simplement la conscience à son substrat matériel et ne rendaient pas justice à sa dimension sociale. Marx et Engels pensent qu'un matérialisme dialectique peut rendre justice à la nature processuelle du monde et à la vie vivante de la réalité, à sa détermination qualitative et à sa multiplicité.<sup>9</sup> Dans la reconnaissance d'une signification supra-subjective des qualités dans lesquelles la réalité émerge, se trouve

9 Chez Marx, le concept de matière semble parfois surchargé de manière mystique - le fait que Jakob Böhme soit cité dans la Sainte Famille en rapport avec le concept de matière n'est certainement pas un hasard. Dans sa thèse de fin d'études intitulée *Identität und marxistischer Materialismus - Identité et matérialisme marxiste* (Frankfurt 1977), Jürgen Euler a émis l'hypothèse, en se basant sur certains passages de l'œuvre de jeunesse, que le jeune Marx devait avoir vécu une sorte d'illumination mystique. Il pourrait en effet s'agir d'une irruption dans la conscience diurne insuffisamment assimilée et donc mal interprétée par Marx. Cela expliquerait comment Marx peut se sentir comme un initié aux véritables forces motrices de l'histoire.

[209]

malgré leur opposition, un certain point de contact avec l'anthroposophie, pour laquelle l'esprit n'est pas quelque chose de transcendant à l'expérience, mais quelque chose qui se manifeste dans le monde de l'expérience avec ses qualités.

## Mission historique de la classe ouvrière

Marx lutte pour son propre point de vue : il reprend la méthode dialectique de Hegel et tente en même temps de dépasser l'idéalisme hégélien, de trouver le noyau matérialiste dans l'enveloppe idéaliste. La grande chose dans la 'phénoménologie' de Hegel, écrit-il, ... c'est que Hegel conçoit l'auto-engendrement de l'humain comme un processus, l'objectivation comme une désobjectivation, comme un dépouillement et comme une suppression de ce dépouillement ; qu'il comprend donc l'essence du travail et qu'il conçoit l'humain, l'humain véritable parce que réel, comme le résultat de son propre travail.<sup>10</sup> Hegel le fait surtout dans les passages sur la dialectique de la domination et de la servitude, où il développe comment le serviteur atteint une conscience supérieure par le travail sur les choses, comment le maître devient passif et dépendant par

Überzeugung, daß ein dialektischer Materialismus alle Schwächen seiner Vorgänger vermeide, die das Bewußtsein einfach auf sein materielles Substrat reduzierten und seiner gesellschaftlichen Dimension nicht gerecht wurden. Ein dialektischer Materialismus kann, so denken Marx und Engels, der Prozeßhaftigkeit der Welt und dem lebendigen Leben der Wirklichkeit, ihrer qualitativen Bestimmtheit und Vielgestaltigkeit gerecht werden.<sup>9</sup> In der Anerkennung einer übersubjektiven Bedeutung der Qualitäten, in denen die Wirklichkeit hervortritt, liegt

9 Der Materiebegriff erscheint bei Marx gelegentlich wie mystisch überladen - daß in der Heiligen Familie im Zusammenhang mit dem Materie-Begriff Jakob Böhme zitiert wird, ist sicher kein Zufall. Jürgen Euler hat in seiner Diplomarbeit *Identität und marxistischer Materialismus* (Frankfurt 1977) anhand bestimmter Passagen aus dem Frühwerk die These aufgestellt, der junge Marx müsse eine Art mystischen Erleuchtungserlebnisses gehabt haben. In der Tat könnte ein unzureichend verarbeiteter und deshalb von Marx mißdeuteter Einbruch in das Tagesbewußtsein vorliegen. Es würde dies erklären, wie Marx sich als ein in die wahren Triebkräfte der Geschichte Eingeweihter fühlen kann.

[209]

bei aller Gegensätzlichkeit ein gewisser Berührungspunkt mit der Anthroposophie, für die der Geist nichts schlechterdings Erfahrungstranzendentes, sondern etwas sich in der Erfahrungswelt mit ihren Qualitäten Manifestierendes ist.

## Historische Mission der Arbeiterklasse

Marx ringt um seinen eigenen Standpunkt: Er greift dabei die dialektische Methode Hegels auf und versucht zugleich, den Hegelschen Idealismus zu überwinden, den materialistischen Kern in der idealistischen Hülle zu finden. Das Große an der Hegelschen 'Phänomenologie', schreibt er, ... ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen Arbeit begreift.<sup>10</sup> Hegel tut das vor allen Dingen in den Passagen über die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, wo entwickelt wird, wie der Knecht ein höheres Bewußtsein durch die Arbeit an den Dingen erreicht, wie der Herr durch seine Rolle in





son rôle dans l'organisation de la société, tandis que le serviteur se forme lui-même par le façonnage des choses et parvient ainsi à l'indépendance.

Marx reprend la dialectique sujet-objet de Hegel et retourne le tout de telle sorte que, chez lui, ce n'est plus l'esprit qui arrive à lui-même par le travail, mais l'humain concret qui arrive à l'esprit par le travail. Le gain de concrétude s'oppose à la perte totale du Je humain. Si un Max Stirner, dans sa variante de la critique de Hegel, perd de vue le social, les rapports sociaux, Marx perd la dimension de la conscience de soi du Je. Celle-ci n'est certes pas totalement niée, mais elle est privée de sa validité d'être : le cœur de la critique hégélienne de Marx consiste à reprocher à Hegel de ne pas comprendre que l'humain est un être représentatif et donc essentiellement représentatif, donc corporel et physique.

Marx a développé sa critique de Hegel pour la première fois dans le domaine du droit de l'État.<sup>11</sup> Il critique le concept hégélien d'État comme l'expression de l'être générique aliéné, comme l'expression d'une communauté simplement fictive. Il dit en substance : « Chez Hegel, il y a un dualisme entre la société civile et l'État. Dans la société bourgeoise, chacun est un égoïste et suit ses motifs égoïstes, et l'humain n'est un être communautaire qu'en tant que citoyen. Cet état est un état d'aliénation, et un état non aliéné, un état humain, devrait consister à ce que l'humain devienne un être communautaire dans sa vie quotidienne. La libération de l'être générique réel de l'humain, le genre étant compris dans le sens de capacité communautaire, de sociabilité naturelle, est pour Marx la condition de la suppression de l'aliénation. Marx critique le fait que chez Hegel, les contradictions ne sont résolues qu'en pensée, alors qu'elles s'arrêtent dans la réalité. Et il reprend la critique de Feuerbach sur l'aliénation religieuse. Marx poursuit sa réflexion : la religion n'est pas quelque chose qui existe en soi, mais une simple expression de l'aliénation terrestre. C'est cette dernière qu'il faut critiquer. Et cette aliénation terrestre consiste en la réalité du travail aliéné : la misère de l'humanité culmine dans la situation de la classe ouvrière.

Hegel avait enseigné que la raison se réalise dans l'histoire, que l'histoire est le travail de l'esprit du

der Gesellschaftsorganisation passiv und abhängig wird, während sich der Knecht durch die Formung der Dinge selbst formt und so zur Selbständigkeit kommt.

Marx greift Hegels Subjekt-Objekt-Dialektik auf und wendet das Ganze so, daß bei ihm nun nicht mehr der Geist durch Arbeit zu sich selbst, sondern der konkrete Mensch durch Arbeit zu Geist kommt. Dem Gewinn an Konkretheit steht gegenüber der gänzliche Verlust des menschlichen Ich. Verliert ein Max Stirner in seiner Variante der Hegel-Kritik das Gesellschaftliche aus dem Blick, die sozialen Zusammenhänge, so Marx die Dimension des ichhaften Selbstbewußtseins. Dieses wird zwar nicht gänzlich geleugnet, wohl aber seiner Seinsgeltung beraubt: Der Kern der Marxschen Hegel-Kritik besteht darin, daß Hegel vorgeworfen wird, er begreife nicht, daß der Mensch ein gegenständliches Wesen und damit wesentlich gegenständlich, also leiblich-physisch ist.

Marx hat seine Kritik an Hegel zum ersten Mal im Bereich des Staatsrechts entwickelt.<sup>11</sup> Er kritisiert den Hegelschen Staatsbegriff als Ausdruck des entfremdeten Gattungswesens, als Ausdruck einer bloß fiktiven Gemeinschaftlichkeit. Er sagt sinngemäß: Bei Hegel gibt es einen Dualismus zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat. In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder ein Egoist und folgt seinen egoistischen Motiven, und ein gemeinschaftliches Wesen ist der Mensch da eigentlich nur als Staatsbürger. Dieser Zustand ist ein Zustand der Entfremdung, und ein nicht entfremdeter, ein menschlicher Zustand müßte darin bestehen, daß der Mensch in seinem alltäglichen Leben ein Gemeinschaftswesen wird. Die Freisetzung des wirklichen Gattungswesens des Menschen, wobei Gattung im Sinne von Gemeinschaftsfähigkeit, natürlicher Sozialität verstanden wird, das ist für Marx die Bedingung der Aufhebung von Entfremdung. Marx kritisiert, daß bei Hegel Widersprüche nur in Gedanken aufgelöst werden, während sie in der Realität stehenbleiben. Und er übernimmt Feuerbachs Kritik der religiösen Entfremdung. Marx denkt dies weiter: Religion ist nichts an sich Existierendes, sondern bloßer Ausdruck irdischer Entfremdung. Diese gilt es zu kritisieren. Und diese irdische Entfremdung besteht in der Realität der entfremdeten Arbeit: Das Elend der Menschheit gipfelt auf in der Situation der Arbeiterklasse.

Hegel hatte gelehrt, daß sich die Vernunft in der Geschichte realisiert, daß die Geschichte die



monde par lequel il parvient à la connaissance de soi. Marx remet Hegel à sa place et enseigne que la raison, en tant que simple idée, se ridiculise toujours si elle ne peut pas s'appuyer sur des intérêts matériels.<sup>12</sup> En tant que rédacteur de la Rheinische Zeitung (à partir de 1842), Marx a pu étudier à différentes occasions actuelles comment la constellation des forces politiques n'est pas déterminée par des points de vue différents dans la lutte pour le raisonnable, mais par des intérêts économiques.

Le progrès historique ne peut donc être réalisé que par un sujet de classe qui est poussé par sa situation matérielle dans la lutte contre l'existant. Et le prolétariat, selon Marx, n'est pas seulement une classe qui souffre, mais, comme le démontre par exemple la révolte des tisserands lyonnais de 1844, une puissance combative. Le prolétariat

10 Manuscrits économique-philosophiques (1844), in : MEW, Ergänzungsband I (Volume complémentaire I), op. cit., p. 574.

11 Sur la critique de la philosophie du droit hégélienne. Critique du droit public hégélien (§§ 261-313). MEW, tome 1, Berlin 1969, p. 201-333. Cf. aussi dans la suite : Zur Judenfrage (Sur la question des juifs), op. cit.

12 Idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans ses différents prophètes, MEW 3, Berlin 1969.

[210]

a tout intérêt à changer et aucun à préserver. C'est une classe avec des chaînes radicales.

L'idéalisme de Hegel est abandonné, mais l'idée dialectique de base reste qu'il existe une sorte de loi historique du progrès, poussée par la dynamique de développement des contradictions. La lutte des contradictions, ce sont maintenant les luttes de classes conditionnées par l'économie.

Marx formule pour la première fois l'idée de la mission historique de la classe ouvrière en 1844 à Paris, où il s'est réfugié avec sa jeune épouse, las de la lutte contre la censure qu'il a dû mener en tant que rédacteur de la Rheinische Zeitung. C'est à Paris qu'il se lie d'amitié avec Engels. Celui-ci a terminé sa formation de 1842 à 1844 à Manchester, au cœur du capitalisme moderne. Il y a appris à connaître de près la situation misérable et indigne des ouvriers et a écrit un livre sur le sujet (La situation des classes laborieuses en Angleterre), qui sera publié en 1845 et fera

Arbeit des Weltgeistes ist, durch die er zur Selbsterkenntnis kommt. Marx stellt Hegel auf die Füße und lehrt, daß Vernunft sich als bloße Idee immer blamiert, wenn sie sich nicht auf materielle Interessen abstützen kann.<sup>12</sup> Als Redakteur der Rheinischen Zeitung (ab 1842) hat Marx an verschiedenen aktuellen Anlässen studieren können, wie die politische Kräftekonstellation nicht durch unterschiedliche Standpunkte im Ringen um das Vernünftige, sondern von ökonomischen Interessenlagen bestimmt wird. Geschichtlicher Fortschritt kann daher nur durch ein Klassensubjekt realisiert werden, das durch seine materielle Lage in den Kampf gegen das Bestehende getrieben wird. Und das Proletariat, so Marx, ist nicht nur eine leidende Klasse, sondern, wie etwa der Lyoner Weberaufstand von 1844 demonstriert, eine kämpferische Potenz. Das Proletariat

10 Ökonomischphilosophische Manuskripte (1844), in : MEW, Ergänzungsband I, a.a.O., S. 574.

11 Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313). MEW, Band 1, Berlin 1969, S. 201-333. Vgl. im folgenden auch: Zur Judenfrage, a.a.O.

12 Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, MEW 3, Berlin 1969.

[210]

hat alles Interesse an Veränderung und keines an Bewahrung. Es ist eine Klasse mit radikalen Ketten.

Hegels Idealismus wird fallengelassen, aber der dialektische Grundgedanke bleibt, daß es eine Art geschichtliches Gesetz des Fortschritts gibt, der durch die Entwicklungsdynamik der Widersprüche vorangetrieben wird. Der Kampf der Gegensätze, das sind jetzt die ökonomisch bedingten Klassenkämpfe.

Marx formuliert den Gedanken von der historischen Mission der Arbeiterklasse erstmals 1844 in Paris, wohin er sich, überdrüssig des Kampfs mit der Zensur, den er als Redakteur der Rheinischen Zeitung hat führen müssen, mit seiner jungen Frau geflüchtet hat. In Paris entsteht die Lebensfreundschaft mit Engels. Der hat 1842-1844 in Manchester, im Zentrum des modernen Kapitalismus, seine Ausbildung beendet. Dabei hat er die elende und unwürdige Situation der Arbeiter hautnah kennengelernt und ein Buch (Die Lage der arbeitenden Klassen in England) darüber



sensation.

Ce qu'Engels décrit à partir d'une vision empirique, Marx le développe de manière plus philosophique en abordant la problématique du travail aliéné. Dans les Manuscrits économique-philosophiques de 1844, nous lisons à ce sujet : L'ouvrier s'appauvrit d'autant plus qu'il produit plus de richesses, que sa production augmente en puissance et en volume. L'ouvrier devient une marchandise d'autant plus bon marché qu'il crée davantage de marchandises. Avec la valorisation du monde des choses, la dévalorisation du monde des humains augmente en proportion directe... L'objet que le travail produit, son produit, se présente à lui comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur... La réalisation du travail apparaît ... comme une déréalisation du travailleur, l'objectivation comme une perte et une servitude de l'objet, l'appropriation comme une aliénation, un dépouillement... Plus l'ouvrier s'élabore, plus le monde objectif étranger qu'il se crée en face de lui devient puissant, plus il s'appauvrit lui-même, son monde intérieur, moins il lui appartient en propre...<sup>13</sup> En quoi consiste donc l'aliénation du travail ? Premièrement, en ce que le travail est extérieur à l'ouvrier, en ce qu'il ne s'affirme pas dans son travail, mais le nie, ne se sent pas bien, mais malheureux, ne développe pas une énergie physique et spirituelle libre, mais mortifie son physique et ruine son esprit. Le travailleur ne se sent donc chez lui qu'en dehors du travail et hors de lui dans le travail <sup>14</sup>.

Pour l'essentiel, ce sont quatre formes d'aliénation qui sont constatées : l'aliénation par rapport à son propre produit, l'aliénation par rapport à sa propre activité, l'aliénation par rapport à son propre être générique, c'est-à-dire par rapport à sa propre nature et à sa propre sensualité, et enfin l'aliénation des humains entre eux. Le concept de propriété privée est ensuite développé à partir de ce concept de travail aliéné : le travail aliéné ne produit pas seulement l'objet aliéné, mais aussi la domination du non-producteur sur le produit. Ce non-producteur est également aliéné, mais il se sent à l'aise dans l'aliénation et la connaît comme son propre pouvoir, il est l'exploiteur dans la terminologie marxiste ultérieure. L'ouvrier, en revanche, est celui dans la situation duquel toute la misère humaine s'aggrave à tel point que de cette aggravation naît la révolution du prolétariat, comme une tempête purificatrice de l'histoire. Elle

écrite, que 1845 veröffentlicht werden und Aufsehen erregen wird.

Was Engels aus der empirischen Anschauung schildert, entwickelt Marx mehr philosophisch als die Problematik der entfremdeten Arbeit. In den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 lesen wir dazu:

Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der Verwertung der Sachwelt nimmt die Entwertung der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu... Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber... Die Verwirklichung der Arbeit erscheint ... als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung... Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, umso mächtiger wird die fremde gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innere Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen...<sup>13</sup> Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit? Erstens darin, daß die Arbeit dem Arbeiter äußerlich ist, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich.<sup>14</sup>

Im wesentlichen sind es vier Formen der Entfremdung, die konstatiert werden: die Entfremdung vom eigenen Produkt, die Entfremdung von der eigenen Tätigkeit, die Entfremdung vom eigenen Gattungswesen, das heißt gegenüber der eigenen Natur und Sinnlichkeit, und schließlich die Entfremdung der Menschen untereinander. Aus diesem Begriff der entfremdeten Arbeit wird dann im weiteren der Begriff des Privateigentums entwickelt: die entfremdete Arbeit produziert nicht nur den entfremdeten Gegenstand, sondern auch die Herrschaft des Nichtproduzenten über das Produkt. Dieser Nichtproduzent ist ebenfalls entfremdet, aber er fühlt sich in der Entfremdung wohl und weiß sie als seine eigene Macht, er ist der Ausbeuter in der späteren marxistischen Terminologie. Der Arbeiter dagegen ist derjenige, in dessen Lage sich das gesamte menschliche



est le saut du royaume de la nécessité dans celui de la liberté, car c'est elle qui, en supprimant la propriété privée, rend possible la liberté dans le sens de conditions sociales humaines, dans le sens de la suppression de l'aliénation.

Nous ne pouvons ici qu'esquisser la manière dont Marx critique en détail les paradoxes de l'aliénation : Il montre comment l'affirmation de soi dans la satisfaction de ses propres besoins et de ceux de ses semblables est remplacée par la tendance à obtenir le produit d'autrui, comment le sens de l'avoir empêche l'humanité. Dans de telles conditions, ce n'est pas la qualité des produits et le sens du travail qui sont pertinents, mais uniquement la valeur d'échange, la fonction d'équivalence de ce que je produis. Il en résulte une relation égoïste et raffinée avec l'autre personne. Dans l'argent, l'être générique de l'humain, dépouillé et aliéné, s'incarne dans l'abstraction la plus extrême. Les forces génériques sont pour ainsi dire devenues totalement dépourvues de qualité. L'argent s'échange avec toutes les qualités et propriétés humaines, il joue le rôle d'embrayeur, il est l'expression de la domination complète de la chose aliénée sur l'humain.<sup>15</sup>.

13 MEW Ergänzungsband I, op. cit., p. 511 et suivantes.

14 A.a.O., p. 514.

15 Cf. MEW Ergänzungsband I, op. cit.

[211]

## Conception matérialiste de l'histoire : du socialisme utopique au socialisme scientifique

Le marxisme a trois sources et trois composantes, si l'on suit l'essai éponyme de V. I. Lénine : la philosophie allemande classique comme source de la composante philosophie dialectique matérialiste, l'économie nationale anglaise classique comme source de la composante d'économie politique et le socialisme français comme source de la doctrine de la stratégie et de la tactique du mouvement ouvrier. En France, Marx découvre les œuvres des grands penseurs socialistes de ce courant : Fourier, Owen,

Elend so zuspitzt, daß aus dieser Zuspitzung dann als reinigendes Unwetter der Geschichte die Revolution des Proletariats erwächst. Sie ist der Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit, weil sie mit der Aufhebung des Privateigentums Freiheit im Sinne humaner gesellschaftlicher Bedingungen, im Sinne der Aufhebung der Entfremdung erst möglich macht. Wie Marx die Paradoxien der Entfremdung im einzelnen kritisiert, kann hier nur angedeutet werden: Da wird gezeigt, wie an die Stelle der Selbstbestätigung in der Befriedigung der eigenen Bedürfnisse und der der Mitmenschen die Tendenz tritt, an das Produkt des anderen zu gelangen, wie der Sinn des Habens Menschlichkeit verhindert. Nicht die Qualität der Produkte und der Sinngehalt der Arbeit ist unter solchen Bedingungen relevant, sondern allein der Tauschwert, die Äquivalenzfunktion dessen, was ich produziere. Es entsteht ein eigennütziges, raffiniertes Verhältnis zum anderen Menschen. Im Geld verkörpert sich das entäußerte und entfremdete Gattungswesen des Menschen in extremster Abstraktion. Die Gattungskräfte sind gleichsam ganz qualitätslos geworden. Das Geld tauscht sich mit allen menschlichen Eigenschaften und Qualitäten aus, es spielt die Rolle eines Kupplers, es ist der Ausdruck der vollständigen Herrschaft der entfremdeten Sache über den Menschen.<sup>15</sup>.

13 MEW Ergänzungsband I, a.a.O., S. 511f.

14 A.a.O., S. 514.

15 Vgl. MEW Ergänzungsband I, a.a.O.

[211]

## Materialistische Geschichtsauffassung: Vom utopischen zum „wissenschaftlichen“ Sozialismus

Drei Quellen und drei Bestandteile hat der Marxismus, folgt man dem gleichnamigen Aufsatz W. I. Lenins: Klassische deutsche Philosophie als Quelle des Bestandteils Dialektisch-materialistische Philosophie, klassische englische Nationalökonomie als Quelle des Bestandteils Politische Ökonomie und französischen Sozialismus als Quelle der Lehre von der Strategie und Taktik der Arbeiterbewegung. In Frankreich lernt Marx die Werke der großen sozialistischen Denker dieser Richtung kennen: Fourier, Owen,



Proudhon, Saint-Simon. Il découvre un socialisme qui tente de revendiquer la fraternité de la révolution face à une réalité où le principe d'enrichissement prévaut.

Mais ce socialisme, semble-t-il, est finalement encore préscientifique et utopique, c'est-à-dire qu'il part d'idéaux abstraits ou de rêves subjectifs. Comment peut-on trouver le socialisme scientifique ? Il faudrait pouvoir présenter des lois objectives dans la vie historique et sociale, comme la science de la nature le fait pour la nature. On pourrait alors enfin se mouvoir sur un terrain scientifique. Le socialisme utopique est l'expression du fait que la lutte des classes est encore largement latente. Le socialisme scientifique n'oppose pas un idéal au monde, mais forme une théorie de science sociale qui se comprend comme l'organe de la pratique de la lutte de classe du sujet historique qu'est la classe ouvrière, à laquelle elle met à disposition la connaissance des lois générales du processus historique.

Et c'est ainsi que l'on essaie maintenant de trouver la loi historique qui fait que le prolétariat doit se libérer lui-même et, avec lui, l'humanité. C'est notamment grâce à Engels, qui a rédigé une critique de l'économie nationale pour les Annales franco-allemandes publiées conjointement par Marx et Ruge, que Marx a découvert l'importance de l'économie. Les humains ne doivent-ils pas d'abord manger, s'habiller et ainsi de suite avant de pouvoir avoir une culture ? N'est-ce pas pour cette raison que la clé de tout le reste est cachée dans l'économie d'une époque ? Le voilà, le nouveau mot d'ordre : l'existence économique, le processus de vie matériel de la société, détermine - du moins en dernière instance - la conscience. Et les lois du mouvement économique de la société existante déterminent des luttes de classe toujours plus violentes entre la bourgeoisie et le prolétariat et poussent à l'acte de libération révolutionnaire.

Avec cette prise de conscience, l'idéalisme semblait, comme l'exprime rétrospectivement le vieil Engels, avoir été chassé de son dernier refuge, la conception de l'histoire. Le matérialisme antérieur, y compris celui de Feuerbach, en était incapable.

Derrière les plans, les idées, les passions, les intentions et ainsi de suite, qui déterminent en apparence l'action des humains, se cachent en fin

Proudhon, Saint-Simon. Er lernt einen Sozialismus kennen, der die Brüderlichkeitsforderung der Revolution gegenüber einer Realität, in der das Bereicherungsprinzip gilt, einzuklagen versucht. Aber dieser Sozialismus, so scheint es, ist letztlich doch noch vorwissenschaftlich und utopisch, das heißt er geht von abstrakten Idealen oder subjektiven Wunschträumen aus. Wie kann der wissenschaftliche Sozialismus gefunden werden? Man müßte im geschichtlichen und gesellschaftlichen Leben objektive Gesetze aufweisen können, ähnlich wie die Naturwissenschaft das für die Natur vermag. Dann würde man sich endlich auch hier auf wissenschaftlichem Boden bewegen. Der utopische Sozialismus ist der Ausdruck dafür, daß der Klassenkampf noch weitgehend latent ist. Der wissenschaftliche Sozialismus hält der Welt nicht ein Ideal entgegen, sondern bildet eine sozialwissenschaftliche Theorie aus, die sich als Organ der Klassenkampfpraxis des historischen Subjekts Arbeiterklasse versteht, der sie das Wissen um die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten des historischen Prozesses zur Verfügung stellt. Und so versucht man jetzt, das Geschichtsgesetz aufzufinden, das bewirkt, daß das Proletariat sich selbst und mit ihm die Menschheit befreien muß. Nicht zuletzt durch Engels, der für die von Marx und Ruge gemeinsam herausgegebenen Deutsch-Französischen Jahrbücher eine Kritik der Nationalökonomie verfaßt hat, ist Marx auf die Bedeutung der Ökonomie gestoßen. Müssen die Menschen nicht zuerst essen, sich kleiden und so weiter, ehe sie Kultur haben können? Ist nicht deshalb in der Ökonomie einer Epoche der Schlüssel zu allem anderen verborgen? Da ist sie, die neue Losung: das ökonomische Sein, der materielle Lebensprozeß der Gesellschaft, bestimmt - wenigstens in letzter Instanz - das Bewußtsein. Und die ökonomischen Bewegungsgesetze der bestehenden Gesellschaft bedingen immer gewaltigere Klassenkämpfe zwischen Bürgertum und Proletariat und treiben zum revolutionären Befreiungsakt hin. Mit dieser Einsicht schien, wie der alte Engels sich rückblickend ausdrückt, der Idealismus aus seiner letzten Zufluchtsstätte, der Geschichtsauffassung vertrieben. Der frühere Materialismus, der Materialismus Feuerbachs mit eingeschlossen, sei dazu unfähig gewesen. Hinter den Plänen, Ideen, Leidenschaften, Absichten und so weiter, die vordergründig das Handeln der Menschen bestimmen, verbergen sich





de compte des motifs économiques. Tout ce qui est idéal se révèle être le matériel transposé et traduit dans l'esprit humain. Et la mise en évidence de la « part du travail dans l'humanisation du singe » constitue la clé de voûte de l'édifice de la vision matérialiste du monde.

Cette conception matérialiste de l'histoire devient pour la première fois un programme politique dans le Manifeste communiste de 1848 avec son slogan : « Proletaires de tous les pays, unissez-vous ». Les contours de la stratégie et de la tactique du mouvement ouvrier, fondées sur l'histoire et le matérialisme, apparaissent clairement : les ouvriers, dirigés par une avant-garde communiste et alliés à d'autres couches laborieuses, doivent conquérir le pouvoir politique (dictature du prolétariat comme solution transitoire), socialiser les moyens de production et passer à une économie planifiée pour le bien de tous.

Mais pour l'instant, la révolution bourgeoise est à l'ordre du jour en Allemagne, où les ouvriers doivent d'abord soutenir les citoyens dans leur lutte contre les princes.

Marx retourne temporairement en Allemagne et agit dans ce sens en tant que rédacteur en chef de la Neue Rheinische Zeitung. Organe de la démocratie. Mais l'échec de l'unification révolutionnaire de l'Allemagne le contraint à la dernière extrémité, l'exil à Londres, en 1849. Chaque jour, il serait venu, mais ensuite il aurait manqué et on n'aurait plus jamais entendu parler de lui. C'est ce qu'a rapporté, peu après la mort de Marx, un employé de la bibliothèque du British Museum à un enquêteur. Dans la bibliothèque britannique, Marx, très minutieux, étudie presque toute la littérature d'économie nationale disponible à l'époque. Les extraits s'accumulent. En quelques semaines, il espère en avoir terminé avec toute la corvée économique,

[212]

est-il dit en 1851.<sup>16</sup> Et puis il faut attendre 1867 pour que le premier volume du grand ouvrage Le capital. Critique de l'économie politique paraisse.

L'idée de base y est toujours la même : le capitalisme est nécessairement condamné à disparaître. La seule différence est qu'il est désormais prouvé avec précision, d'un point de vue économique, que toute plus-value est le résultat de l'exploitation capitaliste et que les lois de l'accumulation du capital et de la chute tendancielle du taux de profit doivent entraîner la

letztlich ökonomische Motive. Alles Ideelle erweist sich als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle. Und durch die Aufdeckung des 'Anteils der Arbeit an der Menschwerdung des Affen' wird der Schlußstein ins Gebäude der materialistischen Weltanschauung eingesetzt.

Diese materialistische Geschichtsauffassung wird zum ersten Mal politisches Programm im Kommunistischen Manifest von 1848 mit seiner Losung: Proletarier aller Länder vereinigt Euch. Die Umriss der historisch-materialistisch begründeten Strategie und Taktik der Arbeiterbewegung werden deutlich: Die Arbeiter, angeleitet von einer kommunistischen Avantgarde, verbündet mit anderen werktätigen Schichten, müssen die politische Macht erkämpfen (Diktatur des Proletariats als Übergangslösung), die Produktionsmittel vergesellschaften und zu einer Planwirtschaft zum Wohl aller übergehen.

Vorerst steht allerdings in Deutschland die bürgerliche Revolution auf der Tagesordnung, in der die Arbeiter die Bürger im Kampf gegen die Fürsten zunächst unterstützen sollen.

Marx kehrt zeitweilig nach Deutschland zurück und wirkt in diesem Sinne als Chefredakteur der Neuen Rheinischen Zeitung. Organ der Demokratie. Doch das Scheitern der revolutionären Einigung Deutschlands zwingt ihn 1849 ins letzte, ins Londoner Exil.

Jeden Tag sei er gekommen, aber dann sei er ausgeblieben, und man habe nie mehr etwas von ihm gehört. Das berichtete kurz nach Marxens Tod ein Angestellter der Bibliothek des Britischen Museums einem Fragesteller. In der britischen Bibliothek studiert der gründliche Marx nahezu die gesamte damals greifbare nationalökonomische Literatur. Die Exzerpte häufen sich. In ein paar Wochen hofft er, mit der ganzen ökonomischen

[212]

Plackerei fertig zu sein, heißt es 1851.<sup>16</sup> Und dann dauert es bis 1867, bis endlich der erste Band des großen Werks Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie erscheint.

Die Grundidee darin ist die alte: der Kapitalismus ist mit Notwendigkeit zum Untergang verurteilt. Nur daß jetzt ökonomisch exakt bewiesen wird, daß sämtlicher Mehrwert Resultat kapitalistischer Ausbeutung ist und daß die Gesetze von Kapitalakkumulation und tendenziellem Fall der Profitrate die Revolution des Proletariats herbeizwingen müssen. Dabei ist die dialektische



révolution du prolétariat. L'art conceptuel dialectique, par exemple dans la soi-disant analyse de la forme de la valeur, est ainsi porté à son plus haut degré de perfection.

Les conditions de vie de Marx sont déplorables. Accablé de dettes, éternellement à court d'argent, ce qui n'améliore pas l'harmonie du foyer, il est dépendant des dons de son ami Engels. Celui-ci est généreux et paie ce qu'il peut, même s'il peste contre le commerce canin auquel il doit donc s'adonner à Manchester dans le bureau de la société Ermen & Engels. Engels doit préparer les volumes 2 et 3 du Capital pour l'impression à partir d'un fatras de notes après la mort de Marx en 1883.

Les études économiques n'ont pas empêché Marx et Engels de s'occuper aussi pratiquement de l'essor du mouvement ouvrier. Ils ont participé à la fondation de la Ire Internationale en 1864, ont mené le débat au sein de l'Internationale, notamment avec les anti-autoritaires anarchistes, ont apporté leurs conseils et leurs critiques - pas toujours bienvenues - à la social-démocratie naissante en Allemagne.

## **Destins historiques et principaux courants du marxisme <sup>17</sup> : les scissions du mouvement ouvrier**

Lorsque Engels meurt - en 1895 - le marxisme s'est pour l'essentiel imposé dans le mouvement ouvrier sur le continent. En 1889, la Iie Internationale avait été fondée à Paris. Elle avait proclamé le 1er mai comme jour de lutte des ouvriers et réclamé la journée de huit heures. La social-démocratie allemande était devenue un parti de masse que même les lois socialistes de l'empire de Bismarck n'avaient pas réussi à entamer sérieusement.

En revanche, la querelle sur l'interprétation et la validité du marxisme s'est développée simultanément au sein du mouvement ouvrier. Le débat s'est poursuivi dans les milieux scientifiques - Joseph Schumpeter, Max Weber, Eugen Böhm-Bawerk, Werner Sombart et d'autres se sont montrés critiques envers le marxisme. Au sein du parti, une sorte de controverse réalofundi s'éleva bientôt. Un homme intelligent, Rudolf Stammler, avait émis l'objection suivante contre le marxisme : Pour vous, marxistes, l'histoire est une

Begriffskunst, etwa in der sogenannten Wertformanalyse, zu höchster Vollendung gebracht.

Marxens Lebenssituation ist bedrückend. Von Karbunkeln geplagt, ewig in Geldnöten, die die häusliche Harmonie nicht steigern, ist er auf die Zuwendungen von Freund Engels angewiesen. Der ist großzügig und zahlt, was er kann, wenn er auch auf den hündischen Kommerz schimpft, dem er deshalb in Manchester im Kontor der Firma Ermen & Engels frönen muß. Band 2 und 3 des Kapital muß Engels aus einem Wust von Notizen nach Marxens Tod 1883 druckreif machen.

Die ökonomischen Studien haben nicht verhindert, daß Marx und Engels sich auch praktisch um den Aufschwung der Arbeiterbewegung gekümmert haben. Sie haben 1864 an der Gründung der I. Internationale mitgewirkt, haben innerhalb der Internationale die Auseinandersetzung insbesondere mit den anarchistischen Antiautoritariern geführt, haben der entstehenden Sozialdemokratie in Deutschland mit ihrem Rat und ihrer - nicht immer wohlgeleiteten - Kritik beigestanden.

## **Historische Schicksale und Hauptströmungen des Marxismus <sup>17</sup>: Die Spaltungen der Arbeiterbewegung**

Als Engels stirbt - 1895 - hat sich der Marxismus in der Arbeiterbewegung auf dem Kontinent im wesentlichen durchgesetzt. 1889 war in Paris die II. Internationale gegründet worden; sie hatte den 1. Mai als Kampftag der Arbeiterschaft proklamiert und den Acht-Stunden-Tag gefordert. Die deutsche Sozialdemokratie hatte sich zu einer Massenpartei entwickelt, der auch die Sozialistengesetze des Bismarck-Reichs nichts ernstlich anhaben konnten.

Aber dafür entwickelte sich nun gleichzeitig innerhalb der Arbeiterbewegung der Streit um Interpretation und Geltung des Marxismus. Die Auseinandersetzung setzte sich dann im fachwissenschaftlichen Raum fort - Joseph Schumpeter, Max Weber, Eugen Böhm-Bawerk, Werner Sombart und andere setzten sich kritisch mit dem Marxismus auseinander. Innerparteilich erhob sich bald eine Art Realofundi-Kontroverse. Ein gescheiter Mann, Rudolf Stammler, hatte folgenden Einwand gegen den



sorte de processus légal, d'histoire de la nature. Pourquoi alors fondez-vous des partis politiques et appelez-vous les travailleurs à agir contre l'exploitation ? On ne fonde pas non plus un parti politique pour provoquer une éclipse de lune. Les marxistes n'étaient certes pas à court de réponses et parlaient de la spécificité des lois sociales par rapport aux lois naturelles, du rôle du facteur subjectif qui ne pouvait pas modifier la direction fondamentale du processus historique, mais bien son rythme et son déroulement en détail.

Mais c'est justement en admettant cela que l'on pouvait, comme nous l'avons déjà mentionné dans l'article sur l'Union soviétique, interpréter le marxisme de manière plutôt fataliste et plutôt volontariste. Si la révolution vient d'elle-même, si l'histoire est la plus grande marxiste (Rudolf Hilferding), on peut alors mettre l'accent sur le travail pratique de réforme. Si l'on considère le rôle du facteur subjectif en question comme plus important, alors on doit proclamer que le premier devoir d'un révolutionnaire est de faire la révolution (Fidel Castro, Che Guevara).

C'est sur ce point que se déchirent plus tard, à partir de 1905 environ, la gauche et l'orthodoxie avec son chef Karl Kautsky (1854-1938), qui sont d'abord encore d'accord contre une troisième tendance : les révisionnistes menés par Eduard Bernstein (1850-1932). Ceux-ci expliquent : Le système décrit par Marx n'existe plus du tout sous cette forme. Les lois sociales et l'influence parlementaire de la social-démocratie nous permettent d'évoluer vers le socialisme grâce au bulletin de vote. En finir avec les théorèmes dépassés,

16 Karl Marx, Die Frühschriften (Écrits précoces), Stuttgart 1953, p. LIII.

17 Cf. sur cette partie l'ouvrage très instructif de Leszek Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus (Les courants principaux du marxisme), Munich 1979, 3 volumes. Je ne partage cependant pas, ou seulement très partiellement, certaines appréciations de Kolakowski, comme par exemple sa thèse centrale sur le déclin du marxisme.

[213]

particulièrement avec le piège à éviter de la dialectique hégélienne<sup>18</sup>, en finir avec la théorie de la révolution, le but n'est rien, le mouvement est tout. Le marxisme n'est plus une vision du monde globale et fermée avec des fondements philosophiques, on peut croiser certaines de ses

Marxismus erhoben: Für euch Marxisten ist die Geschichte eine Art gesetzmäßiger, naturgeschichtlicher Prozeß. Wieso gründet ihr dann politische Parteien und ruft die Arbeiter zum Handeln gegen die Ausbeutung auf? Man gründet doch auch keine politische Partei, um eine Mondfinsternis herbeizuführen. Die Marxisten waren zwar um eine Antwort nicht verlegen und sprachen von der Spezifik gesellschaftlicher Gesetze gegenüber Naturgesetzen, von der Rolle des subjektiven Faktors, der nicht die Grundrichtung des historischen Prozesses, wohl aber sein Tempo und seinen Verlauf im einzelnen modifizieren könne.

Gerade wenn man dies aber so annahm, dann konnte man, wie im Beitrag über die Sowjetunion bereits einmal erwähnt, den Marxismus eher fatalistisch und eher voluntaristisch auslegen. Kommt die Revolution von alleine, ist die Geschichte die größte Marxistin (Rudolf Hilferding), dann kann man den Schwerpunkt auf die praktische Reformarbeit legen. Sieht man die Rolle des besagten subjektiven Faktors als wesentlicher an, dann muß man als die erste Pflicht eines Revolutionärs proklamieren, die Revolution zu machen (Fidel Castro, Che Guevara).

Daran zerstreiten sich später, etwa ab 1905, die Linke und die Orthodoxie mit ihrem Oberhaupt Karl Kautsky (1854-1938), die sich zunächst noch gegen eine dritte Richtung einig sind: die von Eduard Bernstein (1850-1932) angeführten Revisionisten. Diese erklären: Das System, das Marx beschrieben hat, existiert in dieser Form gar nicht mehr. Sozialgesetze und parlamentarischer Einfluß der Sozialdemokratie ermöglichen es uns, mit dem Stimmzettel in den Sozialismus hineinzuwachsen. Weg mit überholten Theoremen,

16 Karl Marx, Die Frühschriften, Stuttgart 1953, S. LIII.

17 Vgl. zu diesem Teil das äußerst instructive Werk von Leszek Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus, München 1979, 3 Bände. Ich teile allerdings manche Einschätzungen Kolakowskis nicht oder nur sehr bedingt, so zum Beispiel seine zentrale These vom Verfall des Marxismus.

[213]

besonders mit dem Fallstrick der Hegelschen Dialektik<sup>18</sup>, weg mit der Revolutionstheorie, das Ziel ist nichts, die Bewegung ist alles. Der Marxismus ist keine umfassende und geschlossene Weltanschauung mit philosophischer Fundamentierung mehr, man kann einzelne seiner



thèses avec celles d'autres visions du monde de n'importe quelle manière.<sup>19</sup>

Et puis il y avait ceux qui se disaient : le socialisme est une valeur. Il ne sert à rien d'invoquer des lois historiques si l'on veut convaincre quelqu'un de la valeur du socialisme pour qu'il s'engage concrètement en sa faveur. Nous devons donc justifier le socialisme sur le plan éthique. Un tel socialisme éthique a été propagé par Hermann Cohen dans le cadre de l'école néo-kantienne de Marbourg. Une réaction à cela est la tentative de l'éminent austromarxiste Max Adler (1873-1934) de coupler le marxisme à l'éthique kantienne.

Mais bien sûr, comme chez Cohen, un socialisme éthique était aussi tout à fait concevable sans Marx. C'est de l'alliance du réformisme politique et du socialisme éthique qu'est né le programme de Godesberg du SPD en 1959. L'engagement éthique pour le socialisme doit être décisif ; qu'il se nourrisse de l'esprit du Sermon sur la montagne ou d'une autre source spirituelle n'a pas d'importance. Et dans la mesure où les valeurs éthiques sont communes à tous les humains, le parti du socialisme ne peut plus être un parti de classe, mais doit devenir un parti du peuple.

Le mouvement communiste mondial actuel se développe à partir de l'aile gauche du mouvement ouvrier - à côté de courants marginaux non dogmatiques, sur lesquels nous reviendrons plus tard. Outre Marx et Engels, il fait remonter sa tradition à V. I. Lénine (1870 - 1924), le leader de la première révolution socialiste victorieuse.

La rupture entre la gauche et ceux qu'elle accusait de trahir le socialisme n'était plus réparable, au moins depuis 1914. A l'époque, les partis sociaux-démocrates, sous l'effet de la frénésie guerrière nationaliste et contrairement à toutes les incantations antérieures de solidarité prolétarienne antimilitariste internationale, avaient accordé les crédits de guerre aux gouvernements respectifs. En Allemagne, seul Karl Liebknecht était resté ferme. Son Groupe international, auquel appartenait également Rosa Luxemburg, a ensuite donné naissance à la Ligue spartakiste et au Parti communiste allemand. Réforme sociale ou révolution (Rosa Luxemburg), telle était la question posée par cette gauche et à laquelle elle répondit en faveur de la subordination de la lutte pour les réformes à l'objectif de la révolution socialiste.

Thesen mit denen anderer Weltbilder in beliebiger Weise kreuzen.<sup>19</sup>

Und dann gab es diejenigen, die sich sagten: Der Sozialismus ist ein Wert. Es hilft gar nichts, sich auf historische Gesetze zu berufen, wenn man jemanden vom Wert des Sozialismus überzeugen will, damit er sich für ihn praktisch einsetzt. Also müssen wir den Sozialismus ethisch begründen. Ein solcher ethischer Sozialismus wurde im Rahmen der Marburger Schule des Neukantianismus von Hermann Cohen propagiert. Eine Reaktion darauf ist der Versuch des führenden Austromarxisten Max Adler (1873-1934), den Marxismus mit der Kantschen Ethik zu koppeln.

Aber natürlich war ein ethischer Sozialismus - wie schon bei Cohen - auch ganz ohne Marx denkbar. Die Verbindung von politischem Reformismus und ethischem Sozialismus ist es, aus der das Godesberger Programm der SPD von 1959 entsprang. Das ethische Engagement für den Sozialismus soll entscheiden; ob es sich aus dem Geist der Bergpredigt oder einem andern geistigen Quell speist, ist dabei unerheblich. Und insofern ethische Werte allgemeinmenschlich sind, kann die Partei des Sozialismus auch keine Klassenpartei mehr sein, sondern muß Volkspartei werden.

Aus dem linken Flügel der Arbeiterbewegung - neben undogmatischen Randströmungen, auf die noch einzugehen sein wird - entwickelt sich die heutige kommunistische Weltbewegung. Ihre Tradition führt sie nach wie vor neben Marx und Engels auf W. I. Lenin (1870 - 1924) zurück, den Führer der ersten siegreichen sozialistischen Revolution.

Der Bruch zwischen den Linken und denjenigen, denen sie Verrat am Sozialismus vorwarfen, war spätestens seit 1914 nicht mehr zu kitten. Damals hatten die sozialdemokratischen Parteien unter dem Eindruck des nationalistischen Kriegstaumels, entgegen allen früheren Beschwörungen internationaler antimilitaristischer proletarischer Solidarität, den jeweiligen Regierungen die Kriegskredite bewilligt. In Deutschland war nur Karl Liebknecht standhaft geblieben. Aus seiner Gruppe Internationale, der auch Rosa Luxemburg angehörte, bildete sich später der Spartakusbund und die Kommunistische Partei Deutschlands. Sozialreform oder Revolution (Rosa Luxemburg) hieß die Frage, die diese Linke stellte und zugunsten der Unterordnung des Kampfs um Reformen unter das Ziel der sozialistischen



L'évolution de la révolution russe - qui était liée à tant d'espoirs - renforça encore les débats au sein du mouvement ouvrier. Les uns parlaient de dictature du parti sur le prolétariat, voire d'esclavage d'Etat (Karl Kautsky), les autres rétorquaient que les critiques étaient des renégats qui avaient accepté depuis longtemps le système de l'esclavage salarié et qui, tout au plus, négociaient encore le prix de la marchandise force de travail.

La première phase du marxisme soviétique a connu des controverses théoriques encore vivantes, auxquelles la codification stalinienne du marxisme a ensuite mis fin. La période post-stalinienne a apporté un certain assouplissement, notamment dans le sens où les discours sont redevenus possibles. Ainsi, des disciplines scientifiques auparavant taboues en raison de leur caractère bourgeois, comme la cybernétique, ont été reprises de manière positive. Mais cette période a aussi été marquée par de nouvelles divisions. Si Trotsky, déchu puis assassiné, avait déjà tenté de se présenter face à Staline comme le dépositaire de l'héritage de Lénine et avait qualifié l'Union soviétique d'État ouvrier bureaucratiquement dégénéré, ce sont maintenant les communistes chinois avec Mao-Tse-Tung qui se considèrent comme les véritables révolutionnaires avec leur marxisme paysan sinisé et qui qualifient les communistes soviétiques et leur entourage de lâches révisionnistes qui, par crainte d'une guerre nucléaire, ont fait des concessions au concept révolutionnaire mondial.<sup>20</sup> Il y a aussi eu à maintes reprises des courants communistes réformistes qui, en Hongrie, en Pologne, lors du Printemps de Prague, ont réclamé un socialisme plus humain, en se référant souvent au jeune Marx. Toutes ces tentatives ont été menées de l'intérieur ou

18 Eduard Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (Les conditions préalables du socialisme et les tâches de la sociale démocratie), 1899, Reinbek 1969.

19 Il faut dire que la formation de fronts théoriques et politiques ne se recouvrent pas nécessairement. Ainsi, Bernstein rejoint par exemple l'USPD de gauche en 1917 et ne revient au SPD qu'en 1920.

20 Tous les conflits internationaux se reflètent une fois de plus dans la concurrence entre les groupes et les groupuscules marxistes traditionnels, trotskistes et maoïstes, ou antirévionnistes d'une autre manière, au sein des mouvements d'étudiants et de jeunes des pays occidentaux.

Revolution beantwortete.

Die Entwicklung der russischen Revolution - die mit so viel Hoffnungen verbunden war - verstärkte noch die Auseinandersetzungen in der Arbeiterbewegung. Die einen sprachen von der Diktatur der Partei über das Proletariat, ja von Staatsklaverei (Karl Kautsky), die anderen hielten dagegen, die Kritiker seien Renegaten, die das System der Lohnklaverei längst akzeptiert hätten und allenfalls noch um den Preis der Ware Arbeitskraft feilschten.

Die erste Phase des sowjetischen Marxismus kannte noch lebendige theoretische Kontroversen, die dann durch die stalinistische Kodifizierung des Marxismus beendet wurden. Die nachstalinistische Periode brachte eine gewisse Lockerung auch in der Hinsicht, daß Diskurse wieder möglich wurden. So wurden vorher als bürgerlich tabuisierte Wissenschaftsrichtungen wie die Kybernetik positiv aufgegriffen. In dieser Periode kam es aber auch zu neuen Spaltungen. Hatte zuvor schon der entmachtete und später ermordete Troztkij sich gegenüber Stalin als Sachwalter des Leninschen Erbes hinzustellen versucht und die Sowjetunion als bürokratisch degenerierten Arbeiterstaat bezeichnet, so sind es jetzt die chinesischen Kommunisten mit Mao-Tse-Tung, die sich mit ihrem sinisierten bäuerlichen Marxismus als die wahren Revolutionäre verstehen und die sowjetischen Kommunisten und ihren Anhang als feige Revisionisten bezeichnen, die aus Angst vor einem Atomkrieg Abstriche am weltrevolutionären Konzept machten.<sup>20</sup>

Immer wieder hat es auch reformkommunistische Strömungen gegeben, die, in Ungarn, Polen, im Prager Frühling, einen menschlicheren Sozialismus forderten, wobei sie sich häufig auf den jungen Marx beriefen. Alle diese Versuche wurden von innen oder

18 Eduard Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, 1899, Reinbek 1969.

19 Man muß sagen, daß sich theoretische und politische Frontenbildung nicht unbedingt decken müssen. So schließt sich zum Beispiel Bernstein 1917 der linken USPD an und kehrt erst 1920 in die SPD zurück.

20 Alle internationalen Auseinandersetzungen widerspiegelten sich noch einmal in der Konkurrenz traditionsmarxistischer, trotskistischer und maoistischer beziehungsweise anderweitig antirevisionistischer Gruppen und Grüppchen in der Studenten- und Jugendbewegung der westlichen Länder.





de l'extérieur par crainte d'une éventuelle déstabilisation. Les opposants ont banni les réformateurs, à plus ou moins juste titre, comme ils l'avaient fait auparavant pour les communistes yougoslaves obstinés, en les qualifiant de révisionnistes.<sup>21</sup>

Dans le processus de transformation actuel en Union soviétique, aussi spécifique soit-il et aussi peu lié officiellement aux efforts de ces communistes réformateurs, certaines intentions de ces réformateurs renaissent. Avec certaines réserves, on peut dire la même chose de l'évolution post-maoïste en Chine et dans quelques autres pays. Il serait certainement erroné de parler d'un nouveau révisionnisme. Mais on peut partir du principe qu'une approche moins dogmatique du marxisme va prendre place, ce qui permettra peut-être aussi des dialogues fructueux avec ceux qui pensent différemment.

## Courants marginaux non dogmatiques - École de Francfort et Nouvelle Gauche

Dans les années 20, une gauche non dogmatique se forme, qui se réclame encore en partie de Lénine (Georg Lukács, 1895-1971<sup>22</sup>), mais qui le critique aussi parfois ouvertement (Karl Korsch, 1886-1961).<sup>23</sup> Cette gauche ne se met pas seulement souvent à dos le cours officiel de l'Internationale communiste, elle s'oppose surtout violemment à l'orthodoxie et au réformisme et révisionnisme de la IIe Internationale. Jusqu'à aujourd'hui, elle possède l'aura d'un marxisme vivant à l'époque du dogmatisme et de la torpeur du stalinisme.

En fin de compte, il s'agit du vieux thème de la manière dont le rapport entre l'être et le devoir-être doit être pensé dans le processus historique. La gauche non dogmatique rejette aussi bien une approche objectiviste qu'une approche éthique. Elle accentue l'idée que le marxisme incarne un nouveau type de théorie par la conception de la théorie socialiste comme organe du mouvement pratique.

Dans la lutte pour l'émancipation de la classe ouvrière en tant que véritable sujet-objet (Georg Lukács), dans laquelle le processus historique prend conscience de lui-même, l'être et le devoir-être, l'objectif subjectif et le processus objectif coïncident dans une unité supérieure.

Un motif commun à toutes les différences est la réflexion sur le caractère du marxisme en tant

von außen aus Furcht vor möglicher Destabilisierung unterdrückt. Die Gegner belegten die Reformer, mit mehr oder weniger Recht, wie zuvor schon die eigensinnigen jugoslawischen Kommunisten als Revisionisten mit dem Bannfluch.<sup>21</sup>

Im gegenwärtigen Umgestaltungsprozeß in der Sowjetunion, so spezifisch er ist und so wenig er offiziell an jene reformkommunistischen Bestrebungen anknüpft, leben manche Intentionen jener Reformer wieder auf. Mit Einschränkungen kann man ähnliches auch für die nachmaoistische Entwicklung in China und für einige andere Länder sagen. Von einem neuen Revisionismus zu sprechen, wäre gewiß verfehlt. Doch darf man davon ausgehen, daß ein weniger dogmatischer Umgang mit dem Marxismus Platz greifen wird, der vielleicht auch fruchtbare Dialoge mit Andersdenkenden ermöglichen wird.

## Undogmatische Randströmungen - Frankfurter Schule und Neue Linke

In den 20er Jahren bildet sich eine undogmatische Linke, die sich teilweise noch auf Lenin beruft (Georg Lukács, 1895-1971<sup>22</sup>), ihn teilweise aber auch offen kritisiert (Karl Korsch, 1886-1961).<sup>23</sup> Diese Linke legt sich nicht nur häufig mit dem offiziellen Kurs der Kommunistischen Internationale an, vor allem wendet sie sich heftig gegen die Orthodoxie und den Reformismus und Revisionismus der II. Internationale. Bis heute eignet ihr die Aura eines lebendigen Marxismus in der Zeit des Dogmatismus und der Erstarrung im Stalinismus.

Letztlich geht es um das alte Thema, wie das Verhältnis von Sein und Sollen im historischen Prozeß gedacht werden müsse. Die undogmatische Linke lehnt sowohl eine objektivistische Betrachtung als auch eine ethische ab. Sie akzentuiert den Gedanken, daß der Marxismus durch die Auffassung der sozialistischen Theorie als Organ der praktischen Bewegung einen neuen Theorietypus verkörpere. Im Emanzipationskampf der Arbeiterklasse als des wahren Subjekt-Objekts (Georg Lukács), in dem der geschichtliche Prozeß zum Bewußtsein seiner selbst komme, fielen Sein und Sollen, subjektive Zielsetzung und objektiver Prozeß in einer höheren Einheit zusammen.

Ein gemeinsames Motiv bei aller Verschiedenartigkeit ist die Besinnung auf den



qu'inspiration pratique de la conscience (Karl Korsch), face à laquelle les orthodoxes se sont repliés sur une compréhension traditionnelle de la théorie. Du point de vue de l'unité de la théorie et de la pratique, la pensée est pensée comme étant incluse dans cette dernière, la différence entre la pensée et l'action est aplanie et la question de la vérité est ainsi dissoute dans un relativisme historique.

En guise de conclusion, on affirme souvent que la dégénérescence de la théorie dans le sens d'un rapport techniciste et réifié à la nature était déjà prévue chez Engels et qu'il existe au fond une contradiction considérable entre la pensée anthropocentrique de Marx et la pensée de Friedrich Engels, intéressée par la systématisation de la vision du monde.

Ce dernier devait ainsi apparaître comme un vulgarisateur de la doctrine de Marx.

Bien que cette thèse ne soit guère défendable<sup>24</sup>, les motifs de la critique de la dialectique de la nature et de la théorie du reflet sont importants : le marxisme en tant que philo

21 Seuls quelques noms peuvent être cités ici à titre représentatif : Harich et Havemann en RDA, le groupe Praxis en Yougoslavie, Garaudy en France, Fischer et Marek en Autriche, Sik et Löbl en CSSR, Schaff et Kolakowski en Pologne. Bien entendu, il ne faut pas mettre tous ces penseurs dans le même panier.

22 Lukács naît à Budapest et travaille dans un cercle d'intellectuels aux idées socialistes, que fréquentent également Bela Bartok, Zoltan Kodaly et Karl Mannheim. Il étudie à Berlin et à Heidelberg, notamment auprès de Georg Simmel, un philosophe de la vie, et s'intéresse au néo-kantianisme. En 1918, il adhère au PC et occupe pendant un certain temps le poste de commissaire du peuple à l'éducation pendant la République des conseils hongroise, tout comme il sera plus tard brièvement ministre de la culture en 1956 sous Nagy.

23 Avec quelques restrictions, on peut également classer ici le grand théoricien du parti communiste italien, Antonio Gramsci (1891-1937), emprisonné à partir de 1926 sous Mussolini. Voir à ce sujet, comme pour les autres penseurs cités, Kolakowski, op. cit.

24 Cette thèse, répandue de Max Adler à Iring Fetscher en passant par Lukács, se heurte à plusieurs difficultés : La Sainte Famille de Marx et Engels, claire en ce qui concerne le problème du matérialisme, est en grande partie formulée par Marx. Dans la préface à l'édition de 1885 de l'Anti-Dühring, Engels indique qu'il a lu à Marx le manuscrit complet de l'ouvrage (pour lequel Marx a lui-même rédigé une pièce et qui contient toutes les idées fondamentales de la dialectique matérialiste de la nature). Vu la nature des

Caractère du Marxisme als praktische Inspiration des Bewußtseins (Karl Korsch), der gegenüber die Orthodoxen in ein traditionelles Theorieverständnis zurückfielen. Unter dem Gesichtspunkt der Einheit von Theorie und Praxis wird das Denken in die letztere inbegriffen gedacht, der Unterschied von Denken und Handeln eingeebnet und die Wahrheitsfrage damit in einem historischen Relativismus aufgelöst.

Als Pointe wird vielfach die Behauptung aufgestellt, daß die Degeneration der Theorie im Sinne eines technizistisch-verdinglichten Verhältnisses zur Natur bereits bei Engels veranlagt sei und daß im Grunde ein erheblicher Widerspruch zwischen dem anthropozentrischen Denken von Marx und dem an weltanschaulicher Systematisierung interessierten Denken von Friedrich Engels bestehe.

Letzterer mußte so als Vulgarisator der Marxschen Lehre erscheinen.

Diese These erweist sich zwar als kaum haltbar<sup>24</sup>, dennoch sind die Motive der Kritik an Naturdialektik und Widerspiegelungstheorie wichtig: Marxismus als radikale Philo-

21 Es können hier nur wenige Namen stellvertretend genannt werden: Harich und Havemann in der DDR, die Praxis-Gruppe in Jugoslawien gehören hier ebenso hin wie Garaudy in Frankreich, Fischer und Marek in Österreich, Sik und Löbl in der CSSR, Schaff und Kolakowski in Polen. Selbstverständlich darf man alle diese Denker nicht über einen Kamm scheren.

22 Lukács wird in Budapest geboren und arbeitet dort in einem Zirkel sozialistisch gesinnter Intellektueller mit, in dem auch Bela Bartok, Zoltan Kodaly und Karl Mannheim verkehren. Er studiert in Berlin und Heidelberg unter anderem bei dem lebensphilosophisch geprägten Georg Simmel und setzt sich mit dem Neukantianismus auseinander. 1918 tritt er in die KP ein, ist während der ungarischen Räterepublik einige Zeit Volkskommissar für das Bildungswesen, wie er später 1956 unter Nagy kurze Zeit Kulturminister ist.

23 Mit einigen Einschränkungen kann man auch den großen Theoretiker der Kommunistischen Partei Italiens, den ab 1926 unter Mussolini eingekerkerten Antonio Gramsci (1891-1937), hier einordnen. Vgl. hierzu wie zu den übrigen angeführten Denkern Kolakowski, a.a.O.

24 Diese von Max Adler über Lukács bis zu Iring Fetscher verbreitete These stößt auf verschiedene Schwierigkeiten: Die hinsichtlich des Materialismus-Problems eindeutige Heilige Familie von Marx und Engels ist zum großen Teil von Marx formuliert. Im Vorwort zur Ausgabe des Anti-Dühring von 1885 teilt Engels mit, daß er Marx das gesamte Manuskript des Werkes (für das Marx selbst ein Stück verfaßte und das alle Grundgedanken der materialistischen Naturdialektik enthält) vorgelesen habe. Es ist



relations entre Marx et Engels, il est difficilement concevable que l'on ne trouve pas, dans la correspondance ou ailleurs, au moins une minuscule indication, au cas où Marx devait vraiment avoir quelques objections contre l'œuvre.

[215]

Pour les critiques, la philosophie de l'action entre en contradiction avec le pouvoir de l'objet sur le sujet, qui doit en fin de compte être pensé dans le concept de la primauté de la matière sur la conscience. Dans la société, la détermination du sujet par l'objet apparaît comme l'expression des rapports pervers à abolir par le prolétariat, ce qui modifie le statut de la doctrine de la superstructure de base. Pour Lukács, la conscience est toujours un moment d'une totalité sociale incluant la base matérielle, mais le manque de médiation est de laisser la conscience être directement déterminée par l'économie.<sup>25</sup>

Il a déjà été question ici de la figure d'Ernst Bloch comme représentant d'un marxisme apparaissant comme non dogmatique. Bloch était un penseur original qui ne pouvait être classé nulle part. D'autres, en revanche, ont fait école. Pour le mouvement étudiant des années 60, l'étude des théoriciens de l'école dite de Francfort de Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1970) et d'autres, fut la forme essentielle de la première approche de la théorie marxiste.<sup>26</sup> La querelle du positivisme dans la sociologie allemande entre Adorno et le rationaliste critique Popper fit des vagues dans les années 60. Aujourd'hui encore, Jürgen Habermas (né en 1919) et d'autres penseurs issus de la tradition de l'École de Francfort participent de manière décisive au débat sur les sciences sociales, et des personnalités comme Erich Fromm, avec des travaux comme *Haben und Sein* et *Die Kunst des Liebens*, sont importantes pour la formation des idées du mouvement alternatif.

Se rattachant à certains égards à Lukács et Korsch, ces théoriciens prennent toutefois leurs distances non seulement avec la social-démocratie, mais aussi avec le communisme. On s'en tient à la thèse de Lukács selon laquelle la connaissance de la société est une forme de conscience de soi de la société, mais on doute du rôle révolutionnaire du prolétariat, qui est de plus en plus touché par la réification universelle. La question de savoir ce que l'on peut opposer à l'existant, en l'absence du

angesichts der Art der Beziehungen zwischen Marx und Engels kaum denkbar, daß sich in der Korrespondenz oder an anderer Stelle nicht wenigstens ein winziger Hinweis finden sollte, falls Marx wirklich irgendwelche Einwände gegen das Werk gehabt haben sollte.

[215]

sophie der Tat gerät für die Kritiker in Widerspruch mit jener Macht des Objekts über das Subjekt, die im Begriff des Primats der Materie gegenüber dem Bewußtsein letztlich mitgedacht sein muß. In der Gesellschaft erscheint die Determination des Subjekts durch das Objekt als der Ausdruck der verkehrten und vom Proletariat aufzuhebenden Verhältnisse, wodurch sich der Status der Basis-Überbau-Lehre modifiziert. Für Lukács ist das Bewußtsein immer Moment einer die materielle Basis einschließenden gesellschaftlichen Totalität; Mangel an Vermittlung sei es jedoch, das Bewußtsein unmittelbar von der Ökonomie determiniert sein zu lassen.<sup>25</sup>

Von der Gestalt Ernst Blochs als Repräsentant eines als undogmatisch erscheinenden Marxismus war hier schon einmal die Rede. Bloch war ein origineller und nirgendwo einzuordnender Denker. Andere machten dagegen Schule. Für die Studentenbewegung der 60er Jahre war die Beschäftigung mit den Theoretikern der sogenannten Frankfurter Schule von Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1970) und anderen, die wesentliche Form der ersten Annäherung an marxistische Theorie.<sup>26</sup> Der Positivismus-Streit in der deutschen Soziologie zwischen Adorno und dem kritischen Rationalisten Popper schlug in den 60er Jahren Wellen. Bis heute sind Jürgen Habermas (geb. 1919) und andere aus der Tradition der Frankfurter Schule kommende Denker maßgeblich an der sozialwissenschaftlichen Diskussion beteiligt, sind Persönlichkeiten wie Erich Fromm mit Arbeiten wie *Haben und Sein* und *Die Kunst des Liebens* für die Gedankenbildung der Alternativbewegung wichtig.

In mancher Hinsicht an Lukács und Korsch anknüpfend, gehen diese Theoretiker jedoch auf Distanz nicht nur zur Sozialdemokratie, sondern auch zum Kommunismus. Man hält an Lukács' These fest, daß das Wissen über die Gesellschaft eine Form des Selbstbewußtseins der Gesellschaft sei, zweifelt jedoch an der revolutionären Rolle des Proletariats, das immer mehr von der universellen Verdinglichung mit erfaßt werde. Die Frage, was man dem Bestehenden, in



sujet traditionnel de la transformation, en dehors de la théorie critique de la société, n'est pas résolue - certains, par exemple Adorno, se montrent directement pessimistes quant à un changement possible.

La réception de Marx par l'école de Francfort est sélective.<sup>27</sup> On puise aussi à d'autres sources, comme la psychanalyse freudienne. La dialectique négative (Adorno) fait éclater la discussion marxiste traditionnelle sur la dialectique ; l'analyse marxiste traditionnelle des classes est remplacée par une critique générale de la culture et de la civilisation malade (le monde administré) sous l'angle de l'analyse de la dialectique des Lumières. Cette dialectique consiste en ce que les Lumières, en tant que mouvement visant à émanciper les rapports des entraves du mythe et à conquérir la domination sur la nature, se sont retournées, en vertu de leur logique interne, contre elles-mêmes, ont produit des idéologies positivistes, pragmatiques, utilitaristes et, en réduisant le monde à ses caractéristiques quantitatives, ont entraîné une destruction générale du sens, une barbarisation de la science et de la raison et, finalement, la servitude croissante des humains dans les conditions de la domination du fétichisme de la marchandise.<sup>28</sup>

C'est sous cet angle que l'industrie culturelle et ses médias de masse sont critiqués. On s'intéresse à la structure psychologique de la personnalité autoritaire, sujette au fascisme. Et on critique le concept instrumental de la raison synthétique<sup>29</sup> du positivisme.

Deux figures du marxisme non dogmatique doivent être examinées de plus près ici.

La première est Jürgen Habermas<sup>30</sup>, la seconde Herbert Marcuse.

25 Il reste à savoir dans quelle mesure cette position se distingue de celle de la simple détermination en dernière instance de la conscience, telle que Friedrich Engels l'a soulignée comme étant la seule marxiste, en particulier dans ses dernières lettres.

26 Le terme d'École de Francfort est lié à l'Institut de recherche sociale, fondé en 1922 sur des fonds privés, mais lié à l'université de Francfort en tant qu'institut de recherche. Outre les personnes citées, Carl Grünberg, Friedrich Pollock et Walter Benjamin faisaient partie du cercle de l'institut.

27 Kolakowski écrit dans ce contexte que non seulement l'œuvre d'Adorno n'est pas une

Ermangelung des traditionellen Subjekts der Umgestaltung, entgegenzusetzen hat, außer der kritischen Theorie der Gesellschaft, bleibt dabei ungeklärt - einige, zum Beispiel Adorno, verhalten sich direkt pessimistisch in Bezug auf eine mögliche Veränderung.

Die Marx-Rezeption der Frankfurter Schule ist selektiv.<sup>27</sup> Man schöpft auch noch aus anderen Quellen, wie der Freudschen Psychoanalyse. Die negative Dialektik (Adorno) sprengt die traditionelle marxistische Dialektik-Diskussion; an die Stelle traditioneller marxistischer Klassenanalyse tritt allgemeine Kritik der Kultur und der kranken Zivilisation (der verwalteten Welt) unter dem Gesichtspunkt der Analyse der Dialektik der Aufklärung. Diese Dialektik besteht darin, daß die Aufklärung als auf die Emanzipation der Verhältnisse aus den Fesseln des Mythos und die Erringung der Herrschaft über die Natur gerichtete Bewegung sich kraft ihrer inneren Logik in das eigene Gegenteil verkehrte, positivistische, pragmatische, utilitaristische Ideologien hervorbrachte und durch die Reduktion der Welt auf die quantitativen Merkmale eine allgemeine Zerstörung des Sinns, eine Barbarisierung der Wissenschaft und Vernunft und schließlich die wachsende Knechtschaft der Menschen unter den Bedingungen der Herrschaft des Warenfetischismus bewirkte.<sup>28</sup>

Unter diesem Gesichtspunkt wird die Kulturindustrie mit ihren Massenmedien kritisiert. Man interessiert sich für die psychologische Struktur der autoritären, für den Faschismus anfälligen Persönlichkeit. Und man kritisiert den instrumentellen Vernunftbegriff<sup>29</sup> des Positivismus.

Zwei Gestalten aus dem Umfeld des undogmatischen Marxismus sollen hier näher betrachtet werden.

Die erste ist Jürgen Habermas<sup>30</sup>, die zweite Herbert Marcuse.

25 Es bleibt dabei offen, wieweit sich diese Position von der der bloß letztinstanzlichen Determination des Bewußtseins unterscheidet, wie sie Friedrich Engels besonders in seinen Spätbriefen als die allein marxistische betont hat.

26 Der Begriff Frankfurter Schule hängt mit dem 1922 aus privaten Mitteln gegründeten, aber als Forschungsinstitut mit der Universität Frankfurt verbundenen Instituts für Sozialforschung zusammen. Zum Kreis des Instituts gehörten neben den Genannten unter anderen Carl Grünberg, Friedrich Pollock und Walter Benjamin.

27 Kolakowski schreibt in diesem Zusammenhang, Adornos Werk sei nicht nur keine Fortsetzung von





continuation de Marx, mais qu'elle va directement à l'encontre de ce dernier (op. cit., III, p. 413), que l'image de Marx donnée par Fromm est simpliste et unilatérale (III, p. 420), que l'interprétation fondamentale de Hegel par Herbert Marcuse coïncide presque avec l'interprétation des jeunes hégéliens attaquée par Marx (p. 435).

28 Kolakowski, op. cit., p. 405.

29 Il vaudrait mieux parler de raison analytique instrumentale - par opposition à la raison synthétique.

30 Cf. Kolakowski, op. cit. p. 421f.

[216]

Habermas développe le thème de la dialectique des Lumières : Pour la pensée des Lumières de la bourgeoisie révolutionnaire, la connaissance et l'intérêt sont indissociables, la raison est l'instrument de l'émancipation, c'est pourquoi un postulat de liberté des valeurs n'a aucun sens pour cette pensée. Habermas renvoie à Fichte, pour qui la raison et la volonté, la compréhension et la création ne faisaient qu'un. Marx a conservé le lien entre la raison et l'intérêt. Toutefois, chez lui, l'émancipation ne découle pas d'une conscience morale comme chez Fichte, mais résulte de la rencontre entre le travail libérateur de la raison et le processus de libération sociale.

Le progrès de la science, de la technique et de l'organisation bureaucratique<sup>31</sup> rompt ce lien entre la raison synthétique et l'intérêt. La raison synthétique devient purement technico-instrumentale, renonce à toute fonction créatrice de sens et ne sert plus qu'à la technique matérielle ou sociale. Elle se contente d'examiner « sans valeur » les moyens d'atteindre des objectifs obtenus de manière décisionniste et non rationnelle, de nier toutes les alternatives fondamentales sous l'angle d'une idéologie de la contrainte. La pratique créative autodéterminée est ainsi rendue impossible, l'intérêt qui guide la connaissance est d'emblée borné et n'est pas orienté vers l'élargissement des possibilités humaines de compréhension et d'organisation.

Habermas cherche le point où la raison et l'intérêt ou la volonté coïncident et le trouve dans la réflexion de la réflexion (autoréflexion). Pour Habermas, c'est là que se trouve le lieu de la source de la raison synthétique émancipatrice, par opposition à la raison instrumentale, c'est là que la raison et la volonté, la détermination du but et l'analyse des moyens coïncident.

Marx veut que l'humain devienne sujet, mais dans

Marx, sondern laufe diesem direkt zuwider (a.a.O., III, S. 413), das Marx-Bild Fromms sei simplifiziert und einseitig (III, S. 420), Herbert Marcuses grundlegende Hegel-Interpretation sei nahezu deckungsgleich mit der von Marx angegriffenen Interpretation der Junghegelianer (S. 435).

28 Kolakowski, a.a.O., S. 405.

29 Besser würde man von instrumentellem Verstand - im Gegensatz zur Vernunft - sprechen.

30 Vgl. Kolakowski, a.a.O. S. 421f.

[216]

Habermas arbeitet das Thema der Dialektik der Aufklärung weiter aus: Für das aufklärerische Denken des revolutionären Bürgertums sind Erkenntnis und Interesse ungeschieden, ist die Vernunft Instrument der Emanzipation, daher ist ein Wertfreiheitspostulat für dieses Denken sinnlos. Habermas verweist auf Fichte, für den Vernunft und Wille, Verstehen und Gestalten eins gewesen seien. Marx habe den Zusammenhang von Vernunft und Interesse beibehalten. Allerdings fließe das Emanzipatorische bei ihm nicht wie bei Fichte aus einem moralischem Bewußtsein, sondern ergebe sich aus dem ZurDeckung-Kommen von befreiender Arbeit der Vernunft und dem Prozeß der gesellschaftlichen Befreiung. Der Fortschritt von Wissenschaft, Technik und bürokratischer Organisation<sup>31</sup> zerreiße nun diesen Zusammenhang von Vernunft und Interesse. Vernunft werde rein technisch-instrumentell, entsage jeder sinnschöpferischen Funktion und diene bloß noch materieller oder sozialer Technik. Sie begnüge sich damit, "wertfrei" die Mittel zur Erreichung dezisionistisch-außervernünftig zustande gekommener Ziele zu untersuchen, alle grundlegenden Alternativen unter dem Gesichtspunkt einer Sachzwangideologie zu negieren. Schöpferische selbstbestimmte Praxis sei auf diese Weise verunmöglicht, das erkenntnisleitende Interesse ein von vornherein borniertes, nicht auf die Erweiterung menschlicher Verständigungs- und Gestaltungsmöglichkeiten orientiertes.

Habermas sucht den Punkt, in dem Vernunft und Interesse beziehungsweise Wille zusammenfallen und findet ihn in der Reflexion der Reflexion (Selbstreflexion). Hier liegt für Habermas der Quellort emanzipatorischer Vernunft, im Gegensatz zur instrumentellen, hier decken sich Vernunft und Wille, Zielbestimmung und Mittelanalyse.

Marx wolle die Subjektwerdung des Menschen,





le marxisme, la tâche de contrôler la société a toujours été mal comprise comme une adaptation technique, ce qui a conduit à traiter à nouveau l'humain comme un objet manipulable. Tant le « capitalisme planifié » que le socialisme bureaucratique renforcent la réification au lieu de la supprimer.

Habermas déplore que pour Marx, l'intérêt de la raison et l'intérêt de l'émancipation ne coïncident pas avec une capacité intellectuelle pratique.

Le geste de négation totale sans alternative pratique claire, comme nous le trouvons par exemple chez Adorno, a finalement fait pâlir l'étoile de l'École de Francfort dans le mouvement étudiant des années 60. Car on cherchait alors des concepts de changement pratique. Pendant un certain temps, Herbert Marcuse (1898-1979)<sup>32</sup>, proche de l'école de Francfort mais aux accents nettement plus révolutionnaires, devint la figure de proue de la « Nouvelle Gauche ». Certes, Marcuse pensait lui aussi que la classe ouvrière était intégrée dans le système capitaliste et ne représentait plus un potentiel révolutionnaire. En revanche, il voyait dans les « groupes marginaux » du capitalisme, en association avec les opprimés du tiers-monde, le sujet possible du changement. Ses slogans sur le « grand refus » et la « contre-violence » nécessaire, sur la lutte contre la « terreur consumériste » et la « tolérance répressive » ont trouvé un terrain aussi fertile que sa critique de l'oppression sexuelle d'origine sociale : le slogan hippie « Make love, not war » parle de l'ambiance de ces jours-là. Marcuse était pourtant un platonicien qui aspirait à un concept ontologique de la vérité : pour lui, la vérité était une réalité d'essence supérieure qui avait en même temps un caractère normatif. La tension entre celle-ci et le monde des apparences existant était pour lui le moteur de la libération. De ce point de vue, il critiquait une pensée positiviste et stérile qui se fermait à ce monde de l'essence, dans lequel le logos et l'éros<sup>33</sup> ne font qu'un, et pour laquelle ce qui existe est déjà considéré comme le vrai. Même si Marcuse lui-même voyait les choses différemment, il ne s'agissait certainement plus de marxisme. Au sein du mouvement étudiant, une nette tendance vers les courants marxistes traditionnels s'est rapidement manifestée, car les mouvements de grève des ouvriers semblaient indiquer que cette classe possédait encore le potentiel que Marx, Engels et Lénine lui avaient attribué. Ainsi,

aber im Marxismus sei die Aufgabe der Steuerung der Gesellschaft immer wieder als technische Anpassung mißverstanden worden, was zur erneuten Behandlung des Menschen als manipulierbares Objekt geführt habe. Sowohl der "Plankapitalismus" als auch der bürokratische Sozialismus verstärkte die Verdinglichung, statt sie aufzuheben.

Habermas bemängelt, daß für Marx Vernunftinteresse und Interesse der Emanzipation nicht mit einem praktischen intellektuellen Vermögen zusammenfallen.

Die Geste totaler Negation ohne klare praktische Alternative, wie wir sie zum Beispiel bei Adorno finden, ließ in der Studentenbewegung der 60er Jahre den Stern der Frankfurter Schule schließlich verblassen. Denn man suchte damals Konzepte praktischer Veränderung. Für einige Zeit wurde der den Frankfurtern nahestehende, aber deutlich revolutionärere Akzente setzende Herbert Marcuse (1898 - 1979)<sup>32</sup> zur Leitfigur einer "Neuen Linken". Zwar glaubte auch Marcuse, daß die Arbeiterklasse ins kapitalistische System integriert und keine revolutionäre Potenz mehr sei. Dafür sah er in den "Randgruppen" des Kapitalismus im Verein mit den Unterdrückten der dritten Welt das mögliche Subjekt der Veränderung. Seine Parolen von der "großen Weigerung" und notwendiger "Gegengewalt", vom Kampf gegen "Konsumterror" und "repressive Toleranz" fielen auf ebenso fruchtbaren Boden wie seine Kritik an gesellschaftlich bedingter sexueller Unterdrückung: Die Hippie-Parole „Make love, not war“ spricht von der Stimmung jener Tage. Dabei war Marcuse ein Platoniker, der nach einem ontologischen Begriff von Wahrheit strebte: Wahrheit war für ihn eine Wesenswirklichkeit höherer Art, die zugleich normativen Charakter hat. Die Spannung zwischen ihr und der bestehenden Erscheinungswelt galt ihm als die Triebkraft der Befreiung. Aus diesem Blickwinkel kritisierte er ein positivistisch steriles Denken, das sich dieser Wesenswelt, in der Logos und Eros<sup>33</sup> eins sind, verschließt und dem deshalb das jeweils Bestehende auch schon als das Wahre gilt. Auch wenn Marcuse selber dies anders sah, so war dies sicherlich kein Marxismus mehr.

Innerhalb der Studentenbewegung setzte nach kurzer Zeit ein deutlicher Trend zu traditionsmarxistischen Strömungen ein, schienen doch Streikbewegungen der Arbeiterschaft darauf hinzudeuten, daß in dieser Klasse doch noch die Potenzen steckten, die Marx, Engels und Lenin ihr



soit on se consacrait à la reconstruction du mouvement ouvrier, soit on se joignait aux organisations ouvrières existantes.

31 Habermas étudie les transformations du capitalisme tardif et arrive à la conclusion que, dans les conditions où la science devient une force de production immédiate, il se forme un complexe scientifique, étatique et technique qui fait que la politique est plus qu'une simple superstructure. Le caractère des conflits sociaux s'en trouve modifié.

32 Comme Bloch, Adorno, Horkheimer et bien d'autres, Marcuse a dû émigrer aux États-Unis à l'époque du national-socialisme. Contrairement aux précédents, il y est resté après la guerre et a enseigné en Californie.

33 La compréhension de l'éros de Marcuse reste cependant très limitée en raison de son attachement aux théories purement freudiennes de l'instinct.

[217]

des minuscules ou énormes, mais à mener d'abord sur un nouveau cours social démocratique ou autre.

## Les motifs de l'anthroposophie

Le fondateur de l'anthroposophie entre en contact avec le mouvement ouvrier surtout durant sa période berlinoise - à partir de 1897. En 1899, il est appelé à enseigner à l'école d'éducation ouvrière du SPD fondée par Wilhelm Liebknecht, où il fait notamment la connaissance de Rosa Luxemburg, lui qui est rédacteur d'un magazine littéraire et qui trouve certes des vérités partielles dans le marxisme, mais qui n'est absolument pas marxiste.

Le fait que Rudolf Steiner, né en 1861 à Kraljevec, en Autriche-Hongrie, aujourd'hui en Yougoslavie, n'ait pas pu suivre le chemin de nombreux contemporains vers l'athéisme et le matérialisme, a des raisons particulières. Dès son plus jeune âge, il fait des expériences de nature extrasensorielle, des expériences que l'on retrouve aujourd'hui chez un plus grand nombre de personnes. Il ne peut pas en parler à son entourage qui ne le comprend pas - son père, un petit employé des chemins de fer, se sent libre d'esprit. Mais il a la certitude intérieure que le monde extérieur matériel ne peut pas être la seule réalité. Son problème fondamental est d'emblée le suivant : comment distinguer l'illusion de la réalité dans l'expérience suprasensible ou, autrement dit, comment s'approcher d'une réalité suprasensible de telle sorte que l'appareil de logique et de

zugetraut hatten. So widmete man sich denn entweder der "Rekonstruktion der Arbeiterbewegung" oder schloß sich den bestehenden Arbeiterorganisationen an,

31 Habermas untersucht die Wandlungen des Spätkapitalismus und kommt zu dem Ergebnis, daß unter den Bedingungen des Zur-unmittelbaren-ProduktivkraftWerdens der Wissenschaft ein wissenschaftlich-staatlich-technischer Komplex sich bildet, der die Politik mehr als bloßen Überbau sein läßt. Es verändere sich dadurch der Charakter der gesellschaftlichen Konflikte.

32 Marcuse mußte wie Bloch, Adorno, Horkheimer und viele andere in der Zeit des Nationalsozialismus in die USA emigrieren. Im Gegensatz zu den Vorgenannten blieb er dort nach dem Krieg und lehrte in Kalifornien.

33 Marcuses Verständnis des Eros bleibt allerdings durch sein Haften an rein freudianisch-triebtheoretischen Überlegungen ein reduziertes.

[217]

der winzigen kommunistischen oder der riesigen, aber zuerst auf neuen Kurs zu bringenden sozialdemokratischen und anderen.

## Motive der Anthroposophie

Der Begründer der Anthroposophie kommt mit der Arbeiterbewegung besonders in seiner Berliner Zeit - ab 1897 - in Berührung. 1899 wird er - der Redakteur eines Literaturmagazins, der im Marxismus zwar Teilwahrheiten findet, aber durchaus kein Marxist ist - als Lehrer an die von Wilhelm Liebknecht gegründete Arbeiterbildungsschule der SPD geholt, wo er unter anderem auch Rosa Luxemburg kennenlernt.

Daß Rudolf Steiner, geboren 1861 im österreichisch-ungarischen, heute jugoslawischen Kraljevec, den Weg vieler Zeitgenossen in den Atheismus und Materialismus nicht mitgehen konnte, hat besondere Gründe. Schon als Junge hat er Erlebnisse übersinnlicher Art, Erlebnisse, wie sie heute wieder bei mehr Menschen auftreten. Seiner verständnislosen Umwelt gegenüber - der Vater, ein kleiner Bahnbeamter, fühlt sich als Freigeist - kann er darüber nicht sprechen. Aber er hat die innere Gewißheit, daß die materielle Außenwelt nicht die einzige Wirklichkeit sein kann. Sein Grundproblem ist von vornherein dies: wie man im übersinnlichen Erleben Illusion und Wirklichkeit auseinanderhalten kann oder anders gewendet: wie man sich einer übersinnlichen Wirklichkeit so nähern kann, daß der dem wissenschaftlichen



réflexion sur soi-même propre à la conscience scientifique soit emporté dans le processus. Il ne doit pas y avoir de retour à des formes de perception extra-sensorielle dépassées par l'histoire de l'humanité. Car si celles-ci ont dû céder la place à la conscience éveillée de l'humain moderne, c'est précisément parce que c'est la seule façon de rendre possible la capacité de liberté. Et la personnalité libre, ce sera le grand thème de Steiner. L'humain libre à la place de Dieu, ainsi s'exprime un jour le jeune Steiner, qui n'est d'ailleurs pas athée.<sup>34</sup>

En 1894, trois ans après avoir soutenu sa thèse de doctorat à Rostock sur Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichte Wissenschaftslehre (La question fondamentale de la théorie de la connaissance avec un regard rétrospectif particulier sur l'enseignement scientifique de Fichte), il publie aux éditions Emil Felber à Berlin sa Philosophie de la liberté. Grundzüge einer modernen Weltanschauung (Principes fondamentaux d'une vision moderne du monde). La capacité de pouvoir agir selon des impulsions éthiques individuelles intuitivement saisies, de pouvoir vouloir ce que l'on considère comme juste, comme le dit Steiner, y est présentée comme l'essence de la liberté humaine.

Si l'on y regarde de plus près, on trouve chez le jeune Steiner de nombreux motifs qui sont aussi des motifs du débat philosophique après la mort de Hegel. Oui, de tels motifs apparaissent comme réunis en une synthèse : La philosophie de l'action de Cieskowski, l'individualisme de Stirner, et même des motifs de la critique de la religion de Feuerbach vivent là.

Steiner avait acquis à l'école technique supérieure de Vienne - en plus de sa formation en sciences de l'esprit - une profonde formation de science de la nature. En 1882, sur recommandation de son professeur Karl Julius Schröer, il avait été nommé éditeur des écrits de Goethe de science de la nature dans la Littérature nationale allemande de Kürschner. Ce qui le fascine chez Goethe, c'est que celui-ci cultive une observation qualitative de la nature et exige un type d'empirisme qui s'identifie intimement à l'objet<sup>35</sup>. Il appelle Goethe le Galilée de l'organicité en raison de son regard sur le vivant et le devenir.

À partir de 1900, Steiner commence à parler ouvertement et publiquement de mondes supérieurs et d'expériences suprasensibles ainsi que d'un nouvel accès au Christ vivant, d'abord au sein de la Société théosophique, puis de la Société

Bewußtsein eigene Apparat von Logik und Selbstbesonnenheit dabei mitgenommen wird. Es soll keinen Rückfall in menschheitsgeschichtlich überholte Formen außersinnlicher Wahrnehmung geben. Denn diese haben gerade deshalb dem wachen Bewußtsein des neuzeitlichen Menschen weichen müssen, weil nur so Freiheitsfähigkeit möglich werden konnte. Und die freie Persönlichkeit, das wird Steiners großes Thema. An Gottes Stelle den freien Menschen, so formuliert einmal der junge Steiner, der notabene kein Atheist ist.<sup>34</sup> 1894, drei Jahre nachdem er in Rostock über Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichtes Wissenschaftslehre promoviert hat, erscheint im Verlag Emil Felber in Berlin seine Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Die Fähigkeit, nach intuitiv erfaßten individuellen ethischen Impulsen handeln zu können, wollen zu können, was man für richtig hält, wie Steiner sagt, wird dort als das Wesen der menschlichen Freiheit dargestellt.

Blickt man genau hin, so findet man bei dem jungen Steiner viele Motive, die auch Motive der philosophischen Debatte nach Hegels Tod sind. Ja, solche Motive erscheinen wie zu einer Synthese vereinigt: Cieskowskis Philosophie der Tat, Stirners Individualismus, ja selbst Motive der Feuerbachschen Religionskritik leben da.

Steiner hatte sich an der Wiener Technischen Hochschule - neben der geisteswissenschaftlichen - eine profunde naturwissenschaftliche Bildung angeeignet. 1882 war er auf Empfehlung seines Lehrers Karl Julius Schröer als Herausgeber von Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften in Kürschners Deutscher National-Litteratur berufen worden. An Goethe fasziniert ihn, daß dieser eine qualitative Naturbetrachtung pflegt und eine Art der Empirie fordert, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht<sup>35</sup>. Den Galilei der Organik nennt er Goethe wegen dessen Blick für das Lebendige, Werdende.

Ab 1900 beginnt Steiner offen und öffentlich über höhere Welten und übersinnliche Erfahrungen und einen neuen Zugang zum lebendigen Christus zu sprechen, zunächst in der Theosophischen, später in der von ihm begründeten Anthroposophischen



anthroposophique qu'il a fondée. La moyenne des personnes cultivées de son époque ne pouvait rien faire de cet homme qui, en même temps, défendait la science de la nature de Haeckel contre la critique cléricale et rédigeait une science secrète dans de grandes lignes. La science académique l'a passé sous silence.

Dans le sous-titre de sa Philosophie de la liberté, Steiner mentionne les résultats d'observation de l'âme selon la méthode scientifique. Observation et expérience au lieu de

34 La devise de Steiner signifie autre chose : Steiner développe un concept de Dieu qui ne peut pas seulement être pensé avec un tel anthropocentrisme, mais qui en est même la conséquence. Le Créateur ne s'est donc pas réservé au monde, il s'est répandu en lui par amour, et si l'on veut suivre ses intentions, il faut les chercher dans les intentions de la personnalité humaine libre, car c'est en elle que ce Créateur se manifeste. Sur l'ensemble du complexe, voir Christoph Lindenberg, Individualismus und offenbare Religion. L'approche de Rudolf Steiner au christianisme. Stuttgart 1970.

35 Goethe, Maximes et réflexions, 509, édition de Hambourg, tome 12, édition de poche Munich 1982.

[218]

spéculation, cette exigence était à l'origine de la science de la nature moderne. Seule la pensée, par laquelle on interprétait les résultats d'observation, était exclue de l'observation. Steiner ne fait rien d'autre qu'étendre le critère de l'expérience aux domaines dans lesquels la science de la nature ne l'utilise pas. Le processus de pensée et de connaissance qui échappe habituellement à l'attention, parce que l'attention se porte uniquement sur des objets qu'il s'agit de connaître, doit être rendu conscient de manière contrôlée.

Là où cette prise de conscience fait défaut, la scientificité ne peut être assurée. Qu'est-ce qui est autrement que non scientifique dans les affirmations sur la pensée, comme celle selon laquelle il s'agit d'une fonction cérébrale, qui ne sont pas soumises à un contrôle par l'observation pensante de la pensée ? Le lien entre le cerveau et la pensée ne peut être découvert que par la combinaison d'observations de la pensée et d'observations du cerveau. Tout le reste est illogique.

Or, l'observation de la pensée montre que là où l'on pense de manière concentrée, et non pas en juxtaposant de vagues idées vous venant, l'humain pense avec le cerveau, mais pas le cerveau avec

Gesellschaft. Der Durchschnitt der Gebildeten seiner Zeit konnte mit diesem Mann, der zugleich die Haeckelsche Naturwissenschaft gegen die klerikale Kritik verteidigte und eine Geheimwissenschaft im Umriss verfaßte, nichts anfangen. Die akademische Wissenschaft schwieg ihn tot.

Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode nennt Steiner im Untertitel seine Philosophie der Freiheit. Beobachtung und Erfahrung statt

34 Steiners Wahlspruch meint etwas anderes: Steiner entwickelt einen Gottesbegriff, der mit einem solchen Anthropozentrismus nicht nur zusammengedacht werden kann, sondern ihn geradezu zur Konsequenz hat. Der Schöpfer hat sich demzufolge der Welt nicht vorenthalten, er hat sich aus Liebe in sie ausgegossen, und wenn man seinen Intentionen nachspüren will, dann muß man sie suchen in den Intentionen der freien menschlichen Persönlichkeit, denn in ihr lebt sich dieser Schöpfer dar. Vgl. zu dem ganzen Komplex Christoph Lindenberg, Individualismus und offenbare Religion. Rudolf Steiners Zugang zum Christentum. Stuttgart 1970.

35 Goethe, Maximen und Reflexionen, 509, Hamburger Ausgabe, Band 12, Taschenbuchausgabe München 1982.

[218]

Spekulation, diese Forderung stand an der Wiege der modernen Naturwissenschaft. Nur das Denken, durch das man die Beobachtungsergebnisse interpretierte, wurde von der Beobachtung ausgenommen. Steiner tut nun nichts anderes als das Erfahrungskriterium auszuweiten auf jene Bereiche, in denen die Naturwissenschaft es nicht anwendet. Der Denk- und Erkenntnisvorgang, der gewöhnlich der Aufmerksamkeit entschlüpft, weil die Aufmerksamkeit allein auf Gegenstände sich richtet, die es zu erkennen gilt, sollen in kontrollierter Weise bewußt gemacht werden. Wo diese Bewußtmachung unterbleibt, kann Wissenschaftlichkeit nicht gesichert werden. Was anders als unwissenschaftlich sind Aussagen über das Denken, etwa die, es sei eine Hirnfunktion, die nicht einer Kontrolle durch die denkende Beobachtung des Denkens unterzogen werden? Der Zusammenhang von Gehirn und Denken kann nur durch die denkende Verbindung von Beobachtungen am Denken und Beobachtungen am Gehirn aufgefunden werden. Alles andere ist unlogisch.

Die Beobachtung des Denkens ergibt nun aber, daß da, wo konzentriert gedacht wird und nicht etwa nur vage Einfälle aneinandergereiht werden, der Mensch mit dem Gehirn, nicht jedoch das



l'humain. Le Je qui, dans l'observation de la pensée, commence à se percevoir lui-même dans son activité de pensée, fait une expérience d'autonomie qui fait qu'il semble tout simplement absurde de vouloir déduire ce Je des processus de la substance matérielle. Ainsi, pour Steiner, le problème du matérialisme n'est pas une question de théories sur la conscience, mais une question pratique. Marx avait dit : les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; ce qui importe, c'est de le changer.<sup>36</sup> Steiner applique implicitement cette phrase à la conscience : Ce n'est pas la manière dont on l'interprète - matérialiste ou idéaliste - qui compte. Ce qui compte, c'est de la modifier et de parvenir ainsi à des expériences spirituelles, à cette réalité spirituelle qui est aussi concrète que la réalité physique, pour reprendre les mots du jeune Marx.

Steiner se rattache à Hegel, dans la logique dialectique duquel la pensée conceptuelle a atteint un optimum de mobilité, dans laquelle les concepts sont formés de manière fluide et se fondent les uns dans les autres. Mais contrairement à Hegel, il ne s'arrête pas à la sphère conceptuelle, mais cherche à travers elle un spirituel-vivant dont les idées ne sont que l'ombre.

## **Digression : matérialisme dialectique, phénoménalisme absolu et épistémologie phénoménologique**

Afin de mettre clairement en évidence la spécificité de l'approche scientifique de Rudolf Steiner, nous la comparerons ici à la théorie dialectique et matérialiste du reflet de la connaissance, telle qu'on la trouve dans le marxisme-léninisme actuel, qui se réfère à l'élaboration épistémologique du matérialisme de Marx par Friedrich Engels et aux pensées de V. I. Lénine qui s'en inspirent. Parallèlement, nous confronterons l'approche de Steiner au néo-empirisme d'Ernst Mach, Richard Avenarius et Alexander A. Bogdanow, les penseurs qui ont provoqué Lénine dans sa célèbre défense de la théorie du reflet.<sup>37</sup>

La théorie du reflet de la connaissance la conçoit comme un moment subordonné de la dialectique pratique-objet. L'absence de présupposition dans

Gehirn mit dem Menschen denkt. Das Ich, das sich in der Beobachtung des Denkens selbst in seinem Denktätigsein wahrzunehmen beginnt, macht eine Autonomieerfahrung, die es einfach absurd erscheinen läßt, dieses Ich aus Prozessen materieller Substanz ableiten zu wollen. So ist für Steiner das Materialismus-Problem keine Frage von Theorien über das Bewußtsein, sondern eine praktische. Marx hatte gesagt: Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt darauf an, sie zu verändern.<sup>36</sup> Diesen Satz wendet Steiner implizit zugleich auf das Bewußtsein an: Es kommt nicht darauf an, wie man es - materialistisch oder idealistisch - interpretiert. Es kommt darauf an, es zu verändern und dadurch zu geistigen Erfahrungen durchzustoßen, zu jener geistigen Wirklichkeit, die ebenso konkret ist wie die physische, um es mit den Worten des jungen Marx zu sagen. Steiner knüpft an Hegel an, in dessen dialektischer Logik das begriffliche Denken ein Optimum an Beweglichkeit erreicht hat, in der die Begriffe fließend und ineinander übergehend gebildet sind. Aber anders als Hegel bleibt er nicht in der begrifflichen Sphäre stehen, sondern sucht durch diese hindurch ein Geistig-Lebendiges, von dem die Ideen nur der Schatten sind.

## **Exkurs: Dialektischer Materialismus, absoluter Phänomenalismus und phänomenologische Erkenntniswissenschaft**

Um die Spezifik von Rudolf Steiners Wissenschaftsansatz deutlich herauszuarbeiten, werden wir ihn hier einmal mit der dialektisch-materialistischen Widerspiegelungstheorie der Erkenntnis vergleichen, wie sie im heutigen Marxismus-Leninismus zu finden ist, der sich dabei auf die erkenntnistheoretische Ausgestaltung des Marxschen Materialismus durch Friedrich Engels und die darauf aufbauenden Gedanken von W. I. Lenin beruft. Zugleich werden wir Steiners Ansatz mit dem Neoempirismus von Ernst Mach, Richard Avenarius und Alexander A. Bogdanow konfrontieren, jenen Denkern, von denen sich Lenin zu seiner berühmten Verteidigung der Widerspiegelungstheorie provoziert fühlte.<sup>37</sup> Die Widerspiegelungstheorie der Erkenntnis faßt diese als ein untergeordnetes Moment der praktisch-gegenständlichen Subjekt-Objekt-





la théorie de la connaissance lui apparaît comme une impossibilité, comme une dissimulation du caractère social du processus de connaissance. L'objet n'est finalement donné au sujet que comme objet d'activité, mais cet objet, la matière, l'humain ne l'a pas créé. Il ne crée chaque capacité productive de la matière que sous

36 Karl Marx, Die Frühschriften (3crits precoces), op. cit., p. 341.

37 Materialismus und Empiriokritizismus (Matérialisme et empiriocriticisme), Lenin-Werke (LW) Band 14, Berlin/RDA 1968. Pour une présentation de la genèse de cet ouvrage publié en 1909 et de son impact, voir Kolakowski, tome II, dont je m'inspire largement pour la présentation de la philosophie empiriomoniste, même si je ne peux pas suivre sa thèse selon laquelle l'écrit de Lénine est en grande partie dépourvu de contenu philosophique : La polémique grossière et l'accusation gratuite de fidéisme à l'encontre de l'adversaire théorique ne peuvent pas dissimuler la conscience du problème hautement développée en ce qui concerne le problème du matérialisme. Dans ce contexte, il est intéressant de noter que Rudolf Steiner a apostrophé à plusieurs reprises Avenarius comme étant le père de la philosophie de l'État du bolchevisme (voir GA 186 ; GA 328, Die soziale Frage, Dornach 1977, p. 130 et note de l'éditeur à la p. 195). L'erreur, sur laquelle O. B. Hansen a été le premier à attirer l'attention, provient apparemment de la lecture d'un article plus ancien de N. Berdiaev, qui faisait état de l'influence croissante de l'empiriomonisme dans le parti bolchevique. Il faut aussi garder à l'esprit que la codification de l'œuvre de Lénine n'a eu lieu que plus tard, à l'époque de Staline. (Cf. aussi Das Goetheanum, 51e année, n° 2, Dornach 1972, p. 10 et suivantes) Le fait que Steiner n'était pas du tout à côté de la vérité sur le sujet - l'évaluation du mode de pensée de l'empiriomonisme - devrait ressortir des explications suivantes.

[219]

La condition préalable de la matière (Marx)<sup>38</sup>. La matière est donc une réalité existante en soi, indépendante de la conscience, qui est reflétée dans le processus de connaissance. La première chose dans ce reflet est la sensation et dans celle-ci la qualité (Lénine)<sup>39</sup>. Le reflet n'est pas une copie morte, mais l'activité du sujet dans laquelle la connaissance naît de la non-connaissance. La détermination de la connaissance par la pratique signifie la relativité de la connaissance, mais pas le relativisme. Le savoir n'est pas simplement relatif, mais relativement vrai, et s'approche historiquement de manière asymptotique de la vérité absolue (Lénine)<sup>40</sup>.

L'empiriocriticiste Avenarius veut remplacer le concept de vérité par le concept de la plus petite

Dialektik auf. Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnistheorie erscheint ihr als eine Unmöglichkeit, als Verschleierung des gesellschaftlichen Charakters des Erkenntnisprozesses. Das Objekt wird dem Subjekt letztlich nur als Gegenstand der Tätigkeit gegeben, aber dieses Objekt, die Materie, hat der Mensch nicht geschaffen. Er schafft jede produktive Fähigkeit der Materie nur unter

36 Karl Marx, Die Frühschriften, a.a.O., S. 341.

37 Materialismus und Empiriokritizismus, Lenin-Werke (LW) Band 14, Berlin/DDR 1968. Eine Darstellung der Entstehungsgeschichte dieses 1909 veröffentlichten Werks und seiner Wirkung findet sich bei Kolakowski, Band II, an den ich mich in der Darstellung der empiriomonistischen Philosophie weitgehend anlehne, wenn ich auch seiner These, Lenins Schrift sei philosophisch weitgehend gehaltlos, nicht folgen kann: Rüde Polemik und der sinnlose Fideismus-Vorwurf gegenüber dem theoretischen Gegner können nicht über das in bezug auf das Materialismus-Problem höchst entwickelte Problem-Bewußtsein hinwegtäuschen. Es ist im vorliegenden Zusammenhang interessant, daß Rudolf Steiner wiederholt Avenarius als Vater der Staatsphilosophie des Bolschewismus apostrophiert hat (siehe GA 186; GA 328, Die soziale Frage, Dornach 1977, S. 130 und Anm. des Herausgebers auf S. 195 dazu). Der Irrtum geht, worauf als erster O. B. Hansen aufmerksam gemacht hat, offenbar auf die Lektüre eines älteren Artikels von N. Berdjajew zurück, der über den wachsenden Einfluß des Empiriomonismus in der bolschewistischen Partei berichtete. Man muß auch bedenken, daß die Kodifizierung des Leninschen Werks erst später - in der Stalin-Ära - erfolgte. (Vgl. auch Das Goetheanum, 51. Jg., Nr. 2, Dornach 1972, S. 10ff.) Daß Steiner in der Sache - der Bewertung der Denkart des Empiriomonismus - durchaus nicht neben der Wahrheit lag, dürfte aus den folgenden Ausführungen hervorgehen.

[219]

der Voraussetzung der Materie (Marx)<sup>38</sup>. Die Materie ist deshalb an sich seiende, bewußtseinsunabhängige Realität, die im Erkenntnisprozeß widergespiegelt wird. Das erste in dieser Widerspiegelung ist die Empfindung und in dieser die Qualität (Lenin)<sup>39</sup>. Widerspiegelung ist nicht toter Abklatsch, sondern Tätigkeit des Subjekts, in dem Wissen aus Nicht-Wissen entsteht. Die Determination der Erkenntnis durch die Praxis bedeutet Relativität des Wissens, nicht aber Relativismus. Das Wissen ist nicht einfach relativ, sondern relativ wahr, und nähert sich geschichtlich asymptotisch der absoluten Wahrheit (Lenin)<sup>40</sup>.

Der Empiriokritizist Avenarius will den Wahrheitsbegriff durch den Begriff des kleinsten



mesure de force (principe de l'économie de la pensée chez Mach)<sup>41</sup>. Une différence entre l'expérience sensorielle et la chose ne doit plus être reconnue. Le matérialisme et l'idéalisme sont tous deux à rejeter en tant que métaphysique, car ils constituent des réponses à un faux problème - le problème sujet-objet. Les illusions spiritualistes telles que la distinction entre le corps et l'âme sont le résultat de ce que l'on appelle l'introjection, par laquelle un contenu d'expérience est doublé par la pensée. Le véritable acte de connaissance, comme le dit le physicien, historien de la physique et empiriomoniste Mach, ne contient rien qui ne soit déjà contenu dans l'expérience immédiate. Dans le sillage du phénoménalisme absolu de David Hume, seuls les jugements analytiques, et non synthétiques, sont reconnus a priori.<sup>42</sup> Avenarius admet tout de même que la connaissance présuppose quelque chose comme une relation entre le sensible et le senti, et il crée le concept de coordination principielle pour redéfinir la relation : Le monde extérieur et le moi sont des membres équivalents et en principe coordonnés entre eux du monde de l'expérience. La question du statut ontologique des deux côtés en dehors de la relation respective n'a pas de sens. En raison de la continuité de l'apparition de l'expérience du moi, on peut désigner l'individu comme membre central ; ce qui était auparavant appelé objet est alors tout simplement ce qui vaut numériquement 1 pour tous les membres centraux. (En termes plus simples, dans une pièce où se trouve une table, tous les observateurs voient une table et non pas chacun une autre). Avec cette version des faits, Avenarius pense avoir franchi l'obstacle du solipsisme.

Avenarius et Mach interprètent d'ailleurs la connaissance biologiquement comme un mode de réaction économique développé dans l'optique de la survie. Ils deviennent ainsi les précurseurs de l'épistémologie dite évolutionniste actuelle (G. Vollmer et d'autres)<sup>43</sup>. Bogdanov et d'autres ont donné à la philosophie esquissée une tournure collectiviste et ont tenté de la rendre populaire au sein du parti bolchevique.<sup>44</sup>

Pour Bogdanov, l'existence objective de la nature consiste en ce qu'elle existe pour tous : Pour lui, la nature est une expérience organisée collectivement. La notion de membre central est redéfinie : la fragmentation du monde de l'expérience en centres d'expérience individuels est interprétée comme un reflet de l'atomisme social de la société bourgeoise. Dans une société

Kraftmaßes ersetzen (Prinzip der Denkökonomie bei Mach)<sup>41</sup>. Ein Unterschied zwischen Sinneserlebnis und Sache soll nicht länger anerkannt werden. Materialismus und Idealismus sind beide als Metaphysik zu verwerfen, da sie Antworten auf ein Scheinproblem - das Subjekt-Objekt-Problem - darstellen. Spiritualistische Illusionen wie die Unterscheidung zwischen Körper und Seele kommen durch sogenannte Introjektion zustande, durch die ein Erfahrungsinhalt gedanklich verdoppelt wird. Der wirkliche Erkenntnisakt, so sagt es der Physiker, Physikhistoriker und Empiriomonist Mach, enthält nichts, was nicht schon in der unmittelbaren Erfahrung enthalten ist. In der Nachfolge des absoluten Phänomenalismus von David Hume werden denn auch nur analytische, keine synthetischen Urteile a priori anerkannt.<sup>42</sup> Avenarius gesteht immerhin noch zu, daß Erkenntnis so etwas wie eine Relation zwischen Empfindendem und Empfundendem voraussetzt, und er schafft den Begriff der Prinzipialkoordination, um die Relation neu zu bestimmen: Außenwelt und Ich sind gleichwertig und prinzipiell miteinander koordinierte Glieder der Erfahrungswelt. Die Frage nach dem ontologischen Status beider Seiten außerhalb der jeweiligen Relation ist sinnlos. Wegen der Stetigkeit des Auftretens der Icherfahrung kann man das Individuum als Zentralglied bezeichnen; das, was früher Objekt genannt wurde, ist dann schlicht das, was für alle Zentralglieder numerisch 1 ist. (Einfacher ausgedrückt: In einem Raum, in dem ein Tisch steht, sehen alle Betrachter einen Tisch und nicht jeder einen anderen.) Mit dieser Fassung der Sache glaubt Avenarius, über die Hürde des Solipsismus hinweg zu sein. Avenarius und Mach interpretieren die Erkenntnis im übrigen biologisch als unter dem Überlebensgesichtspunkt herausgezüchtete ökonomische Reaktionsweise. Sie werden damit zu Vorläufern der heutigen sogenannten evolutionären Erkenntnistheorie (G. Vollmer und andere)<sup>43</sup>. Bogdanow und andere gaben der skizzierten Philosophie eine Wendung ins Kollektivistische und versuchten sie innerhalb der bolschewistischen Partei populär zu machen.<sup>44</sup> Für Bogdanow besteht die objektive Existenz der Natur darin, daß sie für alle existiert: Natur ist ihm kollektiv organisierte Erfahrung. Neu gefaßt wird der Begriff des Zentralglieds: Die Zersplitterung der Erfahrungswelt in einzelne Erfahrungszentren wird als Reflex des sozialen Atomismus der bürgerlichen Gesellschaft interpretiert. In einer



communiste, Bogdanov voit la différence entre l'expérience collective et l'expérience individuelle se dissoudre, de sorte que l'on ne peut plus parler que d'un seul élément central. Le contenu cognitif d'une idée réside dans l'augmentation de l'énergie du travail social qu'elle rend possible. L'exigence d'une rupture totale avec la science et la culture actuelles (le culte du prolétariat) est une conséquence de cette liquidation du concept de vérité.

Steiner cherche un début de théorie de la connaissance<sup>45</sup> - autant que possible - sans présupposés, qu'il trouve dans l'observation psychique exacte du début du processus de connaissance. Au lieu de commencer par des réflexions théoriques sur la signification subjective et objective des qualités sensorielles et conceptuelles, sur la principale

38 MEW, tome 2, op. cit., 1969, p. 49.

39 LW, tome 14, p. 304.

40 Cf. *ibid.* les explications sur le concept de vérité.

41 Cf. également Kolakowski, tome II, pp. 475-497. Comme littérature primaire, on peut prendre en considération : Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes (Philosophie comme pensée du monde conformément au principe de la plus petite mesure de force -1876) ; Kritik der reinen Erfahrung, 2 Bände (Critique de la pure expérience -1888-90) ; Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt (La mécanique présentée historiquement et critiquement dans son évolution).

42 Voir à ce sujet Strawe, Marxismus und Anthroposophie, Stuttgart 1986, p. 95 et suivantes.

43 Voir par exemple Gerhard Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie, in : Information Philosophie, Bâle, nov. 1984, p. 4ss.

44 Cf. note 160.

45 Sur la théorie de la connaissance, voir, outre les introductions de Steiner aux écrits de Goethe de science de la nature, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung (Lignes fondamentales d'une théorie de la connaissance de la vision du monde goethéenne), Wahrheit und Wissenschaft (Vérité et science), Die Philosophie der Freiheit (La philosophie de la liberté) (GA 1-4) : Strawe, op. cit., p. 142 et suivantes ; Herbert Witzmann, Intuition und Beobachtung (Intuition et observation), 2 vol., Stuttgart 1977 et 1978 ; ders., Strukturphänomenologie (Phénoménologie de structure). Vorbewußtes Gestaltbild im erkennenden Wirklichkeitenthüllen. ein neues wissenschaftstheoretisches Konzept (Formation d'images préconscientes sans le dévoilement de la réalité connaissante. Un nouveau concept scientifique

kommunistischen Gesellschaft sieht Bogdanow den Unterschied zwischen kollektiver und individueller Erfahrung sich auflösen, so daß man eigentlich nur noch von einem einzigen Zentralglied sprechen kann. Der Erkenntnisgehalt einer Idee besteht in der durch sie ermöglichten Steigerung der gesellschaftlichen Arbeitsenergie. Die Forderung nach dem totalen Bruch mit der bisherigen Wissenschaft und Kultur (Proletkult) ist eine Folgerung aus dieser Liquidierung des Wahrheitsbegriffs.

Steiner sucht nach einem - so weit überhaupt möglich - voraussetzungsfreien Anfang der Erkenntnistheorie<sup>45</sup>, den er in der exakten seelischen Beobachtung des Anfangs des Erkenntnisvorgangs findet. Statt mit theoretischen Reflexionen über subjektive und objektive Bedeutung der Sinnes- und Begriffsqualitäten beziehungsweise über die Prinzipial-

38 MEW, Band 2, a.a.O., 1969, S. 49.

39 LW Band 14, S. 304.

40 Vgl. ebenda die Ausführungen zum Wahrheitsbegriff.

41 Vgl. auch im folgenden Kolakowski, Band II, S. 475-497. Als Primärliteratur kommt in Betracht: Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes (1876); Kritik der reinen Erfahrung, 2 Bände (1888-90); Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt.

42 Vgl. hierzu Strawe, Marxismus und Anthroposophie, Stuttgart 1986, S. 95ff.

43 Siehe zum Beispiel Gerhard Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie, in: Information Philosophie, Basel, Nov. 1984, S. 4ff.

44 Vgl. Anm. 160.

45 Zur Erkenntnistheorie vgl. außer Steiners Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, Wahrheit und Wissenschaft, Die Philosophie der Freiheit (GA 1-4): Strawe, a.a.O., S. 142ff; Herbert Witzmann, Intuition und Beobachtung, 2 Bde., Stuttgart 1977 und 1978; ders., Strukturphänomenologie. Vorbewußtes Gestaltbild im erkennenden Wirklichkeitenthüllen. ein neues wissenschaftstheoretisches Konzept, Dornach 1983; Peter Schneider, Erkenntnistheoretische Grundlagen der Waldorfpädagogik. In: St. Leber (Hrsg.), Die Pädagogik der Waldorfschulen und ihre Grundlagen, Darmstadt 1985; ders., Waldorfpädagogik, Stuttgart 1985.



théorique), Dornach 1983 ; Peter Schneider, Erkenntnistheoretische Grundlagen der Waldorfpädagogik Fondements de théorie de la connaissance de la pédagogie Waldorf). Dans : St. Leber (éd.), Die Pädagogik der Waldorfschulen und ihre Grundlagen (La pédagogie des écoles Waldorf et ses bases), Darmstadt 1985 ; le même, Waldorfpädagogik, Stuttgart 1985.

[220]

coordination des contenus de l'expérience commence par l'orientation du regard sur la qualité de l'apparition de ces contenus : Une partie de notre contenu d'expérience apparaît d'abord de manière désordonnée et sans notre intervention, une autre en revanche a la qualité de la donnée que nous avons produite.<sup>46</sup> Penser n'apparaît pas en nous sans effort et activité intérieurs. C'est grâce à elle que l'ordre et la cohérence apparaissent dans le reste du contenu de l'expérience. Ce faisant, les concepts, bien que produits par le sujet, s'avèrent cohérents non pas en vertu de l'arbitraire de celui-ci, mais en vertu de leur propre contenu objectif. Celui-ci se révèle, après avoir été correctement assemblé avec le reste du contenu de l'expérience, comme son lien immanent auparavant caché. Le contenu de l'expérience s'est transformé d'un contenu non compris en un contenu compris. La qualité du contenu d'expérience donné immédiatement avant le traitement par la pensée, en tant que perception pure, ne peut être préservée que par l'absence de toute activité. D'habitude, là où nous pensons percevoir, nous avons déjà affaire aux résultats d'une formation de structure qui se déroule de manière préconsciente, la structure étant comprise ici comme un complexe d'éléments perceptibles par les sens et d'éléments conceptuels.

L'observation psychique révèle alors - dans le sens d'une phénoménologie de la structure - que la réalité complète, dans la diversité de ses phénomènes, n'apparaît pas comme notre contenu conscient sans notre participation à sa formation.<sup>47</sup>

La méthode de l'observation psychique conduit, dans son application, à une série d'autres conséquences qui ne peuvent être esquissées ici que de manière succincte :

1. elle aiguise le regard pour la différenciation des qualités sensorielles et des domaines modaux. La théorie des sens développée ultérieurement par Steiner n'est donc pas en contradiction avec sa théorie de la connaissance, mais la complète et la poursuit.<sup>48</sup>

2) L'observation psychique conduit à la compréhension de l'essence de la qualité des

[220]

koordination der Erfahrungsinhalte beginnt er mit der Blicklenkung auf die Qualität des Auftretens dieser Inhalte: Ein Teil unseres Erfahrungsinhalts tritt zunächst ungeordnet und ohne unser Zutun auf, ein anderer dagegen hat die Qualität des von uns hervorgebrachten Gegebenseins.<sup>46</sup> Denken tritt nicht ohne innere Anstrengung und Tätigkeit in uns auf. Diese ist es, durch die Ordnung und Zusammenhang in den übrigen Erfahrungsinhalt kommt. Dabei erweisen sich die Begriffe, obwohl vom Subjekt hervorgebracht, als zusammenhängend nicht kraft dessen Willkür, sondern kraft ihres eigenen objektiven Inhalts. Dieser enthüllt sich nach der richtigen Zusammenfügung mit dem übrigen Erfahrungsinhalt als dessen vorher verborgener immanenter Zusammenhang. Der Erfahrungsinhalt hat sich vom unbegriffenen zum begriffenen gewandelt. Die Qualität des unmittelbar vor der Bearbeitung durch das Denken gegebenen Erfahrungsinhalts als reine Wahrnehmung kann man nur durch Enthaltung von aller Tätigkeit gewahren. Gewöhnlich haben wir es da, wo wir wahrzunehmen vermeinen, schon mit Ergebnissen einer vorbewußt verlaufenden Strukturbildung zu tun, wobei Struktur hier als Komplex sinnlich-wahrnehmbarer und begrifflicher Elemente verstanden wird. Die seelische Beobachtung deckt nun - im Sinne einer Strukturphänomenologie - auf, daß die vollständige Wirklichkeit in der Vielfalt ihrer Erscheinungen nicht ohne unser mitgestaltendes Zutun als unser Bewußtseinsinhalt erscheint.<sup>47</sup>

Die Methode der seelischen Beobachtung führt in ihrer Anwendung zu einer Reihe weiterer Konsequenzen, die hier nur in knappen Strichen skizziert werden können:

1. Sie schärft den Blick für die Differenziertheit der Sinnesqualitäten und Modalbereiche. Die von Steiner später entwickelte Sinneslehre steht daher zu seiner Erkenntnistheorie nicht im Widerspruch, sondern stellt ihre Ergänzung und Weiterführung dar.<sup>48</sup>

2. Die seelische Beobachtung führt zur Einsicht in das Wesen der Begriffsqualität: Der Begriffsinhalt





concepts : le contenu des concepts ne peut pas être obtenu par abstraction, par exemple par la sélection de caractéristiques essentielles ou autres, car les concepts - à partir des catégories - ne peuvent donner la forme pour la mise en ordre de l'expérience résiduelle que parce qu'ils représentent déjà en tant que tels des déterminations de contenu. Celles-ci n'apparaissent pas dans l'expérience sensorielle, dans laquelle rien n'apparaît comme essentiel, identique, semblable, etc. C'est ainsi que l'observation psychique conduit à la tâche d'observer comment se forme l'apparence d'abstraction des concepts. Nous y reviendrons.

3) L'observation de l'âme falsifie la thèse dialectico-matérialiste selon laquelle la pensée, en tant que fonction cérébrale et ainsi de suite, est matériellement déterminée, car cette observation montre que la pensée concentrée, contrairement à la pensée associative, puise en elle-même ; dans l'observation de la pensée, le Je se perçoit comme actif dans son inéluctabilité à partir de processus de substance matérielle. L'organisation physique transmet à l'humain, par l'intermédiaire des organes des sens, un donné incohérent, dont la pensée remet en valeur la cohérence en repoussant à son tour l'élément qui forme la cohérence. En ce sens, on pense toujours contre l'organisation physique. La fonction du cerveau par rapport à la pensée n'est donc pas celle de la source, mais celle de l'opposition.

4) L'observation psychique détourne l'attention de ce qui est devenu vers ce qui est en train de devenir, vers l'activité qui produit des concepts et les relie, par la voie de la formation expérimentale du jugement (H. Witzgenmann), à des contenus perceptifs, leur rendant ainsi leur contenu spirituel. Elle perce ainsi le voile de la mémoire (Witzgenmann) qui cache la formation de la structure à la conscience ordinaire de l'objet. La référence à une formation de structure déjà réalisée dans le passé échappe à cette conscience. Cette forme de souvenir qui reste préconsciente donne naissance aux présomptions naïves et réalistes de la conscience d'objet, telles qu'elles sont finalement aussi à la base du concept de matière du marxisme, dont la genèse s'avère également observable.

5) L'observation de l'âme clarifie le rapport entre concept, perception et représentation. Le

ist nicht durch Abstraktion gewinnbar, zum Beispiel durch Selektion wesentlicher Merkmale o.ä., da die Begriffe - von den Kategorien abwärts - nur deshalb für die Zusammenordnung der Resterfahrung die Form abgeben können, weil sie als solche bereits inhaltliche Bestimmungen darstellen. Diese kommen nicht in der Sinneserfahrung vor, in der nichts als wesentlich, gleich, ähnlich und so weiter auftritt. So führt die seelische Beobachtung zu der Aufgabe zu beobachten, wie der Schein der Abstraktheit der Begriffe sich bildet. Darauf wird zurückzukommen sein.

3. Seelische Beobachtung falsifiziert die dialektisch-materialistische These, daß Denken als Hirnfunktion und so weiter materiell determiniert sei, denn diese Beobachtung ergibt, daß konzentriertes Denken, im Gegensatz zum assoziativen, aus sich selber schöpft; in der Beobachtung des Denkens nimmt sich das Ich als tätiges in seiner Unableitbarkeit aus Prozessen materieller Substanz wahr. Die physische Organisation vermittelt dem Menschen durch die Sinnesorgane ein unzusammenhängend Gegebenes, dessen Zusammenhang das Denken dadurch wieder zur Geltung bringt, daß es die Zurückdrängung des zusammenhangbildenden Elements seinerseits zurückdrängt. In diesem Sinne wird stets gegen die physische Organisation gedacht. Die Funktion des Gehirns in bezug auf das Denken ist daher nicht die des Quellgrunds, sondern die des Widerlagers.

4. Seelische Beobachtung lenkt die Aufmerksamkeit vom Gewordenen auf das Werden, auf die Tätigkeit, die Begriffe produziert und sie auf dem Wege experimenteller Urteilsbildung (H. Witzgenmann) mit Wahrnehmungsinhalten verknüpft, ihnen dadurch ihren geistigen Gehalt zurückgebend. Dadurch durchbricht sie den Erinnerungsschleier (Witzgenmann), der dem gewöhnlichen Gegenstandsbewußtsein die Strukturverhüllung verhüllt. Diesem Bewußtsein entgeht der Bezug auf eine in der Vergangenheit bereits vollzogene Strukturverhüllung. Durch diese vorbewußt bleibende Erinnerungsförmigkeit entstehen die naiv-realistischen Verneinungen des Gegenstandsbewußtseins, wie sie letztlich auch dem Materiebegriff des Marxismus zugrunde liegen, deren Genese sich ebenfalls als beobachtbar erweist.

5. Seelische Beobachtung klärt das Verhältnis von Begriff, Wahrnehmung und Vorstellung auf. Der





processus d'adaptation des concepts généraux (universaux) s'effectue en actes individuels, à la suite desquels ces universaux restent dans la conscience en tant que concepts ou représentations individualisés, c'est-à-dire qu'ils y restent dans une forme adaptée aux expériences individuelles.

46 Cf. en particulier les passages correspondants dans GA 2 et 3.

47 H. Witzgenmann, op. cit., p. 101.

48 Je m'oppose ainsi à la thèse de Hans Jürgen Scheurle dans son important ouvrage *Die Gesamtsinnesorganisation - Überwindung der Subjekt-Objekt-Saltung in der Sinneslehre (L'organisation d'ensemble des sens - Dépassement de la scission sujet-objet dans la théorie des sens)*, Stuttgart, New York 1984.

[221]

Les représentations sont des formes adaptées à la situation à laquelle elles se réfèrent autrefois. Les représentations, et non les concepts et les perceptions, sont accessibles en tant que représentants subjectifs de la réalité.

6) Dans la formation des représentations, le contenu des perceptions est imprégné de concepts et le contenu des concepts est saturé de contenu des perceptions. Dans ce jeu d'interpénétration, l'être humain élabore sa part de réalité. Par son rapport productif à la réalité, il est capable de liberté en agissant à partir de la connaissance.<sup>49</sup> Pour Steiner, la véritable communauté naît de la rencontre de l'essence de personnalités libres, mais pas de la fusion de l'individuel dans un universel abstrait. Ainsi, la science phénoménologique de la connaissance débouche finalement aussi sur la science de la forme de liberté de l'organisme social.

7) Dans le manque d'observation du processus de connaissance, les extrêmes du matérialisme et du phénoménalisme teinté de subjectivité se touchent. C'est précisément là que se situe le point de départ de la tentative de Bogdanov de combiner le marxisme et l'empiriomonisme. Le matérialisme rate la formation de la structure et prend donc les forces d'image comme propriété de la matière au lieu de considérer la matière comme résultat de forces formatrices. En revanche, une théorie de la connaissance à la manière de Mach et Avenarius est incapable de différencier qualitativement au sein du tissu des qualités, par exemple entre les processus matériels et spirituels. C'est pourquoi elle fait voler en éclats les deux : la

Anpassungsvorgang der Allgemeinbegriffe (Universalien) erfolgt in einzelnen Akten, nach denen diese Universalien als individualisierte Begriffe oder Vorstellungen im Bewußtsein verbleiben, das heißt sie verbleiben dort in einer an die Einzelerfah-

46 Vgl. insbesondere die entsprechenden Passagen in GA 2 und 3.

47 H. Witzgenmann, a.a.O., S. 101.

48 Damit widerspreche ich insoweit der These von Hans Jürgen Scheurle in seinem wichtigen Werk *Die Gesamtsinnesorganisation - Überwindung der Subjekt-Objekt-Saltung in der Sinneslehre*, Stuttgart, New York 1984.

[221]

rung, auf die sie einmal bezogen waren, angepaßten Form. Die Vorstellungen, nicht die Begriffe und Wahrnehmungen, sind als subjektive Repräsentanten der Wirklichkeit ansprechbar.

6. In der Vorstellungsbildung wird Wahrnehmungsinhalt begrifflich durchdrungen und Begriffsinhalt mit Wahrnehmungsinhalt gesättigt. In diesem Wechselspiel der Durchdringung erarbeitet sich der Mensch seinen jeweiligen Wirklichkeitsanteil. Durch sein produktives Verhältnis zur Wirklichkeit ist er zur Freiheit fähig, indem er aus Erkenntnis handelt.<sup>49</sup> Wahre Gemeinschaftlichkeit entsteht für Steiner aus der Wesensbegegnung freier Persönlichkeiten, nicht aber aus der Einschmelzung des Individuellen in ein Abstrakt-Allgemeines. So mündet die phänomenologische Erkenntniswissenschaft letztlich auch in die Wissenschaft von der Freiheitsgestalt des sozialen Organismus.

7. In der mangelnden Beobachtung des Erkenntnisvorgangs berühren sich die Extreme von Materialismus und subjektiv getöntem Phänomenalismus. Gerade hier lag der Ansatzpunkt für Bogdanows Versuch, Marxismus und Empiriomonismus zu kombinieren. Der Materialismus verfehlt die Strukturbildung und nimmt deshalb die Bildekräfte als Eigenschaft der Materie, statt die Materie als Resultat gestaltender Kräfte zu betrachten. Eine Erkenntnistheorie in der Art von Mach und Avenarius dagegen ist unfähig, innerhalb des Gewebes der Qualitäten qualitativ zu differenzieren, zum Beispiel zwischen materiellen und geistigen Vorgängen. Ihr zerflattert daher beides: die Gegenständlichkeit



figuration/l'objectalité et le Je qui, chez Mach, devient, comme le dit Rudolf Steiner, un concept mythique.<sup>50</sup> Mach pense le ressenti comme un senti, et Avenarius ne peut pas rendre à ce senti son caractère de Je avec le petit mot de membre central.

Pour Steiner, le monde est un contenu perceptif se métamorphosant sans matière sous-jacente au sens des derniers éléments du monde.<sup>51</sup> Mais pour lui, la matière reste un secteur spécifique dans l'ensemble de l'expérience. Dans le sens de Steiner, nous devons toujours parler de matérialité là où le phénomène de remplissage de l'espace se produit, et non pas là où des formations non spatiales apparaissent comme dans le monde émotionnel humain. Pour Steiner, la matière doit être déterminée par sa qualité, mais pas, comme le pensait Lénine, la qualité par sa matière. Ni les empiriomonistes ni les matérialistes dialectiques n'ont su faire la différence entre acte de sensation et contenu de sensation. Le marxisme tente de retenir la qualité dans sa non-réductibilité, mais n'arrive pas à une méthode de connaissance qui, dans le même sens que l'anthroposophie, vise à saisir les qualités in concreto.<sup>52</sup>

Face au malentendu d'Eduard von Hartmann, selon lequel la philosophie de Steiner devrait entraîner le phénoménalisme, l'illusionnisme absolu et l'agnosticisme, celui-ci a argumenté de la manière suivante, que nous pouvons confirmer par notre comparaison : Chez lui, le phénoménalisme absolu de type humien est surmonté par la tentative d'une caractérisation de la pensée telle qu'elle ôte à l'image sensible du monde son caractère phénoménal et en fait la manifestation d'un monde objectif ; le phénoménalisme subjectif de Berkeley perd ... sa justification en ce que sera montré que dans la pensée l'humain grandi ensemble avec le monde objectif et par cela l'affirmation/prétention perd tout sens, que les phénomènes du monde seraient pas disponibles en dehors du devenir perçu.<sup>53</sup> Steiner, contrairement à la philosophie de Hegel, ne prend pas la pensée pure comme une fin en soi, mais comme un commencement.<sup>54</sup> Car dans cette pensée pure, le Je, peut être vécu comme pure actualité ou volonté (force) et ainsi percevoir un premier réel suprasensible. Steiner explique que l'on peut, par l'exercice, conserver l'organe de perception que l'on a formé par l'expérience de sa propre activité de pensée, même si l'on efface l'expérience propre de son activité de pensée et que l'on gagne ainsi la possibilité de percevoir les

und das Ich, das bei Mach, wie Rudolf Steiner sagt, zum mythischen Begriff wird.<sup>50</sup> Mach denkt das Empfinden wie ein Empfundenes, und Avenarius kann diesem Empfundenen mit dem Wörtchen Zentralglied seinen Ich-Charakter nicht wiedergeben.

Für Steiner ist die Welt sich metamorphosierender Wahrnehmungsinhalt ohne zugrunde liegende Materie im Sinne letzter Weltelemente.<sup>51</sup> Aber für ihn bleibt Materie im Erfahrungsganzen ein spezifischer Sektor. Wir werden in Steiners Sinne immer da von Materialität sprechen müssen, wo das Phänomen der Raumerfüllung auftritt, nicht dagegen da, wo unräumliche Formierungen auftreten wie in der menschlichen Gefühlswelt. Materie ist für Steiner durch ihre Qualität, nicht aber, wie Lenin meinte, Qualität durch ihre Materie zu bestimmen. Zwischen Empfindungsakt und Empfindungsinhalt vermochten weder Empiriomonisten noch dialektische Materialisten angemessen zu differenzieren. Der Marxismus versucht, die Qualität in ihrer Nichtreduzierbarkeit festzuhalten, gelangt aber nicht zu einer Erkenntnismethode, die im gleichen Sinne wie die anthroposophische auf das Erfassen der Qualitäten in concreto abzielt.<sup>52</sup>

Gegenüber dem Mißverständnis Eduard von Hartmanns, Steiners Philosophie müsse Phänomenalismus, absoluten Illusionismus und Agnostizismus nach sich ziehen, argumentierte dieser in der folgenden, durch unseren Vergleich erhärtbaren Weise: Es werde bei ihm der absolute Phänomenalismus Humescher Art überwunden durch den Versuch einer solchen Kennzeichnung des Denkens, daß durch dieses dem sinnenfälligen Weltbilde sein phänomenaler Charakter benommen und es zur Erscheinung einer objektiven Welt gemacht wird; Berkeleys subjektiver Phänomenalismus verliert ... seine Berechtigung, indem gezeigt wird, daß im Denken der Mensch mit der objektiven Welt zusammenwächst und daher die Behauptung allen Sinn verliert, die Weltphänomene seien außerhalb des Wahrgenommenwerdens nicht vorhanden.<sup>53</sup> Im Gegensatz zur Philosophie Hegels nimmt Steiner das reine Denken nicht als ein Letztes, sondern als einen Anfang.<sup>54</sup> Denn in diesem reinen Denken kann das Ich als reine Aktualität oder Wollen (Kraft) erlebt und damit ein erstes Übersinnlich-Reales wahrgenommen werden. Steiner erklärt, daß man durch Übung das Wahrnehmungsorgan, das man am Erleben der eigenen Denktätigkeit ausgebildet hat, auch dann bewahren kann, wenn man das Eigenerleben



lois de force, les universia in rebus ou le logos des phénomènes comme par une expérience de palpation spirituelle et de les mettre ensuite en relation légale/légitimes par des déterminations conceptuelles.<sup>55</sup> Par le développement de la pensée, sera avec cela

49 La déréalisation par l'organisation humaine est donc précisément ce qui rend la liberté possible. Cf. Strawe, op. cit., p. 48 et suivantes.

50 Vom Menschenrätsel (De l'énigme de l'humain), GA 20, édition de poche Dornach 1984, p. 152.

51 Introductions aux écrits scientifiques de Goethe, op. cit., p. 197 et suivantes.

52 Cf. Strawe, op. cit., partie I.

53 Steiner, La science de l'esprit en tant qu'anthroposophie et la théorie contemporaine de la connaissance. Le personnel-impersonnel. Dans : Philosophie et anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923, GA 35, Dornach 1984, p. 307 et suivantes. La citation se trouve aux p. 328 et suivantes.

54 Ibid.

55 Ainsi s'exprime Schneider, op. cit., p. 42.

[222

formé en retour le processus de paralysie qui fait que les concepts, selon la forme de leur apparition dans la conscience ordinaire, deviennent des formations abstraites et inanimées. En résumé, on peut dire que dans son épistémologie, Rudolf Steiner surmonte le matérialisme et le phénoménalisme et qu'il progresse vers une vision de l'esprit en poursuivant de manière conséquente une approche phénoménologique de la pensée.

L'observation du processus de connaissance aide à reconnaître les styles de connaissance et à les examiner sous l'angle de leur rapport à la réalité. Le terme cristal de roche, par exemple, peut être formé de différentes manières, plus ou moins proches des phénomènes. Dans la formule structurelle SiO<sub>2</sub>, le contenu perceptif semble comme effacé. L'attention est absorbée par la manière dont l'ensemble se construit dans différents rapports quantitatifs à partir desquels, le cas échéant, une substance peut être reproduite techniquement. Cette manière de voir n'est toutefois correcte que si elle connaît ses limites. Elle a besoin d'être complétée. En partant de l'approche phénoménologique de Goethe et de Steiner, on ira plus loin et on essaiera de comprendre le langage de la forme et de la qualité, on prêtera attention à la combinaison particulière de l'étanchéité matérielle et de la perméabilité à la

seiner Denktätigkeit auslöscht und damit die Möglichkeit gewinnt, die kraftenden Gesetze, die Universalia in rebus oder den Logos der Phänomene wie durch ein geistiges Tasterlebnis wahrzunehmen und dann durch begriffliche Bestimmungen in einen gesetzmäßigen Zusammenhang zu bringen.<sup>55</sup> Durch Entwicklung des Denkens wird somit der

49 Die Entwirklichung durch die menschliche Organisation ist also gerade dasjenige, was Freiheit möglich macht. Vgl. Strawe, a.a.O., S. 48ff.

50 Vom Menschenrätsel, GA 20, Taschenbuchausgabe Dornach 1984, S. 152.

51 Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften, a.a.O., S. 197f.

52 Vgl. Strawe, a.a.O., Teil I.

53 Steiner, Die Geisteswissenschaft als Anthroposophie und die zeitgenössische Erkenntnistheorie. Persönlich-Unpersönliches. In: Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923, GA 35, Dornach 1984, S. 307ff. Das Zitat findet sich auf S. 328f.

54 Ebenda.

55 So formuliert Schneider, a.a.O., S. 42.

[222

Ablähmungsvorgang zurückgebildet, der die Begriffe, der Form ihres Auftretens im gewöhnlichen Bewußtsein nach, zu abstrakten und unlebendigen Gebilden werden läßt. Zusammenfassend kann man sagen, daß Rudolf Steiner in seiner Erkenntnislehre Materialismus wie Phänomenalismus überwindet und in konsequenter Verfolgung eines phänomenologischen Ansatzes durch das Denken zu einer Geistschauung vorstößt. Die Beobachtung des Erkenntnisvorgangs hilft, Erkenntnisstile zu erkennen und im Hinblick auf ihren Wirklichkeitsbezug zu untersuchen. Der Begriff Bergkristall kann zum Beispiel auf verschiedene Weise, phänomennäher oder phänomenferner, gebildet werden. In der Strukturformel SiO<sub>2</sub> erscheint der Wahrnehmungsgehalt wie ausgelöscht. Die Aufmerksamkeit wird davon absorbiert, wie sich das Ganze in verschiedenen Mengenverhältnissen aufbaut, aus denen gegebenenfalls ein Stoff technisch reproduziert werden kann. Diese Betrachtungsart ist aber nur richtig, wenn sie ihre Grenzen kennt. Sie ist ergänzungsbedürftig. Aus der phänomenologischen Betrachtungsweise Goethes und Steiners heraus wird man weitergehen und die Sprache von Form und Qualität zu verstehen versuchen, wird etwa auf die eigentümliche Kombination von materieller



lumière. On essaiera de comprendre comment la particularité phénoménale du silicium et de l'oxygène donne naissance, avec une nécessité interne, à cette structure que chacun connaît sous le nom de cristal de roche. Et de ce point de vue, on pourra aussi jeter une nouvelle lumière sur les rapports quantitatifs.<sup>56</sup>

Ce qui vient d'être dit est encore plus valable pour le domaine de la nature organique : je peux tout d'abord saisir le concept de bouleau comme un concept abstrait en établissant ce que l'on appelle des caractéristiques distinctives : feuilles alternes, arrondies à losangiques, dentées ; fleurs monoïques ; inflorescences en forme de chaton, fruits à une ou deux graines, ailés et ainsi de suite. Mais ces détails restent le mélange aléatoire de caractéristiques que la théorie darwinienne de l'évolution fait apparaître dans l'histoire naturelle. Pourquoi un bouleau n'a-t-il pas de glands ? Pourquoi ne se ramifie-t-il pas en hêtres ? Est-ce un hasard ? Ou n'y a-t-il pas une nécessité interne qui s'exprime précisément dans l'association des caractéristiques, précisément l'aspect du bouleau comme principe de formation et d'image ? Si je pense au bouleau de cette manière, le terme s'anime et devient de plus en plus uni avec ce qui vit là-bas dans la nature en tant qu'espèce de bouleau, avec sa conception ouverte à l'espace et à la lumière, pour ainsi dire pulvérisante, qui caractérise la ramification tout comme la forme des feuilles et qui correspond aux graines minuscules, pratiquement sans poids, avec leur relation avec l'élément aérien. Et j'anime le concept dans la mesure où je dépasse la simple observation spatiale et que je prends conscience, en reproduisant les mouvements de croissance, du principe de l'image, qui imprègne et traverse tous les détails de manière réelle.<sup>57</sup>

De la même manière, je peux me demander : quelle est l'essence d'une espèce animale donnée, qui imprègne sa forme extérieure mais aussi son répertoire comportemental ? Et de même qu'il n'est pas possible de former un concept approprié de la plante si l'on fait abstraction de la vie de cette plante, il n'est pas possible de former un concept pertinent d'une espèce animale si l'animal n'est pas pris comme un être animé avec des expériences intérieures. Ces expériences intérieures et le répertoire comportemental sont spécifiques à l'espèce, au genre. Rudolf Steiner parle aussi d'âme de groupe. Chez l'humain, la possibilité d'une observation générique s'arrête là : chaque individu est unique

Dichtigkeit und Lichtdurchlässigkeit achten. Man wird versuchen zu verstehen, wie aus der phänomenalen Eigenart des Siliciums und des Sauerstoffs mit innerer Notwendigkeit jenes Gebilde entsteht, das jeder als Bergkristall kennt. Und von diesem Gesichtspunkt aus wird auch neues Licht auf die quantitativen Verhältnisse fallen können.<sup>56</sup>

Das Gesagte gilt noch in stärkerem Maße für den Bereich der organischen Natur: Den Begriff Birke kann ich zunächst als abstrakten Begriff fassen, indem ich sogenannte Unterscheidungsmerkmale festmache: wechselständige, rundliche bis rautenförmige, gezähnte Blätter; Blüten einhäusig; Blütenstände kätzchenförmig, Früchte ein- bis zweisamig, geflügelt und so weiter. Doch bleiben diese Einzelheiten der zufällige Merkmalsmix, als den ihn die darwinistische Evolutionstheorie denn auch naturgeschichtlich entstehen läßt. Wieso hat eine Birke keine Eicheln? Wieso verzweigt sie sich nicht buchenhaft? Ist das Zufall? Oder spricht sich nicht gerade im Zusammenklingen der Merkmale eine innere Notwendigkeit aus, eben das Birkenhafte als Gestaltungs- und Bildeprinzip? Denke ich Birke so, dann belebt sich mir der Begriff und wird zunehmend eins mit dem, was da draußen in der Natur als Birkenart lebt, mit ihrer umraum- und lichtoffenen, gleichsam versprühenden Gestaltung, die die Verzweigung ebenso prägt wie die Blattform und die den winzigen, praktisch gewichtslosen Samen mit ihrer Beziehung zum Luftelement entspricht. Und ich belebe mir den Begriff in dem Maße, indem ich über die bloß räumliche Betrachtung hinausgehe und mir im Nachplastizieren der Wachstumsbewegungen das Bildeprinzip bewußt mache, was alle Einzelheiten realiter durchprägt und durchkrafte.<sup>57</sup>

Genauso kann ich fragen: Was ist eigentlich das Wesenhafte einer bestimmten Tierart, das deren äußere Gestaltung, aber auch ihr Verhaltensrepertoire durchprägt? Und sowenig ein angemessener Begriff der Pflanze gebildet werden kann, wenn von dem Leben dieser Pflanze abstrahiert wird, sowenig kann ein zutreffender Begriff einer Tierart entstehen, wenn das Tier nicht als beseeltes Wesen mit inneren Erlebnissen genommen wird. Diese inneren Erlebnisse und das Verhaltensrepertoire sind artspezifisch, gattungsmäßig. Rudolf Steiner spricht auch von Gruppenseele. Beim Menschen hört die Möglichkeit einer gattungsmäßigen Betrachtung auf: da ist jedes



et incomparable, c'est une individualité. Je ne comprends une individualité que si j'apprends à regarder la physionomie et la forme du corps, si j'apprends à regarder les mouvements de l'âme et ainsi de suite dans leur imprégnation par un Je qui pense, qui ressent et qui agit. Et ce moi ne peut finalement pas être expliqué par des conditions extérieures. De par son caractère, il ne peut être conçu comme enfermé dans les limites de la naissance et de la mort. Il ne peut être expliqué que par l'auto-descendance et la réincarnation, une conséquence qui ne peut être que suggérée ici. Il est évident que l'approche esquissée contribue à promouvoir l'intérêt pour l'autre et donc la compréhension sociale.

56 Jusqu'à présent, cette orientation de recherche a surtout été mise à profit dans la pratique pour l'organisation de l'enseignement de science de la nature dans les écoles Waldorf. Voir par exemple les travaux de Frits H. Julius, Ernst-Michael Kranich et Wolfgang Schad. Sur la problématique du langage des formules chimiques F.H. Julius, Grundlagen einer phänomenologischen Chemie, Teil II, (Bases d'une chimie phénoménologique, partie II) Stuttgart 1965, p. 52 et suivantes.

57 Ernst Bloch a un jour parlé - en se référant à Goethe, en méconnaissant étrangement le contenu tout à fait non matérialiste de cette pensée - des figures authentiques comme figures de tension, figures de tendance d'un sous-chemin, donc aussi figures d'extraits d'elles-mêmes. (Tübinger Einleitung in die Philosophie 2 -Introduction tubingoise dans la philosophie 2, Frankfurt/M 1964, p. 127.) Cependant, seule l'anthroposophie - à la suite de Goethe - a appliqué cette idée de manière conséquente.

[223]

Individuum einmalig und unverwechselbar, ist Individualität. Eine Individualität verstehe ich nur, wenn ich Physiognomie und Leibesgestalt, wenn ich die seelischen Regungen und so weiter in ihrem Durchprägtsein von einem denkenden, fühlenden und handelnden Ich anschauen lerne. Und dieses Ich kann letztlich nicht aus äußeren Bedingungen erklärt werden. Seinem Charakter nach läßt es sich nicht in den Grenzen von Geburt und Tod eingeschlossen denken. Es ist nur durch Selbstenstammung und Reinkarnation zu erklären, eine Konsequenz, die hier nur angedeutet werden kann. Es liegt auf der Hand, daß die skizzierte Herangehensweise dazu beiträgt, Interesse am anderen Menschen und damit soziales Verständnis zu fördern.

56 Diese Forschungsrichtung ist in der Praxis bislang vor allem in der Gestaltung des naturwissenschaftlichen Unterrichts an den Waldorfschulen fruchtbar gemacht worden. Siehe etwa die Arbeiten von Frits H. Julius, Ernst-Michael Kranich und Wolfgang Schad. Zur Problematik der chemischen Formelsprache F.H. Julius, Grundlagen einer phänomenologischen Chemie, Teil II, Stuttgart 1965, S. 52ff.

57 Ernst Bloch hat einmal - unter Berufung auf Goethe, in merkwürdiger Verkennung des durchaus unmaterialistischen Gehalts dieses Gedankens - von den echten Gestalten als Spannungsfiguren, Tendenzfiguren eines Unterwegs, also auch Auszugsgestalten ihrer selbst gesprochen. (Tübinger Einleitung in die Philosophie 2, Frankfurt/M 1964, S. 127.) Konsequenter hat diesen Gedanken jedoch nur die Anthroposophie - im Anschluß an Goethe - angewendet.

[223]

## L'impulsion sociale de Rudolf Steiner et le marxisme dans ses différents courants

L'intérêt de l'humain pour l'autre humain, fondé sur une véritable connaissance de l'humain, est pour Steiner le noyau du social. Il est plus difficile pour nos contemporains que pour les humains d'autrefois de développer un intérêt pour l'autre. Car nous sommes devenus beaucoup plus individualistes que nos ancêtres. De ce fait, l'isolement et les problèmes relationnels sont plus forts que jamais. Face à cet individualisme moderne, la pensée sociale tente de trouver des réponses très diverses. Rousseau, Marx et d'autres espèrent que l'humain redeviendra un jour un être totalement social et que l'égoïsme sera surmonté

## Rudolf Steiners Sozialimpuls und der Marxismus in seinen verschiedenen Strömungen

Interesse des Menschen am anderen Menschen, fundiert durch wirkliche Menschenerkenntnis, dies ist für Steiner der Kern des Sozialen. Den Zeitgenossen fällt es schwerer als den Menschen früherer Zeiten, mitmenschliches Interesse zu entwickeln. Denn wir sind eben um ein Vielfaches individueller geworden als unsere Vorfahren es waren. Dadurch ist die Vereinzelung, sind die Beziehungsprobleme stärker als je. Auf diesen neuzeitlichen Individualismus versucht das soziale Denken Antworten zu finden, die sehr unterschiedlich ausfallen. Rousseau, Marx und andere hoffen, daß der Mensch dereinst wieder ein





par la constitution actuelle de la société. D'autres ont misé - comme Adam Smith - sur l'égoïsme comme lubrifiant de la dynamique sociale : le profit comme incitation à la performance pour l'ensemble. Rudolf Steiner est loin de ces vues schématiques qui, dans la pratique, doivent conduire - et ont déjà conduit - à des rapports anti-humains. Pour lui, le social et l'antisocial en l'humain forment à chaque fois l'une des oscillations d'un pendule : sans l'antisocial, pas d'existence individuelle propre, mais c'est justement parce qu'il en est ainsi qu'il faut toujours à nouveau compenser par une structure sociale correspondante qui limite l'expression de l'antisocial.

Vivre, individuellement et librement comme un arbre et ensemble comme une forêt, tel est notre désir. Ces mots du poète turc Nazim Hikmet pourraient tout à fait être placés comme devise au-dessus de la recherche de Steiner d'une forme de société de liberté, de maturité et de solidarité. Pour l'époque actuelle - contrairement au collectivisme justifié des cultures plus anciennes, qui sacrifiaient l'individu dans l'intérêt de la vie de la communauté (voir la Loi fondamentale sociologique de Steiner, [1898]) - l'État et la société doivent être organisés de manière à ne pas mettre l'individu sous tutelle. En ce sens, Steiner est tout à fait un anarchiste individualiste ou plutôt un néarchiste, quelqu'un qui aspire à un minimum de domination et qui veut donc que l'État se limite à un État minimal, un État de droit pur. Mais d'un autre côté, c'est aussi un socialiste radical qui considère que la coopération solidaire et l'entraide sont les seules choses salutaires pour la vie économique, au lieu du principe de profit et de concurrence.

En 1905/06, Steiner formule dans une série d'articles intitulée *Geisteswissenschaft und soziale Frage* (Science de l'esprit et question sociale) son alternative au conflit d'objectifs dans le mouvement ouvrier entre réforme sociale et révolution : Ni l'adaptation au système existant, ni la lutte des classes et le renversement violent ne résolvent la question sociale. On ne peut jamais se résigner à l'exploitation. Mais tout progrès de l'humanité ne peut être réalisé autrement qu'en conquérant les humains les uns après les autres. Le monde ne peut avancer que si les humains le veulent.<sup>58</sup> La ligne directrice stratégique de la non-violence radicale est ainsi esquissée : On ne peut

völlig soziales Wesen sein und der Egoismus mit der bestehenden Gesellschaftsverfassung überwunden werden wird. Andere setzten - wie Adam Smith - auf den Egoismus als Schmiermittel der gesellschaftlichen Dynamik: Profit als Leistungsanreiz für das Ganze. Rudolf Steiner ist weit entfernt von solchen schematischen Ansichten, die in der Praxis zu antihumanen Verhältnissen führen müssen und schon geführt haben. Für ihn bildet das Soziale und das Antisoziale im Menschen jeweils den einen Ausschlag einer Pendelschwingung: ohne das Antisoziale kein individuelles Eigensein, gerade weil das so ist, bedarf es aber immer wieder des Ausgleichs durch eine entsprechende soziale Struktur, die das Ausleben des Antisozialen begrenzt.

Leben, einzeln und frei wie ein Baum und gemeinsam wie ein Wald ist unsere Sehnsucht. Diese Worte des türkischen Dichters Nazim Hikmet könnte man durchaus als Leitspruch über Steiners Suchen nach einer Gesellschaftsform der Freiheit, Mündigkeit und Solidarität stellen. Für die heutige Zeit - im Gegensatz zum berechtigten Kollektivismus älterer Kulturen, die den einzelnen im Interesse des Lebens der Gemeinschaft aufopfert (siehe Steiners *Soziologisches Grundgesetz*, [1898]) - sind Staat und Gesellschaft so einzurichten, daß sie den einzelnen nicht bevormunden. In diesem Sinne ist Steiner durchaus individualistischer Anarchist oder besser gesagt Nearchist, jemand, der ein Minimum an Herrschaft anstrebt und deshalb den Staat auf einen Minimalstaat, einen reinen Rechtsstaat beschränkt sehen will. Auf der anderen Seite ist er aber auch ein radikaler Sozialist, der für das Wirtschaftsleben solidarische Zusammenarbeit und gegenseitige Hilfe, anstelle des Profit- und Konkurrenzprinzips, als allein heilsam ansieht.

1905/06 formuliert Steiner in einer Aufsatzreihe *Geisteswissenschaft und soziale Frage* seine Alternative zum Zielkonflikt in der Arbeiterbewegung zwischen Sozialreform und Revolution: Weder Anpassung an das bestehende System noch Klassenkampf und gewaltsamer Umsturz lösen die soziale Frage. Mit der Ausbeutung kann man sich niemals abfinden. Aber jeder Menschheitsfortschritt kann nicht anders herbeigeführt werden, als wenn Mensch nach Mensch erobert wird. Nur wenn die Menschen wollen, schreitet die Welt vorwärts.<sup>58</sup> Damit ist die strategische Leitlinie radikaler Gewaltfreiheit umrissen: Man kann niemanden



pas forcer quelqu'un à être libre.

Le concept d'exploitation qu'il développe dans ces essais est plus nuancé que celui de Marx : il y a exploitation partout où je cherche à acquérir des biens à bas prix, au détriment du producteur, alors que le juste prix d'un bien doit assurer la subsistance des producteurs et de leurs familles jusqu'à ce qu'un nouveau bien ou service du même type soit créé et puisse être vendu à son tour. En repensant radicalement la question des salaires, on arrive à la conclusion que les formes actuelles de rémunération font fondamentalement appel à la mentalité d'un autosuffisant, qui n'existe pourtant plus en raison de la division moderne du travail : Objectivement, chacun travaille pour l'autre ; en revanche, la motivation au travail est encore largement égoïste. Cet égoïsme peut tout au plus servir temporairement au bien-être, mais jamais à long terme au salut d'une communauté de travailleurs. Celui-ci est plutôt favorisé par une communauté consciente qui fait profiter l'autre des fruits du travail et dans laquelle chacun est entretenu par l'autre. Steiner appelle loi sociale principale ce lien nécessaire entre le salut et la communauté. Cette loi ne doit pas rester un postulat moral général, mais se traduire de diverses manières par des institutions de l'organisme social qui empêchent l'individu de s'approprier les fruits de son travail et de tenter de vivre aux dépens des autres.

De ce point de vue de la séparation du travail et du revenu, il y a de nombreuses tentatives

58 Science de l'esprit et question sociale, in : Lucifer-Gnosis. GA 34, Dornach 1987, p. 221, p. 221.

[224]

des écoles, les hôpitaux, etc. d'orientation anthroposophique de parvenir à une meilleure répartition des revenus de leurs collaborateurs, considérés comme égaux en droits, en fonction de leurs besoins. Traiter la force de travail comme une marchandise est en effet indigne de l'humain, et la critique marxiste de cette situation est justifiée dans cette mesure.

Rudolf Steiner ne sait que trop bien que la plupart des gens considèrent l'idée de la séparation du travail et du revenu comme utopique. Et il est suffisamment réaliste pour poser une condition préalable : La communauté doit se consacrer à un objectif qui permette une véritable identification humaine pour chaque collaborateur et qui soit

zur Freiheit zwingen.

Der Ausbeutungsbegriff, den er in diesen Aufsätzen entwickelt, ist differenzierter als der Marxsche: Ausbeutung ist überall da vorhanden, wo ich Güter zu billig, auf Kosten des Erzeugers zu erwerben trachte, während korrekterweise der richtige Preis eines Guts die Erzeuger und ihre Familien solange sicherstellen muß, bis ein neues Gut oder eine neue Dienstleistung derselben Art entstanden ist, die nun wiederum verkauft werden kann. Ein radikales Neudurchdenken der Lohnfrage führt zu dem Ergebnis, daß die heutigen Formen der Entlohnung im Grunde die Mentalität eines Selbstversorgers ansprechen, den es doch infolge der modernen Arbeitsteilung nicht mehr gibt: Objektiv arbeitet jeder für den anderen; die Arbeitsmotivation dagegen ist noch weitgehend eine egoistische. Dieser Egoismus kann höchstens vorübergehend zum Wohl, nie aber längerfristig zum Heil einer Gemeinschaft arbeitender Menschen dienen. Dieses wird vielmehr durch bewußte Gemeinschaftlichkeit gefördert, die die Früchte der Arbeit dem je anderen zukommen läßt und bei der jeder durch den je anderen unterhalten wird. Soziales Hauptgesetz nennt Steiner diesen notwendigen Zusammenhang von Heil und Gemeinschaftlichkeit. Dieses Gesetz soll kein allgemeines moralisches Postulat bleiben, sondern sich in vielfältiger Weise in Einrichtungen des sozialen Organismus auswirken, die verhindern, daß der einzelne die Früchte seiner Arbeit für sich einheimst und auf Kosten der anderen zu leben versucht.

Unter diesem Gesichtspunkt der Trennung von Arbeit und Einkommen stehen vielfäl-

58 Geisteswissenschaft und soziale Frage, in: Lucifer-Gnosis. GA 34, Dornach 1987, S. 221., S. 221.

[224]

tige Versuche der anthroposophisch orientierten Schulen, Krankenhäuser und so weiter, zu einer besseren, bedarfsgerechteren Einkommensverteilung der als gleichberechtigt angesehenen Mitarbeiter zu kommen. Die Arbeitskraft als Ware zu behandeln, ist in der Tat menschenunwürdig, die marxistische Kritik an diesem Zustand insoweit berechtigt. Rudolf Steiner weiß nur zu gut, daß die meisten die Idee der Trennung von Arbeit und Einkommen für utopisch halten. Und er ist Realist genug, um eine Voraussetzung zu machen: Die Gemeinschaft muß sich einem Ziel verschrieben haben, das für den einzelnen Mitarbeiter eine echte menschliche Identifikation erlaubt und dadurch motivierend ist.



ainsi motivant. C'est ce qu'il appelle la mission spirituelle de la communauté. De tels objectifs porteurs de sens n'apparaissent guère aujourd'hui, car la vie économique, la production de marchandises, la circulation des marchandises et la consommation sont devenues en grande partie une fin en soi, au lieu d'être considérées comme une base utile au développement humain et à l'épanouissement personnel. D'un point de vue sociologique, on peut aussi dire que la vie économique a acquis une prépondérance malsaine dans l'organisme social, qu'elle a fusionné avec la vie juridique et étatique pour former une sorte de capitalisme monopoliste d'État (un terme marxiste !) et qu'elle a rendu la vie de l'esprit dépendante d'elle-même. Or, les impulsions motivantes dont l'organisme social a besoin ne peuvent pas provenir d'une telle vie de l'esprit dépendante. Cette vie de l'esprit ne peut s'épanouir qu'en pleine liberté. Ainsi, pour Steiner, les exigences d'une économie solidaire, d'une liberté d'esprit garantie aussi par les institutions et d'un État de droit démocratique pur se complètent. Steiner réfléchit au problème du rapport entre le changement institutionnel et le changement de comportement individuel et social : Pour instaurer un ordre social, des institutions sont nécessaires, des appels moraux ne suffisent pas. Mais d'un autre côté, les meilleures institutions sont perverties si les humains qui les composent se comportent de manière antisociale.

En raison du manque d'intérêt de son public théosophique, Steiner se voit contraint d'interrompre la série d'essais Science de l'esprit et question sociale. Ce n'est qu'en 1917, année charnière, que le thème est repris : Steiner rédige sur demande les deux mémorandums contenant des propositions pour une réorganisation sociale en Europe centrale dans le sens de la pensée d'autogestion, dont il a déjà été question dans la première contribution de ce petit volume. Après la révolution de novembre, un mouvement populaire se développe, surtout dans le Bade-Wurtemberg, en faveur de l'idée esquissée de la triarticulation sociale. Un mouvement d'autogestion dans les entreprises (mouvement des conseils d'entreprise), la fondation de l'école libre Waldorf autogérée comme tentative, selon l'expression de Steiner, d'agir de manière réformatrice, révolutionnaire, dans le domaine de l'éducation<sup>59</sup>, se situent à cette époque activiste. L'autogestion de l'éducation, et plus particulièrement de l'école, signifie que ceux qui

Geistige Mission der Gemeinschaft nennt er das. Solche sinnstiftenden Ziele kommen heute wenig zustande, weil das Wirtschaftsleben, die Warenproduktion, die Warenzirkulation und der Konsum weitgehend zum Selbstzweck geworden sind, statt als dienende Grundlage menschlicher Entwicklung und Selbstverwirklichung betrachtet zu werden. Soziologisch kann man auch davon sprechen, daß das Wirtschaftsleben ein ungesundes Übergewicht im sozialen Organismus bekommen hat, mit dem Rechts- und Staatsleben zu einer Art von staatsmonopolistischem Kapitalismus (ein marxistischer Terminus!) verwachsen ist und das Geistesleben von sich abhängig gemacht hat. Aus einem solchen unselbständigen Geistesleben können aber die motivierenden Impulse nicht kommen, deren der soziale Organismus bedarf. Nur in voller Freiheit kann dieses Geistesleben gedeihen. So ergänzen sich für Steiner die Forderungen nach einem solidarischen Wirtschaften, nach auch institutionell abgesicherter Geistesfreiheit und nach einem reinen demokratischen Rechtsstaat. Steiner bedenkt das Problem, in welchem Verhältnis institutionelle Veränderung und individuelle und soziale Verhaltensänderung stehen: Eine soziale Ordnung herbeizuführen, dazu sind Einrichtungen notwendig, dazu genügen nicht moralische Appelle. Aber auf der anderen Seite werden die besten Einrichtungen pervertiert, wenn sich die Menschen in ihnen antisozial verhalten.

Wegen mangelnden Interesses bei seinem theosophischen Publikum sieht sich Steiner gezwungen, die Aufsatzreihe Geisteswissenschaft und soziale Frage abubrechen. Erst im Epochenjahr 1917 wird das Thema wieder aufgegriffen: Steiner verfaßt auf Bitten die beiden Memoranden mit Vorschlägen zu einer sozialen Neuordnung in Mitteleuropa im Sinne des Selbstverwaltungsgedankens, von denen im ersten Beitrag dieses Bändchens bereits die Rede war. Nach der Novemberrevolution entwickelt sich eine Volksbewegung, vor allem in Baden-Württemberg, für die skizzierte Idee der sozialen Dreigliederung. Eine Selbstverwaltungsbewegung in den Betrieben (Betriebsrätebewegung), die Gründung der selbstverwalteten Freien Waldorfschule als Versuch, wie Steiner sich ausdrückt, reformierend, revolutionierend im Schulwesen zu wirken<sup>59</sup>, fallen in diese aktivistische Zeit. Selbstverwaltung des Bildungs-, speziell des Schulwesens, das heißt: Diejenigen, die erziehen und unterrichten,



éduquent et enseignent sont responsables et organisent de manière autonome non seulement le processus pédagogique, mais aussi tout ce qui est administratif au sens strict du terme. Ils ne se laissent dicter ni les programmes ni les directeurs par une quelconque instance supérieure. Ils décident eux-mêmes qui ils veulent intégrer dans leur collège. Ils font une offre pédagogique aux preneurs de pédagogie : les parents, les élèves. Elles doivent rendre des comptes à ces derniers et dépendent de leur libre compréhension. De telles écoles ne veulent pas de garantie d'existence de la part de l'État, mais s'exposent à la concurrence. Mais pas une concurrence commerciale : puisqu'elles remplissent une mission pour l'ensemble de la société, leur financement doit être assuré de manière appropriée par l'ensemble de la société.

Marx aussi parle parfois de la société comme d'un organisme social qui n'est pas un cristal fixe, mais qui est en perpétuel mouvement et changement. Le concept de triarticulation de l'organisme social de Rudolf Steiner part d'une approche organique plus rigoureuse, sans relations statiques entre la base et la superstructure. L'approche de Steiner est, si l'on veut, structurelle et fonctionnelle et présente des points communs avec la théorie sociologique moderne des systèmes.<sup>60</sup> Cependant, chez Rudolf Steiner, la structure n'est jamais pensée de manière abstraite et n'est pas indépendante de l'humain. L'organisme naturel de l'être humain permet de voir

59 Le 20.8. 1919, lors de l'accueil des 17 participants au premier cours d'enseignants, dans : Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik, GA 293, édition de poche, Dornach 1975, p. 214.

60 Ce point de vue a été développé par C. Lindenberg dans l'essai Die Grenzen der sozialen Theorie. Soziale Differenzierung und Dreigliederung, in : Die Drei, cahier 5, Stuttgart 1980, p. 277 et suivantes.

[225]

les relations possibles pour la vie, la fonctionnalité nécessaire des formations de structures et d'organes sont aiguës. Les conclusions par analogie comme moyen de connaissance de l'organisme social sont toutefois expressément rejetées, car elles ne peuvent pas rendre justice à la spécificité du social.

Nous allons d'abord examiner brièvement comment se présentent ces rapports de vie dans l'organisme social en ce qui concerne la vie spirituelle de la société. Un flux constant de

responsables et gèrent non seulement le processus pédagogique, mais aussi tout ce qui est administratif au sens strict du terme. Ils ne se laissent dicter ni les programmes ni les directeurs par une quelconque instance supérieure. Ils décident eux-mêmes qui ils veulent intégrer dans leur collège. Ils font une offre pédagogique aux preneurs de pédagogie : les parents, les élèves. Elles doivent rendre des comptes à ces derniers et dépendent de leur libre compréhension. De telles écoles ne veulent pas de garantie d'existence de la part de l'État, mais s'exposent à la concurrence. Mais pas une concurrence commerciale : puisqu'elles remplissent une mission pour l'ensemble de la société, leur financement doit être assuré de manière appropriée par l'ensemble de la société.

Auch Marx spricht gelegentlich von der Gesellschaft als von einem sozialen Organismus, der kein fester Kristall, sondern in ständiger Bewegung und Veränderung befindlich sei. Rudolf Steiners Konzept der Dreigliederung des sozialen Organismus geht von einer stringenteren organischen Betrachtungsweise aus, ohne statische Basis-Überbau-Relationen. Steiners Herangehensweise ist, wenn man so will, strukturell-funktional und weist insoweit Berührungspunkte zur modernen soziologischen Systemtheorie auf.<sup>60</sup> Jedoch wird bei Rudolf Steiner die Struktur niemals abstrakt gedacht und gegenüber dem Menschen verselbständigt. Am menschlichen natürlichen Organismus kann der Blick für

59 Am 20.8. 1919 bei der Begrüßung der 17 Teilnehmer des ersten Lehrerkurses, in: Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik, GA 293, Taschenbuchausgabe, Dornach 1975, S. 214.

60 Diesen Gesichtspunkt hat C. Lindenberg in dem Aufsatz Die Grenzen der sozialen Theorie. Soziale Differenzierung und Dreigliederung, in: Die Drei, Heft 5, Stuttgart 1980, S. 277ff., zum ersten Mal herausgearbeitet.

[225]

lebensmögliche Zusammenhänge, für die notwendige Funktionalität von Struktur- und Organbildungen, geschärft werden. Analogieschlüsse als Erkenntnismittel für den sozialen Organismus werden aber ausdrücklich abgelehnt, da sie der Spezifik des Sozialen nicht gerecht werden können.

Wie diese Lebenszusammenhänge im sozialen Organismus aussehen, soll zunächst in bezug auf das geistige Leben der Gesellschaft kurz betrachtet werden. Aus ihm muß ein ständiger





capacités productives, constructives et créatives doit en émaner et se déverser dans l'ensemble de l'organisme social. Les porteurs de ces capacités sont les « Je » humains. Comme le Je ne vit pas seulement dans la pensée, mais aussi, en tant que volonté-spirituel, dans les membres et donc dans le travail objectif, il faut, avec Steiner, concevoir ce Je, dans sa mobilité et son pouvoir d'auto-création, comme le sujet de la production intellectuelle et matérielle. C'est ainsi que l'on parvient à un concept de travail plus global que celui de Marx. Si Jürgen Habermas critique Marx pour avoir trop réduit le travail et l'activité à leur aspect technique et matériel, la réflexion de Steiner inclut la production matérielle de biens ainsi que l'action communicative, la production artistique et scientifique.

Le travail est une vie spirituelle ! Là où cette vie est orientée vers la production matérielle, on ne peut toutefois pas encore parler d'une vie spirituelle libre, tout au plus semi-libre. La liberté totale, en tant que principe de création, doit agir là où le flux de capacités prend sa source, là où les capacités elles-mêmes sont amenées à se développer par la formation et l'éducation. La vie de l'esprit dans son ensemble ne peut remplir correctement sa fonction que si son domaine central est entièrement autogéré.

Cette même approche fonctionnelle est aussi fructueuse pour la vie de droit et de l'économie : la fonction d'équilibre et d'ordre de la vie de droit est indispensable, mais elle ne doit pas se transformer en une judiciarisation de tous les domaines de la vie et ne peut plus être organisée aujourd'hui d'en haut, mais seulement démocratiquement, à partir de la même maturité des citoyens.<sup>61</sup> et la vie économique ne peut remplir sa fonction de couverture et de perception des besoins que dans le cadre d'une constitution de solidarité, on peut aussi dire de manière plus exigeante : de fraternité.

La triarticulation de l'organisme social est le contraire d'une division de la société en classes. Notre époque, c'est la conception résolue de Steiner, aspire justement à dépasser les classes et les statuts. Autrefois, l'individu était intégré à la société, aujourd'hui la société doit se structurer de sorte que l'individu se retrouve au centre des événements. Car l'articulation signifie la conscience et la possibilité de créer. Il faut d'abord faire l'expérience consciente de ce qu'est l'aspect individuel humain et spirituel, l'aspect

Strom an produktiven, konstruktiven und kreativen Fähigkeiten in den gesellschaftlichen Gesamtorganismus einfließen. Träger der Fähigkeiten sind die menschlichen Iche. Weil das Ich nicht nur im Denken lebt, sondern als Willenshaft-Geistiges ebenso in den Gliedern und damit in der gegenständlichen Arbeit, muß man mit Steiner dieses Ich in seiner Selbstbeweglichkeit und Selbstgestaltungspotenz als das Subjekt der geistigen und der materiellen Produktion auffassen. So kommt man zu einem umfassenderen Arbeitsbegriff, als der Marxsche es ist. Wenn Jürgen Habermas an Marx kritisiert, daß dieser Arbeit und Tätigkeit zu stark auf den technisch-materiellen Aspekt reduziere, so schließt Steiners Betrachtung die materielle Güterproduktion ebenso ein wie das kommunikative Handeln, die künstlerische und die wissenschaftliche Produktion.

Arbeit ist geistiges Leben! Wo dieses Leben sich auf die materielle Produktion richtet, kann allerdings noch nicht von einem freien, allenfalls von einem halbfreien Geistesleben gesprochen werden. Volle Freiheit als Gestaltungsprinzip muß da wirken, wo der Fähigkeitsstrom entspringt, dort, wo die Fähigkeiten selbst durch Bildung und Erziehung zur Entfaltung gebracht werden. Das Geistesleben insgesamt kann seine Funktion nur bei voller Selbstverwaltung seines Kernbereichs richtig erfüllen.

Dieselbe funktionale Betrachtungsweise wird auch für das Rechts- und das Wirtschaftsleben fruchtbar: Die Ausgleichs- und Ordnungsfunktion des Rechtslebens ist unverzichtbar, darf aber nicht in eine Verrechtlichung aller Lebensbereiche überwuchern und kann heute nicht mehr von oben, sondern nur demokratisch, aus der gleichen Mündigkeit der Staatsbürger gestaltet werden.<sup>61</sup> und das Wirtschaftsleben kann seiner Bedarfsdeckungs- und -wahrnehmungsfunktion nur bei einer Verfassung der Solidarität, man kann auch etwas anspruchsvoller sagen: der Brüderlichkeit, gerecht werden.

Es handelt sich bei der Dreigliederung des sozialen Organismus um das Gegenteil einer ständischen Einteilung der Gesellschaft. Unsere Zeit, das ist Steiners dezidierte Auffassung, strebt gerade über Klassen und Stände hinaus. Früher war der einzelne der Gesellschaft eingegliedert, heute muß sich die Gesellschaft gliedern, so daß der einzelne in den Mittelpunkt des Geschehens rückt. Denn Gliederung bedeutet Bewußtheit und Gestaltbarkeit. Es muß erst einmal bewußt erlebt werden, was der einzelmenschlich-geistige, der





interpersonnel et juridique et l'aspect matériel et économique d'une affaire, puis ces aspects, après avoir été distingués, doivent être assemblés consciemment et librement. C'est exactement le contraire de la mégamachine anonyme et impénétrable vers laquelle la société actuelle risque de se rapprocher. Il s'agit d'une forme de société dans laquelle tout ce qui se passe ne peut se produire que de telle sorte que les humains en aient une vue d'ensemble et en assument la responsabilité.<sup>62</sup> La triarticulation de l'organisme social n'est pas un programme imaginé, mais une tentative de lire dans les impulsions humaines poussant à la réalisation à l'époque moderne l'organisation nécessaire de l'organisme social.

Si l'on considère l'organisme social dans sa structure, il faut séparer le processus économique proprement dit de production, de distribution et de consommation de marchandises et de services, et tout ce qui est lié à la force de travail et à l'intelligence entrepreneuriale. Pour le second, il s'agit d'une question de droit, pas vraiment d'une question économique. Et pour le troisième, la vie de l'esprit joue un rôle dans

61 Le thème de la tripartition et de la politique fait naturellement partie de cette catégorie : lors du congrès de Noël 1923 de la Société anthroposophique, Rudolf Steiner a fait inscrire dans les statuts la phrase selon laquelle la Société anthroposophique ne considère pas la politique comme relevant de son champ d'activité. Il est compréhensible que cette phrase ait été mal comprise par certains : Il n'était pas question de dire que la science sociale d'orientation anthroposophique ne contient pas les impulsions les plus significatives pour l'action politique. Il s'agissait seulement de ne pas confondre une communauté spirituelle avec une communauté politique et de ne pas abuser de la spiritualité à des fins politiques ; et il s'agissait aussi de dire que dans une communauté de connaissance de personnalités libres, les jugements politiques ne sont pas collectifs, mais toujours individuels.

Marx a dit un jour : « Celui qui ne pense et n'agit pas politiquement, c'est pour lui qu'on pense et qu'on agit politiquement ». C'est vrai. Mais l'autre est aussi vrai : Celui qui ne pense et n'agit que politiquement ne rend pas justice à l'organisme social.

62 Pour une présentation détaillée des conséquences de cette approche, je renvoie au livre de Stefan Leber : Selbstverwirklichung, Mündigkeit, Sozialität. Eine Einführung in die Dreigliederung des sozialen Organismus (Réalisation de soi, majorité, socialité. Une introduction dans la triarticulation de l'organisme social). Stuttgart 1978.

[226]

zwischenmenschlich-rechtliche und sachlich-wirtschaftliche Aspekt einer Angelegenheit ist, dann müssen diese Aspekte, nachdem sie unterschieden sind, bewußt und in freier Weise zusammengefügt werden. Das ist das genaue Gegenteil der anonymen, undurchschaubaren Megamaschine, der sich die heutige Gesellschaft anzunähern droht. Es ist eine Gesellschaftsform, in der alles, was geschieht, nur so geschehen kann, daß es von Menschen durchschaut und verantwortet wird.<sup>62</sup> Dreigliederung des sozialen Organismus ist kein ausgedachtes Programm, sondern der Versuch, an den in der Neuzeit zur Verwirklichung drängenden menschlichen Impulsen die notwendige Gestaltung des sozialen Organismus abzulesen.

Betrachtet man den sozialen Organismus in seiner Gliederung, so hat man zu trennen den eigentlich wirtschaftlichen Vorgang der Erzeugung, Verteilung und des Konsums von Waren und Dienstleistungen und all das, was mit der Arbeitskraft und der unternehmerischen Intelligenz zusammenhängt. Bei dem zweiten handelt es sich um eine Rechtsfrage, nicht eigentlich um eine ökonomische. Und beim dritten spielt Geistesleben in das

61 Hierher gehört natürlich auch das Thema Dreigliederung und Politik: Rudolf Steiner hat auf der Weihnachtstagung 1923 der Anthroposophischen Gesellschaft in die Statuten den Satz aufnehmen lassen, die Politik betrachte die Anthroposophische Gesellschaft nicht als in ihr Aufgabenfeld fallend. Es ist verständlich, daß dieser Satz dann von manchen mißverstanden wurde: Daß die anthroposophisch orientierte Sozialwissenschaft nicht die bedeutungsvollsten Impulse für politisches Handeln beinhaltet, war nicht gemeint. Gemeint war nur, daß eine spirituelle Gemeinschaft nicht mit einer parteipolitischen verwechselt und daß mit der Spiritualität kein politischer Mißbrauch getrieben werden darf; und gemeint war auch dies, daß in einer Erkenntnisgemeinschaft freier Persönlichkeiten prinzipiell politische Urteile nicht kollektiv, sondern stets von einzelnen verantwortet werden.

Marx hat einmal gesagt: Wer nicht politisch denkt und handelt, für den wird politisch gedacht und gehandelt. Das ist richtig. Richtig ist aber auch das andere: Wer nur politisch denkt und handelt, wird dem sozialen Organismus nicht gerecht.

62 Zur Darstellung der Konsequenzen, die dieser Ansatz im einzelnen hat, verweise ich auf das Buch von Stefan Leber: Selbstverwirklichung, Mündigkeit, Sozialität. Eine Einführung in die Dreigliederung des sozialen Organismus. Stuttgart 1978.

[226]



l'économie. Les deux ne doivent donc pas être traités selon des critères commerciaux. Le commerce des droits, tel qu'il a lieu dans la spéculation foncière, ne doit pas exister dans des conditions saines.

Le marxisme a dirigé le feu de sa critique contre la propriété privée capitaliste des moyens de production. Dans la pratique, l'alternative était un système bureaucratique qui doit maintenant être péniblement soumis à une transformation. Le point de vue de Steiner est plus nuancé : ce n'est pas la disposition de l'intelligence entrepreneuriale sur la production qui est nuisible, au contraire, elle seule permet à l'esprit d'entreprise de ne pas faiblir. Le capital est au service de cet esprit d'entreprise. Ses fruits ne doivent pas faire l'objet d'une appropriation privée, mais une sorte de propriété en circuit fermé est nécessaire, dans laquelle les capitaux sont transférés aux plus aptes en tant que fiduciaires de la société. En outre, il existe une sorte de copropriété idéale de tous les collaborateurs, qui permet entre autres d'éviter que les entreprises ne soient simplement vendues et transformées en objets de spéculation.<sup>63</sup>

La vie économique proprement dite doit être organisée de manière associative : L'économie associative signifie que l'économie ne doit pas être gérée de manière centralisée et politique, mais qu'elle doit être dirigée par une multitude de relations associatives basées sur des contrats de prestations et de contre-prestations. Les associations de type cartel et trust sont un indicateur de la nécessité de l'association, dans la mesure où elles éliminent le marché pur de l'idéologie économique libérale. Mais elles ne sont qu'une image déformée de ce qui est nécessaire, car c'est la lutte pour les parts de marché qui domine en leur sein et non le principe de couverture des besoins. Les tâches décisives des associations sont la formation de prix équitables, l'observation des tendances économiques et la prévention des évolutions négatives qui en découlent, un travail conscient et actif en vue de la proportionnalité nécessaire et des négociations sur la répartition correcte de la main-d'œuvre entre les branches. L'association doit engendrer la transparence et la confiance, réaliser une coopération vivante, un véritable mutualisme (Proudhon).

Pour Rudolf Steiner, la doctrine de la superstructure de base de Marx est une vérité partielle - en tant que telle, elle n'est valable que pour les temps modernes, une époque où toute

Wirtschaften hinein. Beides darf also nicht nach kommerziellen Gesichtspunkten behandelt werden. Einen Handel mit Rechten, wie er bei der Bodenspekulation stattfindet, darf es unter gesunden Verhältnissen nicht geben.

Der Marxismus hat das Feuer seiner Kritik gegen das kapitalistische Privateigentum an den Produktionsmitteln gerichtet. Die Alternative war in der Praxis ein bürokratisches System, das jetzt mühsam einem Umbau unterzogen werden muß. Steiners Sicht der Dinge ist differenzierter: Nicht die Verfügung unternehmerischer Intelligenz über die Produktion ist schädlich, im Gegenteil, sie nur führt dazu, daß Unternehmensgeist nicht erlahmt. Das Kapital dient diesem Unternehmensgeist. Seine Früchte dürfen nicht der privaten Aneignung unterliegen, vielmehr ist eine Art Kreislaufeigentum nötig, bei dem Kapitalien jeweils an die Fähigsten als Treuhänder der Gesellschaft übertragen werden. Daneben gibt es eine Art ideelles Miteigentum aller Mitarbeiter, das unter anderem dazu führt, daß Betriebe nicht einfach verkauft und zu Spekulationsobjekten gemacht werden können.<sup>63</sup>

Das eigentliche Wirtschaftsleben soll assoziativ gestaltet werden: Assoziative Wirtschaft bedeutet, daß die Ökonomie nicht zentralistisch-politisch verwaltet werden soll, sondern durch eine Mannigfaltigkeit assoziativer Zusammenhänge gesteuert werden sollte, die auf Verträgen über Leistung und Gegenleistung beruhen. Kartell- und trustartige Zusammenschlüsse sind ein Indikator für die Notwendigkeit der Assoziation, insofern sie den reinen Markt der wirtschaftsliberalistischen Ideologie beseitigen. Sie sind aber nur ein Zerrbild des Notwendigen, denn in ihnen dominiert der Kampf um Marktanteile und nicht das Bedarfsdeckungsprinzip. Entscheidende Aufgaben der Assoziationen sind eine gerechte Preisbildung, die Beobachtung der wirtschaftlichen Trends und die darauf fußende Vorbeugung gegen Fehlentwicklungen, ein bewußtes und aktives Hinarbeiten auf die notwendige Proportionalität und Verhandlungen über die richtige Verteilung der Arbeitskräfte auf die Branchen. Die Assoziation soll Transparenz und Vertrauen bewirken, ein lebendiges Miteinander, einen wahrhaften Mutualismus (Proudhon) bewerkstelligen.

Für Rudolf Steiner ist Marx' Basis-Überbau-Lehre eine Teilwahrheit - als solche auch nur gültig für die Neuzeit, einer Zeit, in der alle Aufmerksamkeit vom wirtschaftlichen Getriebe



l'attention est absorbée par les rouages de l'économie, où tous les domaines de la société, y compris l'éducation et la science, sont de plus en plus économicisés et où la vie culturelle devient un simple appendice de l'ensemble.<sup>64</sup> Pour Steiner, comme pour les penseurs de l'école de Francfort, cet état n'est pas simplement explicable et réparable économiquement, mais il s'agit d'un phénomène symptomatique d'une crise globale de civilisation et de conscience. Le caractère réflexe de la conscience sociale est une expression de l'unilatéralisation du processus de vie sociale. Mais chez Rudolf Steiner, la compréhension de la dialectique des Lumières ne débouche pas sur un pessimisme culturel généralisé et une perplexité quant aux alternatives pratiques. Sa solution consiste plutôt à pousser la rationalité réduite des Lumières au-delà d'elle-même. Il se rattache explicitement au célèbre Sapere aude de Kant et transforme cette devise des Lumières en disant : « Aie le courage de te servir de ta pensée comme d'un organe de clairvoyance ! »<sup>65</sup> Dans sa Philosophie de la liberté, Steiner décrit exactement le point de départ de la raison émancipatrice recherché par Jürgen Habermas, le point où la raison et la volonté se décèlent : dans l'intuition morale, l'imagination et la technique, la raison devient pratique sans pour autant être condamnée à être déterminée de l'extérieur et à être instrumentale.

Comme pour Georg Lukács, la détermination du sujet par l'objet est pour Steiner un renversement à abolir, qui n'est cependant pas concevable comme une action collective, mais seulement comme la formation d'une communauté par les individus capables de liberté. Comme Karl Korsch et d'autres, Steiner souligne le côté actif : la connaissance n'est pas une relation de reflet, mais la vérité est un acte de liberté. Cependant, contrairement aux critiques marxistes de la théorie du reflet, Steiner ne dissout pas la pensée et la connaissance dans la pratique. Au contraire, le côté actif doit être déployé dans le processus de connaissance lui-même de telle sorte que l'action à partir de la connaissance, et donc la spiritualisation et la libération de

63 Des conséquences radicales en découlent aussi pour la réorganisation du système monétaire. Nous renvoyons à ce sujet au volume III, en préparation, de la série Sozialwissenschaftliches Forum qui paraît à Stuttgart sur cette thématique.

64 Cf. Rudolf Steiner, Mein Lebensgang, GA 28, Dornach 1982, p. 376 et suivantes.

absorbiert wird, alle gesellschaftlichen Bereiche einschließlich von Bildung und Wissenschaft immer mehr ökonomisiert werden und in der das Kulturleben zum bloßen Anhängsel des Ganzen wird.<sup>64</sup> Für Steiner ist dieser Zustand, wie für die Denker der Frankfurter Schule, kein bloß ökonomisch erklärbarer und reparabler, sondern es handelt sich um ein Phänomen, das symptomatisch ist für eine umfassende Zivilisations- und Bewußtseinskrise. Der reflexhafte Charakter von gesellschaftlichem Bewußtsein ist ein Ausdruck der Vereinseitigung des gesellschaftlichen Lebensprozesses. Doch die Einsicht in die Dialektik der Aufklärung mündet bei Rudolf Steiner nicht in einen allgemeinen Kulturpessimismus und Ratlosigkeit in bezug auf praktische Alternativen. Seine Lösung besteht vielmehr darin, die reduzierte aufklärerische Ratio über sich hinauszutreiben. Ausdrücklich schließt er an Kants bekanntes Sapere aude an und wandelt diese aufklärerische Devise so um, daß sie nun lautet: Habe Mut, dich deines Denkens als eines Hellseherorgans zu bedienen!<sup>65</sup> In seiner Philosophie der Freiheit beschreibt Steiner exakt jenen von Jürgen Habermas gesuchten Quellpunkt emanzipatorischer Vernunft, den Punkt, wo Vernunft und Wille sich decken: In moralischer Intuition, Phantasie und Technik wird Vernunft praktisch, ohne dabei zur Fremdbestimmtheit und Instrumentalität verurteilt zu sein.

Wie für Georg Lukács ist für Steiner die Determination des Subjekts durch das Objekt eine aufzuhebende Verkehrung, die jedoch nicht als kollektive Aktion, sondern nur als die Gemeinschaftsbildung durch die freiheitsfähigen Individuen denkbar ist. Wie Karl Korsch und andere betont Steiner die tätige Seite: Erkenntnis ist keine Widerspiegelungsrelation, sondern die Wahrheit ist Freiheitstat. Jedoch löst Steiner anders als marxistische Kritiker der Widerspiegelungstheorie nicht etwa Denken und Erkenntnis in Praxis auf. Vielmehr soll die tätige Seite im Erkenntnisprozeß selbst so zur Entfaltung gebracht werden, daß das Handeln aus Erkenntnis und damit die Vergeistigung und Befreiung der

63 Einschneidende Konsequenzen ergeben sich auch für die Neuordnung des Geldwesens. Es sei hierzu auf den in Vorbereitung befindlichen Band III der in Stuttgart erscheinenden Reihe Sozialwissenschaftliches Forum zu dieser Thematik verwiesen.

64 Vgl. Rudolf Steiner, Mein Lebensgang, GA 28, Dornach 1982, S. 376f.



65 Sur la signification en sciences sociales d'une conscience ainsi élargie par l'imagination, l'inspiration et l'intuition, voir Dietrich Spitta, postface dans, Soziale Frage und Anthroposophie. Rudolf Steiner Thèmes de l'histoire

[227]

la pratique devient possible. La science sociale de Rudolf Steiner est plus proche de la théorie critique de l'École de Francfort que de la théorie traditionnelle dans la mesure où, chez lui, la conscience de soi de la société, médiatisée par la science sociale, est toujours pensée comme un moment intégral de la réalité sociale. Mais il tire les conséquences de cette prise de conscience et va ainsi bien au-delà de l'école de Francfort : le concept de la liberté de la vie de l'esprit garantie par les institutions décrit les conditions d'une société apprenante (C. Lindenau), dans laquelle les humains conscients d'eux-mêmes ne peuvent réellement agir qu'à partir de la connaissance sociale.

Rudolf Steiner qualifie un jour l'anthroposophie de conscience de l'humanité de l'humain. Si l'on prend au sérieux les phrases suivantes du jeune Marx, le marxisme pensé de manière radicale jusqu'au bout exige une telle anthroposophie : être radical, c'est prendre la chose à la racine. Or, la racine pour l'humain, c'est l'humain lui-même.<sup>66</sup>

66 Critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction, op. cit., p. 385.

[228]

## Bibliographie

- ADAMS, George : De l'espace étheré. Stuttgart 1981.
- Whicher, Olive : La plante dans l'espace et le contre-espace. Stuttgart 1979.
- ADLER, Max : Les relations du marxisme avec la philosophie classique allemande. Dans : Austromarxisme. Textes sur l'idéologie et la lutte des classes d'Otto Bauer, Max Adler, Karl Renner, Sigmund Kunfi, Bela Forgarasi et Julius Lengyel. Éd. et ingl. par H. J. Sandkühler et R. de la Vega. Francfort/M. - Vienne 1970.
- Argument Sonderband, voir Théorie du monopole.
- ANDREYEV, Anatoli : Les centres de pouvoir invisibles. Dans : Neue Zeit. Hebdomadaire politique. Moscou. N° 6, février 1980.
- BAHRO, Rudolf : L'alternative. Pour une critique

65 Zur sozialwissenschaftlichen Bedeutung eines solcherart imaginativ, inspirativ und intuitiv erweiterten Bewußtseins s. Dietrich Spitta, Nachwort in, Soziale Frage und Anthroposophie. Rudolf Steiner Themen aus dem Gesamtwerk, Band 13, ausgewählt und herausgegeben von Dietrich Spitta, Stuttgart 1985, S. 292ff.

[227]

Praxis möglich wird. Rudolf Steiners Sozialwissenschaft steht der kritischen Theorie der Frankfurter Schule insofern näher als der traditionellen, als bei ihm das durch Sozialwissenschaft vermittelte Selbstbewußtsein der Gesellschaft immer als integrales Moment der gesellschaftlichen Wirklichkeit gedacht ist. Er zieht aus dieser Einsicht aber die Konsequenzen und geht damit über die Frankfurter Schule weit hinaus: Das Konzept der institutionell garantierten Freiheit des Geisteslebens beschreibt die Bedingungen einer lernenden Gesellschaft (C. Lindenau), in der selbstbewußte Menschen erst wirklich aus sozialer Erkenntnis handeln können.

Rudolf Steiner bezeichnet die Anthroposophie einmal als Bewußtsein des Menschentums des Menschen. Nimmt man die folgenden Sätze des jungen Marx ernst, so fordert der radikal zu Ende gedachte Marxismus eine solche Anthroposophie: Radikal sein, ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.<sup>66</sup>

66 Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, a.a.O., S. 385.

[228]

## Literaturverzeichnis

- ADAMS, George: Von dem ätherischen Raum. Stuttgart 1981.
- Whicher, Olive: Die Pflanze in Raum und Gegenraum. Stuttgart 1979.
- ADLER, Max: Die Beziehungen des Marxismus zur klassischen deutschen Philosophie. In: Austromarxismus. Texte zu Ideologie und Klassenkampf von Otto Bauer, Max Adler, Karl Renner, Sigmund Kunfi, Bela Forgarasi und Julius Lengyel. Hg. und ingl. von H. J. Sandkühler und R. de la Vega. Frankfurt/M. - Wien 1970.
- Argument Sonderband, s. Theorie des Monopols.
- ANDREJEW, Anatoli: Unsichtbare Machtzentren. In: Neue Zeit. Wochenschrift für Politik. Moskau. Nr. 6, Februar 1980.
- BAHRO, Rudolf: Die Alternative. Zur Kritik des





du socialisme réellement existant. Francfort/M. 1977.

BARASHENKOW, V.S. : Espace et temps sans matière ? In : Science soviétique. Contributions aux sciences sociales. Ed. par le comité central de la Société pour l'amitié germano-soviétique. 31e année, septembre 1978, cahier 9, p. 982 et suivantes. Berlin RDA.

BARFIELD, Owen : Romanticism comes of age. Londres 1966.

- The Rediscovery of Meaning, and other Essays (La redécouverte du sens, et autres essais). Middletown, Connecticut 1977. BARTSCH, Gerhard/Klimaszewsky, Günter : Dialectique matérialiste - ses lois fondamentales et ses catégories. Berlin/RDA 1975.

BECKER, Werner : Critique de la théorie marxienne de la valeur. L'irrationalité méthodique des théories économiques de base du "Capital". Hambourg 1972.

ATTRIBUTIONS à l'édition complète de Rudolf Steiner. Publications issues des archives de la Rudolf Steiner Nachlaßverwaltung, Dornach.

BELYJ, Andrej : Transformer la vie. Bâle 1975.

BELL, Daniel : La société postindustrielle. Reinbek bei Hamburg 1979. BERICHTSHEFT DES BUNDES DER FREIEN WALDORFSCHULEN, Stuttgart, Advent 1985.

BERNAL, John Desmond : Science. Science in history (La science dans l'histoire). 4 volumes. Reinbek 1970. BERNSTEIN, Eduard : Les conditions du socialisme et les tâches de la social-démocratie. Édité par Günther Hillmann. Reinbek 1969.

BLOCH, Ernst : Les occultes (1912). Dans : A travers le désert. Premiers essais critiques. Francfort/M. 1964.

- Les enseignements de la matière. Frankfurt/M. 1978. (Deuxième cours tiré de : Le problème du matérialisme, son histoire et sa substance, 1972).

BOCCARA, Paul et autres : Le capitalisme monopoliste d'État. Berlin/RDA 1972 (traduit du français).

BOGOMOLOV, A. S. : Problèmes de la dialectique matérialiste dans la philosophie de la RDA. In : Philosophie marxiste-léniniste en RDA. Éd. par M. Klein, F. Richter, V. Wrona. Berlin/RDA 1974.

BÖHM-BAWERK, Eugen von : Vers la conclusion du système marxien. In : Aspects de la théorie marxienne 1. Sur la signification méthodologique du troisième volume du Capital. Édité par Friedrich Eberle. Francfort/M. 1973.

real existierenden Sozialismus. Frankfurt/M. 1977.

BARASHENKOW, W.S.: Raum und Zeit ohne Materie? In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. Hg. vom Zentralvorstand der Gesellschaft für deutsch-sowjetische Freundschaft. 31. Jahrgang, September 1978, Heft 9, S. 982ff. Berlin DDR.

BARFIELD, Owen: Romanticism comes of age. London 1966.

- The Rediscovery of Meaning, and other Essays. Middletown, Connecticut 1977. BARTSCH, Gerhard/Klimaszewsky, Günter: Materialistische Dialektik - ihre Grundgesetze und Kategorien. Berlin/DDR 1975.

BECKER, Werner: Kritik der Marxschen Wertlehre. Die methodische Irrationalität der ökonomischen Basistheorien des „Kapital“. Hamburg 1972.

BEITRÄGE zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Veröffentlichungen aus dem Archiv der Rudolf Steiner Nachlaßverwaltung, Dornach.

BELYJ, Andrej: Verwandeln des Lebens. Basel 1975.

BELL, Daniel: Die nachindustrielle Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg 1979. BERICHTSHEFT DES BUNDES DER FREIEN WALDORFSCHULEN, Stuttgart, Advent 1985.

BERNAL, John Desmond: Wissenschaft. Science in history. 4 Bände. Reinbek 1970. BERNSTEIN, Eduard: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. Hg. von Günther Hillmann. Reinbek 1969.

BLOCH, Ernst: Die Okkulten (1912). In: Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze. Frankfurt/M. 1964.

- Die Lehren von der Materie. Frankfurt/M. 1978. (Zweiter Kursus aus: Das Materialismus-Problem, seine Geschichte und seine Substanz, 1972)

BOCCARA, Paul u.a.: Der staatsmonopolistische Kapitalismus. Berlin/DDR 1972 (aus dem Französischen).

BOGOMOLOV, A. S.: Probleme der materialistischen Dialektik in der Philosophie der DDR. In: Marxistisch-leninistische Philosophie in der DDR. Hg. von M. Klein, F. Richter, V. Wrona. Berlin/DDR 1974.

BÖHM-BAWERK, Eugen von: Zum Abschluß des Marxschen Systems. In: Aspekte der Marxschen Theorie 1. Zur methodischen Bedeutung des 3. Bandes des „Kapital“. Hg. von Friedrich Eberle. Frankfurt/M. 1973.





BOCK, Emil : Les vies terrestres répétées. L'idée de réincarnation dans l'histoire de la pensée allemande. Stuttgart 1975.

BÖRNSEN, Hans : Naturwissenschaft an der Schwelle (Les sciences naturelles au seuil). Stuttgart 1964.

BRESHNEW, Leonid Iljitsch : Sur la voie de Lénine. Discours et essais. Volume 1-2, Berlin/RDA 1971, volume 3 1973.

BRÜGGE, Peter : Les anthroposophes. Les écoles Waldorf. L'agriculture biodynamique. La médecine holistique. Doctrine de guérison cosmique. Reinbek 1984.

BRÜLL, Dieter : L'impulsion sociale anthroposophique - Une tentative de la saisir. Schaffhouse 1984.

BRÜLL, Ramon : Sur la voie de la neutralisation de la propriété du capital. Exemple : la librairie Freies Geistesleben. In : Info 3. Rapports sociaux du travail anthroposophique. N° 5, mai 1984.

BÜHLER, Walter : La méditation comme chemin de connaissance. Elargissement de la conscience par la drogue. Stuttgart 1980.

BUHR, Manfred/Klaus, Georg (éd.) : Dictionnaire philosophique. 2 volumes. Kosing, Alfred : Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie (Petit dictionnaire de la philosophie marxiste-léniniste). Berlin/RDA 1974.

[229]

-/Irrlitz, Gerd : L'exigence de la raison. La philosophie classique allemande comme source théorique du marxisme. Cologne 1976.

BURNHAM, James : Le régime des managers. Stuttgart 1949.

CALVEZ, Jean-Yves : Karl Marx. Présentation et critique de sa pensée. Fribourg/Br. 1974.

CAPELLE, Wilhelm (éd.) : Les présocratiques. Les fragments et les rapports des sources, traduits et introduits. Stuttgart 1963.

CARLGREN, Frans : L'éducation à la liberté. La pédagogie de Rudolf Steiner. Images et rapports du mouvement international des écoles Waldorf. Rédaction d'images Arne Kling-borg. Stuttgart 1973.

- : Der anthroposophische Erkenntnisweg, Frankfurt 1984.

CORNU, Auguste : Karl Marx et Friedrich Engels. Vie et œuvre. 1-3. Berlin/RDA 1954, 1962, 1968.

DESSOIR, Max : De l'au-delà de l'âme. Les sciences secrètes vues de manière critique. (1917) Stuttgart 1979.

MATÉRIALISME DIALECTIQUE ET

BOCK, Emil: Wiederholte Erdenleben. Die Wiederverkörperungsidee in der deutschen Geistesgeschichte. Stuttgart 1975.

BÖRNSEN, Hans: Naturwissenschaft an der Schwelle. Stuttgart 1964.

BRESHNEW, Leonid Iljitsch: Auf dem Wege Lenins. Reden und Aufsätze. Band 1-2, Berlin/DDR 1971, Band 3 1973.

BRÜGGE, Peter: Die Anthroposophen. Waldorfschulen. Biodynamischer Landbau. Ganzheitsmedizin. Kosmische Heilslehre. Reinbek 1984.

BRÜLL, Dieter: Der anthroposophische Sozialimpuls - Ein Versuch seiner Erfassung. Schaffhausen 1984.

BRÜLL, Ramon: Auf dem Wege zum neutralisierten Kapitaleigentum. Beispiel: Die Buchhandlung Freies Geistesleben. In: Info 3. Sozialberichte aus der anthroposophischen Arbeit. Nr. 5, Mai 1984.

BÜHLER, Walter: Meditation als Erkenntnisweg. Bewußtseinerweiterung mit der Droge. Stuttgart 1980.

BUHR, Manfred/Klaus, Georg (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. 2 Bände. Leipzig 1974. -/Kosing, Alfred: Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie. Berlin/DDR 1974.

[229]

-/Irrlitz, Gerd: Der Anspruch der Vernunft. Die klassische deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus. Köln 1976.

BURNHAM, James: Das Regime der Manager. Stuttgart 1949.

CALVEZ, Jean-Yves: Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens. Freiburg/Br. 1974.

CAPELLE, Wilhelm (Hg.): Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte, übersetzt und eingeleitet. Stuttgart 1963.

CARLGREN, Frans: Erziehung zur Freiheit. Die Pädagogik Rudolf Steiners. Bilder und Berichte aus der internationalen Waldorfschulbewegung. Bildredaktion Arne Kling-borg. Stuttgart 1973.

-: Der anthroposophische Erkenntnisweg, Frankfurt 1984.

CORNU, Auguste: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. 1-3. Berlin/DDR 1954, 1962, 1968.

DESSOIR, Max: Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung. (1917) Stuttgart 1979.

DIALEKTISCHER UND HISTORISCHER



HISTORIQUE. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium (Manuel pour l'étude fondamentale du marxisme-léninisme). (éd. par F. FIEDLER, O. Finger et autres) Berlin/RDA 1974.

LA BIBLE ou toute l'Écriture Sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament d'après la traduction allemande de D. Martin Luther. D'après le texte approuvé en 1912 par le Comité des Eglises protestantes allemandes. Edition de poche Stuttgart o.J.

DJILAS, Milovan : La nouvelle classe. Une analyse du système communiste. Vienne-Munich 1976.

ECCLES, John C./Zeier, Hans : Cerveau et esprit. Connaissances biologiques sur la préhistoire, la nature et l'avenir de l'homme. Munich-Zurich 1980.

INTRODUCTION À L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU SOCIALISME. Edité par l'Institut des sciences sociales du Comité central du SED. Rédaction complète. W. Becker, G. Schulz, K. H. Stiernerling. Berlin/RDA 1974.

INTRODUCTION À L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU CAPITALISME. Édité par l'École supérieure du parti Karl Marx auprès du Comité central du SED, par l'Institut f. Ges.wiss. b. ZK der SED et l'Inst. f. internationale Politik und Wirtschaft. Responsable du collectif d'auteurs Ernst Haak. Berlin/RDA 1973.

ELLENSTEIN, Jean : Histoire du stalinisme. Berlin/Ouest 1977.

ENGELS, Friedrich : Lettre à Friedrich Graeber du 15 juin 1839. Marx-Engels-Werke (MEW), éd. par l'Institut du marxisme-léninisme auprès du Comité central du SED sur la base de l'ouvrage publié par l'Inst. f. M.-L. auprès du Comité central du PCUS, 2e édition russe. VOLUME COMPLÉMENTAIRE DEUXIÈME PARTIE. Berlin RDA 1967.

-Lettre à Friedrich Graeber, 12-27 juillet 1839, MEW-Erg.bd. II. p. 67.

-Esquisse d'une critique de l'économie nationale. (1844) MEW 1, 81. 69, P. 499-524.

-La situation des classes laborieuses en Angleterre. D'après sa propre expérience et des sources authentiques. MEW 3, P. 225-506, 81. 69.

-Lettre à Marx du 27 avril 1867. in : FRIEDRICH ENGELS, Dokumente seines Lebens, p. 347.

-Préface à la 1ère édition allemande de la Misère de la philosophie de Karl Marx. (1884) MEW 4, p. 69, p. 558 et suivantes.

-Sur la question du logement. (1872/73) MEW 18,

MATERIALISMUS. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium. (Hg. v. F. FIEDLER, O. Finger u. a.) Berlin/DDR 1974.

DIE BIBEL oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Nach dem 1912 vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß genehmigten Text. Taschenausgabe Stuttgart o.J.

DJILAS, Milovan: Die neue Klasse. Eine Analyse des kommunistischen Systems. Wien-München 1976.

ECCLES, John C./Zeier, Hans: Gehirn und Geist. Biologische Erkenntnisse über Vorgeschichte, Wesen und Zukunft des Menschen. München-Zürich 1980.

EINFÜHRUNG IN DIE POLITISCHE ÖKONOMIE DES SOZIALISMUS. Hg. vom Institut für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED. Gesamted. W. Becker, G. Schulz, K. H. Stiernerling. Berlin/DDR 1974.

EINFÜHRUNG IN DIE POLITISCHE ÖKONOMIE DES KAPITALISMUS. Hg. von der Parteihochschule Karl Marx beim ZK der SED, vom Institut f. Ges.wiss. b. ZK der SED und dem Inst. f. internationale Politik und Wirtschaft. Leiter des Autorenkollektivs Ernst Haak. Berlin/DDR 1973.

ELLENSTEIN, Jean: Geschichte des Stalinismus. Berlin/West 1977. (A. d. Frz.)

ENGELS, Friedrich: Brief an Friedrich Graeber vom 15. Juni 1839. Marx-Engels-Werke (MEW), hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED fußend auf der vom Inst. f. M.-L. beim ZK der KPdSU besorgten 2. russischen Ausgabe. ERGÄNZUNGSBAND ZWEITER TEIL. Berlin DDR 1967.

-Brief an Friedrich Graeber, 12-27. Juli 1839. MEW-Erg.bd. II. Bl. 67.

-Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie. (1844) MEW 1, 81. 69, S. 499-524.

-Die Lage der arbeitenden Klassen in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen. MEW 3, S. 225-506, 81. 69.

-Brief an Marx vom 27. April 1867. In: FRIEDRICH ENGELS, Dokumente seines Lebens, S. 347.

-Vorwort zur 1. deutschen Ausgabe des Elends der Philosophie von Karl Marx. (1884) MEW 4, Bl. 69, S. 558ff.

-Zur Wohnungsfrage. (1872/73) MEW 18, S. 209-



P. 209-287. 81. 69.

-Le développement du socialisme de l'utopie à la science. (1880) MEW 19, P. 177-228. 81. 69.

-L'enterrement de Karl Marx. (1883). MEW 19, P. 335-339.

-Le bouleversement de la science de M. Eugen Dühring (Anti-Dühring). (1878) MEW 20, p. 5-303. p. 68. 20, p. 5-303. p. 68.

-dialectique de la nature. (1873-83, quelques compléments en 1885/86) MEW 20, p. 307-620. 81. 68.

-L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État. (1884) MEW 21, P. 25-173. 81. 62.

-Ludwig Feuerbach et la sortie de la philosophie classique allemande. (1886) MEW 21, p. 259-307, p. 62.

-Le socialisme des juristes. (1887) MEW 21, P. 491-509. 81. 62.

Sur la critique du projet de programme social-démocrate. (1891) MEW 22, P. 225- B73 240. 81. 63.

-Sur l'histoire du christianisme primitif. (1894) MEW 22, P. 446-473.

-Préface à l'édition anglaise du 1er tome du Capital. (1886) MEW 23, P. 36-40. 81. 68.

230

-Lettre à Karl Kautsky du 1er février 1881. MEW 35, 81. 67.

-Lettre à K. Kautsky du 12 sept. 1882. MEW 35.

-Lettre à Josef Bloch du 21 sept. 1890. MEW 37. p. 67.

-Lettre à W. Borgius du 25. 1. 1894. MEW 39, 81. 68.

ENGELS, Friedrich/Marx, Karl s. Marx, Karl/Engels, Friedrich

ERDEI, Laszlo : Opposition et contradiction dans la logique. Budapest 1972.

ERDMANN, Johann Eduard : Philosophie des temps modernes. L'idéalisme allemand. Histoire de la philosophie VI. Avec des textes sources. Reinbek 1978.

-Philosophie des temps modernes. Histoire de la philosophie VII. avec textes sources. Reinbek 1976.

DÉCLARATION de la consultation des représentants des partis communistes et ouvriers novembre 1960 à Moscou. Berlin 1960.

ERNST, J. W. : Le destin de notre civilisation et la culture à venir du 21ème siècle. Fribourg/Br. 1977.

FORMES D'APPARITION DE L'ÉTHÉRIQUE.

287. 81. 69.

-Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. (1880) MEW 19, S. 177-228. 81. 69.

-Das Begräbnis von Karl Marx. (1883). MEW 19, S. 335-339.

-Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring). (1878) MEW 20, S. 5-303. Bl. 68. 20, p. 5-303. p. 68.

-Dialektik der Natur. (1873-83, einige Ergänzungen 1885/86) MEW 20, S. 307-620. 81. 68.

-Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. (1884) MEW 21, S. 25-173. 81. 62.

-Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. (1886) MEW 21, S. 259-307, Bl. 62.

-Juristen-Sozialismus. (1887) MEW 21, S. 491-509. 81. 62.

-Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfs. (1891) MEW 22, S. 225- B73 240. 81. 63.

-Zur Geschichte des Urchristentums. (1894) MEW 22, S. 446-473.

-Vorwort zur englischen Ausgabe des 1. Bandes des Kapital. (1886) MEW 23, S. 36-40. 81. 68.

230

-Brief an Karl Kautsky vom 1. Februar 1881. MEW 35, 81. 67.

-Brief an K. Kautsky vom 12. Sept. 1882. MEW 35.

-Brief an Josef Bloch vom 21. Sept. 1890. MEW 37. Bl. 67.

-Brief an W. Borgius vom 25. 1. 1894. MEW 39, 81. 68.

ENGELS, Friedrich/Marx, Karl s. Marx, Karl/Engels, Friedrich

ERDEI, Laszlo: Gegensatz und Widerspruch in der Logik. Budapest 1972.

ERDMANN, Johann Eduard: Philosophie der Neuzeit. Der deutsche Idealismus. Geschichte der Philosophie VI. Mit Quellentexten. Reinbek 1978.

-Philosophie der Neuzeit. Geschichte der Philosophie VII. Mit Quellentexten. Reinbek 1976.

ERKLÄRUNG der Beratung von Vertretern der kommunistischen und Arbeiterparteien November 1960 in Moskau. Berlin 1960.

ERNST, J. W.: Das Schicksal unserer Zivilisation und die kommende Kultur des 21. Jahrhunderts. Freiburg/Br. 1977.

ERSCHEINUNGSFORMEN DES



Chemins vers l'expérience du vivant dans la nature et l'homme. Ed. par J. BOCKEMÜHL. Stuttgart 1977.

EUCHNER, Walter : Karl Marx. Munich 1983.

-/Schmidt, Alfred : Critique de l'économie politique aujourd'hui. 100 ans de capital. Francfort-Vienne 1968.

FETSCHER, Iring : Karl Marx et le marxisme. De la philosophie du prolétariat à la vision prolétarienne du monde. Munich 1967.

FEYERABEND, Paul K. : Contre la contrainte de la méthode - Projet d'une épistémologie anarchiste. Francfort 1976.

FIEDLER (éd.) s. Dialectique et hist. Mat.

FRIEDRICH ENGELS, documents de sa vie. Compilés et expliqués par Manfred KLIEM. Francfort/M. 1977.

FRIELING, Rudolf : Christologische Aufsätze (Gesammelte Schriften zum Alten und Neuen Testament III). Stuttgart 1982.

GÄDECKE, Rudolf/Gädecke, Wolfgang : Entretien avec l'anthroposophie et la formation continue de la religion. Dans : Mitteilungen anthroposophischer Initiativen und Einrichtungen im Raum Flensburg. Cahier 2, automne 1983.

GEBSER, Jean : Transformation occidentale. Abrégé des résultats de la recherche moderne en physique, biologie et psychologie. Leur signification pour le présent et l'avenir. Francfort/M. 1960.

GERNS, Willi/Steigerwald, Robert : Pour une République fédérale socialiste. Questions et réponses sur la stratégie et la tactique du DKP. Francfort/M. 1976.

HISTOIRE DE LA DIALECTIQUE MARXISTE. Edité par l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de l'URSS. Volume 1 : De la naissance du marxisme à l'étape léninienne. Rédacteur responsable M. M. ROSENTAL. Édition allemande, Berlin/RDA 1974. 2e volume : L'étape léninienne. Rédacteur responsable. G. A. Kursanov. p. 76.

GIESE, Reinhard (éd.) : Agir socialement à partir de la connaissance du tout social. La tripartition sociale aujourd'hui. Rabel 1980.

GOETHE, Johann Wolfgang : La métamorphose des plantes. Avec des notes et des introductions de Rudolf Steiner. Stuttgart 1980.

- Proverbes en prose. Introduction et notes de Rudolf Steiner. Édition de poche Stuttgart 1967.

- De ma vie. Poésie et vérité. Dans : Œuvres de Goethe. Sélection en 16 parties. Bibliothèque

ATHERISCHEN. Wege zum Erfahren des Lebendigen in Natur und Mensch. Hg. von J. BOCKEMÜHL. Stuttgart 1977.

EUCHNER, Walter: Karl Marx. München 1983.

-/Schmidt, Alfred: Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre Kapital. Frankf.- Wien 1968.

FETSCHER, Iring: Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. München 1967.

FEYERABEND, Paul K.: Wider den Methodenzwang - Entwurf einer anarchistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt 1976.

FIEDLER (Hg.) s. Dialektischer und hist. Mat.

FRIEDRICH ENGELS, Dokumente seines Lebens. Zusammengestellt und erläutert von Manfred KLIEM. Frankfurt/M. 1977.

FRIELING, Rudolf: Christologische Aufsätze (Gesammelte Schriften zum Alten und Neuen Testament III). Stuttgart 1982.

GÄDECKE, Rudolf/Gädecke, Wolfgang: Interview Anthroposophie und die Fortbildung der Religion. In: Mitteilungen anthroposophischer Initiativen und Einrichtungen im Raum Flensburg. Heft 2, Herbst 1983.

GEBSER, Jean: Abendländische Wandlung. Abriß der Ergebnisse moderner Forschung in Physik, Biologie und Psychologie. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. Frankfurt/M. 1960.

GERNS, Willi/Steigerwald, Robert: Für eine sozialistische Bundesrepublik. Fragen und Antworten zur Strategie und Taktik der DKP. Frankfurt/M. 1976.

GESCHICHTE DER MARXISTISCHEN DIALEKTIK. Hg. vom Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. 1. Band: Von der Entstehung des Marxismus bis zur Leninschen Etappe. Verantw. Redakteur M. M. ROSENTAL. Deutsche Ausg. Berlin/DDR 1974. 2. Band: Die Leninsche Etappe. Verantw. Red. G. A. Kursanow. Bl. 76.

GIESE, Reinhard (Hg.): Sozial handeln aus der Erkenntnis des sozial Ganzen. Soziale Dreigliederung heute. Rabel 1980.

GOETHE, Johann Wolfgang: Die Metamorphose der Pflanzen. Mit Anmerkungen und Einleitungen von Rudolf Steiner. Stuttgart 1980.

- Sprüche in Prosa. Einleitung und Anmerkungen von Rudolf Steiner. Taschenbuchausgabe Stuttgart 1967.

- Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. In: Goethes Werke. Auswahl in 16 Teilen. Deutsche





allemande des classiques. 13e partie. Leipzig o.J.  
- Écrits sur les sciences naturelles. Avec  
introductions, notes de bas de page et explications  
dans le texte édités par Rudolf Steiner. 5  
volumes. Réimpression photomécanique d'après la  
première édition dans Kürschners Deutsche  
National-Litteratur (Goethes Werke Band 33-  
36.1.2., 1883-1897). Reprint Dornach 1975.

- Théorie des couleurs. 3 volumes en cassette,  
édition de poche. Stuttgart 1980. COPRATCHOV  
Mikhaïl : Discours prononcés devant le  
PCUS le 25. 2. 1986 à  
Moscou. Reproduit dans  
- die tat, Düsseldorf, n°  
GREBING, Helga : Le  
Bernstein au Printemps

GROHMANN, Gerbert  
vers la compréhension  
Stuttgart 1981.

FONDEMENTS DE LA  
MARXISTE-LÉNINIS  
Sciences de l'URSS, In  
Ministère de l'Enseigne  
Technique de l'URSS. C  
KONSTANTINOV (di

S. Bogomolov, G. M. C  
Sh. Kelle, P. V. Kopnin  
Melioukhine, Ch. M. M  
V. S. Semionov, A. G. S  
N. Rutkevitch, A. I. Uje  
I. Tchenokov. Francfort  
Konstantinov.

FONDEMENTS DU M  
HISTORIQUE. Directe  
HAHN. Berlin/RDA 19  
GULYGA, Arseni : Ge  
Hegel. Leipzig 1974.

-  
HAGEMANN, H./Kurz  
Verhältnis der Marxsch  
Wert- und Preistheorien  
Jahrbücher für National  
volume 189, cahier 6, 1  
HAHN, Erich : Historis  
marxistische Soziologie  
et sociologie marxiste).  
HAHN, Herbert : Du g  
avec douze pays, peupl  
Italie, Espagne, Portuga

Angleterre. 2 : Danema  
Finlande. 3 : Russie, Allemagne. Édition de poche  
Stuttgart 1981.

Klassiker-Bibliothek. 13. Teil. Leipzig o.J.  
- Naturwissenschaftliche Schriften. Mit  
Einleitungen, Fußnoten und Erläuterungen im  
Text herausgegeben von Rudolf Steiner. 5 Bände.  
Photomechanischer Nachdruck nach der Erstauf  
in Kürschners Deutsche National-Litteratur  
(Goethes Werke Band 33- 36.1.2., 1883-1897).  
Reprint Dornach 1975.

- Farbenlehre. 3 Bände in Kasette,  
Taschenbuchausgabe. Stuttgart 1980.

Venu paraît-il d'un horizon marxiste dans sa  
jeunesse, Christophe Strawe sera des années  
durant un des principaux piliers des différentes  
initiatives destinées à porter l'idée de  
triarticulation outre-Rhin.

Il en parle un peu en introduction,. Il s'est  
maintenant mis en retrait ayant trouvé un peu  
de relève.

Il y a déjà plusieurs années que je m'étais dit  
qu'un tel travail pouvait avoir un intérêt pour  
replacer correctement l'impulsion de  
triarticulation, et l'anthroposophie, dans une  
culture (militante) française quand même  
fortement tintée par la marxisme depuis les  
socialistes « utopiques » et il ne reste alors qu'à  
la percevoir à l'aune de l'attitude et de la  
réception le plus souvent superficielle et  
surtout bourgeoise courante. Cela nous vaut  
donc d'être poussé parmi les propositions  
d'aménagement du capitalisme néolibéral, voire  
encore plus à droite.

Ce phénomène existe aussi outre-Rhin. Mais  
quand même compensé par les nombreux  
engagements publics existants.  
Cette traduction, d'un texte parfois exigeant,  
aidera peut-être l'un ou l'autre à changer.





HANSEN, Oskar Borgmann : A propos de la nouvelle parution de la première édition de la "Philosophie de la liberté". In : Le Goetheanum. Revue hebdomadaire d'anthroposophie. Fondée par Rudolf Steiner et Albert Steffen. Édition du 4.12.1983, Dornach.

HARTMANN, Otto Julius : Travail et humanité. La véritable signification du travail pour l'évolution de l'humanité. In : Les commençants. No. 23/1982.

HÄUSLER, Friedrich : Pain et vin. Substance et esprit de l'économie. Stuttgart 1972. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : Différence entre le système philosophique de Fichte et celui de Schelling. Hambourg 1962.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : Différence entre le système philosophique de Fichte et celui de Schelling. Hambourg 1962.

-Phénoménologie de l'esprit. Hambourg 1952.

-Science de la logique. 3 volumes. Leipzig 1963.

-Encyclopédie des sciences philosophiques en plan (1830). Nouvelle éd. par F. Nicolin et O. Pöggeler. Hambourg 1959.

-Grundlinien der Philosophie des Rechts (Lignes de base de la philosophie du droit). Édité par H. Reichelt. Francfort/M. 1972.

HEISENBERG, Werner : Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung. Stuttgart 1959.

HEMLEBEN, Johannes : Rudolf Steiner. En auto-témoignages et documents visuels. Reinbek 1977.

-Rudolf Steiner et Ernst Haeckel. Stuttgart 1968.

HEYER, Karl : Contributions à l'histoire de l'Occident. I De l'Atlantide à Rome. Stuttgart 1964. II Moyen-Âge. Kreßbronn 1956. III

L'époque moderne. Kreßbronn 1957. IX. Kaspar Hauser et le destin de l'Europe centrale au XIXe siècle. Stuttgart 1983.

HOFFMEISTER, Johannes : Dictionnaire des termes philosophiques. Hambourg 1955.

HOLZKAMP, Klaus : La connaissance sensorielle - Origine historique et fonction sociale de la perception. Francfort/M. 1973.

-La méthode historique du socialisme scientifique et sa méconnaissance par J. Bischoff. In : Das Argument 1974 (XVI) : 84.

HÖRZ, H. : Le déterminisme dialectique dans la nature et la société. Berlin/RDA 1974. HUBER, Joseph : Technocratie ou humanité. Vers une

théorie du développement d'un système humain et démocratique. Achberg 1978.

-Marx astral. Über Anthroposophie, ein gewisser Marxismus und andere Alternativen. In :

HANSEN, Oskar Borgmann: Zur Neuerscheinung der ersten Auflage der „Philosophie der Freiheit“. In: Das Goetheanum. Wochenschrift für Anthroposophie. Begründet von Rudolf Steiner und Albert Steffen. Ausg. vom 4.12.1983, Dornach.

HARTMANN, Otto Julius: Arbeit und Menschsein. Die eigentliche Sinngebung der Arbeit für die Menschheitsevolution. In: Die Kommenden. Nr. 23/1982.

HÄUSLER, Friedrich: Brot und Wein. Stoff und Geist der Wirtschaft. Stuttgart 1972. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Hamburg 1962.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Hamburg 1962.

-Phänomenologie des Geistes. Hamburg 1952.

-Wissenschaft der Logik. 3 Bände. Leipzig 1963.

-Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Neu hg. von F. Nicolin und O. Pöggeler. Hamburg 1959.

-Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hg. von H. Reichelt. Frankfurt/M. 1972.

HEISENBERG, Werner: Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung. Stuttgart 1959.

HEMLEBEN, Johannes: Rudolf Steiner. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1977.

-Rudolf Steiner und Ernst Haeckel. Stuttgart 1968.

HEYER, Karl: Beiträge zur Geschichte des Abendlandes. I Von der Atlantis bis Rom. Stuttgart 1964. II Mittelalter. Kreßbronn 1956. III

Die neuere Zeit. Kreßbronn 1957. IX. Kaspar Hauser und das Schicksal Mitteleuropas im 19. Jahrhundert. Stuttgart 1983.

HOFFMEISTER, Johannes: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg 1955.

HOLZKAMP, Klaus: Sinnliche Erkenntnis - Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung. Frankfurt/M. 1973.

-Die historische Methode des wissenschaftlichen Sozialismus und ihre Verkennung durch J. Bischoff. In: Das Argument 1974 (XVI): 84.

HÖRZ, H.: Der dialektische Determinismus in Natur und Gesellschaft. Berlin/DDR 1974.

HUBER, Joseph: Technokratie oder Menschlichkeit. Zur Theorie einer humanen und demokratischen Systementwicklung. Achberg 1978.

-Astral-Marx. Über Anthroposophie, einen gewissen Marxismus und andere Alternativen. In :



Kursbuch n° 55, mars 1979, p. 139 et suivantes.  
HUMBOLDT, Wilhelm von : Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. (1851) Stuttgart 1962.  
HUSEMANN, Armin J. : La construction musicale de l'homme. Projet d'une science plastique et musicale de l'homme. Stuttgart 1982.  
HUSEMANN, Friedrich : Chemins et errances dans le monde spirituel. Le training autogène, le yoga. Stuttgart 1977.  
CONSULTATION INTERNATIONALE des partis communistes et ouvriers Moscou 1969. Procès-verbal, documents. Prague 1969.  
IAROSCHEVSKI, Mikhaïl : La psychologie au XXe siècle. Problèmes théoriques de développement de la science psychologique. Berlin/RDA 1975.  
JULIER, Elmar : Ni moderne ni marxiste. Sur l'interprétation de Marx par le révisionnisme actuel. Berlin/RDA 1974.

232

JUNG, Heinz/Deppe, Frank et autres : RFA-RDA. Comparaison des systèmes sociaux. Cologne 1971.  
KALLERT, Bernhard : La théorie de la connaissance de Rudolf Steiner. Le concept de connaissance de l'idéalisme objectif. (1941) Stuttgart 1971.  
KANT, Immanuel : Critique de la raison pure. Werkausgabe Band III und IV, éd. par W. Weischedel. Francfort 1974.  
-Sélection et introduction de Hans-Georg Gadamer. Francfort 1960.  
KARLSON, Paul : La magie des chiffres. Une mathématique amusante pour tout le monde. Francfort/M.-Berlin/W. 1965.  
KIENE, Helmut : Lignes de base d'une théorie essentielle de la science. La théorie de la connaissance de Rudolf Steiner dans le champ de tension des théories scientifiques modernes. Perspectives de la science essentielle. Stuttgart 1984.  
KIPP, Friedrich A. : L'évolution de l'homme au regard de sa longue jeunesse. Stuttgart 1980.  
KIRCHHOFF, Jochen : Schelling. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1982.  
KIRSCH, Hans-Christian : L'éducation en mutation. L'école hier, aujourd'hui et demain. Düsseldorf-Vienne 1979.  
STRUCTURE DE LA CLASSE ET DE LA SOCIÉTÉ DE LA RFA 1950-1970. Théorie. Discussion sur le sujet. Analyse statistique sociale.

tiefen. In: Kursbuch Nr. 55, März 1979, S. 139ff.  
HUMBOLDT, Wilhelm von: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. (1851) Stuttgart 1962.  
HUSEMANN, Armin J.: Der musikalische Bau des Menschen. Entwurf einer plastisch-musikalischen Menschenkunde. Stuttgart 1982.  
HUSEMANN, Friedrich: Wege und Irrwege in die geistige Welt. Autogenes Training, Yoga. Stuttgart 1977.  
INTERNATIONALE BERATUNG der kommunistischen und Arbeiterparteien Moskau 1969. Protokoll, Dokumente. Prag 1969.  
JAROSCHEWSKI, Michail: Psychologie im 20. Jahrhundert. Theoretische Entwicklungsprobleme der psychologischen Wissenschaft. Berlin/DDR 1975.  
JULIER, Elmar: Weder modern noch marxistisch. Zur Marx-Interpretation des heutigen Revisionismus. Berlin/DDR 1974.

232

JUNG, Heinz/Deppe, Frank u.a.: BRD-DDR. Vergleich der Gesellschaftssysteme. Köln 1971.  
KALLERT, Bernhard: Die Erkenntnistheorie Rudolf Steiners. Der Erkenntnisbegriff des objektiven Idealismus. (1941) Stuttgart 1971.  
KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Band III und IV, hg. von W. Weischedel. Frankfurt 1974.  
-Auswahl und Einleitung von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt 1960.  
KARLSON, Paul: Zauber der Zahlen. Eine unterhaltsame Mathematik für jedermann. Frankfurt/M.-Berlin/W. 1965.  
KIENE, Helmut: Grundlinien einer essentialen Wissenschaftstheorie. Die Erkenntnistheorie Rudolf Steiners im Spannungsfeld moderner Wissenschaftstheorien. Perspektiven essentialer Wissenschaft. Stuttgart 1984.  
KIPP, Friedrich A.: Die Evolution des Menschen im Hinblick auf seine lange Jugendzeit. Stuttgart 1980.  
KIRCHHOFF, Jochen: Schelling. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1982.  
KIRSCH, Hans-Christian: Bildung im Wandel. Die Schule gestern, heute und morgen. Düsseldorf-Wien 1979.  
KLASSEN- UND SOZIALSTRUKTUR DER BRD 1950-1970. Theorie. Diskussion. Sozialstatistische Analyse. Hg. vom Institut für



Ed. par l'Institut d'études et de recherches marxistes (IMSF) de Francfort/M. Partie 1 : Structure et théorie des classes. Fondements théoriques et discussion (H. JUNG, Ch. Kievenheim, M. Tjaden-Steinhauer, K. H. Tjaden). 1973.

KLIX, Friedhardt : Sur les origines de l'intelligence humaine. In : Science et progrès. Jg. 27 1977, Heft 11 und 12. Cité d'après la conférence radiodiffusée du 29.6.77, éditée par la présidence de l'URANIA (RDA).

KNAUER, Vinzenz : Die Hauptprobleme der Philosophie in ihrer Entwicklung und teilweisen Lösung von Thales bis Robert Hamerling (Vorlesungen an der Universität Wien). Vienne-Leipzig 1892.

KÖNIG, Karl : Les trois premières années de l'enfant. Acquisition de la marche debout. Apprentissage de la langue maternelle. Eveil de la pensée. Stuttgart 1957.

KONSTANTINOV :

KOPNIN, P. V. : Dialectique - logique - épistémologie. La pensée philosophique de Lénine - héritage et actualité. Berlin/RDA 1970.

KRANICH, Ernst Michael : Le langage des formes de la plante. Fondements d'une botanique cosmologique. Stuttgart 1979.

KUGLER, Walter : Rudolf Steiner et l'anthroposophie. Cologne 1978.

-L'autogestion comme principe d'organisation d'un système scolaire orienté vers l'avenir.

Illustré par l'exemple des écoles libres Waldorf. Stuttgart 1981.

KÜHLEWIND, Georg : Les degrés de conscience. Méditations sur les limites de l'âme. Stuttgart 1980.

-La vie de l'âme entre le supraconscient et le subconscient. Éléments d'une psychologie spirituelle. Stuttgart 1982.

- Du normal au sain. Chemins pour la libération de la conscience malade. Stuttgart 1983.

-La lumière de la parole. Monde, langage, méditation. Stuttgart 1984.

KÜHN, Hans : Le temps de la tri-articulation. La lutte de Rudolf Steiner pour l'ordre social de l'avenir. Dornach 1978.

KUHN, Thomas : La structure des révolutions scientifiques. Francfort 1973.

KUMPE, Fritz : Problèmes de la dialectique dans l'analyse de l'impérialisme par Lénine. Une étude de la logique dialectique. Berlin/RDA 1968.

LAUENSTEIN, Dieter : Le moi et la société. Introduction à la sociologie philosophique en

Marxistische Studien und Forschungen (IMSF) Frankfurt/M. Teil 1: Klassenstruktur und Klassentheorie. Theoretische Grundlagen und Diskussion (H. JUNG, Ch. Kievenheim, M. Tjaden-Steinhauer, K. H. Tjaden). 1973.

KLIX, Friedhardt: Über die Ursprünge der menschlichen Intelligenz. In: Wissenschaft und Fortschritt. Jg. 27 1977, Heft 11 und 12. Zit. nach dem Rundfunkvortrag v. 29.6.77, hg. vom Präsidium der URANIA (DDR).

KNAUER, Vinzenz: Die Hauptprobleme der Philosophie in ihrer Entwicklung und teilweisen Lösung von Thales bis Robert Hamerling (Vorlesungen an der Universität Wien). Wien-Leipzig 1892.

KÖNIG, Karl: Die ersten drei Jahre des Kindes. Erwerb des aufrechten Ganges. Erlernen der Muttersprache. Erwachen des Denkens. Stuttgart 1957.

KONSTANTINOW:

KOPNIN, P. W.: Dialektik - Logik - Erkenntnistheorie. Lenins philosophisches Denken - Erbe und Aktualität. Berlin/DDR 1970.

KRANICH, Ernst Michael: Die Formensprache der Pflanze. Grundlagen einer kosmologischen Botanik. Stuttgart 1979.

KUGLER, Walter: Rudolf Steiner und die Anthroposophie. Köln 1978.

-Selbstverwaltung als Gestaltungsprinzip eines zukunftsorientierten Schulwesens.

Dargestellt am Beispiel der Freien Waldorfschulen. Stuttgart 1981.

KÜHLEWIND, Georg: Bewußtseinsstufen. Meditationen über die Grenzen der Seele. Stuttgart 1980.

-Das Leben der Seele zwischen Überbewußtsein und Unterbewußtsein. Elemente einer spirituellen Psychologie. Stuttgart 1982.

- Vom Normalen zum Gesunden. Wege zur Befreiung des erkrankten Bewußtseins. Stuttgart 1983.

-Das Licht des Wortes. Welt, Sprache, Meditation. Stuttgart 1984.

KÜHN, Hans: Dreigliederungszeit. Rudolf Steiners Kampf für die Gesellschaftsordnung der Zukunft. Dornach 1978.

KUHN, Thomas: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt 1973.

KUMPE, Fritz: Probleme der Dialektik in Lenins Imperialismus-Analyse. Eine Studie zur dialektischen Logik. Berlin/DDR 1968.

LAUENSTEIN, Dieter: Das Ich und die Gesellschaft. Einführung in die philosophische



contraste avec Max Weber et Jürgen Habermas dans la pensée de Plotin et de Fichte. Stuttgart 1974.

LATRILLE, Wolfgang : L'économie associative. Une voie vers la réorganisation sociale. Les aspects pragmatiques de la tripartition sociale. Stuttgart 1985.

LEBER, Stefan : Réalisation de soi, maturité, socialité. Une introduction à la tripartition de l'organisme social. Stuttgart 1978.

-La forme sociale de l'école Waldorf. Stuttgart 1978.

-L'école Waldorf dans son environnement social. Chiffres, données et explications sur les parcours de formation d'anciens élèves Waldorf. Stuttgart 1982.

-Marx et Engels. In : Wolfgang Schuchardt (éd.) : Schicksal in wiederholten Erden-S. 125ff.

233

- (éd.) : La pédagogie de l'école Waldorf et ses fondements. Darmstadt 1985.

- A la recherche de nouveaux dieux. Le bouleversement 1838-1845. De la pensée à l'action. Parcours de vie dans l'aliénation. A paraître à Stuttgart en 1987.

LEGEWIE, Heiner/Ehlers, Wolfgang : Knauers moderne Psychologie. Munich-Zurich 1978.

MANUEL D'ÉCONOMIE POLITIQUE. MODES DE PRODUCTION PRÉ-SOCIALISTES.

Collectif d'auteurs, direction N. A. Zagalow. Berlin/RDA 1973. (A. d. Russ.)

LEINHAAS, Emil : Du travail avec Rudolf Steiner. Faits concrets et personnels. Bâle 1950.

LEKTORSKI, W. A. : Le problème sujet-objet dans la philosophie bourgeoise classique et moderne. Berlin/RDA 1968.

LENINE, Vladimir Ilitch : Que sont les Amis du peuple et comment luttent-ils contre les sociaux-démocrates ? Œuvres de Lénine. Ed. par l'Inst. du marxisme-léninisme auprès du Comité central du PCUS. Édition allemande fournie par l'I.f.M.L. du Comité central du SED. TOME 1, p. 119- 338. Berlin/RDA 1968. (1894)

-Le développement du capitalisme en Russie. Le processus de formation du marché intérieur pour la grande industrie. (1896-99) LW 3, p. 7-629. p. 68.

- Une critique non critique. (1900) LW 3, P. 631-656. 81. 68.

- Critique : Karl Kautsky, Bernstein et le programme social-démocrate. Une anti-critique. (1899) LW 4, p. 187-198. p. 68.

Soziologie im Kontrast zu Max Weber und Jürgen Habermas in der Denkweise Plotins und Fichtes. Stuttgart 1974.

LATRILLE, Wolfgang: Assoziative Wirtschaft. Ein Weg zur sozialen Neugestaltung. Die pragmatischen Aspekte der sozialen Dreigliederung. Stuttgart 1985.

LEBER, Stefan: Selbstverwirklichung, Mündigkeit, Sozialität. Eine Einführung in die Dreigliederung des sozialen Organismus. Stuttgart 1978.

-Die Sozialgestalt der Waldorfschule. Stuttgart 1978.

-Die Waldorfschule im gesellschaftlichen Umfeld. Zahlen, Daten und Erläuterungen zu Bildungslebensläufen ehemaliger Waldorfschüler. Stuttgart 1982.

-Marx und Engels. In: Wolfgang Schuchardt (Hg.): Schicksal in wiederholten Erden-S. 125ff.

[233]

- (Hg.): Die Pädagogik der Waldorfschule und ihre Grundlagen. Darmstadt 1985.

- Auf der Suche nach neuen Göttern. Der Umbruch 1838-1845. Vom Gedanken zur Tat. Lebensläufe in der Entfremdung. Erscheint Stuttgart 1987.

LEGEWIE, Heiner/Ehlers, Wolfgang: Knauers moderne Psychologie. München-Zürich 1978.

LEHRBUCH POLITISCHE ÖKONOMIE. VORSOZIALISTISCHE PRODUKTIONSWEISEN. Autorenkollektiv, Leitung N. A. Zagalow. Berlin/DDR 1973. (A. d. Russ.)

LEINHAAS, Emil: Aus der Arbeit mit Rudolf Steiner. Sachliches und Persönliches. Basel 1950.

LEKTORSKI, W. A.: Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie. Berlin/DDR 1968.

LENIN, Wladimir Iljitsch: Was sind die Volksfreunde und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten? Lenin-Werke. Hg. vom Inst. für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU. Deutsche Ausgb. besorgt vom I.f.M.L. beim ZK der SED. BAND 1, S. 119- 338. Berlin/DDR 1968. (1894)

-Die Entwicklung des Kapitalismus in Rußland. Der Prozeß der Bildung des inneren Marktes für die Großindustrie. (1896-99) LW 3, S. 7-629. Bl. 68.

- Eine unkritische Kritik. (1900) LW 3, S. 631-656. 81. 68.

- Rezension: Karl Kautsky, Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik. (1899) LW 4, S. 187-198. Bl. 68.





- Que faire ? Questions brûlantes de notre mouvement. (1902) LW 5, p. 355-551. p. 66.
- Matérialisme et empiriocriticisme. (1909) LW 14. p. 68.
- Trois sources et trois composantes du marxisme. Dans LW 19, p. 3-9. p. 68 (1913).
- Karl Marx. Article pour le Dictionnaire encyclopédique de Granat, vol. 28 (1915). Dans LW 21, p. 31-80.
- L'effondrement de la IIe Internationale. (1915) LW 21. p. 197 et suivantes. 81. 68.
- L'impérialisme comme stade suprême du capitalisme. (1916) LW 22, p. 189-309. p. 60.
- L'impérialisme et la division du socialisme. (1916) LW 23, p. 102-118. p.68.
- La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky. (1918) LW 28, p. 225-327. p. 68.
- La grande initiative. (1919) LW 29, P. 397-424. 81. 70.
- Discours sur la fraude populaire avec les mots d'ordre de liberté et d'égalité au 1er Congrès panrusse d'éducation extra-scolaire. (1919) LW 29, P. 327-365. 81. 70.
- Encore une fois sur les syndicats, la situation actuelle et les erreurs de Trotsky et de Boukharine. (1921) LW 32, P. 58-100. 81. 67.
- Sur l'importance du matérialisme contestataire. (1922) LW 33, P. 213-223. 81. 66.
- Cahiers philosophiques. (1895-1916) LW 38. 81. 68.

LÉNINE, Vladimir Ilitch - Biographie. INSTITUT DE MARXISME-LENINISME auprès du Comité central du PCUS. Berlin/RDA 1971.

LENINE en tant que philosophe. Coll. d'auteur. Responsable de la rédaction. M. M. ROSENTAL. Berlin/RDA 1971.

LEONTIEW, Alexej Nikolajewitseh : Problèmes du développement du psychisme. Avec une introduction de Klaus Holzkamp et Volker Schurig. Kronberg/Ts. 1977.

LIEVEGOED, Bernhard C. J. : Organisation en mutation. Berne-Stuttgart 1974.

LINDENAU, Christof : Les forces germinatives de l'hygiène sociale et leur entretien. Fiches d'hygiène sociale sur les soins de santé dans la vie personnelle et sociale. Edité par l'association pour une médecine élargie de Bad Liebenzell. Bad Liebenzell 1983.

-La tripartition sociale : le chemin vers une société apprenante. Une ébauche de la impulsion sociale anthroposophique. Stuttgart 1983.

LINDENBERG, Christoph : Les écoles Waldorf : Apprendre sans peur, agir avec assurance. Pratique d'un modèle scolaire méconnu. Reinbek

- Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung. (1902) LW 5, S. 355-551. Bl. 66.
- Materialismus und Empiriokritizismus. (1909) LW 14. Bl. 68.
- Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In LW 19, S. 3-9. Bl. 68 (1913).
- Karl Marx. Artikel für Granats Enzyklopädisches Lexikon Bd. 28 (1915). In LW 21, S. 31-80.
- Der Zusammenbruch der II. Internationale. (1915) LW 21. S. 197ff. 81. 68.
- Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus. (1916) LW 22, S. 189-309. Bl. 60.
- Der Imperialismus und die Spaltung des Sozialismus. (1916) LW 23, S. 102-118. Bl.68.
- Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky. (1918) LW 28, S. 225-327. Bl. 68.
- Die große Initiative. (1919) LW 29, S. 397-424. 81. 70.
- Rede über den Volksbetrug mit den Losungen Freiheit und Gleichheit auf dem 1. Gesamtrussischen Kongreß für außerschulische Bildung. (1919) LW 29, S. 327-365. 81. 70.
- Noch einmal über die Gewerkschaften, die gegenwärtige Lage und die Fehler Troztkis und Bucharins. (1921) LW 32, S. 58-100. 81. 67.
- Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus. (1922) LW 33, S. 213-223. 81. 66.
- Philosophische Hefte. (1895-1916) LW 38. 81. 68.

LENIN, Wladimir Iljitsch - Biographie. INSTITUT FÜR MARXISMUS-LENINISMUS beim ZK der KPdSU. Berlin/DDR 1971.

LENIN als Philosoph. Autorenkoll. Verantw. Red. M. M. ROSENTAL. Berlin/DDR 1971.

LEONTIEW, Alexej Nikolajewitseh: Probleme der Entwicklung des Psychischen. Mit einer Einführung von Klaus Holzkamp und Volker Schurig. Kronberg/Ts. 1977.

LIEVEGOED, Bernhard C. J.: Organisation im Wandel. Bern-Stuttgart 1974.

LINDENAU, Christof: Die Keimkräfte der sozialen Hygiene und ihre Pflege. Sozial-hygienische Merkblätter zur Gesundheitspflege im persönlichen und sozialen Leben. Hg. vom Verein für ein erweitertes Heilwesen Bad Liebenzell. Bad Liebenzell 1983.

-Soziale Dreigliederung: Der Weg zu einer lernenden Gesellschaft. Ein Entwurf zum anthroposophischen Sozialimpuls. Stuttgart 1983.

LINDENBERG, Christoph: Waldorfschulen: Angstfrei lernen, selbstbewußt handeln. Praxis eines verkannten Schulmodells. Reinbek 1976.





1976.

-Les conditions de vie de l'éducation. Apprendre des écoles Waldorf. La liberté comme principe de l'école. Reinbek 1981.

-Individualisme et religion révélée. L'approche du christianisme par Rudolf Steiner. Stuttgart 1970.

- Limites de la théorie sociale - Différenciation sociale et tripartition. Les trois. Cahier 5/1980, Stuttgart.

- Enseigner l'histoire. Suggestions thématiques pour le programme scolaire. Stuttgart 1981.

- La technique du mal. Stuttgart 1979.

[234]

-Les conditions de vie de l'éducation. Apprendre des écoles Waldorf. La liberté comme principe de l'école. Reinbek 1981.

LURIJA, A. R. : La position de la psychologie parmi les sciences sociales et biologiques. In : Science soviétique. Contributions aux sciences sociales 6/1978, 5. 640 et suivantes. MARTI, Ernst : Les quatre éthers. Stuttgart 1981.

MARX, Karl : Réflexions d'un jeune homme sur le choix d'une profession. Dissertation pour le baccalauréat. (1835) Marx-Engels-Werke (MEW). VOLUME COMPLÉMENTAIRE PREMIÈRE PARTIE. Berlin/RDA 1968.

-Cahiers de philosophie épicurienne, stoïcienne et sceptique. MEW vol. 1, p. 13-255.

-Thèse de doctorat : Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst ein Anhang. (1841) MEW Erg.bd. 1, p. 257-373.

-Vers la critique de la philosophie du droit de Hegel. Critique du droit public hégélien.

(§§ 261-313). (1843) MEW 1, p. 201-333, p. 69.

Sur la question juive. (1844) MEW 1, P. 347-377.

Sur la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction. (1844) MEW 1, P. 378-391.

Manuscrits économique-philosophiques de l'année 1844 (Manuscrits parisiens) MEW Erg.bd. 1, p. 465-588.

- Thèses sur Feuerbach. (1845) MEW 3, P. 5-7. 81. 69.

- La misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de Proudhon (1847) MEW 4, p. 63-182. 81. 69.

- Le travail salarié et le capital. (1849) MEW 6, p. 397-423. p. 1968.

- Le dix-huitième brumaire de Louis Bonaparte. (1852) MEW 8, P. 111-207. 81. 69.

- PRINCIPES DE LA Critique de l'économie politique (projet brut). (1857/58) p. 74.

- Zur Kritik der Politischen Ökonomie (Critique de

-Die Lebensbedingungen des Erziehens. Von Waldorfschulen lernen. Freiheit als Prinzip der Schule. Reinbek 1981.

-Individualismus und offenbare Religion. Rudolf Steiners Zugang zum Christentum. Stuttgart 1970.

- Grenzen der sozialen Theorie - Soziale Differenzierung und Dreigliederung. Die Drei. Heft 5/1980, Stuttgart.

- Geschichte lehren. Thematische Anregungen zum Lehrplan. Stuttgart 1981.

- Die Technik des Bösen. Stuttgart 1979.

[234]

-Die Lebensbedingungen des Erziehens. Von Waldorfschulen lernen. Freiheit als Prinzip der Schule. Reinbek 1981.

LURIJA, A. R.: Zur Stellung der Psychologie unter den Sozial- und Biowissenschaften. In: Sowjetwissenschaft.

Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge 6/1978, 5. 640ff. MARTI, Ernst: Die vier Äther. Stuttgart 1981.

MARX, Karl: Betrachtungen eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes. Abiturientenaufsatz. (1835) Marx-Engels-Werke (MEW).

ERGÄNZUNGSBAND ERSTER TEIL. Berlin/DDR 1968.

-Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. MEW Erg.bd. 1, S. 13-255.

-Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. (1841) MEW Erg.bd. 1, S. 257-373.

-Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts

(§§ 261-313). (1843) MEW 1, S. 201-333, Bl. 69.

Zur Judenfrage. (1844) MEW 1, S. 347-377.

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. (1844) MEW 1, S. 378-391.

Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. (Pariser Manuskripte) MEW Erg.bd. 1, S. 465-588.

- Thesen über Feuerbach. (1845) MEW 3, S. 5-7. 81. 69.

- Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons Philosophie des Elends (1847) MEW 4, S. 63-182. 81. 69.

- Lohnarbeit und Kapital. (1849) MEW 6, S. 397-423. Bl. 1968.

- Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. (1852) MEW 8, S. 111-207. 81. 69.

- GRUNDRISSE der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). (1857/58) Bl. 74.

- Zur Kritik der Politischen Ökonomie. (1959)



l'économie politique). (1959) MEW 13, p. 3-160. p. 69.

- RESULTATS du processus de production immédiat. (Probablement 1863/64) Frankfurt/M. 1969.

- Salaire, prix et profit. (1865) MEW 16, p. 101-152. p. 68.

- Discours sur le Congrès de La Haye. (1872) MEW 18, p. 159-161. p. 69.

- Critique du programme de Gotha (Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei. (1875) MEW 19, p. 11-32. p. 69.

-Glossaire en marge de A. Lehrbuch der politischen Ökonomie de Wagner. (1879/80) MEW 19, 5. 355-383. p. 69.

-Le Capital. Critique de l'économie politique. Premier volume. Livre 1 : Le processus de production du capital. (1ère éd. 1867) MEW 23, 81. 1968.

-Préface à la première édition du premier tome du Capital. (1867) MEW 23, P. 11-17.

- Postface à la deuxième édition du premier volume. (1873) MEW 23, P. 18-28.

- Le Capital. Critique de l'économie politique. Deuxième volume. Livre II : Le processus de circulation du capital. Édité par Friedrich Engels. (1ère éd. 1885) MEW 24, p. 66.

- Le Capital. Critique de l'économie politique. Troisième volume. Livre III : Le processus global de la production capitaliste. Édité par Friedrich Engels. (1ère éd. 1894) MEW 25. 81. 1966.

- Théories sur la plus-value. Partie 1-3. (1861-63) MEW 26. 1-26. 3. 81. 56, 67, 68.

- Lettre à Pawel Wassiljewitsch Annenkow du 28. 12. 1846. MEW 27. p. 65.

- Lettre à Wedemeyer du 5 mars 1852. MEW 28. p. 63.

- Lettre à Kugelmann du 6 mars 1868. MEW 32. 81. 68.

- Lettre à Kugelmann du 11 juillet 1868. MEW 32.

- Lettre à Vera Sassulitseh du 8 mars 1881. MEW 35.

MARX, Karl - Biographie. INSTITUT DU MARXISME-LÉNINISME AUPRÈS DU CC DU KPDSU. 81. 73.

MARX, Karl/Engels, Friedrich : La sainte famille ou la critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts. (1844) MEW 2, P. 3-223, 81. 69.

-/- L'idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans ses différents prophètes

MEW 13, S. 3-160. Bl. 69.

- RESULTATE des unmittelbaren Produktionsprozesses. (Wahrsch. 1863/64) Frankfurt/M. 1969.

- Lohn, Preis und Profit. (1865) MEW 16, S. 101-152. Bl. 68.

- Rede über den Haager Kongreß. (1872) MEW 18, S. 159-161. Bl. 69.

- Kritik des Gothaer Programms (Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei. (1875) MEW 19, S. 11-32. Bl. 69.

-Randglossen zu A. Wagners Lehrbuch der politischen Ökonomie. (1879/80) MEW 19, 5. 355-383. Bl. 69.

-Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals. (1. Aufl. 1867) MEW 23, 81. 1968.

-Vorwort zur ersten Auflage des ersten Bandes des Kapital. (1867) MEW 23, S. 11-17.

- Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes. (1873) MEW 23, S. 18-28.

- Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band. Buch II: Der Zirkulationsprozeß des Kapitals. Hg. von Friedrich Engels. (1. Aufl. 1885) MEW 24, Bl. 66.

- Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. Hg. von Friedrich Engels. (1. Aufl. 1894) MEW 25. 81. 1966.

- Theorien über den Mehrwert. Teil 1-3. (1861-63) MEW 26. 1-26. 3. 81. 56, 67, 68.

- Brief an Pawel Wassiljewitsch Annenkow vom 28. 12. 1846. MEW 27. Bl. 65.

- Brief an Wedemeyer vom 5. März 1852. MEW 28. Bl. 63.

- Brief an Kugelmann vom 6. März 1868. MEW 32. 81. 68.

- Brief an Kugelmann vom 11. Juli 1868. MEW 32.

- Brief an Vera Sassulitseh vom 8.3.1881. MEW 35.

MARX, Karl - Biographie. INSTITUT FÜR MARXISMUS-Leninismus BEIM ZK DER KPDSU. 81. 73.

MARX, Karl/Engels, Friedrich: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. (1844) MEW 2, S. 3-223, 81. 69.

-/- Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen



(1845/46) MEW 3, p. 9-530. 81. 69.  
-/- Manifeste du parti communiste. MEW 4, 5.  
459-493, 81. 69. (1848)  
ÉPISTÉMOLOGIE MARXISTE. Textes sur l'état  
de la recherche dans les pays socialistes. Édité par  
Hans-Jörg SANDKÜHLER. Stuttgart-Bad  
Cannstatt 1973.  
PHILOSOPHIE MARXISTE. LIVRE  
D'ENSEIGNEMENT. Collectif d'auteurs : Alfred  
KOSING (directeur de la rédaction), Manfred  
Buhr, Wolfgang Eichhorn I, Günter Heyden,  
Georg Klaus, Günter Kröber, Vitali Stoljarow.  
Berlin 1967.

[235]

MEFFERT, Ekkehard : Nicolas de Cues. Sa vie -  
sa doctrine de l'esprit. Stuttgart 1982.  
MEYERS GROSSES TASCHENLEXIKON en  
24 volumes. Mannheim-Vienne-Zurich 1981.  
MOODY, Raymond A. : La vie après la mort.  
Reinbek 1977.  
NARSKI, I. S. : Contradiction dialectique et  
logique de la connaissance. 81./RDA 1973.  
NOVALIS : Poésies. Rowohlt's Klassiker der  
Literatur und der Wissenschaft (Classiques de la  
littérature et des sciences de Rowohlt). Littérature  
allemande, tome II. Reinbek 1963.  
DISERMAN, Todor Iljitsch : La naissance de la  
philosophie marxiste. Berlin/ RDA 1965.  
-Problèmes de la philosophie et de l'histoire de la  
philosophie. Berlin/RDA 1972.  
PALMER, Otto : Rudolf Steiner sur sa  
philosophie de la liberté. Monographie d'un livre.  
Compilée et accompagnée de textes de liaison.  
Stuttgart 1976.  
PIEROTR, Vera : L'anthroposophie - une  
alternative ? Neuhausen-Stuttgart 1982.  
ÉCONOMIE POLITIQUE DU CAPITALISME  
ET DU SOCIALISME. Manuel pour les études  
fondamentales marxistes-léninistes. Collectif  
d'auteurs, direction Horst Richter. Berlin 1974.

L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU SOCIALISME  
(A. F. Roumiantsev et autres). Berlin/RDA 1973.

ÉCONOMIE POLITIQUE DU CAPITALISME  
MONOPOLISTE CONTEMPORAIN. Rédaction  
responsable : N. N. Inosemzew, S. M. Menchikow,  
A. G. Mileikowski, A. M. Rumanzejew. Ed. par  
l'Institut d'économie mondiale et de relations  
internationales de l'Académie des sciences de  
l'URSS. Berlin/RDA 1972.  
L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU SOCIALISME  
ET SON APPLICATION EN RDA. Berlin 1969.

Propheten (1845/46) MEW 3, S. 9-530. 81. 69.  
-/- Manifest der kommunistischen Partei. MEW 4,  
5. 459-493, 81. 69. (1848)  
MARXISTISCHE ERKENNTNISTHEORIE.  
Texte zu ihrem Forschungsstand in den  
sozialistischen Ländern. Hg. von Hans-Jörg  
SANDKÜHLER. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.  
MARXISTISCHE PHILOSOPHIE. LEHRBUCH.  
Autorenkollektiv: Alfred KOSING (Leiter der  
Redaktion), Manfred Buhr, Wolfgang Eichhorn I,  
Günter Heyden, Georg Klaus, Günter Kröber,  
Vitali Stoljarow. Berlin 1967.

[235]

MEFFERT, Ekkehard: Nikolaus von Kues. Sein  
Leben - seine Lehre vom Geist. Stuttgart 1982.  
MEYERS GROSSES TASCHENLEXIKON in 24  
Bänden. Mannheim-Wien-Zürich 1981. MOODY,  
Raymond A.: Leben nach dem Tode. Reinbek  
1977.  
NARSKI, I. S.: Dialektischer Widerspruch und  
Erkenntnislogik. 81./DDR 1973.  
NOVALIS: Dichtungen. Rowohlt's Klassiker der  
Literatur und der Wissenschaft. Deutsche Literatur  
Band II. Reinbek 1963.  
DISERMAN, Todor Iljitsch: Die Entstehung der  
marxistischen Philosophie. Berlin/ DDR 1965.  
-Probleme der Philosophie und der  
Philosophiegeschichte. Berlin/DDR 1972.  
PALMER, Otto: Rudolf Steiner über seine  
Philosophie der Freiheit. Monographie eines  
Buches. Zusammengestellt und mit verbindenden  
Texten versehen. Stuttgart 1976.  
PIEROTR, Vera: Anthroposophie - eine  
Alternative? Neuhausen-Stuttgart 1982.  
POLITISCHE ÖKONOMIE DES  
KAPITALISMUS UND DES SOZIALISMUS.  
Lehrbuch für das marxistisch-leninistische  
Grundlagenstudium. Autorenkollektiv Leitung  
Horst Richter. Berlin 1974.  
POLITISCHE ÖKONOMIE DES  
SOZIALISMUS (A. F. Rumjanzew u.a.).  
Berlin/DDR 1973.  
POLITISCHE ÖKONOMIE DES HEUTIGEN  
MONOPOLKAPITALISMUS. Verantw.  
Redaktion: N. N. Inosemzew, S. M. Menschikow,  
A. G. Mileikowski, A. M. Rumanzejew. Hg. vom  
Institut für Weltwirtschaft und Internationale  
Beziehungen der Akademie der Wissenschaften  
der UdSSR. Berlin/DDR 1972.  
POLITISCHE ÖKONOMIE DES  
SOZIALISMUS UND IHRE ANWENDUNG IN  
DER DDR. Berlin 1969.



POPPER, Karl Raimund : La misère de l'historicisme. Tübingen 1971. Marx et les conséquences. Berne-Munich 1973.

-La société ouverte et ses ennemis. Deuxième volume : Faux prophètes. Hegel , Qu'est-ce que la dialectique ? In : Rationalisme critique et social-démocratie. Éd. par G. Lührs, T. Sarrazin, F. Speer, M. Tietzel. Berlin/W.-Bad Godesberg 1975. -/Eccles, John C. : Le moi et son cerveau. Munich-Zurich 1982.

PRESSEL, Simeon : Le mouvement est la guérison. L'organisme en mouvement et son traitement. Stuttgart 1984.

PROGRAMME ET STATUT DU PARTI COMMUNISTE DE L'UNION SOVIÉTIQUE. Adopté lors du XXIIe congrès du PCUS en octobre 1961. Berlin/RDA 1961.

PROKOFIEFF, Sergej O. : Rudolf Steiner et le fondement des nouveaux mystères. Suggestions pour le travail anthroposophique II. Stuttgart 1982.

PROLÉTARIAT EN FRANCE. Collectif d'auteurs et dirigé par Heinz PETRAK. Berlin/RDA 1977.

RAAB, Rex/Klingborg, Arne : L'école Waldorf construit. Soixante ans d'architecture des écoles Waldorf. L'école comme espace de développement d'une construction adaptée à l'homme. Stuttgart 1982.

RADDATZ, Fritz J. : Karl Marx. L'homme et sa doctrine. Munich 1983.

RAPP, Dietrich : L'atome - modèle d'un monde présupposé. Die Drei, cahier 2/1978. RAU, Heimo : L'héritage de l'Inde. Illusion et réalité aujourd'hui. Zeichen der Zeit 2, Stuttgart 1972.

REH N, Götz : Modèles de développement organisationnel. Berne 1979.

REIPRICH, K. : Les travaux philosophiques et scientifiques de Karl Marx et Friedrich Engels. Berlin/RDA 1969.

RIEMECK, Renate : Mitteleuropa. Bilan d'un siècle. Fribourg/Br. 1969. SAGLADIN, V. V. : Le mouvement communiste mondial. Abrégé de la stratégie et de la tactique. Francfort-sur-le-Main 1973. (A. d. Russ.)

SANDKÜHLER, Hans-Jörg : Praxis und Geschichtsbewusstsein (Pratique et conscience historique). Etude sur la dialectique matérialiste, l'épistémologie et l'herméneutique. Frankfurt/M. 1973. SCALIGERO, Massimo : Trattato del pensiero vivente. Rome 1979.

SARTRE, Jean-Paul : Marxisme et existentialisme. Essai de méthodologie. Reinbek

POPPER, Karl Raimund: Das Elend des Historizismus. Tübingen 1971. Marx und die Folgen. Bern-München 1973.

-Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Zweiter Band: Falsche Propheten. Hegel, -Was ist Dialektik? In: Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie. Hg. von G. Lührs, T. Sarrazin, F. Speer, M. Tietzel. Berlin/W.-Bad Godesberg 1975. -/Eccles, John C.: Das Ich und sein Gehirn. München-Zürich 1982.

PRESSEL, Simeon: Bewegung ist Heilung. Der Bewegungsorganismus und seine Behandlung. Stuttgart 1984.

PROGRAMM UND STATUT DER KOMMUNISTISCHEN PARTEI DER SOWJETUNION. Angenommen auf dem XXII. Parteitag der KPdSU Oktober 1961. Berlin/DDR 1961.

PROKOFIEFF, Sergej O.: Rudolf Steiner und die Grundlegung der neuen Mysterien. Anregungen zur anthroposophischen Arbeit II. Stuttgart 1982.

PROLETARIAT IN DER BRD. Autorenkollektiv u. Ltg. v. Heinz PETRAK. Berlin/DDR 1977.

RAAB, Rex/Klingborg, Arne: Die Waldorfschule baut. Sechzig Jahre Architektur der Waldorfschulen. Schule als Entwicklungsraum menschengemäßer Baugestaltung. Stuttgart 1982.

RADDATZ, Fritz J.: Karl Marx. Der Mensch und seine Lehre. München 1983.

RAPP, Dietrich: Das Atom - Modell einer vorausgesetzten Welt. Die Drei, Heft 2/1978.

RAU, Heimo: Indiens Erbe. Illusion und Wirklichkeit heute. Zeichen der Zeit 2. Stuttgart 1972.

REH N, Götz: Modelle der Organisationsentwicklung. Bern 1979.

REIPRICH, K.: Die philosophisch-naturwissenschaftlichen Arbeiten von Karl Marx und Friedrich Engels. Berlin/DDR 1969.

RIEMECK, Renate: Mitteleuropa. Bilanz eines Jahrhunderts. Freiburg/Br. 1969. SAGLADIN, W. W.: Die kommunistische Weltbewegung. Abriß der Strategie und Taktik. Frankfurt am Main 1973. (A. d. Russ.)

SANDKÜHLER, Hans-Jörg: Praxis und Geschichtsbewusstsein. Studie zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik. Frankfurt/M. 1973. SCALIGERO, Massimo: Trattato del pensiero vivente. Rom 1979.

SARTRE, Jean-Paul: Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik.





1964.

SAVOLDELLI, Reto : Dialectique et observation psychique ; in : Korrespondenz des Seminars für Freie Jugendarbeit, Kunst und Sozialorganik n° 14-15, Pentecôte 1980, Dornach.

SCHAR, Wolfgang : Agression et paix entre les hommes et dans l'homme. Dans : Bühler, Debus, Mattke, Schad, Tautz : Friedensfähigkeit durch Anthroposophie. Zeichen der Zeit 3, Stuttgart 1982.

-Sur la biologie de la forme des arbres d'Europe centrale apparentés au hêtre et à l'érable. In : Ders (éd.) : Goetheanistische Naturwissenschaft. Volume 2, Botanique. Stuttgart 1982, 5. 153 et suiv.

[236]

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Josef : Système de l'idéalisme transcendantal. Avec une introduction de W. Schulz. Hambourg 1957.

SCHEURLE, Hans Jürgen : L'organisation globale des sens. Surmonter la division sujet-objet dans la théorie des sens. Stuttgart - New York 1984.

SCHISCHKIN, A. F. : Histoire et morale (déterminisme et évaluation morale dans l'histoire). Science soviétique. Contributions aux sciences sociales. Berlin/RDA. No. 9/1978.

SCHLEIFSTEIN, Josef : Introduction à l'étude de Marx, Engels et Lénine. Munich 1975.

SCHNEIDER, Peter : La pédagogie Waldorf. Stuttgart 1985.

SCHMIDT, Hans : L'œuvre de conférence de Rudolf Steiner. Dornach 1978.

SCHMIDT-BRABANT, Manfred : Valeur et dignité du travail. Leur importance pour le développement de la personnalité. Dans : Chômage. Zeichen der Zeit 4 (contributions de S. Leber, J. E. Zimmermann, R. Dilloo, B. Hardorp, W. Kugler, M. Schmidt-Brabant, W. E. Barkhoff). Stuttgart 1984.

SCHROEDER, Hans-Werner : L'homme et le mal. Origine, nature et sens des forces de l'adversaire. Stuttgart 1984.

SCHULTE, Therese : La méditation transcendantale et où elle mène. Discussion d'adieu d'une enseignante de MT. Stuttgart 1980.

SCHURÉ, Edouard : L'ésotérisme chrétien de Rudolf Steiner. In : Contributions à l'édition complète de Rudolf Steiner. Ed. par l'administration de la succession Rudolf Steiner. Dornach, Suisse. N° 42, été 1973.

SCHÜTZE, Alfred : L'énigme du mal.

Reinbek 1964.

SAVOLDELLI, Reto: Dialektik und seelische Beobachtung; in: Korrespondenz des Seminars für Freie Jugendarbeit, Kunst und Sozialorganik Nr. 14-15, Pfingsten 1980, Dornach.

SCHAR, Wolfgang: Aggression und Frieden zwischen den Menschen und im Menschen. In: Bühler, Debus, Mattke, Schad, Tautz: Friedensfähigkeit durch Anthroposophie. Zeichen der Zeit 3. Stuttgart 1982.

-Zur Biologie der Gestalt der mitteleuropäischen buchenverwandten und ahornartigen Bäume. In: Ders. (Hg.): Goetheanistische Naturwissenschaft. Band 2, Botanik. Stuttgart 1982, 5. 153ff.

[236]

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Josef: System des transzendentalen Idealismus. Mit einer Einl. von W. Schulz. Hamburg 1957.

SCHEURLE, Hans Jürgen: Die Gesamtsinnesorganisation. Überwindung der SubjektObjekt-Spaltung in der Sinneslehre. Stuttgart - New York 1984.

SCHISCHKIN, A. F.: Geschichte und Moral (Determinismus und moralische Wertung in der Geschichte). Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. Berlin/DDR. Nr. 9/1978.

SCHLEIFSTEIN, Josef: Einführung in das Studium von Marx, Engels und Lenin. München 1975.

SCHNEIDER, Peter: Waldorfpädagogik. Stuttgart 1985.

SCHMIDT, Hans: Das Vortragswerk von Rudolf Steiner. Dornach 1978.

SCHMIDT-BRABANT, Manfred: Wert und Würde der Arbeit. Ihre Bedeutung für die Persönlichkeitsentwicklung. In: Arbeitslosigkeit. Zeichen der Zeit 4. (Beiträge von S. Leber, J. E. Zimmermann, R. Dilloo, B. Hardorp, W. Kugler, M. Schmidt-Brabant, W. E. Barkhoff). Stuttgart 1984.

SCHROEDER, Hans-Werner: Der Mensch und das Böse. Ursprung, Wesen und Sinn der Widersachermächte. Stuttgart 1984.

SCHULTE, Therese: Transzendente Meditation und wohin sie führt. Abschiedsdisput einer TM-Lehrerin. Stuttgart 1980.

SCHURÉ, Edouard: Die christliche Esoterik Rudolf Steiners. In: Beiträge zur RudolfSteiner-Gesamtausgabe. Hg. von der Rudolf-Steiner-Nachlaßverwaltung. Dornach. Nr. 42, Sommer 1973.

SCHÜTZE, Alfred: Das Rätsel des Bösen.





Francfort/M. 1982.  
 SCHWEPPEHÄUSER, Hans-Georg : L'argent malade. Propositions pour un ordre monétaire social de demain. Francfort 1982.  
 -L'énigme sociale dans les transformations des individus et des sociétés des temps modernes. Ed. par l'Inst. f. soziale Gegenwartsfragen e.V. par M. KannenbergRentschler. Dornach 1985.  
 SÈVE, Lucien : Sur la dialectique matérialiste. Francfort/M. 1976.  
 -Marxisme et théorie de la personnalité. Francfort/M. 1973.  
 SNELL, Karl : La création de l'homme (1863). Conférences sur la filiation de l'homme (1887). Édité par F. A. Kipp. Écrits du premier goethéanisme. Stuttgart 1981.  
 SOHN-RETHEL, Alfred : Forme de la marchandise et forme de la pensée. Essais sur le sujet. Frankfurt/M.-Wien 1971. SPINNER, Helmut : Pluralisme comme modèle de connaissance. Francfort 1974.  
 STALIN, Josef : Questions de léninisme. Berlin/RDA 1955.  
 STEIGERWALD, Robert : Marxisme - Religion - Contemporain. Berlin/RDA 1973.  
 STEINER, Helmut : Soziale Strukturveränderungen im modernen Kapitalismus. Sur l'analyse de classe des employés en Allemagne de l'Ouest. Berlin/RDA 1967.  
 STEINER, Rudolf : Critique unique possible des concepts atomistes. (1882) In Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe n° 63 (1978). Dornach.  
 -Lettre à F. Th. Vischer du 20. 6. 1882, reproduite par Kugler, Rudolf Steiner und die Anthroposophie. S. 23-25.  
 -Écrits de Goethe sur les sciences naturelles. Edition spéciale de toutes les introductions aux écrits scientifiques de Goethe au sein de la Littérature nationale allemande, éditée par Joseph Kürschner. (1883-1897) Tome 1 (numéro de bibliographie) de l'édition complète Rudolf Steiner (GA 1 éd. par la Rudolf Steiner Nachlaßverwaltung. Dornach/Suisse. Édition de poche Stuttgart 1962.  
 -Vérité et science. Prélude à une philosophie de la liberté. (1882) GA 2. édition de poche en même temps que GA 3. Stuttgart 1961.  
 -Erkenntnistheorie der Goethesischen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller. (1886) GA 3. édition de poche en combinaison avec GA 2. Stuttgart 1961.  
 -Note autobiographique. Publiée dans l'édition de

Frankfurt/M. 1982.  
 SCHWEPPEHÄUSER, Hans-Georg: Das kranke Geld. Vorschläge für eine soziale Geldordnung von morgen. Frankfurt 1982.  
 -Das soziale Rätsel in den Wandlungen der Individuen und der Gesellschaften der Neuzeit. Hg. vom Inst. f. soziale Gegenwartsfragen e.V. durch M. KannenbergRentschler. Dornach 1985.  
 SÈVE, Lucien: Über die materialistische Dialektik. Frankfurt/M. 1976.  
 -Marxismus und Theorie der Persönlichkeit. Frankfurt/M. 1973.  
 SNELL, Karl: Die Schöpfung des Menschen (1863). Vorlesungen über die Abstammung des Menschen (1887). Hg. von F. A. Kipp. Schriften des frühen Goetheanismus. Stuttgart 1981.  
 SOHN-RETHEL, Alfred: Warenform und Denkform. Aufsätze. Frankfurt/M.-Wien 1971.  
 SPINNER, Helmut: Pluralismus als Erkenntnismodell. Frankfurt 1974.  
 STALIN, Josef: Fragen des Leninismus. Berlin/DDR 1955.  
 STEIGERWALD, Robert: Marxismus - Religion - Gegenwart. Berlin/DDR 1973.  
 STEINER, Helmut: Soziale Strukturveränderungen im modernen Kapitalismus. Zur Klassenanalyse der Angestellten in Westdeutschland. Berlin/DDR 1967.  
 STEINER, Rudolf: Einzig mögliche Kritik der atomistischen Begriffe. (1882) In Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe Nr. 63 (1978). Dornach.  
 -Brief an F. Th. Vischer vom 20. 6. 1882. Abgedruckt bei Kugler, Rudolf Steiner und die Anthroposophie. S. 23-25.  
 -Goethes Naturwissenschaftliche Schriften. Sonderausgabe sämtlicher Einleitungen zu den Naturwissenschaftlichen Schriften Goethes innerhalb der Deutschen National-Litteratur, hg. von Joseph Kürschner. (1883-1897) Band 1 (Bibliographienummer) der Rudolf Steiner Gesamtausgabe (GA 1 Hg. von der Rudolf Steiner Nachlaßverwaltung. Dornach/Schweiz. Taschenbuchausgabe Stuttgart 1962.  
 -Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer Philosophie der Freiheit. (1882) GA 2. Taschenbuchausgabe zs. mit GA 3. Stuttgart 1961.  
 -Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller. (1886) GA 3. Taschenbuchausgabe zs. mit GA 2. Stuttgart 1961.  
 -Autobiografische Notiz. Veröff. in der



poche de GA 2 et 3, Stuttgart 1961, p. 168 et suivantes.

-La philosophie de la liberté. Grandes lignes d'une vision moderne du monde. Résultats d'observation de l'âme selon la méthode des sciences naturelles. (1894) GA 4. Dornach 1978.

-Lettre à Eduard von Hartmann du 1er novembre 1894. Lettres de Rudolf Steiner.

Veröffentlichungen aus dem Nachlaß Band 2. Dornach 1953. p. 165-172.

-Friedrich Nietzsche un combattant contre son temps. (1895) GA 5. édition de poche Dornach 1977.

[237]

- La vision du monde de Goethe. (1897) GA 6. édition de poche Dornach 1979.

- La mystique à l'aube de la vie spirituelle moderne et son rapport avec la vision moderne du monde. (1901) GA 7, édition de poche Dornach 1977.

-Le christianisme comme fait mystique et les mystères de l'antiquité. (1902) GA 8. édition de poche Dornach 1976.

-La théosophie. Introduction à la connaissance suprasensible du monde et à la détermination de l'homme. (1904) GA 9. édition de poche Dornach 1976.

Comment obtient-on la connaissance des mondes supérieurs ? (1904/5) GA 10, édition de poche Dornach 1977.

- De la chronique akashique. (1904) GA 11, édition de poche Dornach 75.

- Les étapes de la connaissance supérieure. (1905) GA 12. Dornach 1979.

- La science secrète dans ses grandes lignes. (1910) Edition de poche Dornach 1976. GA13.

-La conduite spirituelle de l'homme et de l'humanité. Résultats de la science spirituelle sur l'évolution de l'humanité. (1911) GA 15, édition de poche (abrégé TBA). Dornach (Dn.) 1974.

-Un chemin vers la connaissance de soi de l'homme. En huit méditations. (1912) GA 16. TBA. Dn. 1977.

-Le seuil du monde spirituel. Explications aphoristiques. (1913) GA 17. TBA Dn. 77.

-Les énigmes de la philosophie présentées dans leur histoire sous forme d'esquisse. (1914) 2 volumes. GA 18. TBA Dn. 1974.

- De l'énigme humaine. Exprimé et non-exprimé dans la pensée, la vision, le sens d'une série de personnalités allemandes et autrichiennes. (1916) GA 20. Dn. 1957.

Taschenbuchausgabe von GA 2 u. 3. Stuttgart 1961, S. 168f.

-Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode. (1894) GA 4. Dornach 1978.

-Brief an Eduard von Hartmann vom 1. November 1894. Briefe von Rudolf Steiner.

Veröffentlichungen aus dem Nachlaß Band 2. Dornach 1953. S. 165-172.

-Friedrich Nietzsche ein Kämpfer gegen seine Zeit. (1895) GA 5. Taschenbuchausgabe Dornach 1977.

[237]

- Goethes Weltanschauung. (1897) GA 6. Taschenbuchausgabe Dornach 1979.

- Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung. (1901) GA 7. Taschenbuchausgabe Dornach 1977.

-Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums. (1902) GA 8. Taschenbuchausgabe Dornach 1976.

-Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung. (1904) GA 9. Taschenbuchausgabe Dornach 1976.

-Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? (1904/5) GA 10. Taschenbuchausgabe Dornach 1977.

- Aus der Akasha-Chronik. (1904) GA 11. Taschenbuchausgabe Dornach 75.

- Die Stufen der höheren Erkenntnis. (1905) GA 12. Dornach 1979.

- Die Geheimwissenschaft im Umriß. (1910) Taschenbuchausgabe Dornach 1976. GA13.

-Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit. Geisteswissenschaftliche Ergebnisse über die Menschheitsentwicklung. (1911) GA 15. Taschenbuchausg. (i.f. abgekürzt TBA). Dornach (Dn.) 1974.

-Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen. In acht Meditationen. (1912) GA 16. TBA. Dn. 1977.

-Die Schwelle der geistigen Welt. Aphoristische Ausführungen. (1913) GA 17. TBA Dn. 77.

-Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt. (1914) 2 Bände. GA 18. TBA Dn. 1974.

- Vom Menschenrätsel. Ausgesprochenes und Unausgesprochenes im Denken, Schauen, Sinnen einer Reihe deutscher und österreichischer Persönlichkeiten. (1916) GA 20. Dn. 1957.



- Des énigmes de l'âme. (1917) GA 21. Dn. 1976.
- L'esprit de Goethe dans sa révélation par son Faust et par le conte Von der Schlange und der Lilie. (1918) GA 22. Dn. 1979.
- Les points essentiels de la question sociale dans les nécessités vitales du présent et de l'avenir. (1919) GA 23. TBA Dn. 73.
- Vers la tripartition de l'organisme social. Gesammelte Aufsätze 1919-1921. Stuttgart 1972 TBA. Sélection de GA 24 : Essais sur la tri-articulation de l'organisme social et sur la situation actuelle 1915-1921.
- Principes directeurs anthroposophiques. Le chemin de connaissance de l'anthroposophie - Le mystère de Michael. (1924/25). GA 26. Dn. 76.
- /Wegman, Ita : Fondements pour un élargissement de l'art de guérir selon les connaissances de la science spirituelle. (1925) GA 27. Dn. 1977.
- Le cours de ma vie. (1923-1925) GA 28. TBA Stuttgart 1967.
- L'individualisme dans la philosophie. In : Fondements méthodologiques de l'anthroposophie 1884-1901. Essais rassemblés sur la philosophie, les sciences naturelles, l'esthétique et la science de l'âme. GA 35. Dornach 1961.
- La question sociale. Liberté et société. In : Gesammelte Aufsätze zur Kultur-und Zeitgeschichte 1887-1901. GA 31. Dornach 1966, p. 247-262.
- Réincarnation et karma, représentations nécessaires du point de vue de la science moderne. Dans : Lucifer-Gnosis. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus der Zeitschrift Luzifer und Luzifer-Gnosis 1903-1908. GA 34. Dornach 1960. Science de l'esprit et question sociale. Dans GA 34, p. 191-221.
- L'éducation de l'enfant du point de vue de la science de l'esprit. Dans GA 34.
- Lettre à Hübbe-Schleiden du 16. 8. 1902. dans Briefe II, p. 270. Dn. 1953.
- Les fondements psychologiques et la position épistémologique de l'anthroposophie. In : Philosophie et anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923. GA 35. Dn. 1965, p. 111-145.
- La théosophie en Allemagne il y a cent ans. Exposé d'auteur de la conférence au congrès de la Fédération des sections européennes de la Société Théosophique, Paris, 4 juin 1906. in GA 35, p. 43-65.
- Philosophie et anthroposophie. GA 35. P. 66-110.
- Mathématiques et occultisme. Dans GA 35, p. 7-
- Von Seelenrätseln. (1917) GA 21. Dn. 1976.
- Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch seinen Faust und durch das Märchen Von der Schlange und der Lilie. (1918) GA 22. Dn. 1979.
- Die Kernpunkte der sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft. (1919) GA 23. TBA Dn. 73.
- Zur Dreigliederung des sozialen Organismus. Gesammelte Aufsätze 1919-1921. Stuttgart 1972 TBA. Auswahl aus GA 24: Aufsätze über die Dreigliederung des sozialen Organismus und zur Zeitlage 1915-1921.
- Anthroposophische Leitsätze. Der Erkenntnisweg der Anthroposophie - Das Michael-Mysterium. (1924/25). GA 26. Dn. 76.
- /Wegman, Ita: Grundlegendes für eine Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen. (1925) GA 27. Dn. 1977.
- Mein Lebensgang. (1923-1925) GA 28. TBA Stuttgart 1967.
- Der Individualismus in der Philosophie. In: Methodische Grundlagen der Anthroposophie 1884-1901. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde. GA 35. Dornach 1961.
- Die soziale Frage. Freiheit und Gesellschaft. In: Gesammelte Aufsätze zur Kultur-und Zeitgeschichte 1887-1901. GA 31. Dornach 1966, S. 247-262.
- Reinkarnation und Karma, vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellungen. In: Luzifer-Gnosis. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus der Zeitschrift Luzifer und Luzifer-Gnosis 1903-1908. GA 34. Dornach 1960. Geisteswissenschaft und soziale Frage. In GA 34, S. 191-221.
- Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft. In GA 34.
- Brief an Hübbe-Schleiden vom 16. 8. 1902. In Briefe II, S. 270. Dn. 1953.
- Die psychologischen Grundlagen und die erkenntnistheoretische Stellung der Anthroposophie. In: Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923. GA 35. Dn. 1965, S. 111-145.
- Theosophie in Deutschland vor hundert Jahren. Autoreferat vom Vortrag beim Kongreß der Föderation der europäischen Sektionen der Theosophischen Gesellschaft, Paris, 4. Juni 1906. In GA 35, S. 43-65.
- Philosophie und Anthroposophie. GA 35. S. 66-110.
- Mathematik und Okkultismus. In GA 35, S. 7-



18.  
 - L'anthroposophie. Un fragment de l'année 1910. GA 45, Dornach 1970.  
 - Sur la philosophie, l'histoire et la littérature. Présentations à l'école d'éducation ouvrière et à l'école supérieure libre de Berlin. (1901-1905) GA 51. Dn. 1983. (Exposés d'auteurs et exposés de 34 conférences).  
 -Les énigmes du monde et l'anthroposophie. 22 conférences publiques. Berlin 1905/06. GA 54. Dn. 1966.

[238]

- La connaissance de l'âme et de l'esprit. 15 conférences publiques. Munich 1907/8. GA 56. Dn. 65.  
 -Réponses de la science de l'esprit aux grandes questions de l'existence. 15 conférences publiques, 1910/11, GA 60, Dn. 1959.  
 -L'histoire de l'homme à la lumière de la recherche spirituelle. 16 conférence publique p. 191 1/12. GA 61. dn. 1962.  
 -L'éternel dans l'âme humaine. Immortalité et liberté. 10 conférences publiques Bl. 1918. GA 67. Dn. 1962.  
 -La philosophie de Thomas d'Aquin. 3 conférences publiques, Dornach 1920, GA 74, édition de poche, Dn. 1972.  
 -L'effet fécondant de l'anthroposophie sur les sciences spécialisées. Conférences et allocutions au deuxième cours universitaire anthroposophique de Dornach 1921. GA 76. Dornach 1977.  
 -L'anthroposophie, ses racines de connaissance et ses fruits de vie. 8 conférences Stuttgart 1921. GA 78. Dn. 1968.  
 -La réalité des mondes supérieurs. 8 conférences publiques Oslo 1921, GA 79, Dn. 1962.  
 -La légende du temple et la Légende dorée comme expression symbolique des secrets de développement passés et futurs de l'homme. Extrait du contenu de l'école ésotérique. 20 conférences p. 1904-06. GA 93. Dn. 1982.  
 -Éléments de base de l'ésotérisme. Notes d'un cours ésotérique sous forme de 31 conférences. 81. 1905. Dn. 1976. GA 93a.  
 -Cosmogonie. Zsf. et notes de conférences et de séries de conférences de l'année 1906. GA 94. Dn. 1979.  
 -Impulsions d'origine de la science de l'esprit. L'ésotérisme chrétien à la lumière de la nouvelle connaissance de l'esprit. 21 conférences. Bl. 1906/7. GA 96. Dn. 1974.  
 -Les êtres naturels et spirituels - leur action dans

18.  
 - Anthroposophie. Ein Fragment aus dem Jahre 1910. GA 45, Dornach 1970.  
 - Über Philosophie, Geschichte und Literatur. Darstellungen an der Arbeiterbildungsschule und der Freien Hochschule in Berlin. (1901-1905) GA 51. Dn. 1983. (Autoreferate und Referate von 34 Vorträgen)  
 -Die Welträtsel und die Anthroposophie. 22 öffentliche Vorträge. Berlin 1905/06. GA 54. Dn. 1966.

[238]

- Die Erkenntnis der Seele und des Geistes. 15 öff. Vortrag. Bl. München 1907/8. GA 56. Dn. 65.  
 -Antworten der Geisteswissenschaft auf die großen Fragen des Daseins. 15 öff. Vortrag. Bl. 1910/11. GA 60. Dn. 1959.  
 -Menschengeschichte im Lichte der Geistesforschung. 16 öff. Vortrag. Bl. 191 1/12. GA 61. Dn. 1962.  
 -Das Ewige in der Menschenseele. Unsterblichkeit und Freiheit. 10 öff. Vortrag. Bl. 1918. GA 67. Dn. 1962.  
 -Die Philosophie des Thomas von Aquino. 3 öff. Vortrag. Dornach 1920. GA 74. Taschenbuchausgabe Dn. 1972.  
 -Die befruchtende Wirkung der Anthroposophie auf die Fachwissenschaften. Votr. und Ansprachen im zweiten anthroposophischen Hochschulkurs Dornach 1921. GA 76. Dornach 1977.  
 -Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte. 8 Vorträge Stuttgart 1921. GA 78. Dn. 1968.  
 -Die Wirklichkeit der höheren Welten. 8 öff. Votr. Oslo 1921. GA 79. Dn. 1962.  
 -Die Tempellegende und die Goldene Legende als symbolischer Ausdruck vergangener und zukünftiger Entwicklungsgeheimnisse des Menschen. Aus den Inhalten der esoterischen Schule. 20 Vorträge Bl. 1904-06. GA 93. Dn. 1982.  
 -Grundelemente der Esoterik. Notizen aus einem esoterischen Lehrgang in Form von 31 Votr. 81. 1905. Dn. 1976. GA 93a.  
 -Kosmogonie. Zsf. und Notizen von Vortrag. und Vtrgsreihen aus dem Jahre 1906. GA 94. Dn. 1979.  
 -Ursprungsimpulse der Geisteswissenschaft. Christliche Esoterik im Lichte neuer Geist-Erkenntnis. 21 Votr. Bl. 1906/7. GA 96. Dn. 1974.  
 -Natur- und Geisteswesen - ihr Wirken in unserer



notre monde visible. 18 conférences 1907/8 dans différentes villes. GA 98. Dn. 1983.

-L'évolution de l'humanité et la connaissance du Christ. 22 conférences à Kassel en 1907, GA 100, dn. 81.

-L'action des êtres spirituels dans l'homme. 13 Conférences 81. 1908. GA 102. Dn. 1974.

-L'Évangile de Jean. 12 conférences. Hambourg 1908. GA 103. Dn. 1981.

-L'Apocalypse de Jean. 13 conférences. Nuremberg 1908, GA 104, Dn. 1979.

-Science spirituelle de l'homme. 19 conférences. Bl. 1908/9. GA 107. dn. 79.

-La réponse aux questions sur le monde et la vie par l'anthroposophie. 19 conférences en 1908/9 dans différentes villes. GA 108. Dn. 1970.

-Les hiérarchies spirituelles et leur reflet dans le monde physique. Zodiaque, planètes, cosmos. 10 conférences. Düsseldorf 1909. GA 110. Dn. 81.

-L'évangile de Jean en relation avec les trois autres évangiles, en particulier avec l'évangile de Luc. 14 conférences, Kassel 1909, GA 112, Dn. 75.

-L'Évangile de Luc. 10 conférences. Bâle 1909. GA 114. dn. 77.

-Anthroposophie - Psychosophie - Pneumatosophie. 12 conférences 81. 1909-11. GA 115. Dn. 1965.

-L'événement de l'apparition du Christ dans le monde éthérique. 16 conférences dans différentes villes 1910. GA 118. Dn. 77.

-Les révélations du karma. 11 conférences. Hambourg 1910, édition de poche Dornach 1976, GA 120.

La mission de certaines âmes populaires en relation avec la mythologie germano-nordique. 11 conférences Oslo 1910. GA 121. TBA Dn. 1974.

-Les secrets de l'histoire biblique de la création. L'œuvre des six jours dans le premier livre de Moïse. 11 conférences. Mü. 1910. GA 122. Dn. 76.

-L'Évangile de Matthieu. 12 conférences. Berne 1910. GA 123. dn. 1978.

-Excursions dans le domaine de l'évangile de Marc. 13 conférences. Berlin, Munich, Hanovre, Coblenz 1910-11. GA 124. Dn. 1963.

-Chemins et buts de l'homme spirituel. Questions de vie à la lumière de la science de l'esprit. 14 conférences en 1910 dans différentes villes. GA 125. Fn. 1973.

-Histoire occulte : Considérations ésotériques sur les relations karmiques de personnalités et d'événements de l'histoire mondiale. 6

sichtbaren Welt. 18 Votr. 1907/8 in verschiedenen Städten. GA 98. Dn. 1983.

-Menschheitsentwicklung und Christus-Erkenntnis. 22 Votr. Kassel 1907. GA 100. Dn. 81.

-Das Hereinwirken geistiger Wesen in den Menschen. 13 Votr. 81. 1908. GA 102. Dn. 1974.

-Das Johannes-Evangelium. 12 Votr. Hamburg 1908. GA 103. Dn. 1981.

-Die Apokalypse des Johannes. 13 Votr. Nürnberg 1908. GA 104. Dn. 1979.

-Geisteswissenschaftliche Menschenkunde. 19 Votr. Bl. 1908/9. GA 107. Dn. 79.

-Die Beantwortung von Welt- und Lebensfragen durch Anthroposophie. 19 Votr. 1908/9 in verschiedenen Städten. GA 108. Dn. 1970.

-Geistige Hierarchien und ihre Widerspiegelung in der physischen Welt. Tierkreis, Planeten, Kosmos. 10 Votr. Düsseldorf 1909. GA 110. Dn. 81.

-Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien, besonders zu dem Lukas-Evangelium. 14 Votr. Kassel 1909. GA 112. Dn. 75.

-Das Lukas-Evangelium. 10 Votr. Basel 1909. GA 114. Dn. 77.

-Anthroposophie - Psychosophie - Pneumatosophie. 12 Votr. 81. 1909-11. GA 115. Dn. 1965.

-Das Ereignis der Christus-Erscheinung in der ätherischen Welt. 16 Votr. in verschiedenen Städten 1910. GA 118. Dn. 77.

-Die Offenbarungen des Karma. 11 Votr. Hamburg 1910. Taschenbuchausgabe Dornach 1976. GA 120.

-Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhange mit der germanischnordischen Mythologie. 11 Votr. Oslo 1910. GA 121. TBA Dn. 1974.

-Die Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte. Das Sechstageswerk im 1. Buch Moses. 11 Votr. Mü. 1910. GA 122. Dn. 76.

-Das Matthäus-Evangelium. 12 Votr. Bern 1910. GA 123. Dn. 1978.

-Exkurse in das Gebiet des Markus-Evangeliums. 13 Votr. Berlin, München, Hannover, Koblenz 1910-11. GA 124. Dn. 1963.

-Wege und Ziele des geistigen Menschen. Lebensfragen im Lichte der Geisteswissenschaft. 14 Votr. 1910 in versch. Städten. GA 125. Dn. 1973.

-Okkulte Geschichte: Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge von Persönlichkeiten und Ereignissen der Weltgeschichte. 6 Votr.





conférences, Stuttgart 1910/11, GA 126, Dn. 1975.

-Le christianisme ésotérique et la direction spirituelle de l'humanité. 23 conférences individuelles 1911/12 dans des villes différentes. Villes. GA 130. Dn. 77.

-De Jésus au Christ. 11 conférences à Karlsruhe. GA 131. dn. 1982.

[239]°

-L'évolution du point de vue du vrai. 5 conférences Berlin 1911. GA 132. Dn. 1979.

-Le monde des sens et le monde de l'esprit. 6 conférences 1911/12, Hanovre. GA 134. Dornach 1933.

-La réincarnation et le karma et leur signification pour la culture du présent. 5 conférences. Berlin et Stuttgart 1912. GA 135. Dn. 78.

-Les entités spirituelles dans les corps célestes et les règnes de la nature. 11 conférences. Helsinki 1912. GA 136. dn. 1974.

-La pensée humaine et la pensée cosmique. 4 conférences Berlin 1914. GA 151. Dn. 1980.

-Lecture occulte et écoute occulte. Comment fait-on entrer l'être dans le monde des idées ? 10 conférences. Bâle 1914, GA 156, dn. 67.

-Destins d'hommes et des peuples. 14 Conférences. Bl. 1914/15. GA 157. dn. 1960.

-L'union spirituelle de l'humanité par l'impulsion du Christ. 13 conférences en 1915/16 dans différentes villes. villes. GA 165. dn. 1981.

-Nécessité et liberté dans les événements mondiaux et dans l'action humaine. 5 conférences Berlin 1916. GA 166. Dn. 1960.

-Présent et passé dans l'esprit humain. 12 conférences. GA 167, Dn. 1962.

-Impulsions internes de développement de l'humanité. Goethe et la crise du 19ème siècle. Histoire cosmique et humaine tome II. 16 conférences. Dornach. GA 171. Dn. 1964.

-Le karma de la vocation de l'homme en relation avec la vie de Goethe. Histoire cosmique et humaine, tome III. 10 conférences. Dornach 1916, GA 172, Dn. 1980.

-Considérations sur l'histoire contemporaine. Le karma de la fausseté - Première partie. 13 conférences. Dornach et Bâle 1916. GA 173. Dn. 1978.

-Vérités de l'évolution humaine et de l'humanité. Le karma du matérialisme. 17 conférences. GA 176, Dn. 82.

L'arrière-plan spirituel du monde extérieur. La

Stuttgart 1910/11. GA 126. Dn. 1975.

-Das esoterische Christentum und die geistige Führung der Menschheit. 23 Einzelvortr. 1911/12 in versch. Städten. GA 130. Dn. 77.

-Von Jesus zu Christus. 11 Vortrg. Karlsruhe. GA 131. Dn. 1982.

[239]

-Die Evolution vom Gesichtspunkt des Wahrhaftigen. 5 Vorträge Berlin 1911. GA 132. Dn. 1979.

-Die Welt der Sinne und die Welt des Geistes. 6 Vortr. 1911/12, Hannover. GA 134. Dornach 1933.

-Wiederverkörperung und Karma und ihre Bedeutung für die Kultur der Gegenwart. 5 Vortr. Berlin u. Stuttgart 1912. GA 135. Dn. 78.

-Die geistigen Wesenheiten in den Himmelskörpern und Naturreichen. 11 Vortr. Helsinki 1912. GA 136. Dn. 1974.

-Der menschliche und der kosmische Gedanke. 4 Vorträge Berlin 1914. GA 151. Dn. 1980.

-Okkultes Lesen und okkultes Hören. Wie bekommt man das Sein in die Ideenwelt hinein? 10 Vortr. Basel 1914. GA 156. Dn. 67.

-Menschenschicksale und Völkerschicksale. 14 Vortr. Bl. 1914/15. GA 157. Dn. 1960.

-Die geistige Vereinigung der Menschheit durch den Christus-Impuls. 13 Vortr. 1915/16 in versch. Städten. GA 165. Dn. 1981.

-Notwendigkeit und Freiheit im Weltgeschehen und im menschlichen Handeln. 5 Vorträge Berlin 1916. GA 166. Dn. 1960.

-Gegenwärtiges und Vergangenes im Menschengeste. 12 Vortr. Bl. 1916. GA 167. Dn. 1962.

-Innere Entwicklungsimpulse der Menschheit. Goethe und die Krisis des 19. Jahrhunderts. Kosmische und menschliche Geschichte Band II. 16 Vortr. Dornach. GA 171. Dn. 1964.

-Das Karma des Berufes des Menschen in Anknüpfung an Goethes Leben. Kosmische und menschliche Geschichte Band III. 10 Vortr. Dornach 1916. GA 172. Dn. 1980.

-Zeitgeschichtliche Betrachtungen. Das Karma der Unwahrhaftigkeit - Erster Teil. 13 Vortr. Dornach und Basel 1916. GA 173. Dn. 1978.

-Menschliche und menschheitliche Entwicklungswahrheiten. Das Karma des Materialismus. 17 Vortr. Bl. 1917. GA 176. Dn. 82.

-Die spirituellen Hintergründe der äußeren Welt.



chute des esprits des ténèbres. 14 conférences. Dornach 1917. GA 177. Dn. 1977.

-Les êtres spirituels individuels et leur action dans l'âme de l'homme. 9 conférences St-Gall, Zurich, Dornach 1917, GA 178, Dn. 1980.

-Nécessité historique et liberté. Influences du destin en provenance du monde des morts. 8 conférences Dornach 1917, GA 179, Dn. 1977.

-Documents d'histoire du développement pour la formation d'un jugement social. 8 conférences Dornach 1918. GA 185a. Dn. 1963.

-Symptomatologie historique. 9 Conférences Dornach 1918. GA 185. Dn. 62.

-Sur le projet de loi sur les comités d'entreprise. Extrait d'une soirée de discussion avec les comités d'ouvriers de grandes entreprises de Stuttgart. Dans Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, cahier 27/28.

-Sur le système des partis. Extrait d'une soirée de discussion avec les comités d'ouvriers de grandes entreprises de Stuttgart. In : Kugler ; Rudolf Steiner et l'anthroposophie. p. 206 et suivantes.

-L'exigence sociale fondamentale de notre temps. Dans une situation temporelle modifiée. 12 conférences. Dn., Berne 1918. GA 186. Dn. 1979.

-Le goethéanisme, une impulsion de transformation et une pensée de résurrection. 12 conférences. Dn. 1919. GA 188. Dn. 1967.

-La question sociale comme question de conscience. 8 Confér. Dn. 1919. GA 189. Dn. 1980.

-La compréhension sociale à partir de la connaissance des sciences humaines. 15 conférences. Dn. 1919. GA 191. Dn. 1983.

-Traitement des questions sociales et pédagogiques par la science de l'esprit. 17 conférences. Stuttgart 1919. GA 192. Dn. 1964.

-L'aspect intérieur de l'énigme sociale. Passé luciférien et avenir ahrimaniens. 10 conférences en 1919 dans des villes allemandes. Villes. GA 193. Dn. 1977.

-Transformations spirituelles et sociales dans l'évolution du travail humain. 18 conférences. Dn. 1920. GA 196. Dn. 1966.

-Facteurs de guérison pour l'organisme social. 17 conférences. Dorn/Berne 1920. GA 198. Dn. 1969.

-La science de l'esprit comme connaissance des impulsions fondamentales de l'organisation sociale. 17 conférences et une allocution Dornach et Berlin 1920. GA 199. Dn. 1967.

-La nouvelle spiritualité et l'expérience du Christ

Der Sturz der Geister der Finsternis. 14 Vortr. Dornach 1917. GA 177. Dn. 1977.

-Individuelle Geistwesen und ihr Wirken in der Seele des Menschen. 9 Vortr. St. Gallen, Zürich, Dornach 1917. GA 178. Dn. 1980.

-Geschichtliche Notwendigkeit und Freiheit. Schicksalseinwirkungen aus der Welt der Toten. 8 Vorträge Dornach 1917. GA 179. Dn. 1977.

-Entwicklungsgeschichtliche Unterlagen zur Bildung eines sozialen Urteils. 8 Vorträge Dornach 1918. GA 185a. Dn. 1963.

-Geschichtliche Symptomatologie. 9 Vorträge Dornach 1918. GA 185. Dn. 62.

-Zum Entwurf des Betriebsrätegesetzes. Auszug aus einem Diskussionsabend mit den Arbeitersausschüssen Stuttgarter Großbetriebe. In Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, Heft 27/28.

-Über das Parteiwesen. Auszug aus einer Diskussionsveranstaltung mit den Arbeitersausschüssen Stuttgarter Großbetriebe. In: Kugler; Rudolf Steiner und die Anthroposophie. S. 206ff.

-Die soziale Grundforderung unserer Zeit. In geänderter Zeitlage. 12 Vortr. Dn., Bern 1918. GA 186. Dn. 1979.

-Der Goetheanismus, ein Umwandlungsimpuls und Auferstehungsgedanke. 12 Vortr. Dn. 1919. GA 188. Dn. 1967.

-Die soziale Frage als Bewußtseinsfrage. 8 Vortr. Dn. 1919. GA 189. Dn. 1980.

-Soziales Verständnis aus geisteswissenschaftlicher Erkenntnis. 15 Vortr. Dn. 1919. GA 191. Dn. 1983.

-Geisteswissenschaftliche Behandlung sozialer und pädagogischer Fragen. 17 Vorträge, Stuttgart 1919. GA 192. Dn. 1964.

-Der innere Aspekt des sozialen Rätsels. Luziferische Vergangenheit und ahrimaniensche Zukunft. 10 Vortr. 1919 i. vsch. Städten. GA 193. Dn. 1977.

-Geistige und soziale Wandlungen in der Menschheitsentwicklung. 18 Vortr. Dn. 1920. GA 196. Dn. 1966.

-Heilfaktoren für den sozialen Organismus. 17 Vortr. Dorn/Bern 1920. GA 198. Dn. 1969.

-Geisteswissenschaft als Erkenntnis der Grundimpulse sozialer Gestaltung. 17 Vorträge und eine Ansprache Dornach und Berlin 1920. GA 199. Dn. 1967.

-Die neue Geistigkeit und das Christus-Erlebnis



du vingtième siècle. 7 conférences. Dornach 1920. GA 200. Dn. 1980.

[240]

-Le pont entre la spiritualité du monde et le physique de l'homme. La recherche de la nouvelle Isis, la Sophis divine. 16 conférences. Dn., Berne, Bâle 1920. GA 202. Dn. 1980.

-Perspectives de l'évolution de l'humanité. L'impulsion matérialiste de la connaissance et les tâches de l'anthroposophie. 17 conférences. Dn. 1921. GA 204. Dn. 1979.

-La vie de l'âme humaine et les aspirations de l'esprit en relation avec l'évolution du monde et de la terre. 9 conférences. Dn. 1922. GA 212. Dn. 78.

-Questions humaines et réponses au monde. 13 conférences. Dornach 1922, GA 213, dn. 1969.

-Connaissance vivante de la nature. Chute intellectuelle et élévation spirituelle du péché. 12 conférences Dornach 1923. GA 220. Dn. 1982.

-Les lieux de mystères du Moyen Age. Rose-Croix et principe moderne d'initiation. La fête de Pâques comme partie de l'histoire des mystères de l'humanité. 10 conférences. Dornach 1924. GA 233a. Dn. 1980.

-L'anthroposophie. Une introduction à la vision anthroposophique du monde. 9 conférences. Dn. 1924. GA 234. Dn. 1974.

-Considérations ésotériques sur les relations karmiques. 1er volume. 13 conférences. Dn, Berne 1924. GA 235. Dn. 1964.

-Considérations ésotériques sur les relations karmiques. II. Volume. 17 conférences. Dn. 1927. GA 236. Dn. 1965.

-Instructions pour une formation ésotérique. Extraites du contenu de l'École ésotérique. GA 245. édition spéciale Dornach 1979.

Le mouvement occulte au dix-neuvième siècle et sa relation avec la culture mondiale. Significatif de la vie spirituelle extérieure vers le milieu du 19ème siècle. 13 conférences Dn. 1915. GA 254. Dn. 69.

-Le congrès de Noël pour la fondation de la Société Anthroposophique Universelle 1923/24. Pose de la première pierre, conférences et discours, consultation des statuts. Dornach 23 déc. 1923 - 1er janvier 1924. GA 260. Dn. 1963.

-Art et connaissance de l'art. Le sensuel-sensible et sa réalisation par l'art. 9 conférences. 1888-1921. GA 271. Edition de poche Stuttgart 1975.

-L'essence du musical et l'expérience du son en l'homme. 8 conférences 1906, 1920-23. GA 283. Dn. 1981.

-L'anthropologie générale comme base de la

des zwanzigsten Jahrhunderts. 7 Vortr. Dornach 1920. GA 200. Dn. 1980.

[240]

-Die Brücke zwischen der Weltgeistigkeit und dem Physischen des Menschen. Die Suche nach der neuen Isis, der göttlichen Sophis. 16 Vortr. Dn., Bern, Basel 1920. GA 202. Dn. 1980.

-Perspektiven der Menschheitsentwicklung. Der materialistische Erkenntnisimpuls und die Aufgaben der Anthroposophie. 17 Vortr. Dn. 1921. GA 204. Dn. 1979.

-Menschliches Seelenleben und Geistesstreben im Zusammenhang mit Welt- und Erdenentwicklung. 9 Vortr. Dn. 1922. GA 212. Dn. 78.

-Menschenfragen und Weltenantworten. 13 Vortr. Dornach 1922. GA 213. Dn. 1969.

-Lebendiges Naturerkennen. Intellektueller Sündenfall und spirituelle Sündenerhebung. 12 Vorträge Dornach 1923. GA 220. Dn. 1982.

-Mysterienstätten des Mittelalters. Rosenkruzertum und modernes Einweihungsprinzip. Das Osterfest als ein Stück Mysteriengeschichte der Menschheit. 10 Vortr. Dornach 1924. GA 233a. Dn. 1980.

-Anthroposophie. Eine Einführung in die anthroposophische Weltanschauung. 9 Vortr. Dn. 1924. GA 234. Dn. 1974.

-Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge. 1. Band. 13 Vortr. Dn., Bern 1924. GA 235. Dn. 1964.

-Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge. II. Band. 17 Vortr. Dn. 1927. GA 236. Dn. 1965.

-Anweisungen für eine esoterische Schulung. Aus den Inhalten der Esoterischen Schule. GA 245. Sonderausgabe Dornach 1979.

-Die okkulte Bewegung im neunzehnten Jahrhundert und ihre Beziehung zur Weltkultur. Bedeutsames aus dem äußeren Geistesleben um die Mitte des 19. Jahrhunderts. 13 Vorträge Dn. 1915. GA 254. Dn. 69.

-Die Weihnachtstagung zur Begründung der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft 1923/24. Grundsteinlegung, Vorträge und Ansprachen, Statutenberatung. Dornach 23. Dez. 1923 bis 1. Januar 1924. GA 260. Dn. 1963.

-Kunst und Kunsterkenntnis. Das Sinnlich-Übersinnliche und seine Verwirklichung durch die Kunst. 9 Vortr. 1888-1921. GA 271. Taschenbuchausgabe Stuttgart 1975.

-Das Wesen des Musikalischen und das Tonerlebnis im Menschen. 8 Vortr. 1906, 1920-23. GA 283. Dn. 1981.

-Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der



pédagogie. 14 conférences Stuttg. 1919. GA 293. édition de poche Dn. 1975.

-Vie intellectuelle contemporaine et éducation, 14 conférences. Ilkley 1923, GA 307, Dn. 1973.

-Physiologie-thérapeutique sur la base de la science de l'esprit. Sur la thérapie et l'hygiène. Dn, Sttg. 1920, 1922-24. GA 314. Dn. 1975.

-Connaissance anthroposophique de l'homme et médecine. 11 conférences publiques, 1923/24 dans différentes villes. GA 319. Dn. 1981. 342 343

-Impulsions de la science de l'esprit pour le développement de la physique 1. Premier cours de sciences naturelles : lumière, couleur, son, masse, électricité, magnétisme. 10 conférences, Stg. 1919/20. GA 320. Dn. 1964.

-Impulsions des sciences humaines pour le développement de la physique II. Deuxième cours de sciences naturelles : La chaleur à la limite de la matérialité positive et négative. 14 conférences, Stg. 1920. GA 321. Dn. 1982.

-Limites de la connaissance de la nature. 8 conférences dans le 1er cours universitaire anthracite, Dn. 1920. GA 322. Dn. 1969.

-Observation de la nature, mathématiques, expérience scientifique et résultats de la connaissance du point de vue de l'anthroposophie. 8 conférences dans le cadre du cours universitaire anthr. libre Sttg. 1921. GA 324. Dn. 1972.

-Le moment de l'apparition de la science de la nature dans l'histoire universelle et son développement depuis lors. 9 conférences. Dn. 1922/23. GA 326. Dn. 1977.

-La question sociale. 6 conférences Zurich 1919. GA 328. Dn. 1977.

-Nouvelle organisation de l'organisme social. 14 conférences, publiques ou devant des ouvriers de Stg. Ouvriers industriels 1919. GA 330. Dn. 1983.

-Avenir social. 6 conférences. Zurich 1919. GA 332a. Berne 1950.

-Liberté de pensée et forces sociales, Les exigences sociales du présent et leur réalisation pratique. 6 conférences publiques Ulm, Berlin, Stg. 1919. GA 333. Dn. 1971.

-Cours d'économie nationale. 14 conférences pour les étudiants en économie nationale. Dn. 1922. GA 340. Dn. 1933.

-Conférences pour les ouvriers travaillant à la construction du Goetheanum. Dornach 1922-24. Tome IV : Rythmes dans le cosmos et dans l'être humain. Comment arrive-t-on à la vision du monde spirituel ? GA 350. Dn. 80. Tome V : L'homme et le monde. L'action de l'esprit dans la

Pädagogik. 14 Votr. Stuttg. 1919. GA 293. Taschenbuchausgabe Dn. 1975.

-Gegenwärtiges Geistesleben und Erziehung, 14 Votr. Ilkley 1923, GA 307, Dn. 1973.

-Physiologisch-Therapeutisches auf Grundlage der Geisteswissenschaft. Zur Therapie und Hygiene. Dn., Sttg. 1920, 1922-24. GA 314. Dn. 1975.

-Anthroposophische Menschenkenntnis und Medizin. 11 öffentliche Vorträge, 1923/24 in versch. Stdt. GA 319. Dn. 1981. 342 343

-Geisteswissenschaftliche Impulse zur Entwicklung der Physik 1. Erster naturwissenschaftlicher Kurs: Licht, Farbe, Ton, Masse, Elektrizität, Magnetismus. 10 Votr. Sttg. 1919/20. GA 320. Dn. 1964.

-Geisteswissenschaftliche Impulse zur Entwicklung der Physik II. Zweiter naturwissenschaftlicher Kurs: Die Wärme auf der Grenze positiver und negativer Materialität. 14 Votr. Sttg. 1920. GA 321. Dn. 1982.

-Grenzen der Naturerkenntnis. 8 Vorträge im 1. anthr. Hochschulkurs, Dn. 1920. GA 322. Dn. 1969.

-Naturbeobachtung, Mathematik, wissenschaftliches Experiment und Erkenntnisergebnisse vom Gesichtspunkt der Anthroposophie. 8 Votr. im Rahmen des Freien anthr. Hochschulkurses Sttg. 1921. GA 324. Dn. 1972.

-Der Entstehungsmoment der Naturwissenschaft in der Weltgeschichte und ihre seitherige Entwicklung. 9 Votr. Dn. 1922/23. GA 326. Dn. 1977.

-Die soziale Frage. 6 Vorträge Zürich 1919. GA 328. Dn. 1977.

-Neugestaltung des sozialen Organismus. 14 Vorträge, öff. bzw. vor Sttg. Industrie-arbeitern 1919. GA 330. Dn. 1983.

-Soziale Zukunft. 6 Votr. Zürich 1919. GA 332a. Bern 1950.

-Gedankenfreiheit und soziale Kräfte, Die sozialen Forderungen der Gegenwart und ihre praktische Verwirklichung. 6 öffentliche Votr. Ulm, Berlin, Sttg. 1919. GA 333. Dn. 1971.

-Nationalökonomischer Kurs. 14 Votr. für Studenten der Nationalök. Dn. 1922. GA 340. Dn. 1933.

-Vorträge für die Arbeiter am Goetheanumbau. Dornach 1922-24. Band IV: Rhythmen im Kosmos und im Menschenwesen. Wie kommt man zum Schauen der geistigen Welt? GA 350. Dn. 80. Band V: Mensch und Welt. Das Wirken des Geistes in der



nature. Sur l'essence des abeilles. GA 351. dn. 78.

[241]

- Textes sur la théorie de la relativité. Publié par Wim Viersen. Mathematisch- astronomische Blätter, éd. par la Section des mathématiques et de l'astronomie au Goetheanum. Dornach 1982.

- Thèmes de l'œuvre complète :

Volume 1 : Wege der Übung. Conférences, sélectionnées et éditées par Stefan Leber.

Volume 2 : Parler et langage (Chr. Lindenberg).

Volume 3 : La théorie des sens (Lindenberg).

Volume 8 : Connaissance de l'histoire (Lindenberg). Vol. 82.

Volume 9 : Réincarnation. (Clara Kreutzer).

Volume 82.

STIEHLER, Gottfried : Histoire et responsabilité. Sur la question des alternatives dans l'évolution de la société. Berlin/RDA 1972.

STÖRIG, Hans-Joachim : Petite histoire mondiale de la philosophie en deux volumes. Francfort/M. 1979.

STRAUSS, Erwin : Du sens des sens. Une contribution aux fondements de la psychologie. 1956.

STRAWE, Christoph : Dialectique et anti-dialectique. Sur le développement de la dialectique philosophique et sur la critique critique-rationaliste de la dialectique. Diss. Brême 78.

SUCHANTKE, Andreas : La feuille du vrai Protée. Dans quelle mesure la théorie des métamorphoses de Goethe est-elle encore d'actualité aujourd'hui ? Dans : Die Drei. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und soziales Leben. Stuttgart. N° 6, juin 1983.

THÉORIE DU MONOPOLE. Argument-Sonderband 6. Berlin/Ouest 1975.

THÜRKAUF, Max : La science moderne de la nature et sa doctrine de salut social, le marxisme. Le fondement de l'idéologie - le matérialisme des sciences naturelles - est insoutenable. Schaffhouse 1980.

TOLSTYCH, V. I. : La production intellectuelle comme problème du matérialisme historique. Science soviétique. Contributions aux sciences sociales. Cahier 8 1978. TORAREV, S. A. : La religion dans l'histoire des peuples. Berlin/RDA 1976. TRADOWSKY, Peter : Kaspar Hauser. La lutte pour l'esprit. Dornach 1981. TREICHLER, Rudolf : Le développement de l'âme au cours de la vie. Étapes, perturbations et Maladies de la vie

Natur. Über das Wesen der Bienen. GA 351. Dn. 78.

[241]

- Texte zur Relativitätstheorie. Herausgegeben von Wim Viersen. Mathematisch- astronomische Blätter, hg. von der Math.-Astr. Sektion am Goetheanum. Dornach 1982.

- Themen aus dem Gesamtwerk:

Band 1: Wege der Übung. Vorträge, ausgewählt und hg. von Stefan Leber. Stuttgart 1980.

Band 2: Sprechen und Sprache (Chr. Lindenberg). Sttg. 1980.

Band 3: Zur Sinneslehre (Lindenberg). Sttg. 80.

Band 8: Geschichtserkenntnis (Lindenberg). Sttg. 82.

Band 9: Wiederverkörperung. (Clara Kreutzer). Sttg. 82.

STIEHLER, Gottfried: Geschichte und Verantwortung. Zur Frage der Alternativen in der gesellschaftlichen Entwicklung. Berlin/DDR 1972.

STÖRIG, Hans-Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie in zwei Bänden. Frankfurt/M. 1979.

STRAUSS, Erwin: Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie. 1956.

STRAWE, Christoph: Dialektik und Anti-Dialektik. Zur Entwicklung der philosophischen Dialektik und zur kritisch-rationalistischen Dialektik-Kritik. Diss. Bremen 78.

SUCHANTKE, Andreas: Das Blatt der wahre Proteus. Wie weit ist Goethes Metamorphosenlehre heute noch aktuell? In: Die Drei. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und soziales Leben. Stuttgart. Nr. 6. Juni 1983.

THEORIE DES MONOPOLS. Argument-Sonderband 6. Berlin/West 1975.

THÜRKAUF, Max: Die moderne Naturwissenschaft und ihre soziale Heilslehre, der Marxismus. Das Fundament der Ideologie - der naturwissenschaftliche Materialismus - ist unhaltbar. Schaffhausen 1980.

TOLSTYCH, W. I.: Die geistige Produktion als Problem des historischen Materialismus. Sowjetwissenschaft.

Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. Heft 8 1978. TORAREV, S. A.: Die Religion in der Geschichte der Völker. Berlin/DDR 1976.

TRADOWSKY, Peter: Kaspar Hauser. Das Ringen um den Geist. Dornach 1981.

TREICHLER, Rudolf: Die Entwicklung der Seele





psychique. Stuttgart 1982.

TROXLER, Paul Vital : Conférences sur la philosophie. Édité par P. Eymann. Berne 1942.

TUGARINOV, V. P. : Philosophie de la conscience. Questions contemporaines. Berlin/RDA 1974.

TURUNEN, Kari E. : Rudolf Steiner in filosofis. Jyväskylä 1983.

UNGER, Georg : Énergie nucléaire et science de l'esprit. Dornach 1979.

- Le sauvetage de la pensée. Digressions sur des notions fondamentales mathématiques, physiques et cybernétiques. Stuttgart 1978.

VOLUMES D'APERÇU DE L'ÉDITION COMPLÈTE DE RUDOLF STEINER II. Index des matières et des noms des sommaires établi par Emil MÖYFELI. Dornach 1980. UNGER, Carl : Ecrits. 3 volumes.

Volume 1 : L'autonomie de la conscience philosophique. Les doctrines fondamentales de l'anthroposophie. Pour une assimilation conforme à la raison de la science de l'esprit de Rudolf Steiner. Stuttgart 1964.

Volume II : Essai d'élaboration positive et apologétique de la science de l'esprit anthroposophique. Du mouvement et de la société anthroposophiques. Des sujets ésotériques. Stuttgart 1966.

Volume III : Du langage de l'âme consciente sur la base des principes directeurs de Rudolf Steiner. Stuttgart 1971.

VERBRUGH, Hugo S. : ... Revenir. Les expériences prénatales et la pensée de la réincarnation. Stuttgart 1982.

VORLÄNDER, Karl : Histoire de la philosophie I-V. Avec des textes sources.

I : Philosophie de l'Antiquité. Reinbek 1963.

II : Philosophie du Moyen Age. Reinbek 1978.

III : Philosophie de la Renaissance. Début des sciences naturelles. Reinbek 1977.

IV : Philosophie de l'époque moderne. Descartes. Hobbes. Spinoza. Leibniz. Reinbek 1978.

V : Philosophie des temps modernes. Le siècle des Lumières. Reinbek 1978.

WEHR, Gerhard : C. G. Jung et Rudolf Steiner. Confrontation et synopsis. Stuttgart 1972.

[242]

- Rudolf Steiner. Réalité, connaissance et impulsion culturelle. Fribourg/Br. 1982.

PROBLÈMES IDÉOLOGIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES DE LA PHILOSOPHIE MATÉRIALISTE.

im Lebenslauf. Stufen, Störungen und Erkrankungen des Seelenlebens. Stuttgart 1982.

TROXLER, Paul Vital: Vorlesungen über die Philosophie. Hg. von P. Eymann. Bern 1942.

TUGARINOW, W. P.: Philosophie des Bewußtseins. Gegenwartsfragen. Berlin/DDR 1974.

TURUNEN, Kari E.: Rudolf Steiner in filosofis. Jyväskylä 1983.

UNGER, Georg: Kernenergie und Geisteswissenschaft. Dornach 1979.

- Die Rettung des Denkens. Exkurse über mathematische, physikalische und kybernetische Grundbegriffe. Stuttgart 1978.

ÜBERSICHTSBÄNDE ZUR RUDOLF-STEINER-GESAMTAUSGABE II. Sachwort- und Namensregister der Inhaltsangaben erstellt von Emil MÖYFELI. Dornach 1980. UNGER, Carl: Schriften. 3 Bände.

Band 1: Die Autonomie des philosophischen Bewußtseins. Die Grundlehren der Anthroposophie. Zur vernunftgemäßen Verarbeitung der Geisteswissenschaft Rudolf Steiners. Stuttgart 1964.

Band II: Versuch einer positiv-apologetischen Erarbeitung anthroposophischer Geisteswissenschaft. Aus der anthroposophischen Bewegung und Gesellschaft. Esoterisches. Stuttgart 1966.

Band III: Aus der Sprache der Bewußtseinsseele unter Zugrundelegung der Leitsätze Rudolf Steiners. Stuttgart 1971.

VERBRUGH, Hugo S.: ... Wiederkommen. Erfahrungen des Vorgeburtlichen und der Reinkarnationsgedanke. Stuttgart 1982.

VORLÄNDER, Karl: Geschichte der Philosophie I-V. Mit Quellentexten.

I: Philosophie des Altertums. Reinbek 1963.

II: Philosophie des Mittelalters. Reinbek 1978.

III: Philosophie der Renaissance. Beginn der Naturwissenschaft. Reinbek 1977.

IV: Philosophie der Neuzeit. Descartes. Hobbes. Spinoza. Leibniz. Reinbek 1978.

V: Philosophie der Neuzeit. Die Aufklärung. Reinbek 1978.

WEHR, Gerhard: C. G. Jung und Rudolf Steiner. Konfrontation und Synopse. Stuttgart 1972.

[242]

-Rudolf Steiner. Wirklichkeit, Erkenntnis und Kulturimpuls. Freiburg/Br. 1982.

WELTANSCHAULICHE UND METHODOLOGISCHE PROBLEME DER MATERIALISTI-



- DIALECTIQUE DE LA PHILOSOPHIE. Édité par Günter KLIMASZEWSKY. Berlin/RDA 1976.
- WETTER, Gustav A. : L'idéologie soviétique aujourd'hui. 1. matérialisme dialectique et historique. Francfort/M. 1977.
- WILENIUS, Reijo : Aatteiden maailma. Johdatus Aikamme Aatevirtauksiin. Jyväskylä 1982.
- Marx ennen Marxia. Helsinki 1966.
- La mission de la Finlande dans le dialogue Est-Ouest et le rôle particulier de l'anthroposophie. Interview dans la revue ,Info 3 no. 10/1983.
- WILKEN, Folkert : Le capital. Sa nature, son histoire et son action au 20e siècle. Schaffhouse 1976.
- COMMUNISME SCIENTIFIQUE. Manuel d'enseignement. Coll. des auteurs et dir. de P. N. Fedossejew. Berlin/RDA 1972.
- COMMUNISME SCIENTIFIQUE. Manuel pour l'étude fondamentale du marxisme-léninisme. Collaboration des auteurs. Responsable : G. Großer. Berlin/RDA 1974.
- WITZENMANN, Herbert : Intuition et observation. Partie 1 : La saisie de l'esprit dans l'expérience de la pensée. Stuttgart 1977.
- Intuition et observation. Partie 2 : Libération de la perception. Connaissance de la liberté. Stuttgart 1978.
- Héritage et réincarnation de l'esprit. L'idée de réincarnation de Rudolf Steiner dans une présentation de la science de l'esprit selon la méthode des sciences naturelles. Nouvelle édition. Dornach 1981.
- Désespoir et confiance. Sur la situation sociale et culturelle de l'époque. Dornach 1982.
- Phénoménologie de la structure. Formation préconsciente de la forme dans l'enveloppement de la réalité connaissante. Un nouveau concept de théorie scientifique. Dornach 1983.
- NOUS AVONS VÉCU RUDOLF STEINER. Souvenirs de ses élèves. Édité par M.J. Krück Poturzyn. Stuttgart 1980.
- WULF, Berthold : Idée et pensée. Contributions à la compréhension de la philosophie de l'idéalisme allemand avec une attention particulière à Kant, Fichte et Hegel. Stuttgart 1964.
- Pensée et Présence. Trois chapitres sur la philosophie. Langnau-Zurich 1964.
- Goethe et Hegel. Le dialogue christologique de la conscience. Zurich 1985.
- WYGODSKI, W. S. : L'histoire d'une grande découverte. Über die Entstehung des Werkes Das Kapital von Karl Marx. Berlin/RDA 1970.
- SCHEN DIALEKTIK. Hg. von Günter KLIMASZEWSKY. Berlin/DDR 1976.
- WETTER, Gustav A.: Sowjetideologie heute. 1. Dialektischer und historischer Materialismus. Frankfurt/M. 1977.
- WILENIUS, Reijo: Aatteiden maailma. Johdatus Aikamme Aatevirtauksiin. Jyväskylä 1982.
- Marx ennen Marxia. Helsinki 1966.
- Die Aufgabe Finnlands im Ost-West-Dialog und die besondere Rolle der Anthroposophie. Interview in der Zeitschrift ,Info 3 Nr. 10/1983.
- WILKEN, Folkert: Das Kapital. Sein Wesen, seine Geschichte und sein Wirken im 20. Jahrhundert. Schaffhausen 1976.
- WISSENSCHAFTLICHER KOMMUNISMUS. Lehrbuch. Autorenkoll. u. Ltg. von P. N. Fedossejew. Berlin/DDR 1972.
- WISSENSCHAFTLICHER KOMMUNISMUS. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium. Autorenkoll. Verantw. G. Großer. Berlin/DDR 1974.
- WITZENMANN, Herbert: Intuition und Beobachtung. Teil 1. Das Erfassen des Geistes im Erleben des Denkens. Stuttgart 1977.
- Intuition und Beobachtung. Teil 2. Befreiung des Erkennens. Erkennen der Freiheit. Stuttgart 1978.
- Vererbung und Wiederverkörperung des Geistes. Die Reinkarnationsidee Rudolf Steiners in geisteswissenschaftlicher Darstellung nach naturwissenschaftlicher Methode. Neuausg. Dornach 1981.
- Verzweiflung und Zuversicht. Zur sozialen und kulturellen Lage der Zeit. Dornach 1982.
- Strukturphänomenologie. Vorbewußtes Gestaltbilden im erkennenden Wirklichkeitenthüllen. Ein neues wissenschaftstheoretisches Konzept. Dornach 1983.
- WIR ERLEBTEN RUDOLF STEINER. Erinnerungen seiner Schüler. Hg. von M.J. Krück Poturzyn. Stuttgart 1980.
- WULF, Berthold: Idee und Denken. Beiträge zum Verständnis der Philosophie des deutschen Idealismus mit besonderer Berücksichtigung von Kant, Fichte und Hegel. Stuttgart 1964.
- Gedanke und Gegenwart. Drei Kapitel zur Philosophie. Langnau-Zürich 1964.
- Goethe und Hegel. Das christologische Gespräch des Bewußtseins. Zürich 1985.
- WYGODSKI, W. S.: Die Geschichte einer großen Entdeckung. Über die Entstehung des Werkes Das Kapital von Karl Marx. Berlin/DDR 1970.



WYGOTSKI, Lew Semjonowitsch : Penser et parler. Avec une introduction de Th. Liede-mann, éd. par J. Helm. Francfort/M. 1977.

ZELNY, Jindrich : La logique de la science chez Marx et Le Capital. Francfort/M.-Vienne 1970.

ZWEIG, Stefan : Le monde d'hier. Souvenirs d'un Européen. Francfort-sur-le-Main 1954.

[243]

WYGOTSKI, Lew Semjonowitsch: Denken und Sprechen. Mit einer Einf. von Th. Liede-mann, hg. von J. Helm. Frankfurt/M. 1977.

ZELNY, Jindrich: Die Wissenschaftslogik bei Marx und Das Kapital. Frankfurt/M.-Wien 1970.

ZWEIG, Stefan: Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers. Frankfurt am Main 1954.

[243]

