

# Anthropologie

*Lucio Russo*

**Avertissement** : L'ami Roberto Marcelli nous a de nouveau procuré (et nous lui en sommes toujours reconnaissants) la transcription d'un cours donné par Lucio Russo (de novembre 1999 à juillet 2000), sur le cycle de Conférence de Rudolf Steiner intitulé *Anthropologie* (première partie de l'oeuvre *Art de l'éducation* — Antroposofica, Milan 1991 [en France : *Cours sur la nature humaine (l'anthropologie base de l'éducation)*, (les numéros de page entre crochets renvoient à l'édition de 1978) *ndt*].

Il s'agit de trente-quatre rencontres, dont nous allons nous engager à publier régulièrement les textes, comme nous l'avons fait dans les occasions précédentes (*La Philosophie de la Liberté* et *Les oeuvres scientifiques de Goethe*) après les avoir élaborés de nouveau opportunément (avec le concours de l'auteur).

[Comme pour les deux autres études mentionnées, celle-ci sera intégralement publiée en français sur le site de l'IDCCH : <http://users.belgacom.net/idcch/index1.html>, Webmaster : Jean-François Theys, *ndt*]

## Première rencontre

*Rome, 4 novembre 1999*

Nous commençons en disant que ce cycle de quatorze conférences — qui prit naissance comme « *Cours pédagogique*, en 1919, pour les enseignants (à l'occasion de la fondation de la *Libre École Waldorf*) — devrait intéresser non seulement les éducateurs, les psychologues, ou les médecins, mais aussi quiconque perçoit l'exigence de se connaître réellement soi-même. S'il est compréhensible, en effet, que tout le monde ne s'intéresse pas, que sais-je, à la botanique, à la chimie ou à la physique, il est au contraire difficile d'imaginer que quelqu'un puisse ne pas s'intéresser à l'anthropologie : c'est-à-dire, à la connaissance (scientifique) de soi. D'autant plus que notre manière de juger la réalité implique toujours — comme cela est souligné, par exemple, par Viktor Frankl (psychiatre fondateur de la « logothérapie ») — un quelconque présupposé anthropologique ou une quelconque image de l'être humain.

Un tel présupposé, lorsqu'il est inconscient, est cependant un préjugé. Un présupposé conscient, on peut en effet le discuter, l'examiner et éventuellement le modifier, tandis qu'un présupposé inconscient s'impose toujours comme un dogme.

Dans le domaine anthropologique, le plus diffus et le plus délétère de ces présupposés inconscients est constitué par l'idée que l'être humain est un « animal intelligent ».

Quiconque ne veuille renoncer à l'esprit scientifique, mais ne veuille pas se contenter de savoir en même temps que « animal est » (« que poisson est »), ne peut pas, par conséquent, faire autre chose que de s'adresser à l'anthroposophie : à savoir à l'unique science en mesure — comme dit Steiner — de donner à l'homme une « conscience de son humanité ».

Steiner dit : « Au début de notre travail préparatoire, nous voulons avant tout considérer le meilleur moyen d'établir, jusque dans les détails, un lien avec les puissances spirituelles qui, d'une certaine façon, ont confié à chacun de nous le mandat de ce travail. C'est pourquoi ces paroles initiales doivent être considérées comme une sorte de prière adressée aux puissances spirituelles qui se trouveront derrière nous tandis que nous assumerons cette tâche. » (p.17 [23]) [les numéros entre crochets renvoient à l'édition française TRIADES de 1978, *ndt*].

Aborder une tâche de la juste manière, signifie l'aborder avec l'esprit juste, et l'aborder avec l'esprit juste signifie entrer en communion, dans l'âme, avec l'esprit juste (avec l'Esprit de Vérité).

Nous savons que tout notre engagement, dans l'étude et dans l'exercice intérieur, tend à atteindre cette fin : à savoir à renouer une relation avec ce monde spirituel, duquel, à terme, nous nous trouvons coupés.

Il n'en a pas toujours été ainsi. Autrefois, l'homme était *dans* l'esprit, et, pour cette raison, il n'était pas libre. Au moment de la chute (du soi-disant péché originel), il a été cependant exclu du monde spirituel. Une fois coupé le cordon ombilical qui le reliait à ce monde, il en est venu à se retrouver dans un royaume dans lequel l'esprit l'a remis à lui-même et à sa conscience, et il ne le domine plus, comme il continue à le faire inversement avec la nature.

Parce que libre, l'homme peut cependant soit renouer (sous une forme nouvelle) le lien originaire, soit s'égarer et se perdre.

Steiner adresse donc un appel aux « puissances spirituelles », puisque entreprendre une initiative « pour le bien du monde » veut dire avec « l'esprit de service », et donc avec une disposition d'âme caractérisée par une synthèse (extraordinaire) de liberté et de volonté de service, de joie et de sacrifice de soi.

Les esprits lucifériens sont en effet en mesure de donner (à leur manière) la liberté et la joie, mais pas la volonté de service et de sacrifice de soi, alors que ceux ahrimaniens, sont en mesure de donner (à leur manière) la volonté de service et de sacrifice de soi, mais pas la liberté ni la joie.

Steiner dit : « L'époque dans laquelle nous vivons actuellement a commencé au milieu du XV<sup>ème</sup> siècle ; et c'est seulement aujourd'hui que surgit du *substratum* spirituel, d'une certaine manière, la connaissance de ce qui est à faire dans cette époque à l'égard de l'éducation humaine. Jusqu'à présent, les hommes, même quand ils se sont posé des questions pédagogiques avec la meilleure volonté du monde, travaillèrent toujours avec des méthodes de l'éducation antique, celle de la quatrième époque de civilisation postatlantéenne de l'évolution. Beaucoup dépendra du fait que nous, dès le début, nous apprenions à comprendre que nous devons donner à notre travail une direction déterminée, adaptée à notre époque ; non pas déjà pour qu'elle puisse avoir une valeur universelle pour toute l'évolution humaine, mais parce que c'est celle qui est précisément requise par les besoins de notre époque » (p.19 [25]).

Une saine (sainte) volonté de service rend avant tout un service à l'Esprit du temps : dans le cas présent, à l'esprit de la cinquième période post-atlantéenne, celui de l'âme consciente ou de la modernité.

À partir du moment où tout processus évolutif implique des phases, le problème de ce qui est opportun ou inopportun de faire (pas seulement, évidemment, dans le domaine éducatif) ne peut pas être posé de manière générique ou abstraite. C'est bien de faire, en effet, ce que requiert la phase de développement que l'on est en train de traverser, et c'est mal, soit de continuer à faire tout ce qu'on avait fait durant la phase précédente, soit d'anticiper tout ce qui devrait être fait seulement dans une phase successive.

Comme on le voit, le mal naît aussi de l'*anachronisme*.

Et que nous demande-t-il notre temps ? Quelles sont ses impulsions particulières ? Gardons présent à l'esprit que celles-ci, pour pouvoir naître, ont besoin de nous. En tant que forces de l'inconscient, elles nous pressent en effet, mais elles ne peuvent pas naître toutes seules (aussi pour ne pas violer notre liberté). Pour pouvoir se réaliser (créativement), elles doivent donc attendre que l'être humain intègre sagement leur force avec *leur* forme : c'est-à-dire, leur essence volitive avec *leur* essence de pensée (que l'homme doit rechercher et découvrir).

Nous avons commencé en parlant d'anthropologie. Bien!, si nous étudions la botanique, nous conquerrions une science ou une conscience des êtres végétaux, alors qu'en étudiant l'anthropologie, nous conquérons une science ou une conscience de l'être humain ; à partir du moment, cependant, où nous sommes des êtres humains, en nous conquérant une telle science, nous conquérons en même temps une auto-conscience.

Toute question anthropologique est donc une question d'auto-conscience. Et l'homme, peut-il éventuellement prendre conscience de lui-même, de la nature spirituelle de son propre Je, si l'on

continue à lui enseigner — comme on le fait aujourd'hui — qu'il n'est qu'un « animal intelligent » ?

Il m'est arrivé de lire, il y a peu, que Giacomo Casanova (1725-1798), le très célèbre *tombreur de femmes* [en français dans le texte! *ndt*], aimait dire qu'il aurait cru à l'esprit si celui-ci avait été capable de lui procurer autant de plaisir que lui en donnait les sens. Mais comme de la photo d'une *femme*, l'on ne peut certes pas retirer autant de plaisir que d'une *femme* réelle, de même de la représentation ordinaire (abstraite) de l'esprit, l'on ne peut pas retirer la même joie que de la rencontre avec l'esprit réel.

Il peut être intéressant de remarquer que Casanova était un homme du dix-huitième siècle : c'est-à-dire un homme du siècle des « Lumières », mais aussi des « lumières rouges ». Pour s'en convaincre, il suffit de penser au Marquis de Sade et à son roman *Justine ou les mésaventures de la vertu*, ou encore plus à Denis Diderot, qui publia autant la docte *Encyclopédie* que le licencieux *Les bijoux indiscrets*. D'un côté donc, les « lumières », de l'autre, les ténèbres : ou bien d'un côté, la *ratio* glaciale et abstraite, de l'autre, la *libido* fougueuse et concrète.

Et peut-on éventuellement espérer qu'une *ratio* de ce genre (du genre par exemple de celle de Voltaire) puisse venir heureusement et *humainement* à bout d'une force qui, abandonnée à elle-même, peut posséder l'ego et le pousser vers l'animalité ? Non, certes pas.

Seule une expérience vivante et pleine de la réalité de l'esprit (une expérience chaleureuse et lumineuse) pourrait en effet nous permettre de remettre les choses en place. J'ai dit exprès : « remettre les choses en place », parce que dans le monde il y a une place pour tout (à savoir pour le *Logos*, pour le *pathos* et pour l'*éros*).

Ce qui ne va pas, ce qui engendre le mal c'est le *dés-ordre* (le chaos).

Rappelons-nous le : les entités contrariantes ne sont pas des entités créatrices ; c'est pourquoi elles ne peuvent pas créer, mais elles peuvent introduire le dés-ordre dans le créé, au point d'en arriver à altérer, quand ce n'est pas à renverser, la soi-disant « échelle (ou hiérarchie) des valeurs » (dit le prologue de l'Évangile de Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout a été fait par lui, et sans lui pas même une chose créée n'a été faite »).

L'anachronisme est donc un désordre ; et aborder les problèmes posés par la modernité avec des instruments qui nous ont été fournis, dans le passé, par l'âme rationnelle ou affective (dont la phase évolutive s'est achevée en 1413 ap. J.-C., est, pour le coup, anachronique.

Nous vivons dans l'époque de l'âme consciente, et celle-ci exige que nous les affrontions (en premier lieu le problème de renouer un rapport vivant avec le monde spirituel) avec un esprit scientifique (scientifico-spirituel en l'occurrence).

Beaucoup s'illusionnent encore, au contraire, de pouvoir les affronter et les résoudre avec les vieux outils de la philosophie, de la théologie ou de l'humanisme abstrait. Emanuele Severino, par exemple, soutient (à raison) que tous ces moyens se révèlent impuissants à faire face et à endiguer le pouvoir sans cesse croissant de la « technique » (de la *téchne*). Mais pour autant qu'il se révèle tel, ce pouvoir tout puissant (dés-humain) constitue — quoiqu'en pense Severino — un phénomène radicalement nouveau. Et comment pourrait-on dominer un phénomène aussi nouveau avec des instruments désormais obsolètes, tels que, par exemple, la philosophie grecque, le droit romain, le thomisme, la métaphysique scientiste et matérialiste, sinon carrément le « retour à Parménide », comme il est souhaité (à tort) par Severino ?

Le fait est que l'âme rationnelle ou affective agit encore en maître : elle théorise, élucubre, disserte, prêche et débat, mais se révèle absolument incapable de résoudre sérieusement les problèmes. Cela dépend essentiellement du fait que ce n'est pas une âme « pratique ». Du point de vue *humain*, « pratique » n'est pas, en effet, la culture « classique » (luciférienne), qui exalte l'homme en mortifiant la technique, et « pratique » n'est pas non plus la culture « scientifique » (ahrimanienne), qui exalte la technique en mortifiant l'être humain.

« Beaucoup — dit Steiner — dépendra du fait que nous, dès le début, nous apprenions à comprendre que nous devons donner à notre travail une orientation déterminée adaptée à notre époque ; non pas déjà parce que celle-ci doit avoir une valeur universelle pour toute l'évolution humaine, mais parce que c'est celle qui est précisément requise par les besoins de notre époque. ».

Il nous est donc demandé de nous effacer, pour faire place aux « besoins de l'époque » (le Baptiste dit justement : « Il faut que lui grandisse et que moi je diminue »). Pour faire ceci, il n'est pas besoin de mortifier la chair et de prendre le cilice, il suffit d'ouvrir sa propre âme, au travers de la connaissance, aux nécessités du monde, du temps et de l'évolution. Ce qu'il faut, autrement dit, c'est réussir à vouloir (du Je) ce que veut l'Esprit du temps (qui n'est pas ce qui est *trendy* (*tendance, ndt*) ou « à la mode »), au point d'en arriver à dire : « Que Ta volonté sois faite ». On doit cependant y arriver librement, et seulement par amour. Il est superflu de rappeler qu'avant de pouvoir prononcer des paroles de ce genre, un tel esprit se doit d'apprendre à penser et à connaître.

Steiner dit : « Le matérialisme nous a conduits à perdre, entre autres choses, toute conscience des tâches toutes particulières d'une époque particulière ; et il est au contraire très important que, comme première chose, nous nous rendions clairement compte de cette vérité : toute époque à ses tâches spéciales à accomplir. Les jeunes gens qui vous seront confiés auront déjà atteint un certain âge ; n'oubliez-pas, pour cette raison, qu'avant que vous en assumiez l'éducation ou l'instruction, ils seront pour la plupart passés par l'éducation, et souvent aussi par la mauvaise éducation, donnée par leurs parents (...) En nous consacrant à notre travail, n'oublions pas que toute la culture contemporaine, jusqu'au domaine plus spirituel, au domaine religieux, est basée sur l'égoïsme de l'humanité, et orientée vers l'égoïsme des hommes » (p.19 [25-26]).

Pensons, par exemple, à la naissance de la philosophie. En partant de ceux qu'on a appelés les présocratiques (Pythagore, Héraclite, Parménide), par Socrate et Platon, nous arrivons à Aristote.

Eh bien!, que voyons-nous se réaliser dans cette succession ? C'est vite dit : le passage de l'*imagination au concept*, et donc l'abord, grâce à Aristote, de cette logique « analytique » (statique) qui est restée substantiellement inchangée jusqu'au jour où Hegel a mis à flot (bien que sous une forme encore abstraite) la logique « dialectique » ou « spéculative » (dynamique).

Et quelle est alors la tâche de notre temps ? Celle de passer, en surmontant l'abstraction, à l'inverse et sciemment, *du concept à l'imagination*. Tous ceux qui sont partis, un jour, de l'imagination, ont eu la tâche de faire naître le concept : nous, qui partons du concept, (de la conscience intellectuelle) nous avons, à l'inverse, la tâche de faire naître l'imagination (la conscience imaginative).

Pour cela, Steiner a écrit *La Philosophie de la Liberté*, et pour la même raison, j'ai l'habitude de répéter que l'on ne peut pas comprendre cette oeuvre si l'on ne se porte pas au-delà de l'âme rationnelle ou affective.

Vous rappelez-vous ce qu'on y affirme ? Que dans le moment où nous pensons, nous sommes à tel point pris par l'objet de notre observation, que nous laissons inobservé le penser avec lequel nous le pensons. Cependant cela n'arrive que lorsque nous pensons de manière scientifico-naturelle. Dans tous les autres cas, en effet, on n'est pas pris par l'objet, mais par son propre narcissisme ou son propre égoïsme : bref par soi-même. Certes, la pensée scientifique actuelle parvient à être « prise » par l'objet, et à être donc « objectale » (comme le dirait Freud), seulement quand elle se trouve aux prises avec la réalité inorganique. Lorsqu'elle prétend observer et étudier, *de la même manière*, la réalité vivante, celle de l'âme ou de l'esprit, elle cesse en effet d'être telle, et elle se remet à être « narcissique » (comme le dirait toujours Freud) en s'abandonnant à élucubrer et à juger.

La conscience objective ou représentative devrait être au contraire le fondement (le « roc ») sur lequel édifier, graduellement, une conscience supérieure (la « maison »). Le soi-disant « bien de l'intellect » est en effet un « bien » (un des dons de l'Esprit Saint), mais seulement si on l'utilise comme base scientifico-naturelle pour le développement de la conscience scientifico-spirituelle.

Sur le plan évolutif, la conscience scientifico-naturelle a déjà donné, cependant, tout ce qu'elle pouvait et tout ce qu'elle devait donner et, dans le cas où elle manquerait — comme elle est en train de le faire — à poursuivre son objectif pour lequel elle nous a été donnée, elle se met alors à se corrompre : à régresser, par exemple, de l'*intellect réaliste* à l'*intellectualisme abstrait* (dans les termes de *La philosophie de la Liberté*, du « réalisme naïf » au « réalisme métaphysique »). Le Christ observe avec justesse, en se référant à tous ceux qui « tout en voyant ne voient pas et tout en entendant n'entendent pas et ne comprennent pas » : « À celui qui a, il sera donné en abondance ; et à celui qui n'a pas, il sera ôté aussi ce qu'il a ».

Steiner dit « que toute la culture contemporaine, jusqu'au domaine plus spirituel, au domaine religieux, est basée sur l'égoïsme de l'humanité, est orientée sur l'égoïsme des hommes ».

Que l'on fasse bien attention à ne pas prendre ces paroles dans un sens moralisant. Il ne s'agit pas, en effet, d'un « sermon », mais d'un « diagnostic ». L'autoconscience liée à l'ego, n'est en réalité qu'une auto-conscience provisoire. Steiner a plus d'une fois parlé de l'ego comme du « véhicule du Je » : à savoir comme d'une réalité dont la tâche est justement de « véhiculer » (sur le plan physico-physiologique) l'activité de ce Je spirituel qui véhicule (ne l'oublions pas), à son tour, la force du *Logos*.

« L'épreuve » évolutive de l'ego est donc importante, et que l'on ne s'illusionne pas de pouvoir l'éviter. Scaligero a justement dit : « Personne ne peut devenir un Je, s'il n'a pas d'abord été un ego » (ce qui est comme dire que personne ne peut devenir le sujet de la conscience scientifico-spirituelle, si d'abord il n'a pas été le sujet de celle scientifico-naturelle).

On ferait bien aussi de se rappeler qu'une longue lutte douloureuse a été nécessaire pour permettre à l'ego (à l'individualisme moderne) de s'affirmer. Si autrefois, on a dû lutter pour faire naître l'ego, aujourd'hui, on doit par conséquent lutter pour que, à partir du giron de l'ego, naisse le Je (le « Soi spirituel »).

Nous savons que le Je se manifeste sur le plan physique, sur le plan éthérique sur celui astral, et que l'ego n'est que le résultat de la première (la plus basse) de ses manifestations. « Grand » est donc l'ego, parce que manifestation du Je ; « petit » est donc l'ego, parce que manifestation finie (psycho-physique).

Mais voyons à présent pourquoi la culture contemporaine est basée sur l'égoïsme, « jusqu'au domaine le plus spirituel, jusqu'au domaine religieux ».

Steiner dit : « Que l'on considère par exemple un problème qui saisit l'homme depuis son for intérieur, le problème de l'immortalité. Même la prédication religieuse étudie à fond ce problème de manière à toucher chez les hommes la corde de leur égoïsme. C'est en effet l'égoïsme qui suscite en eux le désir de ne pas perdre leur être propre en franchissant la porte de la mort, mais de conserver pleinement leur propre je. À un tel égoïsme, quand bien même raffiné, toute confession religieuse fait appel aujourd'hui, eu égard à l'immortalité, en parlant aux hommes de manière à leur faire oublier le plus souvent l'une des deux extrémités de la vie humaine, pour mettre l'autre en relief, à savoir, faire concentrer leur attention sur la mort, en oubliant la naissance » (pp.19-20 [26-27]).

C'est en effet impossible de résoudre le problème de la vie après la mort sans résoudre celui de la vie avant la naissance. C'est donc un signe d'égoïsme que de se préoccuper (peut-être avec angoisse) de ce qui sera sans s'occuper en rien de ce qui a été.

Il n'est pas difficile de comprendre que la chose revêt une importance particulière pour l'éducation.

Steiner dit : nous devons devenir conscients du fait que « la vie physique ici-bas est une continuation de la vie spirituelle et qu'avec l'éducation, nous avons à poursuivre ce que des entités supérieures ont accompli jusqu'alors sans notre participation. Seule la conscience que notre action sur l'être humain en formation doit être la poursuite de ce que des entités supérieures ont fait avant la naissance, donnera à notre oeuvre éducative sa juste intonation » (p.20 [27-28]).

Chaque fois que naît un enfant, se met à vivre sur la Terre un Je qui vient d'abandonner le monde spirituel (Je me percevais — dit Nikolai Berdjajev, dans son autobiographie — comme un être ne venant pas de « ce monde » et incapable de s'adapter à « ce monde »), tout comme à chaque fois que meurt un homme, se met à vivre dans le monde spirituel un Je, qui vient d'abandonner la Terre. Naissance et mort ne sont, pour cette raison, que deux moments (autant que cruciaux) de notre devenir incessant.

Rappelons-nous que le corps éthérique et le corps physique sont des corps tramés, respectivement, de temps et d'espace : à savoir que ce sont des corps, pour ainsi dire, « existentiels ». Un Je qui se transfère, par la naissance, du domaine de l'être dans celui de l'existence entre par conséquent dans le temps et l'espace, alors qu'un Je qui se transfère, par la mort, du domaine de l'existence à celui de l'être, en sort.

Steiner dit que « seule la conscience que notre action sur l'être humain en formation doit être la continuation de ce que des entités supérieures ont fait avant la naissance, donnera à notre oeuvre éducative la juste intonation ». Ce qui équivaut à dire que seule une telle conscience nous permettra d'éduquer avec l'esprit « juste ».

Quel est en effet le plus grand danger ? Que l'ego, pourvu qu'il ne renonce pas à lui-même (pourvu qu'il ne « périsse et devienne ») se mettra à imiter ou à singer le Je (dont il a entendu parler). Et à quoi peut-on reconnaître (et pas seulement dans le champ éducatif) un ego qui imite ou singe le Je (comme il semble que fasse le « diable », qui précisément à cause de ceci a été dit « singe de Dieu ») ? Par exemple, au fait que, s'il est typologiquement « neurasthénique », il connaît la croix, mais pas la joie ou la « liesse », alors que s'il est typologiquement « hystérique », il connaît la joie et la « liesse », mais pas la croix : du fait, en somme, que lui est inconnu, dans les deux cas, cet Esprit qui a dit : « Mon joug est doux et ma charge est légère », et qui, surtout, a vaincu la croix au moyen de la croix (il a atteint la joie au travers de la souffrance).

*Lucio Russo, Rome, 4 novembre 1999.*

## **Seconde rencontre** *Rome, le 11 novembre 1999*

Nous reprenons tout de suite notre lecture.

Steiner dit : « Avant la naissance, l'être humain est encore sous la protection des êtres qui se trouvent au-delà du physique, et nous devons leur laisser le rapport singulier immédiat entre le monde et l'individu humain. C'est pourquoi l'éducation prénatale n'a encore aucune tâche eu égard à l'enfant, et ne peut être qu'une conséquence de la manière dont se comportent les parents, et spécialement la mère.(...) Moins on pense à éduquer directement l'enfant avant qu'il naisse, et plus on pense, au contraire, à se conduire soi-même de manière moralement juste, d'autant mieux cela sera pour la créature. L'éducation peut commencer seulement après que l'enfant s'est vraiment inséré dans l'ordre cosmique du plan physique, à savoir, quand il commence à respirer l'air extérieur. Quand ensuite l'enfant fait sa première entrée dans le monde physique, nous devons savoir ce que signifie vraiment ce passage du plan spirituel au plan physique. Avant qu'il descende sur la terre physique, il s'établit un premier lien entre son esprit et son âme ; par esprit, nous entendons un *quid* qui aujourd'hui est encore totalement caché dans le monde physique et que l'anthroposophie appelle : Homme spirituel, Esprit vital, Soi spirituel. Ces trois parties constitutives de l'homme existent, d'une certaine manière, dans la sphère suprasensible vers laquelle, à présent, nous devons chercher à nous frayer un passage dans notre travail ; et, dans la période entre la mort et une nouvelle naissance, nous, nous sommes déjà dans un certain rapport

avec elles. La force qui émane de cette triade, pénètre l'âme de l'homme sous trois aspects : l'âme consciente, l'âme rationnelle et l'âme sensible » (pp.22-23 [28-29]).

Nous savons que l'homme *est* un Je (un esprit), qu'il *a* un corps astral (une âme), un corps éthérique (une vie), et un corps physique, et qu'il doit être imaginé non pas comme un « point » (ferme), mais plutôt comme une graine ou un germe qui n'est qu'au début de son évolution.

La science de l'esprit enseigne en effet que le corps physique est le fruit de l'évolution de l'ancien Saturne, de l'ancien Soleil et de l'ancienne Lune ; que le corps éthérique est le fruit de l'évolution de l'ancien Soleil et de l'ancienne Lune ; que le corps astral est le fruit de l'évolution de l'ancienne Lune ; et que le Je commence sa propre évolution sur la Terre, et que, par cela même, il est un nouveau-né, lequel a devant lui un futur aussi étendu qu'est étendu le passé que le corps physique a derrière lui.

En tant que « nouveau-né » (comme ego), le Je doit donc grandir. Mais il peut le faire (en se transformant ainsi graduellement en « Soi spirituel », « Esprit de vie » et Homme spirituel », seulement au moyen du développement de la conscience et de l'autoconscience.

Comme l'ego est en effet l'image morte du Je, restituée par le miroir physique (par l'autoconscience représentative), ainsi le Soi spirituel est l'image vivante du je, restituée par le miroir éthérique (de l'autoconscience imaginative), l'Esprit de vie est l'expérience qualitative du je, médiatisée par le corps astral (par l'auto-conscience inspirative) et l'Homme spirituel est l'autoexpérience *immédiate* du Je (l'auto-conscience intuitive) : ou bien un Je devenu finalement pleinement lui-même.

Steiner dit que « la force qui émane de cette triade pénètre l'âme de l'homme sous trois aspects : l'âme consciente, l'âme rationnelle et l'âme sensible ».

Pour comprendre comment elle la pénètre, il faut toutefois distinguer les forces (en soi) de l'*imagination*, de l'*inspiration* et de l'*intuition* (ayant chacune pour sujet respectivement le Soi spirituel, l'Esprit de vie et l'Homme-esprit) de celles de la *conscience imaginative*, de la *conscience inspirative* et de la *conscience intuitive*.

Notre activité cognitive ordinaire se sert en effet constamment des forces de l'imagination, de l'inspiration et de l'intuition, mais elle le fait inconsciemment. Elle est en effet consciente de la représentation seulement : ce qui revient à dire, du produit ultime de la coopération de ces trois forces.

Mais de quelle façon le Je nous a-t-il permis d'avoir conscience de ce produit final ? En élaborant d'abord le corps astral, pour engendrer l'âme sensible ; en élaborant ensuite le corps éthérique, pour engendrer l'âme rationnelle (ou affective) ; et en élaborant enfin le corps physique, pour engendrer l'âme consciente (la conscience et l'auto-conscience représentative).

Dès lors que le Je arrive à faire mûrir la conscience et l'auto-conscience représentative, l'évolution cesse d'être inconsciente et subconsciente, et devient consciente : c'est-à-dire qu'elle cesse de se développer à l'état de sommeil ou de rêve pour se développer à l'état de veille.

Comme le poussin évolue à l'intérieur de l'oeuf et, parvenu à un certain point de son développement, le casse pour pouvoir naître, ainsi l'homme croît-il, dans l'âme, de l'intérieur vers l'extérieur et il rompt la « coquille » seulement quand il parvient à l'âme consciente. Il se meut en effet (en dormant, de l'âme sensible (de l'âme inconsciemment intuitive), au travers (en rêvant) de l'âme rationnelle ou affective (l'âme inconsciemment inspirative), et il parvient (en s'éveillant) à l'âme consciente (à l'âme inconsciemment imaginative) ; ou bien à cette âme-là qui, au moyen de l'appareil neuro-sensoriel, le place en contact direct avec le monde extérieur et transforme les inconscientes (ou préconscientes) imaginations en représentations achevées (« claires et distinctes »).

Comme on le voit, c'est grâce au corps physique, et en premier lieu aux sens députés à accueillir les stimulations extérieures, que le Je se présente au monde en mettant ainsi complètement en activité

aussi bien la conscience de la réalité de l'*objet*, que celle de soi-même en tant que *sujet* (en tant que ego).

Nous n'avons pas le temps, malheureusement, de caractériser de façon plus détaillée l'âme sensible et l'âme rationnelle ou affective. Il suffira pour cela de se rappeler qu'à l'âme sensible nous devons, d'un côté, les *sensations*, de l'autre, les *sentiments*. Celle-ci confine en effet, en bas, au corps sensible, et, en haut, à l'âme rationnelle ou affective ; et c'est justement là où elle confine au corps sensible qu'elle nous donne les sensations, tandis que là où elle confine à l'âme rationnelle ou affective, elle nous donne les sentiments.

Nous devons naturellement imaginer tout ceci de manière dynamique : à savoir, comme un jeu de forces en métamorphose continuelle.

Dans l'âme rationnelle ou affective, les sentiments s'affinent (ils deviennent plus indépendants de la corporéité), l'activité de jugement s'affine (qui met en relation les concepts entre eux), et se met à poindre la conscience du Je. Comme nous l'avons souvent répété, l'âme rationnelle ou affective est en effet une âme « philosophique », surtout attentive au *concept*, tandis que l'âme consciente est un âme « scientifique », surtout attentive au *percept* (au contenu de la perception sensible).

Steiner dit : « Si vous pouviez percevoir l'être humain qui s'apprête à descendre dans le monde physique, après avoir traversé l'existence entre la mort et une nouvelle naissance, vous constateriez que l'élément spirituel que nous venons de caractériser est uni à celui psychique. L'homme d'une certaine façon, descend en tant que âme-esprit ou esprit-âme d'une sphère supérieure, dans l'existence physique dont il se revêt. À la rencontre de l'élément psycho-spirituel est apporté, ici sur la Terre, un autre élément constitutif, qui s'est formé selon les processus de l'hérédité physique : le corps physique pénétré par le corps éthérique » (p.222 [29-30]).

Après la « triade » spirituelle et la « triade » psychique, considérons à présent celle « éthérico-physique » (constituée par l'appareil métabolique et les membres, par l'appareil rythmique — circulatoire et respiratoire — et par celui neuro-sensoriel).

Nous avons en effet, d'un côté, le corps astral et le Je (les éléments individuels qui descendent, à la naissance, d'une « sphère supérieure ») et, de l'autre, le corps éthérique et le corps physique (les éléments héréditaires, qui sont apportés à sa rencontre, « ici sur la Terre »).

Steiner dit : « Si vous regardez sans parti pris l'enfant qui vient de naître en ce monde, vous vous apercevrez que chez lui, l'âme-esprit et l'esprit-âme n'est pas encore vraiment uni à la corporéité physico-éthérique. C'est une mission de l'éducation, entendue au sens spirituel, de faire se rencontrer harmonieusement ces deux parties constitutives de l'être humain, de les mettre en accord. » (p.23 [30]).

Par le fait de naître au travers de parents, nous devons nous insérer, en tant qu'individus, dans un élément *extra-individuel*. Ce qu'on appelle les « maladies exanthématiques », typiques de l'enfance (la rougeole, la varicelle, la scarlatine, etc.) ne sont justement, pour la médecine anthroposophique, que les signes de la lutte menée par l'élément individuel (psycho-spirituel) pour assimiler celui héréditaire (éthérico-physique).

Il s'agit d'une lutte très importante pour le Je, qui vient sur la Terre justement pour se connaître et se réaliser (ainsi pour servir ensuite librement le monde spirituel). Dans le cas où l'éducation ne s'acquitte pas de sa mission, le Je court par conséquent le risque de rester « enkysté » dans les éléments héréditaires, et de ne pas réussir ainsi à se découvrir lui-même.

Pour se connaître vraiment soi-même (le Je qui est celui qui est), il faut en effet se débarrasser tout doucement de toutes les identifications ou identités illusoire qui (à la façon de béquilles) déroulent une fonction, pour ainsi dire, « pédagogique » durant la première moitié de la vie, mais qui, dans le cours de la seconde, ne représentent seulement qu'un obstacle.



Steiner dit : « Des trois systèmes qui constituent l'homme physique, considérons avant tout celui du métabolisme. Il est étroitement relié, d'un côté, à la respiration ; et celle-ci, pour ce qui concerne le métabolisme, est reliée à son tour avec la circulation du sang. Cette dernière accueille dans l'être humain les substances du monde extérieur introduites par une autre voie, de sorte que la respiration, tout en ayant ses propres fonctions, est également liée avec le système métabolique. D'un autre côté, elle est aussi liée à la vie neuro-sensorielle de l'homme. Quand nous inspirons, nous exerçons continuellement une pression sur le liquide céphalo-rachidien, qui se déverse dans le cerveau ; quand nous expirons, nous faisons redescendre ce liquide du cerveau dans le corps. Par cela, nous transmettons au cerveau le rythme de la respiration ; de sorte que celle-ci, unie d'un côté au système du métabolisme, est connectée de l'autre au système neuro-sensoriel. La respiration est donc l'intermédiaire le plus important entre l'homme qui entre dans le monde extérieur physique et ce dernier. Toutefois, nous devons être conscients, qu'au début de la vie, l'accord juste ne s'établit pas immédiatement entre le processus des nerfs et des sens et celui de la respiration ; celle-ci ne se déroule pas encore de manière adéquate à la vie physique, et surtout du système neuro-sensoriel » (pp.23-24 [30]).

La respiration sert donc « d'intermédiaire » entre l'activité de la nature, du corps éthérique et du corps physique (héréditaires), et l'activité psycho-spirituelle, du corps astral et du Je (individuels) : à savoir, elle sert de médiatrice entre deux opposés.

S'il n'existait que ces deux derniers, nous aurions uniquement, d'un côté, l'abdomen et les membres (centre de rayonnement de l'activité métabolique) et, de l'autre, la tête (centre de rayonnement de l'activité neuro-sensorielle). C'est-à-dire que nous disposerions d'un pôle froid (celui céphalique) et d'un pôle chaud (celui abdominal), mais pas d'une zone pour ainsi dire, « tempérée » (celle thoracique).

C'est dans cette dernière, en effet, que les activités des deux pôles, grâce à l'alternance de l'inhalation et de l'exhalation, se rencontrent et s'harmonisent. : au moyen de l'inhalation, l'élément psycho-spirituel pénètre dans celui éthérico-physique, et au moyen de l'exhalation il en ressort.

À partir du moment, toutefois, où « au début de la vie — comme dit Steiner — l'accord juste entre le processus des nerfs et des sens et celui de la respiration ne s'établit pas », parce que ce processus « ne se développe pas encore de manière adéquate à la vie physique, et surtout au système neuro-sensoriel », il y a un besoin d'éducation correcte.

Le processus respiratoire a, en effet, un rapport, pour ainsi dire « naturel » avec celui métabolique, et un rapport, pour ainsi dire « culturel » avec celui neuro-sensoriel. Ce dernier, en tant que tel, doit être éduqué pour cette raison. On ne peut pas le faire correctement si l'on ignore les caractéristiques du terrain sur lequel on se prépare, avec les meilleures intentions du monde, à intervenir.

Toute intervention éducative peut s'avérer en effet « juste » ou erronée » seulement en rapport à la constitution, au tempérament et au caractère de l'élève.

Il est par exemple facile de comprendre qu'un élève de constitution « longiligne », de tempérament « mélancolique » et de caractère « asthénique » ou neurasthénique (le type « introverti » de Jung), devrait être éduqué de manière différente d'un élève « bréviligne », « colérique » et « asthénique » (le type « extraverti » de Jung). Chez les deux, ne se présente pas — c'est vrai — « la juste harmonie entre le processus des nerfs et des sens et celui de la respiration », mais tandis que chez le premier, l'inhalation (l'activité neuro-sensorielle de l'organisation supérieure, psycho-spirituelle), prévaut sur l'exhalation (sur l'activité métabolique de l'organisation inférieure, éthérico-physique), chez le second il se produit exactement le contraire.

Toujours à fin de chercher à atteindre une harmonisation de l'organisation supérieure avec celle inférieure, on devrait avoir en outre présent à l'esprit que le sommeil de l'enfant n'est pas du tout égal à celui de l'adulte.

Steiner dit : le sommeil de l'enfant « est caractérisé justement par le fait d'être différent de celui de l'adulte, lequel élabore et transforme ce qu'il expérimente durant la veille. L'enfant non. Quand il dort, il s'immerge encore tellement dans l'ordre général du monde qu'il n'est pas capable d'y introduire les expériences faites dans le monde extérieur physique. Et ceci doit être amené par une juste éducation, de manière que les expériences faites sur le plan physique puissent être introduites dans ce que l'esprit-âme, ou âme-esprit, accomplit durant le sommeil (...) Ainsi, pour commencer, toute activité éducative sera dirigée vers un domaine très élevé : à savoir, à l'enseignement d'une juste respiration et d'un juste rythme dans l'alternance sommeil et veille. Il va de soi que pour éduquer et instruire nous apprendrons des règles de conduite qui ne visent pas directement à un entraînement de la respiration ou du sommeil ; tout cela restera, pour ainsi dire, à l'arrière-plan. Celles que nous apprendrons seront des règles concrètes ; mais nous devons surtout être conscients, même à l'arrière-plan, de ce que nous faisons. Quand nous enseignerons à un jeune telle ou telle matière, nous devons être conscients d'agir, dans un cas, plutôt dans le sens de faire pénétrer l'âme-esprit dans le corps physique, dans l'autre, de faire pénétrer la vie du corps physique dans l'âme-esprit » (pp.25-26 [33-34]).

Il ne s'agit donc pas « d'entraîner » *directement* la respiration ou le sommeil de l'enfant, mais de l'éduquer de façon telle que tout ce que nous faisons durant la veille soit en mesure de franchir le seuil qui sépare le domaine du conscient de celui de l'inconscient, et d'exercer ainsi une action indirecte sur la respiration et sur le sommeil, tant et si bien de leur donner le rythme juste et de corriger et de guérir d'éventuelles discordances entre la vie psycho-spirituelle et celle éthérico-physique.

Tout ce qui n'est pas en mesure (par nature propre ou à cause de la manière dont cela est présenté) de franchir un tel seuil (comme, à titre d'exemple, tout ce qui est exsangue, abstrait ou intellectualiste) peut par conséquent « instruire » ou « informer », mais pas « éduquer » ou « former » l'être humain.

Voyez-vous, nous, les adultes, nous nous nourrissons, durant la veille, d'expériences terrestres (de perceptions et de pensées) ; dans le sommeil, nous les emportons avec nous et nous continuons (sans nous en rendre compte) à les élaborer, ainsi qu'à en retirer des fruits qui iront enrichir nos capacités.

Il suffit de penser — comme le rappelle souvent Steiner — à la manière dont nous avons appris à écrire. Nous avons commencé à faire des petits bâtons, puis des voyelles, ensuite des consonnes, et enfin nous nous sommes découverts capables — sans savoir comment — d'écrire : « sans savoir comment », puisque c'est justement durant le sommeil que nos efforts diurnes se transforment en facultés.

Certes, il y a celui qui se nourrit, durant la journée, plus de perceptions que de pensées (et éventuellement s'en vante en tant qu'*homo faber*), tout comme il y a celui qui, au contraire, se nourrit plus de pensées que de perceptions (et s'en vante, éventuellement, en tant que *maître à penser* [en français dans le texte, *ndt*]). Ce qu'on appelle « expérience » peut donc prévaloir sur la réflexion, de la même manière que la réflexion peut prévaloir sur l'expérience. Ceux-ci aussi, cependant, ne sont que des problèmes d'équilibre : d'équilibre, justement, entre la vie psycho-spirituelle et celle éthérico-physique.

Pour l'enfant, c'est différent parce que tout, en lui, est tout de suite « expérience » et rien n'est réflexion. C'est justement celle-ci que nous sommes pour cette raison appelés à éduquer, à partir du moment où l'autre profite encore de la guidance douce et sage des Hiérarchies spirituelles.

En substance, c'est comme si Steiner disait : « Laissez l'enfant en paix, dans sa partie éthérico-physique, encore placée sous la protection des Dieux ; engagez-vous plutôt à agir, avec tout autant de dévouement et de sagesse sur la partie psycho-spirituelle.

**Lucio Russo — Rome, 11 novembre 1999**



## **Troisième rencontre** *Rome, le 18 novembre 1999*

Nous avons parlé, la semaine passée, de la respiration et du sommeil, et nous avons vu qu'il ne s'agit pas d'agir sur ces activités de l'enfant, mais de l'éduquer de manière telle que tout ce que nous faisons durant la veille soit en mesure de traverser le seuil qui sépare le domaine du conscient de celui de l'inconscient, à partir du moment où ce qui n'est pas en mesure de traverser un tel seuil peut « instruire » ou « informer », mais non « éduquer » ou « former » l'être humain.

Tentez d'imaginer, par exemple, ce qui arriverait si, après avoir sciemment mastiqué l'aliment, nous le gardions en bouche, et nous ne le confions pas, en déglutissant, à ces appareils de notre organisme qui, en vertu de toute une série de processus dont nous sommes normalement inconscients, le digèrent, en l'assimilant en partie et en l'éliminant en partie.

Nous pourrions manger tant et plus et en même temps, mourir de dénutrition. Ce qui arrive avec l'aliment arrive cependant avec l'éducation. Et ceci explique à suffisance comment, donc, les « grandes bouffes » intellectualistes (surtout si elles sont précoces) produisent un dépérissement, et non pas un renforcement de l'âme.

Nous avons aussi dit, à ce même propos, que l'aliment psycho-spirituel que nous donnons à l'enfant peut ne pas être en mesure de traverser le seuil qui sépare l'état de veille de celui du sommeil, soit à cause de sa nature même soit par la manière dont nous le lui présentons. Mais il y a plus.

Steiner dit : « Ne sous-évaluez pas l'importance de ce que nous avons dit jusqu'ici, parce que vous ne pouvez pas être de bons éducateurs et enseignants si vous ne prenez garde qu'à ce que vous faites, et ne veillez pas beaucoup plus à ce que vous êtes. La science de l'esprit anthroposophique nous conduit justement à reconnaître toute la valeur du fait que l'être humain n'agit pas dans le monde seulement par ce qu'il fait, mais au contraire et avant tout, par ce qu'il est. Il se produit une grande différence quand, dans une classe, entre le maître A ou le maître B ; et cette différence ne dépend pas seulement du fait que l'un est plus habile que l'autre dans l'application des expédients pédagogiques extérieurs ; la différence essentielle, celle qui vraiment agit dans l'enseignement, se trouve dans la direction que le maître imprime à ses pensées durant toute la journée, et qu'il apporte avec lui quand il entre dans la classe. Toute autre sera l'action exercée sur les élèves, d'un maître qui s'occupe beaucoup de l'être humain en train de devenir, par rapport à celle que pourra exercer un autre qui n'y pense jamais et n'en sait rien » (p.26 [34]).

Ce ne serait pas mal, en effet, que dans la salle des enseignants des écoles de tout ordre et de tout grade (mais quelqu'un, vues les conditions dans lesquelles se trouve aujourd'hui l'école italienne, a préféré les définir « de tout désordre et de toute dégradation ») étaient gravées ses paroles : « Veille plus à ce que tu es, qu'à ce que tu fais » ; ou bien : « Veille plus à ce que tu es, qu'à ce que tu sais ».

Je ne sais pas pourquoi, mais personne se propose de le faire cependant, puisqu'il est indubitablement plus commode de croire (surtout dans un monde « technologique » ou « technocratique » comme le nôtre) que l'on puisse devenir des braves enseignants simplement en apprenant et en appliquant des « techniques » didactiques, « les expédients pédagogiques extérieurs », plutôt que de se transformer en premier lieu soi-même.

Et pourtant, tant la psychanalyse freudienne que la psychologie junguienne, en dépit de leurs limites (que je n'ai pas manqué de mettre en lumière à maintes reprises), montrent avoir compris que la préparation d'un psychothérapeute comporte nécessairement que celui-ci se soumette à un *training* [formation, ndt] (c'est-à-dire à une analyse « personnelle » et à une « didactique »), et qu'il ne se limite pas, par conséquent, à apprendre des théories et des techniques (comme le font désormais tant d'autres).

Avec ceci, je n'entends pas dire — que cela soit bien clair — que tous ceux qui veulent se consacrer à l'enseignement devraient être « psychanalysés » ; j'entends dire, plutôt, que tout ce qui vaut pour les psychothérapeutes qui suivent les enseignements de Freud et Jung, devrait aussi valoir pour les psychothérapeutes qui suivent les enseignements de Steiner ; même si ceux-ci, au fin de « veiller plus à ce qu'ils sont, qu'à ce qu'ils savent », devaient, à la différences de ceux-là, se servir de l'étude et de l'exercice intérieur.

À ce sujet, il sera bien de rappeler que l'étude de l'anthroposophie est différente de n'importe quelle autre étude, puisqu'elle ne se traduit pas en un simple « savoir » ; à condition, naturellement, que ce soit une *vraie* étude et que ce soit la *vraie* anthroposophie.

Permettez-moi de vous lire, à ce sujet, deux passages de Rudolf Steiner, tirés, respectivement, du *Développement occulte de l'être humain dans ses quatre composantes* et de la *Formation de communauté*.

Le premier est celui-ci : « Non seulement pour l'authentique ésotériste, mais aussi pour celui qui veut accueillir des pensées anthroposophiques dans ses énergies psychiques, il sera important d'en venir à savoir quelque chose sur les changements qu'expérimente l'entière entité humaine, soit que l'homme exécute des exercices comme ceux indiqués dans mon ouvrage *L'initiation*, ou bien comme ceux brièvement résumés dans la seconde partie de ma *Science de l'occulte*, soit aussi parce que simplement, mais avec le cœur et l'âme, on apprend des pensées anthroposophiques. L'anthroposophie cultivée ésotériquement ou exotériquement et avec sérieux, détermine dans la réalité certains changements dans l'organisation totale de l'être humain. Au moyen de l'anthroposophie (on peut l'affirmer avec courage), on devient différent, on transforme sa propre structure humaine intérieure ».

Et le second passage, relatif au contraire aux diverses initiatives qui sont nées de l'anthroposophie générale, est celui-ci : « Le fait est que toutes ces initiatives ont mûri à partir de la terre-mère de l'anthroposophie et l'on doit s'en souvenir, avant tout en restant des anthroposophes ; on ne peut pas renier le centre, ni, en tant qu'enseignant de l'école Waldorf, ni comme collaborateur du « *Kommende Tag* », ni comme chercheur, ni comme médecin ».

Je voudrais ajouter, sur la base de mon expérience personnelle, qu'on court d'autant moins le risque de renier le « centre » (lequel, dans la citation qui vient d'être lue, vaut pour « Société Anthroposophique », mais pour une « Société Anthroposophique » dans laquelle vit l'esprit anthroposophique) qu'on s'efforce d'autant plus de comprendre, d'approfondir et d'aimer *La Philosophie de la Liberté*. Il est connu en effet que Steiner la considérait, non seulement comme son œuvre la plus importante, mais aussi comme l'œuvre dont s'est développé, tel d'un germe, tout ce qui est venu ensuite à la lumière de cette « anthroposophie ».

Mais revenons à notre sujet.

Steiner dit : « Avant tout autre chose, nous devons reconnaître que notre premier travail pédagogique doit être celui de faire quelque chose de nous-mêmes, afin qu'un courant de pensée, un rapport spirituel intérieur, règne entre le maître et les jeunes, et qu'en entrant en classe, nous pensions surtout à ce rapport, plus qu'aux paroles à dire, aux réprimandes à donner, ou à nos capacités d'enseignants. Celles-ci ne sont toutes qu'extériorité que certainement nous devrions cultiver, mais que nous ne cultiverons pas bien sans ce rapport fondamental entre les pensées dont nous serons imprégnés et les faits qui durant l'enseignement devront se produire dans le corps et l'âme de nos élèves » (p.27 [36]).

En ces temps de matérialisme, les pensées qui nous imprègnent sont en général d'une toute autre nature. Qu'est-ce qu'un enfant, par exemple, du point de vue matérialiste ? Le simple résultat fortuit de la rencontre d'un ovule avec un spermatozoïde, et donc un « animal » (un « psychozoo ») qui doit être opportunément dressé pour le rendre le plus « intelligent » possible (et « utile ») ; et qu'est-ce que l'homme ? Selon l'*Encyclopaedia Britannica*, réfère, désolé, Abraham Josgua

Heschel, « l'homme est un chercheur du plus haut niveau de commodité avec la moindre dépense nécessaire d'énergie » (le texte de Heschel, publié en 1993 en anglais avec le titre : *Who is Man ?*, a été republié en italien en 2005 avec le titre : *Chi è l'uomo ?*, par SE-Studio Editoriale, Milan — *ndr*).

Le fait est que de la même façon qu'on peut être ruinés (*rovinati* en italien à savoir littéralement « conduits sur une mauvaise voie », *ndt*) par les « mauvaises compagnies », ainsi peut-on être ruinés par des « mauvaises » pensées.

La prudence voudrait donc que nous ne fréquentassions plus tant (et passivement) beaucoup des pensées qui « sont aujourd'hui au menu obligatoire » (l'actuel « conscient collectif »), et que nous choissions les pensées qui nous accompagnent et qui nous « imprègnent », avec le même scrupule et le même soin avec lequel nous choisissons nos amis (« Dis-moi qui tu fréquentes, je te dirai qui tu es »).

Au cas où Goethe aurait ensuite raison, en soutenant que « seul ce qui est fécond est vrai », nous devrions aussi nous préoccuper de nourrir notre âme avec des pensées qui soient capables, parce que vraies et saines, de la revigorer, de la même façon que nous nous préoccupons de nourrir notre corps avec des aliments qui ne compromettent pas, parce qu'ils sont authentiques et sains, le bien-être ou la santé.

Nous prêtons aujourd'hui une attention même excessive au régime, et de manière particulière à celui de l'enfant (il y a des industries alimentaires qui ne se préoccupent qu'exclusivement de celui-ci). Mais y a-t-il quelqu'un qui soit tout aussi attentif au « régime » de l'âme, et, en particulier, à son « sevrage » correct ? Je ne le crois pas.

Personne n'aurait autrement proposé — comme cela a malheureusement été fait (en recueillant, de plus, un large consensus) — d'introduire les *ordinateurs* dans les écoles élémentaires. Que cela plaise ou non, inviter un enfant de six ou sept ans à utiliser un *ordinateur* équivaut, en effet, à en inviter un de quelques mois à manger un *beefsteak*, que sais-je, « à la florentine ».

Un fait est certain : le matérialisme naît comme une théorie (comme un fait du seul penser), mais à la longue, en l'espace de quelques générations, il se transforme en un état, pour ainsi dire « existentiel » (à savoir en un fait qui implique et ravage le sentir et le vouloir).

On ne peut pas s'improviser enseignant alors qu'on entre dans la classe. À partir du moment — comme le soutient Jung — que « les inconscients nous parlent », il faut en effet être « vrai », et ne pas endosser un masque ou jouer un rôle. Cela dépend du fait que la vérité — nous l'avons dit tant de fois — est un *être*, et non une « chose » (dont on peut disposer ou pas).

Certes, ce n'est pas facile, mais c'est ce qu'on devrait de toute manière exiger (pour autant que humainement possible) de quiconque veuille assumer la (sérieuse et sainte) responsabilité d'éduquer.

Comme pourrions-nous voir, par exemple, chez l'enfant un être (un Je) en devenir, si nous étions restés fixés — comme cela arrive le plus souvent — à un « état » (et à un « comme maman nous a faits ») ?

Comprenons-nous bien, ce n'est pas que l'on ne sache pas que l'enfant est un être qui vit dans le temps : c'est que le temps, on ne l'expérimente que de manière *indirecte*, au travers de l'espace (au travers de l'évolution du corps physique), et que l'on n'a donc pas la moindre conscience des diverses phases qui scandent *qualitativement* (au plan de la vie de l'âme), son écoulement.

Nous devrions avoir bien présent à l'esprit, à ce propos, que la logique de l'*espace* coexiste, sur la Terre, avec la logique du *temps*, avec la logique de la *qualité* et avec celle de l'*essence* (du Je).

Écoutez ce qu'écrit Steiner, dans la *Science de l'occulte*. « Il faut se garder de penser à la corporéité physique actuelle de l'être humain quand on parle ici de corps physique. Il faut plutôt distinguer avec soin le corps physique du corps minéral. L'actuel corps humain physique, non seulement est régi par de telles lois physiques, mais en outre, il est pénétré de substance minérale ».

Une chose est donc le corps « physique », une autre est celui « minéral ». Le premier est, en effet, un corps qui se caractérise par le fait d'être structuré et organisé par des lois particulières, et qui, en tant

que tel, peut plus ou moins se revêtir de substance « minérale » (nous savons que sur l'Ancien Saturne, il était précisément revêtu de chaleur, sur l'Ancien Soleil, d'air ; et sur l'Ancienne Lune, d'eau).

Pensez à un architecte : pour *projeter* un édifice, il lui suffira de connaître et d'observer des lois déterminées ; pour *le réaliser*, il devra nécessairement le revêtir de ciment et de briques. Celui réalisé (minéral) est pour cette raison un édifice que chacun peut voir, alors que celui qui est projeté (physique) est un édifice qui peut être vu, ou mieux pensé, seulement par celui qui a maîtrisé la logique de l'espace (ou bien — pour le dire avec Hegel — du « fini »).

Au cas où l'on voudrait comprendre les êtres vivants (le règne végétal, « projeté » par Dieu), il faut cependant maîtriser aussi la logique du temps : à savoir cette logique qui a permis, par exemple, à Goethe d'appréhender (de manière imaginative) le processus de la métamorphose.

Au cas où l'on voudrait ensuite comprendre les êtres animés (le règne animal, « projeté » par Dieu), il faut alors intégrer la logique de l'espace et celle du temps avec la logique de la qualité (Aujourd'hui on parle beaucoup, par exemple, des soi-disant « intolérances alimentaires », mais on réfléchit bien peu au fait que dans ce phénomène on a, pour le coup, la manifestation, quand bien même déplaisante, de la logique de la qualité).

Au cas où l'on voulût enfin comprendre les êtres spirituels (le règne humain, « projeté » par Dieu), il faudrait alors intégrer les logiques précédentes avec la logique de l'essence. Il serait plus correct de dire, toutefois, que, à ce niveau-ci, à la place de la logique survient le logos (le Je) : c'est-à-dire le sujet humain des logiques (dorénavant, le *logos* en minuscule indiquera le Je ou l'essence humaine, alors que le *Logos* en majuscule — qui l'habite — indiquera la Je ou l'Être divin de toutes les essences).

Steiner affirme « qu'avant tout autre chose nous devons reconnaître que notre premier travail pédagogique doit être celui de faire quelque chose de nous-mêmes ».

Goethe aussi, en effet, se disait convaincu que « pour faire quelque chose, il faut être quelqu'un ». Mais il aurait pu aussi se limiter à dire : « pour faire quelque chose, il faut être », et rappeler que « pour être, il faut devenir ». Le sous-titre de l'*Ecce Homo* de Nietzsche dit en effet : « Comment on devient ce qu'on est ».

Steiner dit : « Toute notre action d'enseignants resterait défectueuse, si nous ne portions pas en nous la conscience qu'en naissant, l'homme a reçu la possibilité d'accomplir ici-bas ce qu'il ne lui était plus possible d'accomplir dans les mondes spirituels » (p.27 [36]).

Que signifie ceci ? Cela signifie que la vie sur la Terre sert à la vie dans l'esprit, tout comme la vie dans l'esprit sert à la vie sur la Terre, et que notre vie — quoiqu'en pensent les nihilistes — a donc un sens ou une signification.

J'ai souvent cité, à ce propos, cette autre affirmation de Nietzsche : « Celui qui a un motif pour vivre, supporte presque tout comment ».

Je tombai pour la première fois sur cette citation, alors que je lus « *Un psychologue aux camps* » de Viktor Frankl (Ares, Milan 1998 — *ndr*) ; et je dois reconnaître que j'en ai fait en vérité un trésor, puisque l'orientation psychothérapeutique fondée par lui, la « Logothérapie », prend avant tout en considération (à la différence de celles de Freud et Jung) *La souffrance d'une vie dépourvue de sens*, et motive *À la recherche d'un sens de la vie* (tels sont les titres des deux ouvrages les plus connus et importants de Viktor Frankl).

Un tel sens, en arrive à affirmer Frankl, doit être *découvert*, et non pas inventé. Ce qui est comme de dire que la vie (notre vie) a un sens dont nous sommes normalement inconscients.

Une affirmation de ce genre est toutefois chargée d'implications. On pourrait en effet demander : « Quel sens a le fait (pardonnez-moi le jeu de mots) que la vie a un sens ? » ; « Où se trouve-t-il ? » ; « Qui lui a donné ? », « Et quand ? » ; « Et pourquoi ? ».

Nous chercherons en vain, chez Frankl, une réponse à ces interrogations. Tout comme en vain nous la chercherions chez tous ces érudits qui ignorent la réalité des vies terrestres répétées et du *Karma*. Vous rappelez-vous ce que Steiner écrit, dans *Théosophie* ? « Le corps est soumis à la loi de l'hérédité ; l'âme est soumise au destin qui s'est créé. Ce destin s'appelle d'une antique expression, le *Karma*. Et l'esprit se tient sous la loi de la *réincarnation*, des vies terrestres répétées ».

Nous tous, par nature, nous venons donc au monde avec un *Karma* ; mais ceci est comme un thème qu'il nous est donné de développer. Le thème est donné, mais la tâche de le développer (plus ou moins bien s'entend) est confiée à notre liberté (à notre Je).

Si la nature existait seulement, nous aurions pour cette raison le « *fatum* », et non pas le *Karma* ; si la liberté seule existait (l'esprit), il nous arriverait, au contraire, tout ce qui est arrivé aux « existentialistes » : à savoir, de l'expérimenter et de la vivre comme une source d'angoisse (de *Crainte et tremblement*, dirait Kierkegaard), et non pas déjà de joie et d'espérance lumineuse.

Nous avons achevé la première conférence ; la prochaine fois, nous commencerons la seconde.

**Lucio Russo, Rome, 18 novembre 1999.**

## **Quatrième rencontre**

**Rome, 25 novembre 1999**

Entamons la seconde conférence.

Steiner dit : « À l'avenir, tout enseignement devra être fondé sur une vraie psychologie, tirée de la connaissance anthroposophique du monde. Il va de soi que, dans de très nombreuses écoles, la nécessité a été reconnue de poser toute instruction et éducation sur des bases psychologiques, et tous savent que, par exemple la pédagogie d'Herbart (Johann Friedrich Herbart, 1776-1841 — *nda*), largement répandue autrefois, fondait ses propres mesures éducatives sur la psychologie de ce même Herbart. Mais ces derniers siècles, et encore aujourd'hui, quelque chose empêche l'affirmation d'une psychologie vraie et profonde, et c'est précisément le fait que dans l'époque de l'âme de conscience, dans laquelle nous nous trouvons, on n'a pas encore atteint cet approfondissement qui aurait permis d'en arriver à une connaissance vraie et efficace de l'âme humaine » (p.29 [37]).

À notre époque, les uniques tentatives sérieuses pour « parvenir à une connaissance vraie et efficace de l'âme humaine » ont été faites — à mon avis — par la psychanalyse de Freud, par la psychologie analytique de Jung et, sous un certain aspect, par la logothérapie de Viktor Frankl.

Ces tentatives ont cependant échoué, surtout en raison de leurs respectifs « pré-supposés anthropologiques » : de celui naturaliste et matérialiste de la psychanalyse ; de celui mystifiant, paganisant et pseudo-ésotérique, de la psychologie analytique ; de celui ouvertement spiritualiste et de l'Ancien Testament de la logothérapie.

Dans tous les trois cas, on est donc restés distants d'une psychologie à *mesure d'être humain* (celle de Freud est en effet à la mesure d'Ahrimane, alors que celles de Jung et Frankl sont, quand bien même de manière différente, à la mesure de Lucifer).

Le fait est que pour disposer d'une psychologie à la mesure de l'homme (« une vraie et profonde psychologie ») on doit partir de l'anthroposophie.

Je me rends bien compte qu'en disant ceci, nous courons le risque d'avoir l'air « intégristes », mais cela dépend simplement du fait que ceux à qui nous pourrions apparaître tels ne savent pas ce qu'est, ou pour mieux dire « qui est », l'anthroposophie.

Steiner dit précisément : « À l'avenir, tout enseignement devra être fondé sur une psychologie vraie, puisée à une connaissance anthroposophique du monde ».



La science de l'esprit (anthroposophique) n'est pas, en effet, une science qui s'occupe exclusivement de l'esprit, mais une science qui, grâce à la connaissance spirituelle, est en mesure d'approfondir, soit la connaissance de l'âme, soit celle du corps.

Je ne me fatiguerai jamais de répéter que la science de l'esprit est une science avant tout « pratique », et que, justement à cause de cette qualité qui est la sienne, nous en avons un besoin urgent. La culture intellectualiste d'aujourd'hui est en effet devenue à un tel point abstraite, pusillanime et « radotante » qu'elle nous rend de moins en moins capables d'affronter avec réalisme et efficacité les problèmes individuels et collectifs que notre temps nous pose.

Nous ne parviendrons donc pas à remédier à cet état des choses, si nous continuons à ignorer l'esprit ou à y faire appel de manière abstraite (si possible en nous illusionnant de pouvoir combler le vide de l'abstraction par le *pathos* personnel).

Nous devrions plutôt avoir le courage de rechercher et faire nôtre une science qui nous donne le moyen, comme celle anthroposophique, de rétablir le rapport avec la réalité, et de se tenir debout sur nos pieds — *et non pas sur la tête* — sur terre.

Steiner dit : « Les concepts, que dans le domaine psychologique, dans le domaine de la science de l'âme, les hommes s'étaient formés avant, en partant des connaissances antiques de la quatrième époque post-atlantéenne, sont désormais réduits, plus ou moins, à de simples phrases vides de contenu. Quiconque prend aujourd'hui en main un texte de psychologie ou de quelque façon, s'occupe de concepts psychologiques, n'y rencontrera plus aucune substance réelle, et aura le sentiment qu'il s'agit, au fond, d'un simple jeu de mots » (p.29 [37-38]).

Nous savons, ayant étudié *La Philosophie de la Liberté*, que le penser est une *force* spirituelle, et que les concepts sont des *entités* spirituelles : que tous deux ont, à savoir, une « densité » ou une « substance » réelle.

La conscience ordinaire se les représente plats et vides, cependant, puisqu'elle est députée à observer leurs images réfléchies (par le miroir du cortex cérébral), et pas leur réalité. Les concepts « d'esprit » et « d'âme » apparaissent, pour cette raison, plats et vides, alors qu'apparaît dense et plein (en compensation) celui de « corps » (au point de leurrer quelqu'un sur l'existence d'un « je corporel »).

Les choses étant ce qu'elles sont, il est par conséquent fatal que, à la longue, quiconque « s'occupant de concepts psychologiques » ait — pour le dire avec Steiner — « le sentiment qu'il s'agit, au fond, de simples jeux de mots ».

Steiner dit : « Vous pouvez feuilleter autant de textes que vous voudrez, de psychologie et de pédagogie ; vous y trouverez d'innombrables définitions de la « représentation » et de la « volonté » ; mais vous n'en trouverez pas une qui vous donne une idée vraie de ce qu'est la « représentation » et de ce qu'est la « volonté », parce qu'on a entièrement négligé (naturellement par nécessité historique) de relier aussi au plan de l'âme l'individu humain singulier à l'univers entier (...) Examinons un peu ce qu'on appelle habituellement la représentation. Ne devons-nous pas développer chez les enfants l'activité de représentation, et celles du sentiment et du vouloir ? Nous devons donc acquérir nous-mêmes un concept clair de ce qu'est la « représentation ». Quiconque observe sans préjugés ce qui vit dans l'être humain comme représentation, sera tout de suite frappé par son caractère d'image. La représentation a un caractère d'image, et celui qui en recherche, au contraire, le caractère existentiel, qui lui attribue une existence authentique, celui-là se leurre grandement » (pp.29-30 [38]).

Une chose est, en effet, d'apprendre la définition de la « représentation », mais c'en est une autre que d'en observer et d'en expérimenter directement le caractère. À moins que l'on pense aussi qu'apprendre la définition, que sais-je, de « cheval » équivaille, en tout et pour tout, à le monter.

Certes, vous vous rappellerez que *La philosophie de la Liberté* nous présente la représentation comme le résultat de l'interaction du *concept* avec le *percept* (avec le contenu de la perception) : à savoir comme une sorte de « précipité » qui se « dépose » lorsqu'à la substance (spirituelle) du concept s'ajoute la substance « précipitante » (sensible) du percept.

Il s'agit donc d'un jeu de forces (d'une « logodynamie ») que Steiner nous invite à observer et penser, et pas simplement à apprendre.

Pour pouvoir répondre à une telle invitation, nous devons cependant éduquer et développer un penser dynamique (imaginatif), puisque le penser statique (député à penser l'espace) peut précisément apprendre les forces dynamiques, mais il ne peut pas les expérimenter.

Penser c'est doit donc croître. On pourrait en effet comparer la différence qualitative qui existe entre l'expérience du monde du penser représentatif et celles du penser imaginatif, du penser inspiratif et du penser intuitif.

La représentation — dit Steiner — a un caractère d'image, et s'illusionne grandement celui qui en recherche au contraire le caractère existentiel, qui lui attribue une existence authentique ». Mais quelle différence y a-t-il alors entre le « caractère d'image » de la représentation et celui de l'imagination (ce qui revient à dire, du fruit du penser imaginatif) ? C'est vite dit : que le premier est mort, alors que le second est vivant.

Ce n'est pas une chose de peu. Qu'il suffise de penser que l'un des motifs principaux pour lesquels Jung prit ses distances d'avec Freud est justement constitué par le fait que ce dernier confondait les « signes » (les représentations) avec les « symboles » (les imaginations vivantes).

Écoutez ce que Jung déclare (à la rubrique « symbole »), dans ce *Dictionnaire de psychologie analytique* : « Ces contenus conscients qui nous donnent des indices pour accéder à l'arrière-pays inconscient sont incorrectement appelés *Symboles* par Freud. Ce ne sont pas de vrais symboles, toutefois, puisque, selon sa théorie, ils ont simplement le rôle de *signes* ou de *symptômes* des processus subliminaux. Le vrai symbole est quelque chose de substantiellement différent et devrait être compris comme une idée intuitive qui ne peut pas encore être formulée autrement ou mieux ».

Grâce à la science de l'esprit, nous pouvons être plus précis, cependant, et dire : « le « vrai symbole » est une *idée* qui se manifeste sur le plan imaginatif (éthérique), mais pas encore sur le plan inspiratif (astral) et sur celui intuitif (du Je) ».

Steiner dit encore que les représentations n'ont pas un « caractère existentiel » ou une « existence authentique ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que les représentations, en tant qu'images (mortes) ne sont « qu'apparences » : ou encore, des formes privées de substance et de force. Nous pourrions aussi dire — avec Hegel cette fois — qu'elles sont « semblant », et donc, en définitive, *non-être*.

Steiner dit : « Elle n'existent donc pas : elles ont la nature de simples images. Justement sur la fin de la précédente époque d'évolution de l'humanité, dans les derniers siècles, la grave erreur a été commise d'identifier l'existence avec la pensée en tant que telle : « *Cogito ergo sum* ». Ceci est la plus grande erreur qui a été placée en tête de la conception moderne du monde. Effectivement, dans toute l'extension du « *cogito* » ne réside pas le « *sum* », mais le « *non sum* » : ce qui revient à dire que dans le domaine de toute ma connaissance, moi je ne suis pas, mais il n'y a que l'image » (pp.30-31[39]).

Cherchons à bien comprendre ce point. Nous avons dit, précédemment, que la représentation est une sorte de « précipité » qui se « dépose ». Sous cet aspect aussi elle rappelle, par conséquent, un cadavre : en mourant, nous abandonnons en effet le corps physique, et celui-ci précisément « précipite » et « se dépose » sous forme de cadavre. Ce qui implique que le corps est un « corps » (et qu'il « existe ») tant que nous sommes à l'intérieur, alors que c'est un « cadavre » (et qu'il « n'existe plus ») lorsque nous sommes en dehors. C'est pourquoi, en paraphrasant Steiner, nous

pourrions dire : « Dans toute l'extension de la représentation morte (de laquelle justement je suis à l'extérieur) ne réside par le *sum*, mais le *non-sum* ».

Une chose, donc, est d'avoir en face de soi ou d'objectiver des représentations, une autre est de vivre à l'intérieur des sentiments et des sensations. Et celle-ci est, toutefois, une *conditio sine qua non* de notre conscience de veille ordinaire. Au cas où nous nous expérimenterions normalement à l'intérieur des représentations, tout comme nous nous expérimentons normalement à l'intérieur des sentiments et des sensations, les représentations ne seraient plus des représentations, mais bien des *images oniriques*.

#### **Réponses à une question :**

Le domaine dans lequel, durant l'état de veille, « nous ne sommes pas » est celui neuro-sensoriel (céphalique). Dans le domaine rythmique (médián), et bien plus dans celui métabolique (abdominal et membres), nous continuons à « être », au contraire. Mais, et ce n'est pas fortuit, là où « nous ne sommes pas », nous sommes conscients, alors que là où « nous sommes », nous sommes subconscients et inconscients.

Il faut donc prêter beaucoup d'attention au fait que *le penser* (en soi) est une chose, la *conscience du penser*, elle, en est une autre. Le penser (en soi) est en effet « un être », alors que la conscience, que nous en avons ordinairement, le fait apparaître comme un « non-être ». Une chose, d'un autre côté, est d'avoir à faire à un chat, une autre est d'avoir à faire à la photo d'un chat. Il est très improbable, en effet, que celle-ci miaule ou ronronne ou griffe.

Quand même toutefois, comme la photographie d'un chat, parce que morte, implique ou présuppose l'existence (ou l'être) du chat, ainsi la représentation d'une idée, parce que morte, implique et présuppose l'existence (ou l'être) de l'idée.

Steiner dit : « Nous devons nous représenter que dans l'activité pensante aussi, nous n'avons qu'une activité imaginative. Donc, tout ce qui est mouvement dans l'activité de représentation est un mouvement d'images. Mais les images doivent être des images de quelque chose, elles ne peuvent pas être seulement des images « en soi ». Si vous réfléchissez à la comparaison avec les images dans le miroir, vous pourrez vous dire : il est vrai que les images apparaissent dans le miroir, mais ce qui réside en elles n'est pas derrière le miroir, il réside ailleurs, indépendamment de lui ; et pour le miroir ce qui se reflète en lui est indifférent. Si, justement dans ce sens, nous savons que notre représentation est imaginative, il s'agit de se demander : de quoi est-elle l'image ? Naturellement aucune science extérieure ne répond à ce problème ; seule la science de l'esprit anthroposophique peut y répondre ; la représentation est l'image de toutes les expériences que nous avons eues avant notre naissance, ou mieux avant notre conception » (p.31 [39-40]).

Toute image (qu'elle soit morte ou vivante) ne se maintient donc en soi, mais elle est toujours image de quelque chose. C'est justement pour cela que Jung n'a pas donné aux « images archétypes » une valeur, pour ainsi dire « ontologique », mais qu'il les a considérées comme des manifestations (symboliques) de ce qu'on appelle des « archétypes en soi ».

Steiner dit que « la représentation est l'image de toutes les expériences que nous avons eues avant notre naissance ou mieux avant la conception ». Ceci veut dire que la représentation renvoie au passé. Au passé proche (à la vie prénatale) cependant, et non à celui révolu (aux vies terrestres précédentes).

Il faut éviter ici, plus que jamais, des méprises. Qu'entend donc affirmer Steiner ? Que notre représentation du présent est normalement conditionnée par le passé, ou, pour être plus clair, que, normalement, nous nous représentons les expériences de la vie terrestre présente dans les formes déterminées par notre vie prénatale.

De même que nous devons rester attentifs, pour cette raison, à ne pas confondre « l'activité imaginative » dont parle ici Steiner avec celle (supérieure) de la conscience imaginative, ainsi nous devons rester attentifs à référer au passé (à la vie prénatale), non pas les *contenus* des représentations (qui prennent naissance — selon *La Philosophie de la Liberté* — à partir de la présente activité perceptive), mais bien plutôt l'*activité* qui leur donne forme (*quot capita tot sententiae*).

Un peu plus loin, Steiner dit en effet : « Dans nos représentations, nous avons reflété l'*activité* exercée par notre âme, avant notre naissance ou notre conception, dans un monde purement spirituel » (p.32 [40] — *l'italique est nôtre*).

En bref, nous devons référer au passé le *représenter*, et non pas le *représenté*.

Le fait est que parmi les multiples équilibres que nous sommes appelés incessamment à créer et à recréer (dans le présent), il y a aussi celui entre le courant (éthérique) qui s'écoule du passé vers le futur et le courant (astral) qui s'écoule, inversement, du futur vers le passé.

À celui qui souhaiterait en savoir plus, je suggérerais de consulter spécialement la quatrième conférence du cycle consacré par Steiner à la « psychosophie », publié dans le volume portant le titre : *Anthroposophie – Psychosophie- Pneumatosophie*.

Nous nous limiterons à observer ici que la prédominance en nous de l'un ou de l'autre de tels courants se rend particulièrement évidente dans la « typologie » (caractérielle).

Il n'est pas difficile de relever, par exemple, que sur le présent du type asthénique (neurasthénique) pèse surtout le passé (sous forme de scrupules, remords ou sens de culpabilité), et que le présent du type sthénique (hystérique) est au contraire attiré surtout par le futur (sous forme d'ambitions, désirs et convoitises). Là où prévaut le passé (chez le type asthénique), l'activité représentative prévaut sur le vouloir. Nous verrons à présent que là où prévaut le futur (chez le type sthénique), le vouloir prévaut sur l'activité représentative.

Steiner dit : « Pour la conscience ordinaire, la volonté est quelque chose d'extrêmement énigmatique (...) Si vous cherchez quel contenu les psychologues assignent à la volonté, vous trouverez toujours qu'un tel contenu provient du représenter et que la volonté, tout d'abord, n'a pas de contenu réel (...) Mais qu'est-elle en substance ? Rien d'autre que le germe, déjà inséré en nous, de ce qui, après la mort, sera en nous une réalité spirituelle et psychique (...) Je vous prie de bien noter la différence entre germe et image, puisqu'un germe est quelque chose de sur-réel, alors qu'une image est quelque chose de sub-réel ; un germe ne deviendra une réalité que plus tard, il porte donc en soi, comme disposition, une réalité future » (p.33 [41-42]).

Mais nous parlerons de ceci la prochaine fois.

*Lucio Russo, Rome, 25 novembre 1999.*

## **Cinquième rencontre**

*2 décembre 1999*

Nous avons achevé notre dernière rencontre en lisant un passage dans lequel Steiner recommande de « bien noter la différence entre germe et image ».

Le germe — explique-t-il — est « quelque chose de sur-réel » qui va vers le futur (une « puissance » qui va vers « l'acte » — *nda*), alors que l'image est « quelque chose de sub-réel » qui vient du passé (un « acte » dans lequel la « puissance » s'est épuisée — *nda*).

Mais que sont, en réalité, le passé, le présent et le futur ? Ce sont des *qualités* du temps (la « couleur », le « parfum » ou la « saveur » que lui confèrent les entités supérieures).

Je pense que vous vous rappellerez à ce sujet que Steiner, dans *l'Initiation*, nous invite (je vous le lis), à « diriger l'attention de l'âme sur des processus déterminés du monde qui nous entoure ; d'un côté sur la vie bourgeonnante, croissante et florissante, et, de l'autre, sur tous les phénomènes connexes au dépérissement à la défloraison et la mort ».

Autant la naissance et la germination, que le dépérissement et la mort, ce sont des processus qui se déroulent dans le temps, mais le premier (comme Steiner l'explique ailleurs) confère au temps une qualité « solaire », alors que le second lui en confère une « lunaire ».

Une chose est donc le dévidement ininterrompu du temps (de ce temps qui, au dire d'Albert Einstein, « n'est pas dans la physique » et qui, au dire de Ilya Prigogine, « précède l'existence »), autres sont les qualités qui caractérisent ou animent les moments et les phases de son devenir.

Imaginons, par exemple, une circonférence (ne disposant pas d'un tableau noir ici, je ne peux pas vous aider avec un dessin) ; traçons ensuite le diamètre vertical A-C et celui horizontal B-D, de sorte qu'on la divise en quatre arcs de cercles.

La ligne continue de la circonférence, représentant l'allure du temps, est à présent subdivisée en quatre arcs A-B, B-C, C-D et D-A, que nous devons imaginer comme quatre phases qualitativement différentes entre elles.

Mettons que A soit le moment de la naissance et, le point C, celui de la mort, le premier arc (A-B) représente la phase qui va de la naissance à la première moitié de la vie ; le second (B-C) celle qui va de la seconde moitié de la vie à la mort ; le troisième (C-D) est la phase qui va de la mort à ce qu'on appelle le « minuit cosmique » ; le quatrième (D-A) celle qui va du « minuit cosmique » à une nouvelle naissance (terrestre).

Le fait est que chacun de nous, soit dans le cours de la première moitié de sa vie après la naissance (pour mûrir en tant qu'être terrestre), soit dans le cours de la première moitié de la vie après la mort (pour mûrir en tant qu'être spirituel) « croît » et « fleurit », alors que, soit dans le cours de la seconde moitié de la vie après la naissance (pour re-naître en tant qu'être spirituel), soit dans celui de la seconde moitié de la vie après la mort (pour re-naître en tant qu'être terrestre), « dépérit » et « défleurit ».

L'activité de la représentation (« l'image »), reliée à la vie avant la naissance (au passé), doit donc être mise en rapport avec la semi-circonférence A-C, alors que l'activité du vouloir (le « germe »), reliée à la vie après la mort (au futur), doit être mise en rapport avec la semi-circonférence C-A. La volonté — affirme justement Steiner — n'est autre « que le germe, déjà inséré en nous, de ce qui sera une réalité spirituelle et psychique en nous après la mort ».

Si sur le plan du temps, nous avons donc à faire avec la *continuité*, et donc avec la *métamorphose*, sur le plan de la qualité, nous avons au contraire à faire avec l'*énantiométrie* (au « renversement dans le contraire ») : par exemple, avec une mort (spirituelle) qui se transforme en naissance (terrestre), avec une mort (terrestre) qui se transforme en une naissance (spirituelle), ou avec un processus d'incarnation qui se transforme en un processus de d'excarnation, et vice-versa.

Nous l'avons dit. Il y a une logique de l'espace, il y a une logique du temps, et il y a une logique de la qualité ; et cette dernière est, pour le coup, caractérisée par l'*énantiométrie* (comme l'avaient pressenti, sur le plan psychologique, Jung et, sur le plan spéculatif, Hegel).

Que signifie tout cela ? Cela signifie que le monde (spirituel-terrestre) est *un*, alors que divers sont les façons dont nous pouvons entrer en rapport avec lui. Ce sont nous, en effet, qui naissons et mourrons, à nous incarner et à nous excarner.

Eh bien ! De quelle manière entrons-nous en rapport avec le monde, durant la vie entre naissance et mort ? De deux façons opposées : au travers du représenter (relié au passé), qui a avec le monde un rapport caractérisé (étymologiquement) par la froide *anti-pathie*, et donc par la *répulsion* ; au travers du vouloir (relié au futur), qui a avec le monde un rapport caractérisé (étymologiquement) par la chaude *sym-pathie*, et donc par l'*attraction*.

Il n'est pas facile, toutefois, de relier correctement la volonté au futur, puisque nous sommes le plus souvent portés à nous le figurer comme une *vis a tergo* : à savoir comme une force qui nous pousse de l'arrière. Mais il n'en est pas ainsi.

Nous devrions plutôt nous la représenter semblable à la force de l'aimant qui attire le fer. Cette image de l'aimant, apparemment passive (parce qu'il ne bouge pas), mais active en réalité (parce qu'il attire), et du fer, apparemment actif (parce qu'il bouge), mais en réalité passif (parce qu'il est attiré) nous permet en outre de clarifier l'état dans lequel nous nous trouvons dans notre vouloir ordinaire (dans notre désirer et notre convoiter) : apparemment actifs (parce que nous nous

déplaçons vers l'objet convoité), mais passifs en réalité (parce que nous sommes mus et attirés par lui).

Là où agissent la sym-pathie et l'attraction, nous vivons en symbiose (plus ou moins grande) avec le monde, alors que là où agissent l'anti-pathie et la répulsion, nous l'*objectivons*.

Nous devons donc à l'anti-pathie et à sa capacité d'objectiver le monde, la faculté de le connaître, en nous le représentant.

Le représenter aussi, parce que modalité (réfléchie) du penser conditionné, au contraire de celle *conceptuelle*, venant de la vie prénatale, est donc destin ou *Karma*.

Dans le cycle de conférences intitulé : *La pensée cosmique* (republié, en 2004, par les éditions Estrella de Oriente, avec le titre : *Pensée humaine et pensée cosmique* — ndr [même titre chez Triades en France, ndr]), Steiner explique, à ce sujet, que l'on se sent portés, que sais-je, au matérialisme, au sensualisme, au réalisme, à l'idéalisme ou au spiritualisme, non pas parce qu'une conception se trouve plus juste que l'autre, mais parce que l'âme est prédisposée à accueillir la lumière de la constellation qui lui correspond.

Chaque constellation (chaque signe du Zodiaque) est en effet en rapport avec une « vision du monde », tout comme chaque planète est, à son tour, en rapport avec la disposition psychique (gnostique, volontariste, mystique, etc.) avec laquelle celle-ci est vécue.

Il peut être intéressant de noter que même le célèbre philosophe et psychiatre Karl Jaspers (en ignorant, manifestement, l'aspect cosmique de la question) a consacré un ouvrage à la *Psychologie des visions du monde* (Astrolabio, Rome 1950 — ndr), en distinguant — à l'instar de Steiner — les « visions du monde », proprement dites, des « attitudes » (intuitive, esthétique, rationnelle, etc.) avec laquelle elles sont vécues.

Cette relativisation psychologique des *Weltanschauungen* (des « ismes ») ne doit pas surprendre, puisque les idées sont une chose (« les visions du monde — affirme Jaspers — sont des idées »), le Je, lui, c'est autre chose. Que soutient en effet Steiner, dans ce même *Pensée cosmique* ? Que le *Je devrait être indépendant des idées* (des essences du corps astral), parce que c'est seulement ainsi qu'il pourra vraiment « les avoir », et donc s'en servir pour affirmer *complètement* (et non unilatéralement) la réalité du monde.

Le fait est que de la même façon que ce qui se révèle à la vue, par exemple, ne se révèle pas au toucher, ou ce qui se révèle à l'ouïe ne se révèle pas au goût, ainsi ce qui se révèle, par exemple au réalisme, ne se révèle pas à l'idéalisme, ou ce qui se révèle au matérialisme ne se révèle pas au spiritualisme.

Mais revenons à notre sujet

Steiner dit encore que si nous cherchions « quel contenu les psychologues assignent à la volonté » nous trouverions « toujours qu'un tel contenu provient de l'activité du représenter et que la volonté, tout d'abord, n'a pas de contenu réel ».

Nous ne connaissons pas, en effet, la force du vouloir, mais toujours et seulement sa représentation, puisque dans le domaine où opère le vouloir nous sommes inconscients (comme dans le sommeil sans rêves), alors que dans celui où opère l'activité de représentation, nous sommes conscients.

Aujourd'hui, surtout, il faudrait distinguer avec attention le *réel* de la *représentation du réel* (du soi-disant « virtuel »), puisque nous courons de plus en plus le risque de confondre le réel avec cette pléthore de représentations qui nous est quotidiennement apprêtée par la presse, le cinéma et par la télévision ou encore par les jeux vidéo (auxquels, comme si cela ne suffisait pas, se sont récemment ajoutés ceux des vidéophones — ndr).

Nous avons vu, en effet, que la représentation du réel, en tant « qu'image » ou non-être, est irréaliste. Le représenter étant donc irréel ou non-être conscient, et le vouloir réel ou être inconscient, la seule chose que nous pouvons faire est alors de développer la conscience pour la porter à la hauteur du réel et de l'être. Cependant, nous ne réussirons pas à le faire si nous ne dépassons pas, au moyen de

l'anthroposophie, l'irréalité ou le non-être de la pensée réfléchie ordinaire et du degré de conscience qui lui correspond.

Steiner dit : « Nous portons en nous la force de l'antipathie, et, par son moyen, nous transformons l'élément prénatal en une simple image représentative. Inversement, nous nous unissons en sympathie avec la réalité volitive qui rayonne, au-delà de la mort, vers une existence ultérieure. De cette sympathie et de cette antipathie, nous ne devenons pas immédiatement conscients ; elles vivent inconsciemment en nous et forment notre sentiment, lequel est continuellement constitué par un rythme d'alternance de sympathie et d'antipathie, de systole et de diastole. Nous avons continuellement en nous ce rythme alterne, dans notre vie du sentiment : l'antipathie, qui agit dans un sens, transforme continuellement notre vie psychique en représentation ; la sympathie, qui agit dans l'autre sens, transforme notre vie psychique en ce que nous connaissons comme notre volonté d'action, laquelle, maintenue à l'état de germe, devient une réalité spirituelle après la mort » (p.34 [43]).

Telles sont donc des activités « physiologiques » de la sym-pathie et de l'anti-pathie.

Seule une prévalence anormale de l'une sur l'autre engendre en effet une pathologie. Une chose, cependant, est de parler du « type » hystérique, une autre de parler du type « névrotique » hystérique, comme une chose est de parler du type « neurasthénique », une autre encore de parler du « névrotique » obsessionnel.

Là où la prévalence excessive de la sym-pathie (du vouloir) sur l'anti-pathie (sur le représenter), ou de l'anti-pathie sur la sym-pathie, génère une pathologie, les contraires caractéristiques de ces deux forces se rendent plus évidents.

Considérons, par exemple, la névrose « obsessionnelle forcée » (« croix » des psychothérapeutes). Steiner dit que « nous portons en nous la force de l'anti-pathie, et, par son entremise, nous transformons l'élément prénatal en une simple image représentative ».

C'est donc la force de l'anti-pathie qui neutralise celle de la vie prénatale. Mais qu'arrive-t-il — interrogeons-nous — quand la force de l'anti-pathie n'est pas en mesure de s'acquitter de cette fonction, parce qu'*en se déplaçant*, elle se met à tenir en respect, ou à repousser, le présent au lieu du passé (spirituel) ?

Il arrive ce qui se produit justement dans les névroses obsessionnelles forcées : à savoir, que le représenter (lié à la vie prénatale) reste doté d'une vitalité insolite, coactive et pathogène.

En présence de cette névrose, on a à se demander : mais le représenter, normalement éteint ou inerte, d'où donc tire-t-il autant d'énergie ?

Nous avons dit, la fois passée, que c'est une chose d'avoir à faire avec un chat et une autre que d'avoir à faire avec la photo d'un chat. Eh bien ! le trouble particulier que suscite la névrose obsessionnelle forcée pourrait justement être comparée à celui suscité par la photo d'un chat qui miaulerait, ronronnerait et grifferait.

À partir du moment, cependant, où une photo ne peut pas faire ce genre de chose, on devrait reconnaître qu'on se trouve alors en présence d'un authentique chat, et non pas d'une simple reproduction du chat. Autrement dit, on devrait reconnaître (mais c'est ici que ce tient la difficulté) que l'on ne se trouve pas dans ce cas en présence d'un penser ou d'un imaginer vivant, ni non plus en présence d'une représentation morte : à savoir que l'on est bel et bien en présence d'une réalité qui provient de la vie prénatale (et pas seulement, donc, de celle de l'enfance ou de la vie intra-utérine), et qu'elle continue d'autant à se faire sentir qu'elle n'a pas été suffisamment neutralisée ou dévitalisée par le présent.

Nous avons l'habitude de parler — vous le savez — du « penser vivant » (Scaligero a rédigé un *Traité du penser vivant*). Mais comme vous le voyez, une chose est la pensée qui vit (comme imagination) parce qu'*elle n'est pas encore morte* (parce que qu'elle n'est pas encore devenue

représentation), une autre chose est la pensée qui vit (en tant que conscience imaginative) parce qu'*elle est ressuscitée de la mort* (de la conscience représentative).

Au point que l'on pourrait dire, en schématisant : la pensée non encore morte est psychiquement morbide ; la pensée morte est psychiquement « normale » (ordinaire) ; la pensée ressuscitée est saine au plan de l'âme et en tant que telle, proprement humaine. La première, on en pâtit (parce qu'elle vit malgré nous), la seconde, au contraire, on la partage (avec le « conscient collectif »), et la troisième enfin nous renouvelle (parce qu'elle ne peut qu'être conquise).

Il est de fait que, aussi bien la pensée qui n'est pas encore morte (liée extra-sensiblement au passé), que celle morte (liée sensiblement au présent), sont absolument *stériles* (celle morte, en effet, est uniquement créative sur le même plan : ce qui revient à dire sur celui de la *technique*), parce que la force (liée extra-sensiblement au futur) de la conscience imaginative leur fait défaut (un autre ouvrage de Scaligero est justement intitulé : *La lumière — Introduction à l'imagination créatrice*).

Évidemment la pensée morte peut être perturbée ou entachée aussi par le vouloir inconscient, instinctif et avide (comme cela arrive dans les névroses hystériques). Dans ce cas, on ne se trouve plus en présence d'une pensée *intrinsèquement* (mais d'une façon morbide) vivante mais plutôt en présence d'une pensée ravivée, ou de nouveau attisée, *extrinsèquement* (mais toujours de façon morbide) par les convoitises (que les psychiatres appellent « pseudologie fantasque », et que moi, j'appelle souvent, beaucoup moins doctement, « pensée blindée »).

Nous n'avons malheureusement pas le temps d'évoquer plus longuement encore les pathologies (qui se manifestent surtout dans la vie des sentiments) dues au déséquilibre entre le représenter et le vouloir ; je voudrais par conséquent vous conseiller, au cas où vous désireriez en savoir plus, un vieil ouvrage du psychothérapeute américain David Shapiro, intitulé : *Styles névrotiques* (Astrolabio, Rome 1969 — *ndr*). Il s'agit d'un texte dans lequel l'auteur examine précisément les modalités du penser, du sentir et du vouloir qui caractérisent la névrose « obsessionnelle-forcée », la névrose « paranoïde » et celle « impulsive ».

Avant de nous quitter, je voudrais de toute manière dire deux mots sur le problème du représenter et du vouloir, du point de vue du développement spirituel.

Normalement, le représenter, qui vient du passé, est « vide », alors que le vouloir, qui va vers le futur, est « aveugle ». Il s'agit là de deux courants qui s'écoulent parallèlement (mais en sens inverse) dans l'âme, sans pouvoir se rencontrer pour cette raison, et se féconder réciproquement (Vous rappelez-vous cette belle parole de Goethe ? « Deux âmes résident en mon cœur... »).

Dans le cas où nous nous remémorions l'un des schémas qui se trouvent dans *Anthroposophie – Psychosophie – Pneumatosophie* (Antroposofica, Milan 1991, p.186 — *ndr*), nous nous apercevons que ces deux courants horizontaux sont croisés par deux autres courants verticaux (liés au présent) : l'un provenant, en bas, du corps physique ; l'autre provenant, en haut, du Je.

Ce qui nous permettrait de réaliser que c'est le Je (celui présent qui est dit — par quelqu'un — « le reflet de l'éternel dans le temps des hommes ») à devoir faire en sorte que, dans l'âme, le courant du passé (du représenter) rencontre celui du futur (du vouloir), de sorte que le premier cesse d'être « vide », et le second d'être « aveugle ».

C'est de la rencontre de ces deux courants que naît la conscience imaginative. Lorsqu'on traverse ensuite le « seuil », qui sépare le règne de l'*exister* (de « l'en deçà ») de celui de l'*être* (de « l'au-delà »), et que l'on s'élève de la conscience imaginative (vivante) à celle inspirative (qualitative), on réalise au contraire une énantiodromie : la lumière de la pensée (qui n'est plus séparée de la chaleur de la volonté) devient en effet *perception* (du penser-vouloir des Hiérarchies), alors que la chaleur de la volonté (non plus séparée de la lumière de la pensée) devient *dévouement* (au vouloir-penser des Hiérarchies).

C'est donc seulement à ce point que l'être humain — comme Steiner l'affirme — « cesse d'être raisonnable et commence à devenir sage ».

**Lucio Russo Rome, 2 décembre 1999.**



## Sixième rencontre Rome, 11 décembre 1999

Nous avons parlé la fois passée de l'activité de représentation, en rapport avec l'anti-pathie et au courant qui vient du passé (de la vie prénatale), et du vouloir, en rapport à la sym-pathie et au courant qui va vers l'avenir (vers la vie après la mort).

Avant d'aller plus loin, il conviendra de se livrer à quelques autres considérations.

Pour comprendre l'organisation humaine, il peut être utile de la confronter à celle animale. Qui connaît les deux conférences de Rudolf Steiner publiée sous le titre : *Âme et esprit chez l'homme et chez l'animal*, sait que l'animal est un être *naturel* pénétré entièrement par l'être *divin*, et que, justement à cause de ceci, il ne peut pas avoir une conscience de soi, ni de l'être divin. Pour qu'il puisse avoir une conscience de soi (pour devenir esprit ou Je) il est en effet nécessaire que l'être naturel ne soit plus *dans* l'être divin, mais l'ait en face de soi.

La philosophie antique était, par exemple, une philosophie de l'*être* (une ontologie), alors que celle moderne est une philosophie de l'*esprit* ; mais elle l'est d'autant qu'elle rejette justement l'idée de l'être en tant que *substance*, pour affirmer celle de l'être en tant que *sujet*. En tant que substance, l'être est en effet *objet*, et pas sujet.

L'autoconscience naît donc alors que l'être n'est plus *naturellement* et *inconsciemment* en Dieu, mais se sépare et s'éloigne de Dieu (du Père).

Toutefois, en se séparant et en s'éloignant de Dieu (ou en étant — à cause du soi-disant « péché originel » — séparé et éloigné de Dieu), l'être (humain), naît d'un côté, mais de l'autre, il meurt ; ou mieux, il naît (en tant qu'esprit) parce qu'il meurt (en tant qu'être), et il meurt (en tant qu'être) parce qu'il naît (en tant qu'esprit).

Ce qui signifie que *l'esprit naît mort* : ou bien que l'autoconscience naît comme une *autoconscience représentative* (cartésienne), et que le Je naît comme *ego*.

Les choses étant ce qu'elle sont, on comprend combien doit s'avérer incompréhensible, à tous ceux qui n'ont pas conscience de ces extraordinaires « antécédents », le sens de la mission rédemptrice du Christ : du Dieu-Fils, à savoir, Celui qui, pour devenir homme, *naît et meurt*, et, pour offrir à l'homme la possibilité de revenir au Père, *ressuscite*.

Nietzsche, par exemple, l'a dit carrément à l'envers : il a inversé, en effet, la mort de l'homme avec la « mort de Dieu ».

Tout cela resterait abstrait de toute façon (« en l'air ») s'il n'y avait pas eu moyen — grâce à la science de l'esprit — de le ramener à l'organisation humaine concrète.

Ne nous dit-il rien, en effet, ce fait que « Golgotha » signifie « crâne » ou « tête », et que le mystère du Golgotha se réfère donc au mystère de la tête de l'être humain ?

Le fait est que c'est justement dans la tête (dans le domaine neuro-sensoriel), là où opère la conscience (l'esprit en tant que « qu'image » ou non-être) et meurt la nature (en tant que « germe » ou être), que l'homme s'est séparé et éloigné de Dieu ; et que c'est dans le restant de l'organisme (dans le domaine rythmique et dans celui métabolique), là où opère inversement la nature (en tant que « germe » ou être), que l'homme est resté uni à Dieu.

### Réponse à une question :

L'observation du système osseux, d'une part, et de celui neuro-sensoriel, d'autre part, peut nous aider à comprendre de quelle manière nous portons la mort en nous. Mettre la mort en relation avec le squelette, c'est facile ; ça l'est moins, en revanche, de la mettre en relation avec le système nerveux, en particulier, avec le cortex cérébral. Le mot « cortex », déjà, nous renvoie toutefois à la partie morte de l'arbre ; tout comme devrait nous faire penser le fait que c'est justement dans la tête (et la tête de mort — qu'on ne l'oublie pas — représente depuis toujours la mort), se présente à nous la plus grande concentration de substance osseuse et de substance nerveuse.

Permettez-moi de toute manière de vous lire quelques lignes de ce que dit à ce propos Victor Bott, dans ce texte de médecine anthroposophique (*Médecine anthroposophique* — IPSA, Palerme 1991 — ndr) : « Essayons à présent

d'approfondir les activités des deux pôles (celui métabolique et celui céphalique — *ndr*). Nous avons défini l'inférieur comme celui du mouvement et du métabolisme (ce dernier étant un mouvement de substances [pas seulement, *ndt*]). Nous y rencontrons une vitalité intense et en conséquence une activité correspondante du corps éthérique. La régénération constante des cellules de l'intestin, la multiplication cellulaire dans les organes de reproduction, sont des processus éthériques par excellence, ce sont des manifestations vitales. Au contraire, au pôle neuro-sensoriel prévalent des processus de mort. Cet état des choses atteint son point culminant au niveau de la cellule nerveuse incapable de régénération [En fait, on sait maintenant que certaines se régènèrent, mais celles-ci ne sont pas situées dans le cortex proprement dit, et donc l'idée reste globalement vraie *ndt*]. On a l'impression qu'il suffit de peu pour qu'elle meure totalement ».

### Réponse à une autre question :

Le problème des maladies soi-disant « mentales » est un problème très complexe et délicat, et nous ne pouvons certainement pas l'aborder ici.

Certains les estiment, pour ainsi dire « somatogènes », à savoir dues à des dysfonctionnements ou à des lésions cérébrales ; d'autres, en revanche (et en premier lieu les psychanalystes, surtout junguiens) les estiment le plus souvent « psychogènes », et donc dues à des dysfonctionnements psychiques.

Pour les premiers, il s'agit donc de maladies toujours dépendantes du système nerveux, alors que pour les seconds, il s'agit de maladies en grande partie indépendantes, soit du système nerveux, soit de façon plus générale, du corps.

Pour Steiner, il s'agit au contraire de maladies dépendantes, *de manière subtile*, de dysfonctionnements des quatre organes soi-disant « cardinaux » : à savoir, le poumon, le foie, le rein et le cœur, qui — comme vous le savez probablement — se trouvent respectivement en rapport avec les tempéraments mélancolique, flegmatique, sanguin et colérique.

Pour ce qui concerne ces organes, vous pourriez consulter un petit ouvrage de Walter Holtzapfel, intitulé : *Les connexions spirituelles des foie, poumon, rein et cœur* (Natura & cultura, Alassio 1995 — *ndr*) ; pour ce qui concerne, en revanche, le rapport entre ceux-ci et les maladies mentales, vous pourrez encore trouver certaines indications dans le livre de Victor Bott que je viens de citer.

Mais revenons à notre propos.

Steiner dit : « Nous devons vraiment notre connaissance au reflet, à la projection de notre vie prénatale dans la présente. Et cette connaissance qui existe dans une mesure beaucoup plus élevée en tant que réalité dans notre vie prénatale, ou pré-conceptionnelle, est affaiblie par l'antipathie jusqu'au point de devenir une simple image » (p.35 [44]).

Qu'est-ce que veut dire : notre connaissance « dans une mesure beaucoup plus élevée existe en tant que réalité dans la vie prénatale » ? Que dans la vie prénatale, notre connaissance est vivante et réelle, parce qu'elle est synthèse du penser et du vouloir (percevoir) ou de forme et force.

Que fait donc l'anti-pathie ? Elle repousse le vouloir ou la force, en le séparant ainsi du penser ou de la forme, au point d'en arriver à nous faire expérimenter ce dernier comme vide et simple représentation (comme justement une forme vide et simple).

Je voudrais vous proposer de nouveau, à ce sujet, l'un des schémas que nous avons utilisés en étudiant *La Philosophie de la Liberté* : celui au centre duquel figure le *Je* (celui réel), et d'où partent deux flèches, l'une vers le haut, vers la *conscience du Je* (l'ego) ; l'autre vers le bas, vers l'*inconscience du Je* ou la *conscience du non-ego* (ou encore, si vous voulez, le *Ça* de Groddeck et Freud).

J'espère qu'il résulte évident que nous ignorons normalement notre vrai Je, puisque nous nous limitons à nous reconnaître, dans notre partie supérieure, comme ego, et, dans notre partie inférieure, comme non-ego. Le je et l'ego, dont nous parlons d'habitude (et aussi trop) est donc une partie du Je, et non pas tout le Je.

Pour pouvoir vraiment comprendre quelle est cette partie, il est toutefois nécessaire de distinguer — comme nous l'avons souvent souligné — le *Je* de la *conscience du Je*. Un nouveau-né, par exemple, est un Je qui ne sait pas qu'il est un Je. Il ne peut donc pas y avoir une conscience du Je sans le Je, mais il peut y avoir un Je sans conscience du Je.

Dans le cours de ce qu'on appelle « l'âge évolutif » (enfance et adolescence, *ndt*) nous développons la conscience du Je, et nous la faisons mûrir alors que nous sommes en mesure de mettre lucidement en oeuvre — comme l'illustre le schéma — l'opposition entre l'ego (le sujet) et le non-ego (l'objet). Au cas où nous mettions donc en correspondance, dans notre schéma, le cœur avec le Je, nous aurions l'ego dans la région de la tête et le non-ego dans celle de l'abdomen (ou dans la région, si on s'en tient à Groddeck et Freud, qui se trouve un peu plus bas).

L'intellect (représentatif) nous fournit donc, d'une part, l'ego, ou bien le Je en tant que « image » (en tant que non-être) et, d'autre part, le non-ego, ou bien le Je en tant que « germe » (en tant qu'être). L'anti-pathie repousse en effet le « germe » et retient « l'image », alors que la sym-pathie repousse « l'image » et retient le « germe ».

C'est à ceci que nous devons notre liberté. Qu'arriverait-il, en effet, si l'anti-pathie ne dévitalisait pas le concept, par exemple ? Que nous l'expérimenterions, non pas comme un concept, mais bien comme un « dieu ».

Et vous conviendrez que c'est une chose de se trouver aux prises avec, que sais-je, le concept de *temps*, et c'en est une autre que de se trouver aux prises directement avec *Chronos*. À Chronos, nous ne pourrions qu'obéir, en effet, alors qu'avec le concept de temps nous pouvons aussi jouer (comme le démontre le plus souvent la physique moderne).

Steiner dit : « Nous portons en nous, continuellement et profondément l'élément vivant de la vie prénatale, mais nous avons la force de le repousser (de le refléter). Cette force réside dans l'antipathie. Toute représentation que nous nous faisons actuellement, se confronte à l'antipathie, et, quand celle-ci devient assez forte, la réminiscence se produit, le souvenir. De sorte que la mémoire n'est autre que le résultat de l'antipathie qui règne en nous » (p.35 [44]).

Nous avons parlé jusqu'ici de la représentation, parlons à présent de la mémoire. Ayons à l'esprit, pour l'instant, que la représentation est déjà une image mnémonique. Dans le cas où elle ne le serait pas, et à cause de cela même liée (quoique « à court terme») au passé, ce serait en effet une image perceptive, liée au présent.

En tout cas, comme nous avons distingué d'abord le Je de la conscience du Je, ainsi devons-nous à présent distinguer le *souvenir en soi* (« l'engramme » ou trace « mnésique ») de la *représentation* ou de l'*image du souvenir* (à savoir, de la vraie et authentique image « mnésique »).

Qu'arrive-t-il, en effet, chaque fois que nous évoquons de nouveau un souvenir ? Que nous ramenons dans le présent le passé. Nous ne l'y ramenons pas, cependant, comme si nous feuilletions un album de photographies (comme s'il y avait en nous, dans un quelconque endroit, un archivage des représentations), mais bien en nous mettant de nouveau à imaginer le souvenir en soi.

La représentation, parce que liée à la perception sensible, est en effet une *imagination du présent* (ou du passé proche) ; l'image mnémonique est en revanche une *imagination du passé* (révolu) ; et l'imagination (en tant, elle, que fruit de la conscience imaginative), est enfin une *imagination du futur* (de là — nous l'avons dit — sa fécondité ou créativité).

Cela nous permet d'ailleurs de comprendre que la conscience imaginative ne naît pas du néant, mais bien d'un développement supérieur d'une force ou d'une activité (la mémoire) qu'ordinairement nous exerçons déjà.

Steiner dit : « Nous avons ici le lien entre l'antipathie, qui est un simple sentiment qui repousse de manière encore indéterminée, et le reflet précis de l'activité de perception exercée de manière imagée dans le souvenir. La mémoire n'est que de l'antipathie augmentée. Nous ne pourrions pas posséder de mémoire si nous avions pour nos représentations tant de sympathie au point de les « engloutir ». Si nous avons de la mémoire, c'est parce que nous éprouvons une espèce de « dégoût » pour les représentations, parce que nous les rejetons, et avec cela nous les rendons présentes comme telles. Ceci est leur réalité » (pp.35-36 [44-45]).

Une chose est donc l'anti-pathie, en tant que « sentiment qui repousse de manière encore indéterminée », une autre le contenu ou l'objet déterminé auquel elle s'adresse.

Alors qu'elle s'adresse aux contenus de la « mémoire » (aux souvenirs en soi), l'anti-pathie doit par conséquent « s'accroître », puisque la représentation (qui est de toute manière un fait de mémoire « à court terme ») résulte d'une perception (extérieure) *médiatisée par le corps physique*, alors que l'image mnémonique (qui est un fait de mémoire « à long terme ») résulte d'une perception (intérieure) *médiatisée par le corps éthérique* (par le corps des souvenirs en soi).

Qu'ensuite, « nous ne pourrions pas avoir de mémoire si nous avions tant de sym-pathie à l'égard de nos représentations que nous les « engloutissions », c'est là un élément d'expérience qui pourrait nous le démontrer.

Nous nous rappelons en effet l'endroit où nous avons posé un objet, si nous l'y avons posé là *attentivement* (antipathiquement), alors que presque toujours nous l'oublions, si nous l'y avons posé *de manière distraite* (sympathiquement), puisque son souvenir, dans ce cas précisément, nous l'avons justement « englouti ».

Steiner dit : « Quand vous avez parcouru tout ce processus, quand vous vous êtes fait des représentations imaginatives que vous avez repoussées dans la mémoire, tandis que vous en conservez l'image, naît alors le concept » (p.36 [45]).

Ce passage s'avérerait certainement plus clair s'il avait la teneur suivante : « Si vous avez parcouru tout ce processus, si vous vous êtes fait des représentations qui, repoussées dans la mémoire, se transforment en images mnémoniques, et donc en souvenirs qui peuvent être ramenés à la conscience, naît alors la conscience du concept ».

Qu'avons-nous en effet découvert en étudiant *La Philosophie de la Liberté* ? Que la représentation, en naissant à la rencontre du concept avec le percept, est un « concept individualisé ».

En général, nous sommes cependant conscients de la représentation, mais pas du concept (qui la rend possible), tout comme à un autre niveau, nous sommes conscients de l'image mnémonique, mais pas du souvenir en soi (qui la rend possible).

Mais qu'est-ce que le souvenir en soi ? Rien d'autre que le concept, tel qu'il vit dans le corps éthérique (dans le corps élémentaire). Le concept vit donc dans le corps astral (en tant qu'*essence* ou *entéléchie*) et dans le corps éthérique (un octave en-dessous, en tant que *souvenir en soi*), pour se manifester, sur le même plan éthérique, comme « image mnémonique » et, sur celui physique, comme « représentation ».

Grâce à l'anti-pathie, qui, tout en repoussant dans la mémoire le souvenir en soi, nous conserve la possibilité d'en « reverdir » l'image, affleure donc une certaine conscience du concept. Certes, une conscience, pour ainsi dire, « anti-pathique », et donc abstraite, sinon carrément nominaliste.

Comme vous le voyez, en connaissant, nous éloignons de nous tout ce qui infirmerait, autrement, notre liberté. Plus une réalité a le pouvoir de nous la menacer, plus nous l'investissons d'anti-pathie.

#### **Réponse à une question :**

Hegel dit que, dans les temps modernes, à aucun autre concept est allé aussi mal que le concept du concept. Pour Kant, par exemple, il n'est qu'une « catégorie » exsangue et abstraite, alors que pour les nominalistes c'est carrément une *flatus vocis*. Et nous avons souvent rappelé que le nominalisme — au dire de Marx — est la « première expression du matérialisme ».

C'est précisément pour cela, que Scaligero affirme que quiconque veuille expérimenter de manière lucide et moderne la réalité de l'esprit, doit commencer par l'expérimentation du concept.

Nous avons dit que le concept est une entité (une essence ou une entéléchie) qui vit dans le corps astral. Quiconque entend le connaître pour ce qu'il est doit donc franchir le seuil qui divise le monde astral (le « royaume des Mères » de Goethe) de celui éthérico-physique.

Pour ce faire, toutefois, il devra non seulement dépasser l'anti-pathie, mais faire aussi appel *sciemment* (et non pas naturellement pour cette raison) à la sym-pathie.

De la sym-pathie, nous parlerons la prochaine fois.

**Lucio Russo, Rome, 11 décembre 1999**

## **Septième rencontre** **Rome, 18 décembre 1999**

Nous nous sommes quittés la fois passée en disant que ce soir, nous nous serions occupés de la sym-pathie, et donc de la volonté.

Avant de commencer, nous ferons bien de rappeler, cependant, que lorsque nous parlons de volonté, nous parlons d'une *force de vie et de nature* (normalement inconsciente) semblable à celle dont parle (quoique d'une manière philosophique et unilatérale) Schopenhauer, en particulier dans *La volonté dans la nature* (Laterza, Rome-Bari 1989 — *ndr*).

Steiner dit : « Prenons à présent l'autre aspect, celui de la volonté, qui est en nous à l'état de germe, apte à se développer après la mort. La volonté vit en nous pour que nous éprouvions de la sympathie pour ce germe qui ne se développera qu'après la mort. Comme l'activité de représentation se fonde sur l'antipathie, ainsi le vouloir se fonde sur la sympathie ; et comme par l'accroissement de l'antipathie, de la représentation, surgit la mémoire, ainsi par l'accroissement de la sympathie surgit, de celle-ci l'imagination. Comme la mémoire naît donc de l'antipathie, l'imagination naît de la sympathie » (p.36 [45]).

Nous avons dit, voici quelques rencontres, que la pensée morte peut être perturbée ou invalidée aussi par le vouloir inconscient, instinctif et avide, comme dans le cas des névroses hystériques, dans lesquelles on se trouve d'autant plus en présence d'une « pseudologie fantastique », que l'on est justement en présence d'une pensée ravivée ou ranimée *extrinsèquement* par la volonté, ou pour mieux dire, par la convoitise.

La convoitise « ardente » et la « chaude » sym-pathie empêchent en effet de raisonner « l'esprit froid », et d'être donc « rigoureusement » (*rigor mortis*) conséquents ou logiques.

Je me rappelle, par exemple, un ancien récit d'Italo Calvino (il me semble qu'il s'intitulait : *La journée d'un scrutateur*) dont le protagoniste, un intellectuel, discutant avec sa propre compagne, l'accusait d'être non seulement « illogique », mais « prélogique ».

Entendons-nous bien : si l'hystérie est toujours « fantasque », la « fantaisie imaginative » n'est pas toujours hystérique ; et quand elle n'est pas hystérique, elle est alors « créative ».

On connaît, en effet, tout ce qui existe déjà, alors qu'on crée ce qui n'existe pas encore. Tout ce qui n'existe pas encore, avant d'être créé, doit être cependant pensé, et pensé d'une manière différente de celle dans laquelle nous pensons tout ce qui existe déjà, puisque le *créé* (qui vient du passé) nous nous le « figurons » (représentons), alors que le *créant* (qui vers le futur) nous devons, plus ou moins clairement nous le « pré-figurer » (imaginer). Il est donc facile de comprendre que, pour pouvoir se le « pré-figurer », il nous faut une pensée, non seulement différente de celle avec laquelle nous nous figurons le créé, mais aussi plus forte, et pour cela dotée, dans son for intérieur, d'un plus grand taux de volonté (Steiner, parlant de la *Pandore* de Goethe, voit par exemple chez Épiméthée, le représentant de la « post-pensée » — qui pense « a posteriori » le créé — et chez Prométhée, le représentant de « l'anté-pensée » — qui pense « a priori » le créant).

L'imagination est donc saine quand elle est dirigée sur le créant, alors qu'elle est pathologique quand elle est dirigée sur le créé. Comme, nous l'avons vu, pour connaître le créé c'est l'anti-pathie qui sert, et non pas la sym-pathie.

**Réponse à une question**

Nous savons que, dans le penser, le sentir et le vouloir sont toujours présents ; que dans le sentir, sont toujours présents le penser et le vouloir ; et que dans le vouloir, sont toujours présents le penser et le sentir. Quand nous parlons du penser, du sentir, et du vouloir, nous nous référons donc à l'activité qui prévaut, en chaque « siège » (dans celui neuro-sensoriel, celui rythmique, et celui métabolique), sur les deux autres.

En parlant de la volonté, il est important de distinguer — chose que l'on ne fait pas toujours — la qualité (anti-pathique) de la volonté active dans la pensée ordinaire représentative de celle (sympathique) active dans la pensée imaginative.

La pensée représentative aussi (que nous avons l'habitude de définir « morte ») est dotée de *mouvement* : mais d'un mouvement qui, en réalité, *ne lui appartient pas*, parce qu'il se limite à refléter ou reproduire celui *discret* ou *discontinu* de l'organisation neuro-physiologique sous-jacente.

Le fait est que le type asthénique et celui sthénique, parce que justement ce sont des « types », sont des « espèces » c'est-à-dire des « natures », et non des « individualités ». Mais le premier est une « nature morte », dans laquelle le penser est *mû* par le *nerf* (puisque l'activité de la tête est prédominante), alors que le second est une « nature vivante », dans laquelle le penser est *mû* (comme nous le verrons tout de suite) par le *sang* (puisque les activités du reste de l'organisme sont prédominantes).

La « logique analytique », à savoir celle basée sur le principe de « non contradiction » (A n'est pas non-A) et « d'identité » (A est A), n'est donc que la logique statique et discontinue de l'intellect (de la conscience représentative) : ou bien, la logique animée ou, pour mieux dire, « dés-animée » par le système des nerfs et, en l'espèce, par celui cortical.

Il s'agit d'une logique (mécanique) qui naît (comme nous l'avons vu) de ce qui en nous est mort, et qui, précisément pour cela, est précieuse pour comprendre la nature morte qui est à l'extérieur de nous.

Mais quand il s'agit de comprendre le vivant, un telle logique ne suffit plus. Une chose est, en effet, de réaliser « qu'une chenille n'est pas une non-chenille » (que A n'est pas non-A) et « qu'une chenille est une chenille » (que A est A), c'en est une autre de réaliser, comme cela advient dans le processus de la métamorphose (c'est-à-dire dans la logique dynamique et continue du devenir ou du temps), « que la chenille (A) est la chrysalide (B) (puisque A est devenue B), et que la chrysalide (B) est le papillon » (C) (puisque B est devenue C).

Une chose, en somme, est la force ou l'énergie (en soi) du vouloir (du mouvement), une autre la qualité qui le forme. La psychologie freudienne distingue, par exemple, la force de l'*Éros* de celle du *Thanatos*, puisqu'elle reconnaît traiter de deux forces ou énergies (de deux « volontés »), mais de deux forces ou énergies qualitativement différentes ou, plus précisément, opposées.

Cette connaissance de la psychanalyse peut de quelque manière aider à comprendre les processus opposés listés à la page 38 [47] (d'une part, ceux du *connaître*, de l'*antipathie*, de la *mémoire* et du *concept* ; de l'autre, ceux du *vouloir*, de la *sympathie*, de la fantaisie et de l'*imagination*), justement en pensant les premiers comme résultats du *Thanatos*, et les seconds comme ceux de l'*Éros*.

Steiner dit : si la fantaisie imaginative « s'accroît suffisamment, (ce qui n'advient qu'inconsciemment dans la vie ordinaire), si elle se renforce au point de pénétrer l'être humain jusqu'aux sens, alors nous aurons les habituelles imaginations, grâce auxquelles nous nous représentons les objets extérieurs. Comme le concept surgit de la mémoire, ainsi de la fantaisie surgit l'imagination qui donne la perception des sens. Celles-ci proviennent de la volonté » (p.36 [45]).

L'imagination dont parle ici Steiner ne se réfère donc pas à la conscience supérieure (extrasensible), mais à celle (sensible) à laquelle nous devons la possibilité d'avoir des « images perceptives ».

Nous sommes tellement habitués à nous penser comme des « machines photographiques » et des « photocopieuses » (comme des *tabulae rasae*), seulement capables de *re-produire* tout ce qui existe

dans le monde, que nous ne nous rendons plus compte que nous imaginons le monde, en transformant activement et incessamment les contenus transmis par les sens, les *percepts*, en *images perceptives* (tridimensionnelles) : en images qu'un excès de sympathie peut, d'ailleurs, soit altérer et transformer ainsi en « illusions », soit engendrer et transformer ainsi en « hallucinations ».

Steiner dit : « Sur le plan physique, l'homme psychique est réuni à l'homme physico-corporel. Tout ce qui relève de la vie de l'âme s'exprime, se révèle dans le corporel, de sorte que, d'un côté, se manifeste dans la corporéité tout ce qui s'exprime dans l'antipathie, dans la mémoire et dans le concept ; cela est relié à l'organisme corporel des nerfs. Parce que dans le corps se forment les structures nerveuses, les influences prénatales sont agissantes (...) Ainsi, d'une certaine façon, la volonté, la sympathie, la fantaisie et l'imagination, agissent en partant de l'intérieur de l'homme (...) Nous touchons ici un point très important : nous devons apprendre à comprendre l'être humain en entier : esprit, âme et corps. Or, chez l'homme, est continuellement formé quelque chose qui a tendance à se spiritualiser, mais qui n'y parvient pas, et se résorbe dans la corporéité, à cause du grand amour, certainement égoïste, avec lequel nous allons à sa rencontre pour le retenir dans le corps. Nous avons donc en nous quelque chose qui est matériel, mais qui voudrait continuellement passer de l'état matériel à un état spirituel, et nous nous opposons à ce qui advient ; c'est pourquoi nous l'anéantissons dans le moment où il est sur le point de se spiritualiser. Ce « quid », c'est le sang, l'opposé des nerfs » (p.37 [46-47]).

Pain et vin. « Pain » est le *nerf* (auquel se joignent le connaître, l'anti-pathie, la mémoire et le concept), et « vin » est le *sang* (auquel se joignent le vouloir, la sym-pathie, la fantaisie imaginative et l'imagination).

Le premier tend à se matérialiser ou à se « coaguler », alors que le second tend à se dématérialiser ou à « (se) dissoudre ». Pour se faire une idée de la façon dans laquelle il tend à se dématérialiser ou à se « dissoudre », il pourrait être utile d'observer une maladie comme la tuberculose (qui prospère, en général, sur le terrain hystérique).

Dans ce qu'on appelle la « tuberculose primaire », — lis-je dans ce *Dictionnaire médical* — se présentent un ou plusieurs « épaisissements inflammatoires », alors que dans celle « secondaire » peut se présenter une « nécrose caséuse » et la formation conséquente de « cavernes », puisqu'on observe « une perte complète de la structure et des membranes cellulaires »

La chaleur du sang commence donc avec l'inflammation des poumons, pour arriver ensuite, dans certains cas, à les dématérialiser ou à les dissoudre.

Mais qu'est d'autre un poumon dans lequel cela se produit, sinon un poumon qui voudrait passer, en même temps que son porteur, « de l'état matériel à l'état spirituel » ?

Il est connu, du reste, que tout processus fébrile s'accompagne d'un léger processus de décalcification. Là où l'on a une activité anormale du sang (chaud) on engendre donc une inflammation, et on diminue la calcification, alors que là où on a une activité anormale du nerf (froid), on engendre une sclérose, et on diminue la chaleur.

Steiner dit que tout ce qui « voudrait continuellement passer de l'état matériel à un état spirituel », nous « l'anéantissons au moment même où cela va se spiritualiser ».

« Nous anéantissons », en effet, le sang *artériel* et nous le transformons en sang *veineux*.

Il peut être intéressant d'observer, à ce propos, que le premier (lié à Mars-*Arès*) tend à prévaloir dans les types sthéniques, alors que le second (lié à Vénus-*Vénus*) tend à prévaloir chez ceux asthéniques.

J'ai déjà rappelé, à ce sujet, que Jung appelle « extrovertis » les sthéniques et « introvertis » les asthéniques. Eh bien !, n'est-ce point significatif que la circulation artérielle ait une allure *centrifuge* et celle veineuse, une allure *centripète*.

Steiner dit : « Une polarité opère en nous : le processus qui se déroule le long des voies du sang, et dont la tendance constante est celle de conduire notre existence vers l'esprit. Parler, de la manière habituelle, de « nerfs moteurs », ne correspond pas aux faits, parce que les nerfs moteurs seraient, au fond, les canaux du sang. À l'opposé de tout ce qui se produit dans le sang, les nerfs ont tous la tendance à mourir, à se matérialiser. Ce qui se produit le long des voies nerveuses est, au fond, une matière éliminée, privée de vie. Le sang tend continuellement à se spiritualiser ; le nerf à se matérialiser : c'est en ceci que consiste la double polarité. » (p.38 [47-48]).

Devient clair ici le pourquoi le « germe » doit être retenu. Dans le cas où la tendance inhérente au sang s'exercerait à plein, nous serions précipités vers la mort (vers l'esprit), et nous devrions renoncer à notre vie sur la Terre.

Nous allons tous vers la mort, mais nous ne renonçons pas pour cela à la vie comme révèlent vouloir le faire tous ceux qui accélèrent, d'une manière ou d'une autre, un tel cheminement.

N'oublions pas que les forces lucifériennes (actives dans le sang) nous poussent innaturellement vers la mort, alors que celles ahrimaniennes (actives dans le nerf) nous poussent innaturellement à la fuir.

Mais revenons une fois encore à nos types.

Le sthénique est un type « accéléré », alors que l'asthénique est « freiné ». Le premier est amené à faire, en effet, aussi ce qu'il devrait continuer à penser, alors que le second est amené à continuer à penser aussi ce qu'il devrait faire. Pour faire tout ce qui est à faire, l'un s'estime donc prématurément (« maniaquement ») mature, tandis que l'autre s'estime éternellement (« dépressivement ») immature.

Le type sthénique est en somme le « velléitaire » (qui en pense un et en fait cent), alors que l'asthénique est « l'éternel indéci » (qui en pense cent et en fait un).

Il me semble opportun de souligner, parce qu'on ne remarque pas toujours que Steiner, dans *L'initiation*, parle beaucoup du penser et du sentir et peu du vouloir. Il le fait justement parce que notre première préoccupation devrait être celle de s'adonner, non pas à une activité extérieure, mais plutôt à une activité intérieure capable de nous amener à la hauteur de ce que nous désirons faire (ou que nous jugeons nécessaire que cela soit fait).

Nous devrions par conséquent apprendre (surtout si nous sommes sthéniques) à refrèner ou retenir cette volonté (ou mieux, cette convoitise), qui voudrait nous pousser à « émettre des jugements à tort et à travers » et à donner libre cours à toute sa force dans l'action (matérielle).

Avec l'action, en effet, la volonté sort de nous et entre dans le monde, et y engendre le *Karma*.

J'ai déjà rappelé à ce propos l'affirmation suivante de Goethe : « Pour faire quelque chose, il faut être quelqu'un », en expliquant qu'il faut faire « quelque chose » pour *devenir* (et non pour se sentir) « quelqu'un » (un Je), et non se dépêcher, en présumant déjà être « quelqu'un », de faire « quelque chose ».

Ce n'est pas ainsi, en effet, que l'on peut espérer mûrir le penser (le juger) et le sentir.

Écoutez un peu, pour ce qui concerne le penser, ce qu'affirme Steiner dans *Le développement occulte de l'homme dans ses quatre parties constitutives* : « Nos jugements ont vraiment quelque chose d'essentiel qui a besoin de maturation en face de toutes les choses. Nous apprenons à connaître qu'avec certaines pensées, que nous avons accueillies en nous, nous devons simplement vivre quelque temps, de façon à ce que notre corps éthérique puisse profondément réfléchir si nous voulons parvenir à un jugement avec lequel nous puissions être d'accord. »

Pour ce qui concerne le sentir, il suffirait au contraire de réfléchir sur cette « équanimité d'âme » (l'un des « cinq exercices », comme on les appelle) pour réaliser que nous avons d'autant plus un moyen de faire mûrir le sentir que nous nous retenons d'autant plus de traduire immédiatement en comportement extérieur, tout ce que nous expérimentons dans l'âme.

Steiner dit encore que « les nerfs moteurs seraient, au fond, les canaux du sang ». À partir du moment où nous aurons l'occasion d'en reparler d'ici peu, je me limite pour l'instant à vous



renvoyer à un article de moi, intitulé justement *Au sujet des soi-disant nerfs « sensitifs » et « moteurs »*, publié dans *Kairòs* dans le numéro de mars-avril 1998 (et republicé sur le site [ospi.it](http://ospi.it) de notre « observatoire » avec le titre : *Nerfs sensoriels et moteurs*, le 18 septembre 2004 — *ndr* ; [également traduit en français et inclus ci-après, vue son importance. *ndt*])

Avant de nous quitter, posons nous de toute manière cette question : pourquoi le nerf tend-il à mourir ?

Nous l'avons dit : pour que l'esprit puisse en sortir, tout comme nous, en mourant, nous sortons de notre corps physique, en le laissant sur la Terre comme cadavre.

Même l'esprit laisse derrière lui son cadavre (le nerf), mais il l'utilise ensuite comme un miroir, pour acquérir ainsi, en s'y reflétant, une première conscience de soi (une première autoconscience).

Comme l'enseigne l'expérience, ce n'est pas en effet dans l'eau en mouvement et agitée (vivante) que l'on peut se refléter distinctement (à l'instar de Narcisse), mais dans celle calme et immobile comme justement un « miroir ».

Il n'en a pas toujours été ainsi. Autrefois, le système nerveux, représenté — explique Steiner — par la « lyre » d'Apollon, était en effet vivant, et, en tant que tel, il permettait à l'homme de recourir à « l'harmonie des sphères » : à savoir à « l'harmonie » que nous, les modernes, pourrions ré-entendre seulement en développant la conscience inspirative.

**Lucio Russo, Rome, 18 décembre 1999.**

#### **Annexe à la septième rencontre :**

#### **Nerfs « sensitifs » et nerfs « moteurs »**

*Lucio Russo*

**Avertissement au lecteur** : Tout en n'étant pas un spécialiste, je me résolus, en 1998, à rédiger et publier cet article (dans *Kairòs*, n°8, mars-avril 1998) parce que je ressentais l'importance et l'urgence du problème et j'espérais encore plus pouvoir ainsi solliciter quelque expert et chercheur courageux à le réexaminer et l'approfondir. Ceci, à ce que je sache, n'est point advenu. C'est donc pour les mêmes raisons que j'en propose ici une reprise dans cet « observatoire » : [http://www.ospi.it/ospi/articoli/focusart\\_1024.asp?id=134](http://www.ospi.it/ospi/articoli/focusart_1024.asp?id=134).

« Le système nerveux — selon un texte de vulgarisation médicale — peut être schématisé comme un grand ensemble automatisé munis de dispositifs périphériques d'exploration : les récepteurs ; de stations réceptrices et émettrices : la moelle épinière, la moelle allongée, le pont, le mésencéphale et le thalamus ; d'un appareil de coordination : le cervelet ; d'un centre : le cortex cérébral, dans lequel, les informations reçues étant estimées, les instructions opportunes sont élaborées ; de telles instructions se dirigent ou bien à la musculature lisse et aux glandes au travers de l'hypothalamus et du système sympathique, ou à la musculature striée volontaire, à travers les grands neurones localisés dans les cornes antérieures de la moelle épinière » (1)

Commençons donc par nous occuper des « dispositifs périphériques d'exploration » ou « récepteurs ». Comme terminaisons nerveuses des organes des sens, celles-ci accueillent les *stimulations* et les transforment en *impulsions* nerveuses.

Mais qu'est-ce qu'une stimulation ? À cette question, le même texte répond : « La stimulation est une modification quelconque du milieu dont l'application suscite le surgissement d'une impulsion » (2).

Eh bien ! la stimulation se présente en effet, aux organes des sens, *comme* une « modification du milieu », mais *n'est pas* une « modification du milieu » ni ne se prête à être identifiée à celle-ci et réduite à celle-ci. La stimulation (en soi), en effet, c'est une chose, la modification qu'elle provoque dans le milieu qu'elle est appelée à traverser, en est une autre.

À partir du moment où une stimulation voyage toujours à partir d'un sujet ou objet « émetteur » (le perçu) vers un sujet « récepteur » (le percevant), la « modification du milieu » n'est donc que l'effet produit dans *le milieu [terme médian, ndt]* (à savoir dans ce qui se trouve entre le premier et le second) par son passage.

En ceci, la neurophysiologie moderne suit de toute manière l'enseignement de la physique. Le son, par exemple, nous est présenté par celle-ci comme une « sensation » : comme la façon dont sont subjectivement transmises les stimulations provenant du mouvement vibratoire de particules appartenant à un milieu élastique gazeux, liquide ou solide.

La physique s'occupe donc du son, en tant qu'*effet* (quantitatif ou commensurable) de la vibration de particules, mais pas du son, en tant que *cause* (qualitative et non incommensurable) du fait que de telles particules se sont mises à un certain endroit à vibrer ; ni ne considère que la nature des effets produits dans le milieu par la traversée de la stimulation dépendent plus de la nature du milieu que de la stimulation.

Steiner observe justement : « On ne peut pas expliquer l'un des groupes de qualités du monde des sens : lumière, couleurs, sons, odeurs, saveurs, conditions de chaleur, etc., « en le dissolvant » dans l'autre groupe de qualités du même monde sensible : grandeur, forme, position, nombre, énergie, etc. » (3).

Notre texte précise encore : « La modification qui doit advenir dans la membrane (de la cellule nerveuse) pour que l'impulsion se déclenche n'advient que lorsque la stimulation aura atteint une intensité précise : la stimulation qui présente ces caractéristiques est définie comme *stimulation seuil* » (4).

Avec l'intensité de la stimulation, devrait être évaluée, cependant, l'intensité de l'attention qui lui a été adressée.

On réalise, en effet, une perception autant dans le cas où l'on adresse une forte attention à une stimulation faible que dans celui où l'on adresse une attention faible à une stimulation faible.

À ce propos (et en se référant aux recherches du neurophysiologiste américain Roland, sur « l'effet de la pensée sur le cortex cérébral »), John Eccles (Prix Nobel, en 1963, de neurophysiologie) rapporte : « Quand le sujet prête attention à un doigt sur lequel on allait appliquer une stimulation tactile à peine perceptible, on observe une augmentation du flux sanguin cérébral dans l'aire du toucher correspondante au doigt, dans la circonvolution post-centrale du cortex cérébral, comme aussi dans la région préfrontale. Une telle augmentation devait être due à l'attention mentale, parce que durant l'enregistrement on n'avait appliqué aucune stimulation » (5)

Naturellement, en dessous d'un seuil déterminé, même une forte attention ne pourrait pas transformer une stimulation en perception. Celle-ci est en effet le résultat de la rencontre ou du choc d'une stimulation-seuil » avec une « attention-seuil » : c'est le résultat, à savoir, d'une interaction entre le sujet ou l'objet qui produit la stimulation et le sujet qui produit la réaction ou la réponse (l'image perceptive).

Ceci dit, passons à examiner la nature de ce qu'on appelle « l'impulsion nerveuse ».

Celle-ci nous est présentée comme une variation transitoire du « potentiel de membrane consécutif à l'application d'un stimulus » (6).

Et nous-y revoilà ! Comme la stimulation à d'abord été réduite à la « modification du milieu », ainsi l'impulsion est à présent réduite à la « variation transitoire du potentiel de membrane » de la cellule nerveuse.

On persévère ainsi dans l'ignorance que la stimulation, aussi bien que l'impulsion, sont essentiellement animées par le contenu de la perception qui, ayant entrepris le voyage du monde vers le Je, se manifeste de manières aussi diverses que sont divers les milieux qu'elle doit traverser.

Qu'on imagine par exemple un type qui, parvenu au bord de la mer, se déshabille et s'y jette. Eh bien !, ne serait-ce pas plutôt ridicule que de parler de celui-ci comme s'il s'agissait de deux êtres différents, l'un « terrestre », l'autre « marin », à partir du moment où les traces ou les signes de sa façon de faire se manifestent, d'abord, comme des empreintes solides et, ensuite, comme un sillage liquide ?

C'est de toute manière le récepteur qui transforme la stimulation en impulsion. « Celui-ci — dit justement le texte — est une petite machine ingénieuse sensible aux stimuli et faite exprès pour les transformer en impulsions nerveuses avec la plus grande efficacité » (7).

C'est donc en vertu de l'*excitabilité* de la cellule nerveuse que s'engendre l'impulsion, et c'est en vertu de sa *conductivité* que celle-ci se propage ensuite le long des voies nerveuses pour atteindre le cortex cérébral (après avoir traversé les diverses « stations réceptrices et émettrices » et « l'appareil de coordination »).

« Le système nerveux — nous est-il en effet expliqué — est une structure formée de cellules hautement organisées, capables de conduire et transmettre des signaux spécifiques avec un haut degré de fidélité et dans un temps très bref. Les signaux transmis concernent l'état de l'organisme enregistré par des récepteurs spécifiques distribués dans chaque partie et transmis au système nerveux central le long des voies de la sensibilité ; ils concernent en outre le milieu extérieur et son action sur l'organisme à laquelle sont sensibles des récepteurs hautement spécialisés (comme ceux optiques, auditifs, etc.), dont les signaux sont aussi acheminés au système nerveux central, il y a des signaux qui de celui-ci rejoignent la périphérie le long de voies efférentes motrices et modifient l'état du milieu organique ou contrôlent les activités volontaires. Entre voies afférentes et voies efférentes, le système nerveux central, qui en intègre le travail à divers niveaux qui culminent dans le cerveau, est une formation complexe capable d'élaborer les signaux qu'il reçoit, de mémoriser des informations, de prendre des décisions, et par conséquent, il constitue l'organe de contrôle du comportement » (8).

Nous voici donc arrivés au problème des nerfs « sensitifs » et des nerfs « moteurs ». Comme nous venons de le voir, les voies « ascendantes » ou « afférentes » de la « sensibilité » sont en effet distinctes de celles « descendantes » ou « efférentes » de la « motilité ».

Pourtant, comme il est facile de comprendre qu'il n'existent pas de montées et de descentes sinon en relation au sens de la marche de celui qui les parcourt, ainsi devrait-il être facile de comprendre qu'il n'existe pas non plus de « voies ascendantes » ni de « voies descendantes », sinon en relation au sens de la marche de l'impulsion qui la parcourt.

Mais pourquoi ne le comprend-on pas, alors ? Parce qu'on omet de distinguer la nature *extrasensible* de l'essence de l'impulsion de celle, *sensible* des voies au travers desquelles elle se propage ; et pourquoi ne sait-on pas, ou ne veut-on pas tenir compte du fait que le sens de la marche, *cognitif* ou *noétique*, qui part du monde au Je (de la perception au concept, en passant *d'abord* par les nerfs), est inverse de celui, *comportemental* ou *éthique*, qui part du Je au monde (du concept à la perception, en passant *ensuite* par les nerfs).

Par conséquent, il n'existe pas de *nerfs* « sensitifs » ni de *nerfs* « moteurs », mais ce qui existe, au contraire, ce sont des *processus* « sensitifs » et des *processus* « moteurs » qui, au moyen du système nerveux, arrivent « a-priori » ou « a-posteriori » à la conscience (dans la sphère centrale) ou n'y arrivent pas du tout (dans celle autonome).

Le système nerveux dans son entier est donc au service de la *sensibilité*, et la distinction désormais affirmée (anatomique) entre les deux types n'est que la conséquence d'une *réification* naïve de la nature qualitative, et dynamique des impulsions.

En tout cas, puisque la terminologie (électromécanique et informatique) des spécialistes n'aide pas à clarifier le problème, nous parlerons désormais de contenus (idéels et pleins de vie) qui, en traversant chaque fois l'âme, partent du monde (ou du corps) au Je (à l'esprit), en engageant essentiellement le *penser*, ou bien du Je (de l'esprit) au monde (ou au corps), en engageant essentiellement le *vouloir*.

Nous disons « essentiellement » puisque nous savons, par la science de l'esprit, que le penser et le vouloir ne sont jamais totalement disjoints. Derrière le penser conscient il y a toujours un vouloir inconscient, tout comme derrière le vouloir conscient, il y a toujours un penser inconscient.

Plus que d'un « penser » et d'un « vouloir », on devrait pour cette raison parler d'un « vouloir *dans* le penser », qui se manifeste par exemple dans l'*attention* et d'un « penser *dans* le vouloir », qui se manifeste par exemple, dans l'*intention*. « L'attention — observe justement Eccles — agit de la même façon que l'intention (...) On peut supposer qu'un je soit en mesure, au travers de la même neurophysiologie, d'activer par la volonté des parties sélectionnées du néo-cortex » (9).

La même neurophysiologie, d'ailleurs, distingue, effectivement, entre nerfs « sensitifs » et nerfs « moteurs » somatiques et viscéraux, mais elle nous fait ensuite savoir que les nerfs qui développent une seule de ces fonctions « sont dits *nerfs purs* », alors que ceux-là, qui sont « en même temps sensitifs somatiques et moteurs somatiques (ou aussi qui sont en même temps somatiques et viscéraux) se disent *nerfs mixtes* » (10) : c'est-à-dire qu'elle nous fait savoir qu'il ne faut pas nécessairement deux nerfs différents pour remplir deux fonctions différentes.

Mais comme nous l'avons dit, toutes ces voies, parce que « nerveuses » (parce que, à savoir, appartenant au « corps sensible »), sont toujours et seulement des voies de la *sensibilité* : ou bien le support nécessaire des activités plus ou moins conscientes de l'âme. Grâce à leur médiation, « a-priori », nous parvenons à avoir conscience des stimulations et, grâce à leur médiation « a-posteriori », de nos mouvements mêmes.

« Les nerfs — observe justement Steiner — sont tous organisés de manière unitaire et ont tous une seule fonction. Les soi-disant nerfs du mouvement se différencient des soi-disant nerfs du sens par le fait que ces derniers sont organisés pour servir de médiateurs à notre perception du monde extérieur, alors que les autres, soi-disant nerfs moteurs, servent à la perception de l'organisme même. Un nerf du mouvement n'est pas destiné à réaliser le mouvement de ma main (ce serait une pure absurdité), mais il est destiné à la perception du mouvement de la main, donc à une perception intérieure ; le nerf du sens sert inversement à la perception du monde extérieur » (11).

En particulier, dans l'encéphale et dans les nerfs crâniens (c'est-à-dire, dans cette partie du corps sensible dans laquelle *l'activité du Je prévaut sur celle du corps astral*), étant surtout actif — à l'état de *veille* — le vouloir *dans* le penser, la conscience du penser (de la forme) est excitée, alors qu'est inhibée celle du vouloir (de la force) ; dans le système nerveux autonome, végétatif ou sympathique, (c'est-à-dire, dans cette partie du corps sensible dans laquelle *l'activité éthérique prévaut sur celle astrale*), étant surtout actif — à l'état du *sommeil* — le penser *dans* le vouloir, est excitée la conscience du vouloir (de la force) et inhibée celle du penser (de la forme) ; dans la moelle et dans les nerfs spinaux (c'est-à-dire dans cette partie du corps sensible dans laquelle *l'activité astrale prévaut sur l'activité éthérique et sur celle du Je*), étant surtout actif — à l'état du *rêve* — le sentir, est excitée la conscience de ce dernier et sont inhibées aussi bien celle du penser que celle du vouloir (12).

Notre texte dit à ce propos : « Le mécanisme basé sur le jeu alterne de l'excitation et de l'inhibition est désormais considéré comme un élément fondamental dans l'explication de tous les actes du système nerveux » (13), en précisant, cependant, qu'il n'existe pas « deux types d'impulsion nerveuses », mais que, selon toute probabilité, ce sont deux substances chimiques différentes (non encore « exactement » identifiées), qui servent de « médiatrices à l'excitation et à l'inhibition » (14).

Mais si de telles substances ne servent que « de médiatrices à l'excitation et à l'inhibition », il est clair alors que même dans le cas où elles fussent « exactement » identifiées, elles ne serviraient pas du tout à résoudre le problème de la diversité intrinsèque des deux types d'impulsions.

À l'*origine*, c'est vrai, il n'existe pas « deux types d'impulsions nerveuses » (le Je étant *un*), mais il est vrai aussi que la force unitaire du Je s'articule et se différencie ensuite, chez l'être humain, dans les trois formes qualitativement différentes du penser, du sentir et du vouloir.

Cette tri-articulation de la vie psychique se reflète dans celle du corps sensible et — comme il est établi par la même neurophysiologie — dans celle du cerveau. Chez l'homme — rappelle en effet notre texte — « il est possible de reconnaître trois types de cerveau : celui des Reptiles, celui des Mammifères archaïques, et celui des néo-mammifères. Radicalement différents l'un de l'autre, soit du point de vue structural que biochimique, ils se fondent chez l'homme en une unique entité fonctionnelle » (15).

Pour comprendre l'origine de la différence entre l'excitation et l'inhibition, il est décisif en réalité de relever que la qualité « inflammatoire » (vitale ou calorique) du vouloir est opposée à celle « sclérosante » (formelle ou saline) du penser, et que tout notre organisme (à partir de la sphère médiane et du sentir) est imprégné et animé par une activité rythmique qui se manifeste comme une alternance, sur le plan nerveux, d'excitation et d'inhibition, sur le plan respiratoire, d'inhalation et d'exhalation, et sur celui cardio-circulatoire, de diastole et systole.

Mais revenons à notre sujet. En remontant les voies nerveuses, l'impulsion arrive enfin au cerveau. Pour la neurophysiologie, qui ne considère que la seule réalité du corps, tout finit là, ou, pour être plus précis, dans une de ces « aires sensitives » du cortex, comme on les appelle. Celles-ci constitueraient donc le point d'arrivée des impulsions nerveuses, alors que leur « aires motrices » constitueraient « le point de départ des impulsions motrices volontaires » (16).

Le cerveau donc, serait non seulement le sujet *intelligent*, c'est-à-dire capable — comme il nous est expliqué — de « planifier l'action », en la proportionnant « aux informations qui parviennent au système nerveux durant son exécution » et en élaborant « des stratégies alternatives pour faire face à divers événements conceptualisés de manière abstraite », mais aussi le sujet *moral* à qui il revient de « choisir l'action à accomplir », « d'abandonner un objectif en faveur d'un autre » ou de « *ne pas* accomplir une action » (17).

Que l'on imagine, cependant, deux personnes qui, sollicitées par une même stimulation, réagissent de manière différente. Un événement de ce genre est naturel pour le neurophysiologiste, parce que, c'est la diversité de leur cerveau — selon lui — qui détermine leur différence, et donc celle de leurs réactions. Mais comment expliquer, alors, qu'une même personne, dans le cours de sa propre vie et en dépit de cet « ensemble automatisé » qu'est le système nerveux (système qui, une fois mûr, reste comme il est), puisse parvenir à se modifier, et par cela même à réagir aux mêmes stimulations de façons différentes ?

Qu'arrive-t-il dans ces cas ? C'est « l'ensemble automatisé » qui change ? Et au cas où il en fût ainsi, qui le change ? Et comment ?

Le fait est que le déterminisme neurologique pourrait expliquer de quelque manière — pour le dire avec Manzoni — la poltronnerie de Don Abbondio ou la sainteté du Cardinal Borromeo, mais il ne pourra jamais expliquer la conversion du père Cristoforo ni celle de l'Innominato. Et ceci pour la simple raison que le matérialisme ne fait que déposséder le sujet libre (le Je) pour introniser à sa place un cerveau déterminé.

Eccles (*rara avis*) écrit justement : il existe une « radicale orthodoxie matérialiste aussi bien philosophique que scientifique, qui se dresse pour défendre ses propres dogmes avec un pharisaïsme qui peut quasiment être assimilé à un certain dogmatisme religieux du passé (...) Si l'on devait décrire la motivation plus profonde du matérialisme, on pourrait affirmer qu'elle est simplement une terreur de la conscience (...) La raison la plus profonde de la peur de la conscience possède le caractère substantiellement terrifiant de la subjectivité » (18).

Nous pourrions donc dire, en récapitulant, que tout commence (du point de vue cognitif) avec la rencontre entre l'essence du sujet, qui se manifeste au moyen de l'attention portée et celle de l'objet qui, en modifiant l'environnement, se présente aux récepteurs sous forme de stimulation ; au moyen des récepteurs, le sujet transforme d'abord les stimulations en impulsions nerveuses et guide celles-ci vers le cerveau ; là, les impulsions sont ultérieurement transformées pour se révéler au sujet en tant que *sensations*.

Mais est-ce le cerveau qui opère cette nouvelle métamorphose du contenu original de la perception ?

C'est difficile de le soutenir. Dans le cerveau, en effet, ne s'enregistrent que des impulsions nerveuses relativement « intégrées » et ne s'y réalise aucun saut de qualité.

Cela vaudra la peine de rappeler, à ce sujet, les célèbres affirmations de Émile Du Bois-Reymond (1818-1896) : « Quel rapport peut-on imaginer entre certains mouvements d'atomes déterminés dans mon cerveau d'un côté, et, de l'autre, des faits pour moi originaires, non mieux définissables, indéniables : « *je ressens de la douleur, du désir, le chaud, le froid ; la douceur me plaît, je sens le parfum de la rose, j'entends des sons de l'orgue, je vois le rouge,* » et la certitude immédiate qui dérive d'eux : « *Donc, moi je suis ?* » C'est même incompréhensible, absolument et pour toujours, que, à cause d'un certain nombre d'atomes de carbone, d'hydrogène, d'azote, d'oxygène, la disposition et le mouvement actuels, passés et futurs ne doivent pas être indifférents. On ne comprend pas du tout comment à partir de leur présence mutuelle, la vie consciente tire son origine » (19).

Certes, Du Bois-Reymond est convaincu que « jamais nous ne comprendrons les processus psychiques ». Mais ceci dérive du fait que pour comprendre les « processus psychiques » il faut une méthode et une pensée différentes de celles qui servent à comprendre les « conditions matérielles concomitantes ». Et tant que l'on continuera à aborder la vie de l'âme, pour en faire l'investigation, avec les mêmes instruments avec lesquels on aborde, pour en faire l'investigation, celle du corps, une telle vie restera vraiment — comme on dit — « absolument et pour toujours incompréhensible ».

La sensation, pour le coup, est la première expression de la vie psychique. Notre texte affirme qu'elle représente une « réponse de l'individu à une stimulation donnée ». Mais ce n'est pas du tout correct, puisque la sensation est une réponse de l'individu à *une impulsion nerveuse (et non pas à une stimulation) qui a déjà atteint le cerveau*.

Eccles observe à ce propos : « La transmission depuis l'organe récepteur au cortex cérébral se produit selon un schéma codifié, absolument différent du stimulus original, alors que même le schéma spatio-temporel évoqué dans le cortex cérébral se présente différemment. Et pourtant, comme conséquence de ce schéma cérébral d'activité, nous éprouvons

des sensations (plus proprement, ces constructions complexes connues comme des *percepts*), qui sont « projetées » de quelque part en dehors du cortex : sur la surface ou même, à l'intérieur du corps, ou bien, comme cela se produit pour les récepteurs visuels, acoustiques et olfactifs, dans le monde extérieur » (20).

Nous en dirons plus sur ces « projections » par la suite. Pour l'instant, demandons-nous : si un récepteur physique est nécessaire pour transformer la stimulation en impulsion nerveuse, un « récepteur » quelconque ne sera-t-il pas nécessaire aussi pour transformer l'impulsion nerveuse en une sensation ?

Pour la science de l'esprit, ce « récepteur » différent et supérieur, n'est autre que l'âme : et plus précisément l'*âme sensible*.

Le sujet, donc, après avoir élaboré la stimulation initiale dans le corps, se met à l'élaborer dans l'âme. Là où se manifeste la sensation se réalise par conséquent le passage du corps à l'âme.

Ce sera peut être plus facile de comprendre la nécessité d'une élaboration aussi complexe, en établissant une comparaison entre le processus ordinaire de la « cognition sensible » et celui de la nutrition.

Comme c'est connu, quand nous assimilons un aliment quelconque, nous commençons tout de suite à le déstructurer, dans la bouche, au moyen de la mastication. Nous le déglutissons et le faisons passer dans l'estomac seulement après l'avoir en effet déchiqueté, trituré, humecté de salive, et partiellement dissous.

De manière analogue, la stimulation perceptive peut passer dans l'âme seulement après avoir été opportunément élaborée par le corps : par le corps physique, au moyen des organes des sens ; par le corps éthérique, au moyen de l'activité biochimique dans les synapses ; par le corps sensible, au moyen de l'activité électrique dans les neurones.

De fait, autant les aliments que les contenus des perceptions sont, pour notre individualité, des « corps étrangers » qui ont besoin, en tant que tels (en tant que « monde »), d'être en partie assimilés et en partie éliminés au moyen, respectivement, de la digestion et de la cognition (un proverbe arabe dit à ce propos : « En mangeant on se rend malade, en digérant on guérit »).

Le processus cognitif n'est donc qu'une « métamorphose ascendante » (Goethe) de celui métabolique (mais aussi de celui respiratoire). Le processus *éthérico-physique* de la prise en charge du donné perceptif correspond, en effet, à celui physique de la prise en charge de l'aliment, alors que le processus *psycho-spirituel* de la connaissance (qui comporte l'activité du souvenir et de l'oubli) correspond à celui physique de la digestion (qui comporte l'activité d'assimilation et d'élimination).

Le processus cognitif ne se conclut cependant pas par la sensation. Pour pouvoir être lucidement re-connu par le sujet (le Je), le contenu originaire de la perception (l'essence de l'objet ou du phénomène) nécessite en effet des élaborations ultérieures de la part de l'*âme rationnelle* ou *affective* et de l'*âme consciente*.

En bref, les événements du cortex représentent, pour l'âme sensible, ce que les sensations représentent pour l'âme rationnelle ou affective. La première transforme les événements du cortex en sensations psychiques, alors que la seconde transforme les sensations psychiques en *concepts spirituels*. En substance, nous sommes en présence d'un processus d'explicitation constante et progressive du contenu originaire de la perception : explicitation indispensable au Je pour pouvoir se *re-connaître* dans un telle essence et indispensable à cette dernière pour pouvoir *se connaître* dans le Je.

Pour comprendre ce nouveau passage, il est toutefois nécessaire de remarquer que, au moment de l'acte perceptif du sujet, l'essence unitaire (l'entéléchie) de l'objet se fragmente en un nombre de stimulations pareil à celui des organes des sens engagés dans l'acte en question. Dans l'instant de l'impact avec l'attention du sujet, par exemple, la stimulation exercée par l'objet *X* s'articulera avec une stimulation *a* pour la vue, une *b* pour l'ouïe et une *c* pour l'odorat et ainsi de suite.

Ce sont donc de telles stimulations partielles, une fois transformées en impulsions nerveuses, qui afflueront par des voies diverses au cerveau, et qui y seront soumises à un premier processus d'intégration, limité et provisoire. « Les événements cérébraux — rappelle justement Eccles — restent disparates » et « ne fournissent aucune explication de notre expérience la plus commune, c'est-à-dire le monde visuel observé comme une entité globale, moment par moment » (21)

Eh bien !, nous pouvons pourtant — avec Eccles — discerner dans les « dendrons » les lieux physiques dans lesquels se réalise une première et provisoire intégration des divers impulsions, mais nous devons au contraire discerner dans ses non-mieux identifiés « psychons », ces sensations psychiques dans lesquelles se trouvent encore « impliqués » (Gioberti) les concepts spirituels.

Il écrit en effet : « L'intégration *dendron-psychon* » est essentielle pour la vie mentale ». Dans l'autoconscience, « les *psychons* peuvent exister indépendamment des *dendrons* dans un monde exclusif de psychons, qui est le monde du je (...) La transmission de *psychon* à *psychon* pourrait expliquer l'unité du monde intérieur de notre mental et de nos perceptions (...) Jusqu'à présent, est resté toutefois inexpliqué, par une théorie quelconque sur l'intégration mental-cerveau, le fait que des événements nerveux multiformes dans notre cortex cérébral peuvent fournir, d'un moment à l'autre, des expériences mentales qui prennent un caractère unitaire » (22).

Cependant, ce sont justement de tels « événements nerveux multiformes dans le cortex cérébral » à être saisis, exercés ou « distillés », en première instance, par l'*énergie intuitive inconsciente* de l'âme sensible, sous forme de sensations, et, en seconde instance, par l'*énergie inspirative inconsciente* de l'âme rationnelle ou affective, sous forme de concepts.

Cette dernière, toutefois, non seulement les exerce ou les « distille », mais elle s'arrange pourtant, *en jugeant*, pour les unifier ou les synthétiser. Comme, du reste, dans le « monde exclusif des *psychons* qui est le monde du Je d'Eccles, il est possible de saisir un pressentiment du *monde des concepts ou des idées*, ainsi dans la « transmission de *psychon* à *psychon* », à laquelle on devrait — à ce qu'il dit — « l'unité du monde intérieur dans notre mental et dans nos perceptions », il est possible de saisir un pressentiment de l'activité qui juge et synthétise de l'âme rationnelle ou affective. « Il n'existe aucune explication — observe-t-il en exemple — pour la terrible énigme de l'unification des nos expériences perceptives » (23).

Mais ce n'est que dans l'âme supérieure, celle consciente, qu'une telle synthèse, en recevant le sceau (volitif) du Je, en vient à se poser en tant qu'*objet* face au *sujet*.

Le développement de la conscience de l'objet va donc de pair avec celui de la conscience du sujet (de l'autoconscience). C'est seulement là où il y a un *Je*, qu'il peut en effet y avoir un *non-je*.

Il faut aussi rappeler que si le véhicule physique des activités de l'âme est représenté selon la science de l'esprit, par les trois « districts » du système nerveux (celui supérieur, dans lequel prévalent les processus conscients ; celui médian, dans lequel prévalent les processus subconscients ou rêveurs ; celui inférieur, dans lequel prévalent les processus inconscients), le véhicule physique du Je est inversement représenté par le sang.

Tout ce qui va du Je au monde extérieur (ou au corps) passe, pour cette raison, *du sang aux nerfs*, alors que tout ce qui va du monde extérieur (ou du corps) au Je, passe *des nerfs au sang* ; et ce qui va de la vie intérieure du corps au Je est, inversement, *empêché* par le système nerveux autonome, de passer au sang (quand une telle activité est insuffisante s'engendrent en effet les états dits « hypocondriaques ») (24).

C'est sous cet éclairage que s'avère extrêmement significatif tout ce que nous avons rapporté au début — en citant Eccles — au sujet de l'augmentation du flux sanguin cérébral produit par l'attention mentale.

Quand le Je (l'esprit) agit sur l'âme, le sang agit donc sur le nerf. « On peut prévoir — affirme toujours Eccles — que dans le futur, on découvrira que l'immense série des pensées silencieuses, dont nous sommes capables, est en mesure de promouvoir des activités en de si nombreuses régions spécifiques du cortex cérébral que l'on pourra considérer une grande partie du néo-cortex comme placée sous l'influence mentale de la pensée » (25).

C'est donc dans l'âme consciente — pour revenir à notre sujet — que se forme, en vertu d'une *force imaginative inconsciente*, le germe de cette représentation qui, une fois « transportée — comme dit Steiner — dans le monde extérieur » (26), s'avère dans l'image perceptive ordinaire tridimensionnelle (on se rappellera aussi que Eccles, dans une des citations précédentes, fait allusion à des « percepts » qui sont projetés « de quelque part en dehors du cortex »).

Une ultime considération. Nous avons parlé d'une « force intuitive inconsciente » en relation avec l'âme sensible, d'une « force inspirative inconsciente » en relation avec l'âme rationnelle ou affective et d'une « force imaginative inconsciente » en relation avec l'âme consciente. Cela ne doit pas surprendre. Comme tout être humain est en effet en mesure de digérer bien avant de connaître les lois qui président à la digestion, ainsi est-il aussi en mesure de connaître le sensible bien avant de connaître les forces et lois (extrasensibles) qui président à une telle activité.

C'est justement à cause de ceci que Steiner souligne la nécessité de développer ces degrés de la connaissance supérieure qu'il appelle justement « imagitatif », « inspiratif » et « intuitif » (27). Une chose est, en effet, de jouir naturellement (et à cause de cela même inconsciemment) d'intuitions, d'inspirations et d'imaginations, mais c'en est une autre que de se porter consciemment du degré ordinaire représentatif à ceux auxquels de telles réalités se manifestent.

D'un autre côté, les théories avancées par les neurosciences actuelles témoignent en abondance des équivoques qui peuvent surgir, alors qu'on aborde des investigations de ce genre en étant munis de la seule conscience « représentative » (dite aussi — par Steiner — « objective » ou « matérielle ») et en étant accablés, le plus souvent, des habituels préjugés matérialistes.

**Lucio Russo, Rome, 18 septembre 2004**

#### 1. Notes :

1. Tonali (consultation de) : *Les grands thèmes de la médecine — le système nerveux* — Fabbri, Milan 1978, vol.I, p.72
2. *Ibid.*, p.25.
3. Steiner : *Les oeuvres scientifiques de Goethe* — Melita, Gênes 1988, p.223.
4. Tonali : *op.cit.*, p.31.
5. Eccles : *Comment le « je » contrôle son cerveau* — Rizzoli, Milan 1994, p.110.
6. Tonali : *op.cit.*, p.25.
7. *Ibid.*, p.39.
8. *Ibid.*, p.14-15.
9. Eccles : *op.cit.*, pp.205-206.
10. Tonali : *op.cit.*, p.61.
11. Steiner : *Le Karma et les professions en relation avec la vie de Goethe* — Antroposofica, Milan 1976, p.58.
12. En changeant de point de vue, cette description des trois « districts » du système nerveux peut s'avérer évidemment différente. Steiner, par exemple, met aussi en rapport le « système nerveux cérébral » avec le corps éthérique, le « système nerveux spinal » avec le corps astral et le « système des ganglions » avec le Je (*Ibid.*, p.59), en ne manquant pas de rappeler cependant qu'avec « une seule description, nous ne pouvons jamais embrasser la vérité toute entière, mais nécessairement n'en offrir qu'une partie ; nous devons, pour cette raison, chercher la lumière à partir de points de vue toujours différents, pour réussir à illuminer de la juste manière l'aspect de la vérité que nous avons voulu présenter (*Ibid.*, p.57). Toujours est-il que, au cas où l'on voudrait accorder la première description avec la seconde, on devrait appréhender, étant bien entendue

la prédominance du sentir ou du corps astral dans la sphère médiane, la prédominance, dans la sphère supérieure, *du vouloir de l'ego dans le penser* (de l'intellect) et, dans celle inférieure, *du penser du Je dans le vouloir* (de la nature).

14. Tonali : *op.cit.*, p.38.

15. *Ibid.*, p.38.

16. *Ibid.*, p.17.

17. *Ibid.*, p.13.

18. *Ibid.*, p.15.

19. Eccles : *op.cit.*, pp.28 & 74.

20. Du Bois-Reymond : *Les limites de la connaissance de la nature* — Feltrinelli, Milan 1973, p.40.

21. Eccles : *op.cit.*, p.43. Que l'on note ici que Eccles appelle « percepts » ce que sont, pour nous, les « images perceptives », et les considère, improprement, presque équivalentes aux « sensations ».

22. *Ibid.*, p.50.

23. *Ibid.*, p.142.

24. *Ibid.*, p.140.

25. Cfr. R. Steiner : *Une physiologie occulte* — Antroposofica, Milan 1991.

26. Eccles : *op.cit.*, p.112.

27. Steiner : *Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie* — Religio, Rome 1939, p.83.

28. Cfr. R. Steiner : *Les degrés de la connaissance supérieure* dans *Sur la voie de l'initiation* — Antroposofica, Milan 1977.

## **Huitième rencontre** **Rome, 23 décembre 1999**

Commençons tout de suite par lire.

Steiner dit : « La physiologie croit avoir quelque chose en main quand elle parle des nerfs sensitifs et moteurs, mais en réalité, elle ne fait que jouer avec les mots. Elle parle de nerfs moteurs parce que c'est une fait que l'être humain ne peut plus marcher quand certains nerfs sont lésés, par exemple, ceux des jambes. On dit que, dans un tel cas, l'homme ne peut pas marcher parce que les nerfs moteurs, qui mettent en mouvement les jambes, sont paralysés. Mais en réalité, l'impuissance en question provient du fait que l'homme n'est plus capable de percevoir ses propres jambes » (pp.38-39 [48]).

Si vous avez lu l'article auquel je vous ai renvoyés la fois dernière (reproduit ci-dessus *in extenso*, *ndt*), il n'y aura plus grand-chose à dire à ce propos.

Il sera en effet clair pour vous, désormais, que le sang « fait », pour le dire ainsi, alors que le nerf « sait ». C'est grâce au sang que nous bougeons nos jambes, alors que c'est grâce aux nerfs que nous savons que nous les bougeons. Cependant, grâce au sang, nous ne pourrions pas les mouvoir si, grâce aux nerfs, nous ne savions pas que ce sont les « nôtres » : c'est-à-dire que nous les avons.

Mais pourquoi la physiologie parle-t-elle alors de nerfs « moteurs » ? Parce qu'elle ne pourrait pas s'expliquer autrement le mouvement qui a — comme nous le savons — une nature *extrasensible*. Au moyen des organes des sens, nous pouvons percevoir en effet « ce qui est mû », mais pas le mouvement.

La physiologie, au lieu de rechercher à saisir l'essence du mouvement du corps, en s'engageant dans l'expérimentation du mouvement (éthérique) du penser, préfère donc, plus commodément, attribuer le pouvoir de se mouvoir à quelque chose de mort (au nerf).

Steiner dit : « Certainement, même dans la manifestation corporelle, nous avons, nous, une triple expression d'une telle sympathie ou antipathie. Nous possédons — pour ainsi dire — trois foyers dans lesquels s'interpénètrent sympathie et antipathie. Avant tout, nous en avons un dans la tête, là où sang et nerfs collaborant entre eux, la mémoire naît. Partout où l'activité des nerfs est interrompue, et où il advient une sorte de saut, il existe un tel foyer où sympathie et antipathie s'interpénètrent. Un autre de ces sauts, nous le découvrons dans la moelle épinière, là où un nerf pénètre dans la corne postérieure de la moelle épinière et un autre en sort par la corne antérieure. Un troisième se trouve dans les ganglions qui sont insérés dans le système nerveux sympathique. Nous sommes tout autres que simples, dans notre structure ! En trois points de notre système nerveux, dans la tête, la poitrine et la partie inférieure du corps, nous avons des frontières sur lesquelles

sympathie et antipathie se rencontrent. Dans l'activité de perception et le vouloir il n'y a pas de passage d'un nerf sensitif à un nerf moteur, mais plutôt un courant direct qui saute, pour le dire ainsi, d'un nerf à l'autre, et par ce moyen, l'élément psychique est stimulé en nous : dans le cerveau et dans la moelle épinière » (pp.39-40 [49]).

Dans l'article rappelé ci-dessus, j'ai expliqué que notre système nerveux est généralement distingué en deux parties : celle du système nerveux « central » et celle du système nerveux « autonome ». La première est cependant subdivisée à son tour en deux : celle cérébrale, qui accueille les nerfs « crâniens », et celle « spinale », qui accueille les nerfs « spinaux ». En ajoutant à ces deux parties, celle du système nerveux « autonome » (dans laquelle on distingue l'orthosympathique et le parasympathique), on a donc trois parties, qui sont respectivement en rapport avec la « tête », avec la « poitrine » et avec « la partie basse du corps ». En terme anthroposophique ceci est le corps sensible. Dans le même article, j'ai aussi précisé que dans la partie « cérébrale » du corps sensible, l'activité (de veille) du Je prévaut sur celle du corps astral ; que dans la partie « spinale », l'activité « rêveuse » du corps astral prévaut sur celle du Je et du corps éthérique ; et que dans la partie « autonome », l'activité (dormante) du corps éthérique prévaut sur celle du corps astral.

Il est de toute manière important d'avoir deux choses présentes à l'esprit :

La première, c'est qu'il n'y a aucune différence, du point de vue anatomique, entre les nerfs jugés « sensitifs » et ceux jugés « moteurs », et qu'il s'agit donc d'une différence (fonctionnelle) « pensée » mais absolument pas « perçue ».

Que dans une telle distinction, il y ait quelque chose qui ne va pas, c'est d'ailleurs la physiologie elle-même à le suspecter, lorsqu'elle admet, outre l'existence de nerfs « sensitifs » et « moteurs », celle de nerfs soi-disant « mixtes » : à savoir, de nerfs qui peuvent être autant « sensitifs » que « moteurs ».

La seconde chose, c'est que dans le « mécanisme basé sur le jeu d'alternance de l'excitation et de l'inhibition » — comme le dit ce livre-ci — « considéré désormais comme un élément fondamental dans l'explication de tous les autres actes du système nerveux », on peut très bien voir le « jeu d'alternance » de l'excitation, produite par la force chaude de la sympathie, et de l'inhibition, produite par la force froide de l'antipathie.

« Pour la conscience ordinaire — a dit Steiner — la volonté est quelque chose d'extrêmement énigmatique ». Mais la volonté est énigmatique autant que l'est le mouvement. Du point de vue purement énergétique (ou dynamique), il s'agit en effet de la même force.

« La réalité — écrit Steiner, dans ses *Maximes anthroposophiques* — consiste partout en entités ; et ce qui n'est pas entité en elle, est activité qui se déploie dans la relation entre un être et un autre ». Ce qui est à signifier que toute ce qui « n'est pas entités », est précisément volonté ou mouvement.

Nous, nous suivons — vous le savez — la « voie de la pensée » ; mais nous la suivons justement parce que c'est la seule qui puisse nous dévoiler « l'énigme » de la volonté, et de nous permettre de la retrouver.

Scaligero a intitulé l'un de ses livres : *La voie de la volonté solaire*. Mais s'il y a une « volonté solaire », — demandons-nous — cela veut dire alors qu'il y en a d'autres (« non solaires ») ?

C'est ainsi. Mais la « volonté solaire » se distingue de toute autre parce qu'en elle, la chaleur du vouloir se réunit à la lumière du penser, en restituant au sentir son harmonie originelle.

Le fait est que la lumière « froide » du rationalisme (ou de l'intellectualisme) est absolument incapable d'illuminer, d'éduquer ou d'humaniser la volonté. Pas étonnant, donc, si celle-ci, abandonnée à elle-même, se venge tôt ou tard, en détruisant, de manière plus ou moins sanglante, tous les programmes (« les destinées magnifiques et progressistes ») orgueilleusement conçus par la pensée abstraite (par ce qu'on appelle les « idéologies »).

Un fait est certain : la « volonté solaire » n'est pas une volonté (naturelle et agressive) de « puissance » (Nietzsche), ni une volonté (intellectuelle et boniste) « d'impuissance » (Vattimo,



Popper), mais bien plutôt une *volonté d'amour*, à laquelle nous sommes appelés à ouvrir la voie — pour reprendre le titre d'un écrit de Steiner — *Les degrés de la connaissance supérieure*.

Steiner dit : « Dans la tête, nous sommes principalement tête, mais le système en question s'étend à l'homme entier, seulement pas en premier lieu. Bien que dans la tête nous ayons d'authentiques organes sensoriels, toutefois, notre sens du toucher et de la chaleur sont étendus au corps entier ; partout où l'on éprouve une sensation de chaleur, nous sommes « tête ». Seulement, dans la tête nous sommes « principalement » tête ; ailleurs nous le sommes seulement en second lieu. La même chose se dit pour le système rythmique ou pour le système métabolique ; les trois systèmes s'interpénètrent » (pp.40-41 [50]).

En parlant du penser, du sentir et du vouloir, nous avons déjà vu que ces distinctions doivent être conçues comme des « articulations fonctionnelles » : à savoir, non pas comme une *trichotomie* (statique), mais plutôt comme une *triarticulation* (dynamique).

On pourrait même dire, si on voulait, que, pour les concevoir avec justesse, l'on devrait adjoindre à l'œil du savant, celui (morphologique) de l'artiste. Non seulement, en effet, il est possible de distinguer — comme nous l'avons fait — entre la tête, la poitrine et l'abdomen (avec les membres), mais il est aussi possible, par exemple, de distinguer dans la tête même (centre de rayonnement de l'activité neurosensorielle), la partie supérieure du crâne et du front (expression directe du système neurosensoriel), celle médiane du nez (expression indirecte du système rythmique) et celle inférieure de la mandibule (expression indirecte du système métabolique) ; et aussi, dans le pied (faisant partie du système métabolique et des membres) la partie du talon (qui est une sorte de poitrine) et celle des doigts (qui sont au contraire d'authentiques membres).

Steiner dit : « La question surgit à présent du pourquoi nous avons cette polarité opposée entre le système de la tête et celui du système locomoteur uni à celui métabolique ? (négligeons pour l'instant le système médian). Nous l'avons parce que dans un moment déterminé, le système de la tête est « expiré » à partir du Cosmos. De l'antipathie du Cosmos, le système de la tête provient à l'être humain. Lorsque ce que l'homme porte en soi « répugne » tant au Cosmos que celui-ci l'expulse, il en dérive comme image, la tête. Dans la tête, avec sa forme sphérique, l'homme porte vraiment en lui l'image du Cosmos, que celui-ci, par antipathie, expulse de soi. Nous pouvons nous servir de notre tête, en tant qu'organe pour réaliser la liberté, parce que le Cosmos l'a expulsée de soi » (p.41 [51]).

Quelle chose est donc la tête humaine ? Une excrétion ou un excrément (« minéral ») du Cosmos. Une excrétion ou un excrément très précieux, cependant, parce que, c'est grâce à celui-ci que l'être humain peut jouir de sa liberté. Les plantes et les animaux, précisément parce qu'ils ne sont pas « expirés » ou « expulsés » du Cosmos (ou bien « non nés », parce qu'encore renfermés dans l'utérus cosmique), ne sont pas libres, en effet.

Pour l'homme une telle « expiration » ou « expulsion » équivaut naturellement à une mort. Mais c'est justement grâce à cette mort — nous l'avons dit — que naît la liberté. Certes, la liberté *du* (du Cosmos ou de l'esprit), et non encore la liberté *pour* (pour le Cosmos ou pour l'esprit). Mais c'est justement pour pouvoir passer de la liberté négative (vide d'esprit vivant) à celle positive (remplie d'esprit vivant) que Steiner nous a indiqué le cheminement de *La Philosophie de la Liberté*.

Steiner dit : « Nous ne considérons pas avec justesse notre tête si nous la pensons insérée dans le Cosmos aussi intensément que l'est notre système des échanges et des membres (qui englobe aussi la sphère sexuelle). Notre système métabolique et des membres est inséré dans le Cosmos, et le Cosmos l'attire à soi, il a de la sympathie pour lui, comme, inversement, il a de l'antipathie à l'égard de la tête. Dans notre tête, notre antipathie rencontre l'antipathie du Cosmos ; elles se

heurtenant, et de ce heurt de nos antipathies contre celles du Cosmos, naissent nos perceptions » (p.42 [51-52]).

Vous rappelez-vous Leopardi ? « *Sempre caro mi fu quest'ermo colle, / E questa siepe, che da tanta parte / Dell'ultimo orizzonte il guardo esclude...* » [Toujours cher me fut ce lieu désert / Et cette haie qui de toute part / de l'ultime horizon exclut le regard...].

C'est donc une « haie » qui s'oppose au regard qui voudrait atteindre « l'horizon ultime » : à savoir, que c'est une perception déterminée ou finie qui s'oppose au regard qui voudrait atteindre une perception indéterminée ou infinie (celle-là, justement, de l'*infini*).

Eh bien!, si l'on peut assurément mettre en rapport la perception indéterminée avec la sym-pathie (« Et de sombrer m'est doux en cette mer », on peut tout autant mettre assurément en rapport la perception déterminée avec l'anti-pathie. Nous devons cependant nous rappeler de la proposition connue de Spinoza (estimée par Hegel « d'une importance infinie »), et reconnaître dans une telle négation une expression de l'anti-pathie.

Écoutez un peu à ce propos, ce que dit Hegel (dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*) : « L'être *déterminé* est l'être avec un *caractère* déterminé (...) L'abstraction de l'intellect, c'est le violent accrochage à *une* détermination, un effort pour obscurcir et éloigner la conscience de l'autre détermination qui se trouve là-bas ».

Mais comment pourrait-on opérer un tel « effort », si l'on ne pouvait pas faire levier sur l'anti-pathie ?

En revenant au poète, c'est donc l'anti-pathique (bien que « chère ») perception déterminée de la haie à empêcher la sym-pathique perception indéterminée de « l'ultime horizon ».

On fera bien de réfléchir sur ces choses parce que d'affirmer — comme Steiner le fait en priorité — que « de la fantaisie imaginative (et donc de la sym-pathie — *nda*) surgit l'imagination que donne la perception des sens ». Cela se pourrait, mais il n'en est pas ainsi. De la fantaisie imaginative — dit en effet Steiner — surgit l'*imagination*, non pas l'*image perceptive* : à savoir que surgit l'activité indéterminée de l'*imaginer* et non pas une perception déterminée (un « imaginé »).

Au cas où ensuite, nous nous rappelions de tout ce qui a déjà été dit, en rapport avec la mémoire (« Ici nous avons le lien entre l'antipathie, qui est un simple sentiment qui repousse de manière encore indéterminée, et le reflet précis de l'activité de perception exercée imaginativement dans le souvenir »), plus facilement nous réaliserions que la sym-pathie aussi (d'où découle l'imagination) « est un simple sentiment » qui *attire* « de manière encore indéterminée ».

Le fait est que l'on peut justement s'orienter en ces choses (en particulier dans le « jeu d'alternance » du courant chaud de la sym-pathie et de celui froid de l'anti-pathie), seulement si — comme nous le dûmes lorsque nous nous occupâmes de la *Philosophie de la Liberté* — l'on s'habitue à distinguer, dans le domaine du *processus perceptif*, autant le moment initial (sym-pathique) de l'*acte perceptif* de celui final (anti-pathique) de l'*image perceptive*, que le rôle qui y mène le *percept* inconscient (sym-pathique) de celui qu'y mène le concept conscient (anti-pathique). Rappelons-nous, à ce tout dernier sujet, que la représentation est une illustration du concept, et non — comme on le croit en général — de l'objet.

En son temps (en parlant de Hume et de l'empirisme), j'ai en effet appelé votre attention sur le fait que de l'expérience (de la perception), ne naît pas le *concept* (ou l'idée), mais bien la *conscience du concept* ; et que c'est donc vrai que l'expérience nous est nécessaire pour pouvoir prendre justement conscience du concept (au moyen de sa représentation). Si nous ne le percevions pas et ne le pensions pas, le concept existerait bel et bien lui-même, mais inconnu.

Steiner dit : « À la lumière de ces considérations, vous reconnaîtrez cependant plus facilement la grande différence qu'il y a entre la formation de la volonté et la formation de la représentation. Si dans l'éducation vous agissez principalement sur cette dernière, vous repousser l'homme entier dans sa vie prénatale ; et vous lui porterez préjudice, parce que vous l'éleverez de manière rationaliste, en

emprisonnant sa volonté dans ce qu'il a déjà accompli avant de naître. Vous ne devez pas mélanger trop de notions abstraites dans ce que vous apportez au jeune que vous avez à éduquer ; vous devez plutôt lui donner beaucoup d'images. Et pourquoi donc ? Parce que celles-ci sont des imaginations, et elles passent par la fantaisie et la sympathie. Les « concepts », au contraire, sont des abstractions, ils passent par la mémoire et l'antipathie, en provenant de la vie prénatale » (p.42 [52]).

Nous pourrions donc dire (en schématisant) que l'éducation (scolaire) de la première moitié de la vie, devrait consister à amener, de manière *artistique*, l'anti-pathie (le penser conscient) à la rencontre de la sym-pathie (au vouloir inconscient), alors que l'éducation libre de la seconde moitié de la vie devrait consister à amener, de manière *scientifico-spirituelle*, la sym-pathie (le penser imaginaire, inspiratif et intuitif) à la rencontre de l'anti-pathie (du penser intellectuel ou représentatif).

Écoutez donc, en effet, ce que dit Hegel de la (vraie) science : « La vérité de la science est une lumière tranquille qui illumine et égaye tout, presque une chaleur dans laquelle tout germe prospère et qui déploie dans l'étendue de la vie des trésors intérieurs ».

Comme on le voit, une école qui ignore les nécessités réelles de l'enfant, et qui le contraint pour cette raison à une intellectualisation précoce, froide et unilatérale, peut en endommager son présent, et en compromettre l'avenir : elle peut en glacer l'âme, en l'empêchant, un jour, de traverser, de manière « indolore », le seuil qui sépare la première de la seconde moitié de la vie, et de donner ainsi un vrai sens à la vie, au destin et à la mort.

*Lucio Russo, Rome, 23 décembre 1999*

## **Neuvième rencontre** *Rome, 30 décembre 1999*

La semaine passée, nous avons fini la seconde conférence. Ce soir nous commencerons donc la troisième. Auparavant, cependant, je voudrais dire encore quelque chose sur les dommages que peut provoquer une éducation qui ne tient pas compte des nécessités psycho-spirituelles de l'enfant. Tout enfant est un être qui vient du monde spirituel, pour affronter sa nouvelle vie terrestre, il a besoin d'éloigner sa vie prénatale ; pour pouvoir le faire, il a besoin de la froide anti-pathie ; mais la froide anti-pathie — et c'est ici le point sensible — doit lui être apportée avec une chaleureuse sympathie.

La chaleur maternelle, la chaleur paternelle et celle des éducateurs, servent en effet à éviter que l'enfant commence son aventure terrestre en se prenant un « rhume » dangereux (psychique). Il ne s'agit pas seulement de sentiment (de mettre l'enfant, par exemple, avec chaleur et affection, devant la télévision ou l'ordinateur), mais aussi et, en premier lieu, de conscience.

Il n'y a pas à établir, en effet, si l'enfant doit ou ne doit pas être amené à l'intellectualité, mais à établir *de quelle manière* il doit y être amené, en respectant les temps et les exigences de son développement intérieur.

Vous rappelez-vous (nous l'avons vu la dernière fois) ce que Steiner a dit aux enseignants alors présents ? « Vous ne devez pas mélanger trop de notions abstraites dans ce que vous apportez au jeune que vous avez à éduquer ; vous devez plutôt lui donner beaucoup d'images ».

Et pourquoi ? Parce que les images, en passant « par la fantaisie imaginative et la sympathie », savent toucher avec charme et délicatesse les cordes d'une âme qui a rejoint la terre il y a peu de temps, et qui est donc encore sensible aux manières dont se trame la vie prénatale.

Nous pourrions aussi dire, si nous voulions, que l'enfant est prêt à « digérer » les images, mais pas encore les notions ou concepts abstraits ; et qu'il faudrait pour cette raison le sevrer psychiquement par la fantaisie imaginative avec le même soin et gradation par lesquels on le sèvre matériellement du lait.

Dans ces temps de matérialisme, cependant, on juge inconsideré de donner à un enfant de quelques mois du saucisson ou du cochon de lait rôti, mais pas de donner à un enfant de six ou sept ans des jeux vidéo ou l'ordinateur.

Il s'agit en effet de temps qui connaissent (dans une certaine mesure) les lois qui président à la croissance physique de l'enfant, mais pas celles qui président à sa croissance psycho-spirituelle.

Le fait est que durant toute notre vie, et pas seulement dans l'enfance, nous sommes (sainement) en équilibre instable entre le courant chaud de la sym-pathie et celui froid de l'anti-pathie, et il suffit de peu pour nous faire tomber (pathologiquement) d'un côté ou de l'autre.

Dans le cas où, dans notre cerveau, par exemple, le courant de la sym-pathie deviendrait excessif, nous pourrions tomber victimes de « ramollissement cérébral » ; tout comme dans le cas où le courant de l'anti-pathie y deviendrait excessif, nous pourrions être victimes d'une « sclérose cérébrale ».

La fois passée, nous avons dit qu'une école qui ignore les nécessités réelles de l'enfant peut lui endommager le présent et lui compromettre l'avenir. Quand on sème durant la première moitié de la vie, ou, plus précisément, dans le cours des cinq périodes de sept ans qui vont de la naissance à 35 ans, on récolte en effet durant la seconde moitié de la vie, parce que la période de sept ans qui va de 28 à 35 ans est subtilement reliée à celle qui va de 35 à 42 ans, tout comme celle qui va de 21 à 28 ans, de 14 à 21 ans, de 7 à 14 ans, et de la naissance à sept ans, sont respectivement reliées à celles qui vont de 42 à 49 ans, de 49 à 56 ans, de 56 à 63 ans, et de 63 à 70 ans.

Il faudrait tenir compte, en particulier, que de la naissance à 7 ans, (jusqu'au changement de dentition) est semé ce qui sert au développement du corps physique ; et que de 7 à 14 ans, de 14 à 21 ans, et de 21 à 28 ans, est semé ce qui sert, inversement, au développement du corps éthérique, du corps astral et du Je (de la conscience du Je).

En semant (dans les contenus et dans les manières) ce qui est vraiment nécessaire, nous permettrons donc à l'enfant de faire mûrir sa conscience intellectuelle sans épuiser ces forces qui devraient lui permettre, ensuite, de la dépasser et de la compléter par la conscience imaginative, par la conscience inspirative et par celle intuitive.

Une chose, en effet, est de jouir du bien de l'*intellect*, une autre de souffrir du mal de l'*intellectualisme* : c'est-à-dire, de cette hypertrophie ou perversion de la pensée abstraite (et par compensation de logorrhée) dont il s'ensuit un développement purement horizontal ou quantitatif (et donc pas vertical ou qualitatif) de l'intellect (ou — comme dirait un psychanalyste — à une « fixation » à la phase « représentative » du développement de la conscience).

Steiner a souligné (nous l'avons vu la fois passée) qu'il y a une « grande différence » entre la formation (éthique) de la volonté et la formation (noétique) de la représentation.

Aujourd'hui, on privilégie cependant l'*information*, et non pas la *formation*, sans se préoccuper grandement (nonobstant les symptômes inquiétants décelables dans le monde de la jeunesse) du fait que l'information (surtout, si elle est unilatérale) puisse non seulement ne pas former du tout, mais carrément *déformer*.

Mais passons à présent à la troisième conférence.

Steiner dit : « La connaissance de la psychologie est, à notre époque, très faiblement développée, elle souffre surtout des effets posthumes du dogme de l'Église, fixé en 869, par lequel a été obscurcie la connaissance, bien connue aux temps plus anciens et plus instinctifs, que l'homme est constitué d'un corps, d'une âme et d'un esprit. Aujourd'hui, là où il s'agit de psychologie, vous n'entendez parler presque partout que d'une double partition de l'être humain. Vous entendrez dire qu'il est composé d'un corps et d'une âme, ou bien d'un corps et d'un esprit ; en comprenant que « l'âme » et « l'esprit » sont à peu près équivalents, et même aussi le « corps » au sens physique et le « corps » au sens biologique. Presque toutes les psychologies reposent sur cette division erronée en deux parties, qui empêche de parvenir à une connaissance réelle de l'être humain. De cela dérive

que presque tout ce qui se considère aujourd'hui en psychologie ne pénètre pas vraiment dans la profondeur de la nature de l'être humain, et n'est souvent qu'un jeu de mots » (p.45 [56]).

Les Grecs, en effet, distinguaient le *sòma* (le corps « au sens physique ») de la *physis* (du corps « au sens biologique »), et Paul de Tarse et Origène distinguaient l'homme « spirituel » (« pneumatique ») de l'homme « psychique ».

Pour montrer combien est délétère, aux fins d'une « connaissance réelle de l'être humain », le refoulement de la conscience de l'esprit (du Je) dont parle ici Steiner, nous pourrions partir de la théorie des couleurs de Goethe.

La couleur est un phénomène directement observable. Mais comment naît-elle ? Elle naît — comme l'affirme Goethe — de la rencontre ou du heurt de la lumière avec la ténèbre [en italien, « ténèbre » est féminin singulier, nous respecterons ce point ici, *ndt*] : à savoir, de l'interaction de deux réalités opposées. Il est par conséquent impossible de comprendre la couleur si l'on ne remonte pas au jeu des forces dont elle découle, et qui la déterminent.

Eh bien!, nous pourrions dire la même chose de l'âme. Comme la couleur naît en effet de la rencontre ou du heurt de la lumière et de la ténèbre, et vient donc s'interposer, en tant que tiers, entre les deux, ainsi l'âme naît-elle de la rencontre de l'esprit avec le corps, et vient s'interposer, en tant que tiers, au milieu des deux.

D'une part, donc, l'esprit, de l'autre, le corps, et au milieu, l'âme. Il est par conséquent impossible de connaître l'âme si — comme le fait la psychologie contemporaine — on ne considère pas cette triarticulation dynamique.

La psychanalyse freudienne, par exemple, ne considère que la réalité du corps (et de la psyché en tant que son simple « épiphénomène »), alors que la psychologie analytique junguienne voudrait, effectivement, considérer aussi la réalité de « l'âme », mais en continuant à ignorer celle de l'esprit, elle finit par ne retrouver entre ses mains qu'une « psyché », esclave comme toujours du corps.

Pensez donc, pendant un instant, à l'image (très chère, d'ailleurs, aux psychothérapeutes junguins) de Saint Georges affrontant le dragon pour libérer la jeune fille. Voyez-vous, les protagonistes de cette entreprise archétypique sont trois, pour le coup : Saint Georges, qui symbolise l'esprit ; le dragon, qui symbolise le corps, : le jeune fille qui symbolise l'âme.

Eh bien!, quelle chose arriverait-il si l'on éliminait Saint Georges ? C'est vite dit : que la jeune fille resterait prisonnière du dragon.

Cela ne semble pas pourtant suffire à la psychologie plus récente. Elle révèle désirer, en lettres claires, que le dragon ne se limite pas à retenir prisonnière la jeune fille, mais qu'il la dévore (en l'entraînant dans le cerveau).

Aujourd'hui, au refoulement de la conscience de l'esprit, est en train de faire suite, en effet, le refoulement — défendu précisément par la psychologie (et par les neurosciences) — de la conscience de l'âme.

Steiner dit : « À son tour, cette fausse conception provient d'une autre erreur très grave, qui s'est diffusée spécialement dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, quand fut malcomprise une conquête, en soi vraiment très grande, de la science physique. Vous savez que le nom de Julius Robert Mayer (1814-1878 — *nda*) est connu en relation avec ce qu'on appelle la loi de la conservation de la force ou de l'énergie. Cette loi affirme que la somme de toutes les forces ou énergies existantes dans l'univers est constante, que de telles énergies ne peuvent que se transformer, de manière qu'une force se manifeste une fois comme chaleur, une autre fois, comme force mécanique, et ainsi de suite. Mais en présentant la loi de Julius Robert Mayer sous cette forme-ci, on la comprend radicalement de travers ; lui, visait à mettre en lumière la métamorphose des énergies, et non pas déjà à énoncer une loi aussi abstraite comme celle de la conservation de l'énergie. Qu'est-ce que cette loi, vue dans une grande concaténation des faits dans l'histoire de la civilisation humaine ? C'est un très grand obstacle à la compréhension de l'homme en général. En

effet, quand on nie vraiment que des forces n'en viennent jamais à se reformer de nouveau, on ne pourra jamais arriver à une connaissance de la vraie nature de l'homme, puisque cette vraie nature dépend justement du fait que par son entremise, de nouvelles forces sont constamment engendrées. Certainement, dans l'ensemble des conditions dans lesquelles nous vivons dans le monde, l'homme est l'unique être chez lequel en viennent à se former de nouvelles forces, et aussi (comme nous le verrons ensuite) de nouvelles matières. Mais étant donné que la conception actuelle du monde ne veut pas accueillir les éléments qui amèneraient à connaître pleinement aussi l'homme, ainsi défend-elle la loi de la conservation de l'énergie, laquelle, dans un certain sens, ne gêne pas quand on considère uniquement les autres règnes de la nature : minéral, végétal et animal ; elle annule au contraire, toute vraie connaissance dès qu'elle veut aborder l'être humain » (pp.45-46 [57-58]).

Un exemple très intéressant du fait que le *principe de conservation de l'énergie* (sur la base duquel, il n'est pas possible de créer une énergie, mais de seulement la transformer) représente — comme le dit Steiner — « un très grand obstacle à la compréhension de l'homme » nous est fourni (malgré lui) par le célèbre neurophysiologiste australien John Eccles.

Dans son livre, *Comment le je contrôle le cerveau* (Rizzoli, Milan 1994 — ndr), il avance l'affirmation suivante : « Des études expérimentales approfondies établissent que les intentions mentales (psychons) peuvent efficacement activer la cortex cérébral ».

Mais que sont donc ces « psychons » ? Ce sont — explique Eccles — les « unités mentales » qui interagissent avec les « unités nerveuses » (comme les « dendrons » du néocortex), en précisant qu'elles « peuvent exister indépendamment des « dendrons » dans un monde exclusif de psychons, qui est le monde du je », et qu'il pourrait pour cette raison « y avoir des millions de psychons, chacun connecté de façon exclusive avec les millions de dendrons ».

J'ai déjà fait observer — en d'autres occasions — que ce « monde exclusif de psychons qui est le monde du je », n'est autre, en réalité, que *le monde des idées* (comme toujours « des idées », est ce monde que Jung a appelé « des archétypes en soi » »).

Qu'ont donc établi « des études expérimentales approfondies » ? Que les « intentions mentales », les « psychons », ou les idées (existant « indépendamment des dendrons ») possèdent une énergie capable de déterminer, non seulement une activité nerveuse, mais aussi une augmentation préalable du flux sanguin cérébral (dans la région intéressée).

« On peut prévoir — affirme pour le coup Eccles — que dans le futur on découvrira que l'immense série des pensées silencieuses dont nous sommes capables est en mesure de promouvoir une activité dans de si nombreuses régions spécifiques du cortex cérébral que l'on pourra considérer une grande partie du néocortex sous l'influence mentale de la pensée ».

Bien, et comment nous arrangeons-nous donc du principe de conservation de l'énergie ? « Pour les lois de conservation de la physique — rappelle en effet Eccles — on a cru communément que les événements mentaux non-matériels ne pouvaient exercer aucune action efficace sur les événements neuronaux du cerveau ».

Que faire, donc ? Remettre en question la validité, dans le cas de l'être humain, d'un tel principe, ou bien rechercher une autre voie qui permette au contraire de le préserver ?

Eccles a opté, malheureusement, pour cette seconde alternative, en allant trouver refuge dans les brumes de la physique quantique (et non dans la lumière des *qualia* ou, justement, des idées).

Écoutez, en effet, comment il conclut son récit : « on reconnaît donc un niveau supérieur de complexité nerveuse, pour arriver à comprendre la façon dont l'esprit peut efficacement influencer le cerveau dans les décisions conscientes, *sans briser les lois de conservation de la physique* » (le soulignement est nôtre).

Le fait est que le monde supposé par de telles lois rappelle de très près un kaléidoscope. Comme on le sait tous, en faisant tourner une extrémité de cet instrument, apparaissent des figures toujours différentes, mais les fragments de verre coloré qui les forment sont (en qualité et nombre) toujours les mêmes.

Il s'agit pour cette raison d'un monde dans lequel il est vain de parler de liberté et de créativité. Notez bien que Rudolf Steiner n'entend pas « abolir » cette loi, mais l'amener, pour ainsi dire « à réalisation » : à cette loi qui ne « gêne » pas — comme il a dit — tant que l'on considère les règnes minéral, végétal et animal, il entend en effet ajouter la « loi » de l'esprit (du Je) : à savoir celle de la liberté.

S'applique donc à l'homme le principe de conservation de l'énergie parce qu'on l'estime un animal, et on l'estime animal parce qu'un pareil principe s'applique à lui (il serait intéressant de savoir ; d'ailleurs, ce que pensent les soi-disant chrétiens d'un principe qui nie la possibilité que se donne une « Bonne Nouvelle », ou que soit « aplanie la voie du Seigneur », à partir du moment où « sous le Soleil — comme on a l'habitude de dire — il n'y a rien, et il n'aura jamais rien de nouveau »).

Eccles dit — vous l'avez remarqué — que le monde des psychons « est le monde du Je ». Mais il n'en est pas ainsi. Une chose est le Je, en effet, le monde des idées, lui, c'est autre chose. Et qu'est-ce que le Je ? une sorte de « force » au travers de laquelle, et *seulement* à travers laquelle, la force créatrice de l'esprit pénètre sans arrêt dans le monde. Il n'est donc pas « plein de soi » comme l'ego, mais bien « vide de soi », et à cause de cela même rempli d'esprit.

Notre vie — nous l'avons dit — se divise grosso modo en deux parties. Dans la première moitié, on réalise surtout le *Karma*, et donc la nécessité. Notre destin, pour se concrétiser, doit en effet se déployer dans le temps et dans l'espace. Dans la seconde moitié, nous devrions au contraire développer notre liberté. Seule celle-ci peut en effet nous permettre d'objectiver la nécessité, et donc de connaître (et peut-être de modifier) le *Karma*.

Il est superflu de dire que les forces ahrimaniennes, qui inspirent les « objectivistes » (absolutistes), militent pour une nécessité qui exclut la liberté (par le « déterminisme »), alors que celles lucifériennes, qui inspirent les « subjectivistes » (relativistes), militent pour une liberté qui exclut la nécessité (par ce qu'on, appelle le « libre arbitre »).

Ni les unes, ni les autres, ne parviennent donc à aller au-delà du dualisme d'objectivité et subjectivité (Eccles se définit, et ce n'est pas un hasard, comme un « dualiste interactionnaires »). Toutes les deux ignorant l'esprit (la vraie liberté), elles ne parviennent pas en somme à s'émanciper des points de vue imposés par la pensée à partir de leur respectives et opposées natures.

Permettez que je vous lise, pour conclure, ce passage éloquent de la première Épître de Paul aux Corinthiens : « Qui ne connut jamais les secrets de l'être humain sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? Ainsi les secrets du Père aussi personne n'a jamais pu les connaître sinon l'Esprit de Dieu. Et nous, nous avons reçu non pas l'esprit du monde, mais l'Esprit de Dieu pour connaître les dons qu'Il nous a prodigués. Et ceux-ci, nous les annonçons, non pas avec un enseignement de sagesse humaine, mais avec un enseignement de l'Esprit, en exposant des choses spirituelles à des personnes spirituelles. L'homme naturel ne comprend pas les choses de l'Esprit de Dieu ; ce sont folie pour lui et il n'est pas capable de les comprendre parce que de ces choses, on en juge seulement au moyen de l'Esprit ».

*Lucio Russo, Rome, 30 décembre 1999.*

## **Dixième rencontre** *Rome, 13 janvier 2000*

### **Réponse à une question**

Essayez de penser à un métal : par exemple, au plomb. Il nous apparaît comme une substance grisâtre, mais la substance que nous voyons et touchons n'est pas *le* plomb, mais bien plutôt la manifestation physique (minérale) du plomb. Si nous en prenons une certaine quantité (en l'inhalant sous forme de poudre ou en l'absorbant au travers de la peau), nous verrons en effet que d'une telle substance — comme malheureusement savent tous ceux qui sont affectés par le « saturnisme » — se dégage un processus qualitativement différent de celui qui se dégagerait si nous prenions, que sais-je, de l'argent.

Le plomb, avant encore que d'être une substance, est donc une *essence*. Au moyen d'un processus d'incarnation, l'essence se transforme en substance et, au moyen d'un processus d'excarnation, la substance se transforme en essence.

Du point de vue purement *énergétique* (éthérique), le processus qui se dégage du plomb n'est pas différent de celui qui se dégage des autres métaux. Pour que se révèle une différence, la qualité doit en effet intervenir, outre le corps (de la substance) et le processus (de la force), l'essence du métal.

Dans la nature, l'essence est plus « réelle » que le processus (parce qu'elle l'émane), et le processus est plus « réel » que la substance (parce qu'il l'engendre), tandis qu'à notre conscience ordinaire (liée à la perception sensible), la substance apparaît « réelle », alors que le processus, et à plus forte raison l'essence, apparaissent de simples concepts abstraits.

On enseigne — et c'est vrai — que « la fonction développe l'organe », mais l'on se retrouve ensuite avec un niveau de conscience capable de percevoir et de penser l'organe, mais pas la fonction, qui déchoit ainsi en une inférence ou une hypothèse abstraite.

Certes, penser qu'une fonction abstraite puisse développer un organe concret est une incohérence. Mais de nos jours, qui donc s'en préoccupe ?

Reprenons cependant à présent notre lecture.

Steiner dit : « En tant qu'enseignants vous en arriverez à vous trouver dans la nécessité de rendre intelligible à vos élèves la nature, d'un côté, et, de l'autre, de les conduire à une certaine compréhension de la vie spirituelle (...) Tournons donc notre regard, avant tout sur la nature extérieure (...) Quand nous nous trouvons en face de la nature, de manière à lui adresser notre pensée, nos représentations, nous ne saisissons en vérité que tout ce qui se trouve en elle dans un processus continuuel de mort. Celle-ci est une loi extrêmement importante. Rendez-vous bien clairement compte : aussi belles que soient les lois naturelles, que vous pouvez découvrir avec l'aide de l'intellect, des forces de la représentation, elles se réfèrent toujours à ce qui périt dans le domaine de la nature » (pp.46-47 [58]).

Pour quelle raison — comme dit Steiner — « quand nous nous trouvons en face de la nature de manière à lui adresser notre pensée, nos représentations, nous ne saisissons en vérité que tout ce qui se trouve en elle dans un processus continuuel de mort » ? Pour la simple raison que nous lui adressons la partie morte de nous-mêmes (l'intellect).

À partir du moment où « le semblable connaît le semblable » celle-ci nous met en mesure de découvrir les lois qui gouvernent la partie inorganique (minérale) de la nature, mais pas celles qui gouvernent la partie organique (végétale) et celle psychique (animale).

La nature organique et celle psychique sont cependant présentes aussi en nous. Sur celle minérale, en effet, le « conscient » (la conscience et l'autoconscience représentative) s'appuie, alors qu'autant sur celle organique (dormante) que sur celle psychique (rêveuse) s'appuie le soi-disant « inconscient ».

En nous, donc, là où meurt la nature, naissent la conscience et l'autoconscience ; et là où la nature vit, meurent la conscience et l'autoconscience. Là où naissent la conscience et l'autoconscience naît aussi l'esprit. Il naît cependant — comme nous l'avons dit — en tant « qu'image » ou esprit mort.

Le fruit de l'autoconscience morte de l'esprit (du Je), c'est l'*ego*. Et c'est justement de l'*ego* que doit désormais partir quiconque entend graduellement développer, à partir du Je, une conscience vivante (imaginative), une conscience qualitative (inspirative) et une conscience spirituelle (intuitive). : quiconque entend, en somme, transformer l'*ego*, respectivement, dans le « Soi spirituel », dans « l'Esprit de vie » et dans « l'Homme esprit ».

Dans le développement de la conscience et de l'autoconscience se révèlent donc des sauts de qualité, mais se révèle aussi — c'est extrêmement important de le souligner — une *continuité*. Et quelle est cette continuité ? celle de l'*état de veille*. Il est de règle que nous jouissons de cet état tant que nous nous servons des sens et de l'intellect, mais nous le perdons aussitôt que nous abandonnons les uns et l'autre pour dormir et rêver. En quoi consiste, donc, l'évolution spirituelle ? À mener la conscience et l'autoconscience à expérimenter dans l'état de veille tout ce qui s'expérimente normalement dans les états de rêve, sommeil et mort.

Qu'expérimentons-nous, en effet, ordinairement, à l'état de veille ? Seulement le « créé » (et nous-mêmes en tant que « créatures »). Le « créer », les « créants » et le « Créateur » (des « créants »)



nous limitent, au contraire, à les expérimenter — comme nous venons de le dire — en rêvant, dormant et mourant.

Nous faisons l'expérience et nous connaissons pour cette raison le « créé » en vertu de l'esprit « créé », et, en tant que tel, mort (comme c'est effectivement bien exprimé par le participe passé). Jamais nous ne pourrions donc connaître, avec le même esprit, (profane), le « créer », les « créants » et le « Créateur » (des « créants ») : pour pouvoir ce faire, il est en effet nécessaire de « sanctifier » l'esprit.

Écoutez un peu ce que dit justement Paul : « Ceux qui vivent en effet selon la chair, nourrissent des pensées pour les choses de la chair, alors que ceux qui vivent selon l'esprit, ont leur pensée tournée vers les choses de l'esprit » (*Rom. 8, 5 — ndr*).

### Réponse à une question

Supposons de faire l'exercice de concentration en opérant une série de sommes : par exemple,  $6+7=13$  ;  $13+8=21$  ;  $21+9=30$  ;  $30+10=40$  ; et ainsi de suite. Au début, pour ne pas se tromper dans les sommes, on sera attentif surtout aux nombres. Puis l'attention se déplacera des nombres aux signes « plus » et « égal ». Or, si les nombres pouvaient représenter, que sais-je, des pommes ou des poires, à savoir des choses concrètes, ces signes représenteraient, au contraire, des *relations* entre les choses : des relations qui revêtent, dans un cas, la qualité de « plus » et, dans l'autre, la qualité de « l'égal ». L'un comme l'autre signe constituant, pour le dire ainsi, un « tissu de connexion » député à combler la lacune qui divise (en déférence au principe « d'identité ») par exemple les nombres 6, 7 et 13.

J'ai dit que le « plus » et « l'égal » constituent une sorte de « tissu de connexion », mais j'aurais pu dire aussi qu'ils sont le « fil » qui relie les nombres singuliers. Ce même « fil » invisible qui, non par hasard, relie (ou devrait relier) aussi nos raisonnements et nos discours.

Ce « fil » est ce « penser inobservé » dont parle Steiner, dans *La Philosophie de la Liberté*.

Nous venons de voir que les relations peuvent revêtir des qualités différentes. Celles représentées par le signe « plus » (+) et par le signe « moins » (-) renvoient, en effet, à la réalité inorganique (au corps physique) : l'ajout ou le retrait de quelques boîtes de conserves à un tas de boîtes de conserve, ne modifie pas la nature du « tas » (de l'agrégat). Celle-là représentée par le signe « multiplier » (x) renvoie au contraire à la réalité vivante (au corps éthérique), comme pourrait remarquablement l'illustrer la prolifération et, pour le coup, la « multiplication » cellulaire (éventuellement de la morula). Celle-là représentée par le signe de division (/ou :) renvoie enfin à la réalité qualitative (du corps astral), auquel on doit, par exemple, non seulement l'arrêt de la simple prolifération des cellules (la gastrulation), mais aussi et surtout, leur différenciation ou spécialisation (maximale — comme c'est connu — dans le domaine cérébral).

Ceci dit, nous pourrions alors nous demander : mais qu'est-ce (en soi) ou, pour mieux dire, *qui* est la relation ? C'est le Je, actif sur le plan éthérique. Seul le Je, au moyen justement de la mise en relation, peut en effet faire du multiple l'un : ou bien, *ce Je que le Je lui-même est*.

Steiner dit : « Entièrement différent des lois naturelles qui se réfèrent à ce qui meurt, c'est ce qui s'expérimente quand la volonté vivante, qui existe en nous en germe, s'adresse à la nature (...) Ce qui met en rapport avec le monde extérieur au moyen des sens (je veux dire les douze sens dans leur ensemble) n'est pas de nature cognitive, mais volitive. L'homme moderne a totalement perdu la connaissance de ce fait. C'est pourquoi on considère comme puéril ce que dit Platon, c'est-à-dire que notre acte de vision provient du fait que des espèces de tentacules s'échappent des yeux et vont à la rencontre des choses. Ces tentacules ne sont naturellement pas « visibles » avec des moyens extérieurs, et si Platon en était conscient, cela démontre justement qu'il était pénétré par le monde suprasensible. Effectivement, quand nous regardons les objets, il s'accomplit, de manière plus subtile, un processus similaire à celui qui advient quand nous saisissons les choses (en français, on dit aussi « appréhender du regard », d'ailleurs! *ndt*). Quand nous prenons en main un morceau de craie, il s'agit d'un fait physique absolument analogue à celui spirituel qui se déroule quand nous décrochons des yeux les forces éthériques pour appréhender un objet au moyen de la vue » (p.47 [58-59]).

Laissons de côté, pour l'instant, les « douze sens », puisque nous aurons l'occasion d'en parler ensuite. Observons plutôt que, si le penser est normalement un mystère, le percevoir (vouloir) l'est encore plus. Du premier, en effet, nous en avons au moins « l'image » dans la conscience ou le reflet éteint, alors que, du second, nous n'avons absolument rien. Au point que quelqu'un (si je m'en

souviens bien, il s'agit du célèbre psychanalyste freudien Cesare Musatti) a carrément proposé de rayer le mot « volonté » pour les tests psychologiques.

Le fait est que nous devrions apprendre à distinguer la réalité (statique) de l'organe des sens de celle (dynamique ou volitive) de l'activité qui, par son entremise, se déploie. Une chose, par exemple, sont les yeux, une autre est l'acte de voir. Ce ne sont pas les yeux qui voient, mais c'est le Je qui voit *au travers* des yeux.

Steiner dit que l'homme moderne « considère puéril » ce qu'affirme Platon à ce sujet. Mais « puéril » se montre en tout cas l'homme moderne lorsqu'ils réfère au plan physique, et non à celui éthérique ce que Platon a dit.

Du reste, il arrive la même chose avec Hippocrate. Son affirmation que l'hystérie (de *hystéra* = « utérus ») est produite par un déplacement vers le haut de l'utérus, suscite une grande hilarité chez les modernes, qui, comme d'habitude, interprètent cette assertion sur un ton matériel.

Dans ces cas, il serait sage de se rappeler de tout ce qu'a dit le *TAO-TÊ-CHING* : « Le sage parfait comprend la Voie / Et il s'y résout fermement / Le sage imparfait comprend la Voie / Et soit il la suit, soit il la perd / Le sage de rang humble entend parler de la Voie / Il en rit / Si celui-ci ne riait pas de la Voie, ce ne serait pas la Voie ».

Hippocrate, comme Platon, « était pénétré du monde suprasensible ». « Hippocrate », en effet, n'est pas un nom commun de personne comme, que sais-je, Marius, Jean ou Pascal ; mais au contraire, un nom « ésotérique » ou « initiatique ». Était nommé « Hippocrate » celui qui avait « pouvoir [*kràtos*] sur un cheval [*Hippos*] », parce que le cheval était le symbole ou l'*épitomé* du règne animal en entier, et donc de l'animalité.

Pour revenir au voir, il n'est pas rare, quoi qu'il en soit et en dépit des savants « de rang humble », qu'il nous arrive de dire (que soit loué le génie de la langue!) que « nous nous sentons observés », presque comme si nous nous apercevions que le regard d'autrui, en nous scrutant, nous touche et nous palpe effectivement.

Le fait est que nous nous avançons avec énergie (avec la force de la sym-pathie) vers le monde, parce que nous l'aimons (comme l'aiment les enfants). Avec la conscience, cependant, que nous ne sommes pas à la hauteur de cette énergie. Bien au contraire, nous l'entravons parce que — comme nous le savons bien — c'est l'anti-pathie qui meut cette conscience ordinaire.

On en vient ainsi à créer une tragique césure entre ce que veut réellement notre volonté (mais inconsciemment) et ce que nous, nous pensons (consciemment) vouloir (mais qu'en réalité, nous nous limitons à « désirer » ou « convoiter »).

Qu'un telle césure soit en vérité « tragique », c'est ce que démontre le fait que c'est justement de celle-ci que Steiner part dans *Les points essentiels de la question sociale*.

Écoutez ce qu'il dit : « Il se pourrait, en effet, que la tragédie qui se manifeste aujourd'hui (1919 — *nda*) dans les tentatives de résolution de la question sociale s'enracine justement dans un malentendu sur les vraies tendances prolétariennes ; dans un malentendu aussi de la part de ceux qui, à partir de cette tendance, ont dérivé leurs conceptions, puisqu'il *n'est absolument pas dit que l'être humain se forme toujours le jugement juste au sujet de ce qu'il veut lui-même* (le soulignement en italique est de nous, *nda*). Les interrogations suivantes peuvent être justifiées pour cette raison : Que *veut* vraiment le mouvement prolétaire moderne ? Ce vouloir-ci, qui est le sien, correspond-il à ce que l'on pense communément au sujet des prolétaires et des non-prolétaires ? Le *vrai* aspect de la question sociale, se manifeste-t-il dans ce que beaucoup pensent au sujet de cette question sociale ? Ou bien est-il nécessaire de suivre une directive de pensée totalement différente ? ».

La seule chose à faire (souvenez-vous du *Que faire ?* de Lénine) serait donc de comprendre ce que notre vouloir veut vraiment. Pour pouvoir le comprendre, toutefois, il serait nécessaire de changer notre façon de penser, et donc de vouloir un penser (conscient) qui soit vivant, fort et profond autant que le vouloir (inconscient). Le penser rationaliste ordinaire et glacial, illuministe ou intellectualiste (« faible » et « faillible »), patauge en effet paresseusement et stérilement en surface, parce qu'il n'a,

ni la capacité ni l'envie, de s'immerger dans la vie de l'âme (individuelle et collective) pour en explorer les grands fonds.

Steiner dit : « L'important dans les impressions sensorielles de l'oeil et de l'oreille, n'est pas tant l'élément passif que celui actif, c'est-à-dire ce qui nous porte volontairement à la rencontre des choses (...) Notre organisme sensoriel, qui révèle justement clairement dans les sens du toucher, du goût, de l'olfaction, est relié au système des échanges métaboliques ; mais il lui est relié aussi pour les autres sens, jusqu'à ceux supérieurs, or le métabolisme est lui de nature volitive » (p.48 [60]).

Quand nous nous sommes occupés de *La Philosophie de la Liberté*, nous avons en effet parlé de l'*acte perceptif* (de l'*attention* comme d'un prérequis de la perception), et nous avons dit, précédemment que l'on devrait distinguer la réalité (statique) de l'organe des sens de celle (dynamique ou volitive) de l'activité qui se déploie par son entremise (que par son entremise le Je déploie). Le fait est que toute perception (toute image perceptive) est le résultat ultime de la rencontre ou du heurt du stimulus (de « l'impression sensorielle »), découlant de l'être de l'objet, par l'acte perceptif, découlant de l'être du sujet.

Ne se révèle pas une claire perception si, tant le stimulus que l'acte perceptif ne dépassent pas un certain seuil, dans le premier cas d'*intensité* et, dans le second, d'*attention*.

Tout ceci, cependant n'est presque jamais reconnu, puisque du processus perceptif, on préfère mettre en relief — comme dit Steiner — « l'élément passif ».

Non seulement, mais on regarde aussi un tel processus comme un « événement » qui a peu ou rien à faire avec un objet, en tant que source du stimulus perceptif, et avec un sujet, en tant que source de l'acte perceptif.

La physique dissout en effet la réalité (une) de l'objet en un essaim de « particules élémentaires », alors que la neurophysiologie (en se laissant mener par le bout du nez par la psychologie) dissout la réalité (une) du sujet en un essaim de neurones.

Autant l'une que l'autre voient, en somme, les « arbres » mais pas la « forêt ».

Cela est grave, puisque de mettre unilatéralement au premier plan « l'élément passif », comporte nécessairement de laisser indistinct, à l'arrière-plan, l'élément volitif : ce qui revient à dire, l'élément qui, dans la vie de l'âme, est le plus proche du Je.

Comme vous le savez, en effet, nous distinguons en l'homme, le corps physique, le corps éthérique, le corps astral et le Je, et, dans l'âme, le penser, le sentir et le vouloir.

Et c'est justement le vouloir à se situer *entre* le Je et le corps astral, tout comme le sentir se situe *entre* le corps astral et le corps éthérique et le penser *entre* le corps éthérique et le corps physique.

Mais l'heure est venue de nous quitter. Nous poursuivrons la prochaine fois.

**Lucio Russo, Rome, le 13 janvier 2000.**

## **Onzième rencontre**

**Rome, 20 janvier 2000**

Ce soir, avant de reprendre la lecture, je voudrais encore dire quelque chose sur le problème de la perception.

Comment procède un scientifique ? Il observe les phénomènes (sensibles), formule des hypothèses, et ensuite les vérifie (expérimentalement). La faculté d'observer, il la doit aux sens, la faculté de formuler des hypothèses, il la doit à la pensée, la faculté de vérifier, il la doit de nouveau aux sens.

Probant, est donc pour lui ce que ses sens lui donnent, et pas ce que la pensée lui donne : à savoir, ce que l'expérience lui donne, et non la seule réflexion.

Eh bien, c'est ceci la méthode de l'âme de conscience moderne. Au cas où nous ne procédions pas de cette manière (inductive et scientifique), nous régresserions à celle (déductive et spéculative) de l'âme rationnelle ou affective.

Nous ne devons pas abandonner, par conséquent, la méthode expérimentale, mais au contraire l'étendre du domaine du monde sensible au domaine du monde extrasensible. Quiconque veuille vraiment connaître la réalité ne peut pas se limiter, en effet, à expérimenter les choses (les phénomènes sensibles), mais il doit expérimenter aussi les pensées (qui pensent les choses), parce qu'elles font également partie de la réalité, ainsi que les sentiments (qui réagissent aux choses) et les impulsions de la volonté (qui agissent sur les choses).

Quelle différence se révèle donc entre les sciences de la nature et la science de l'esprit ? Que la première se limite à étudier les choses, alors que la seconde étudie, non seulement les choses, mais aussi la manière dont la première parvient, en observant et en pensant, à les connaître.

En ignorant la façon dont nous parvenons à connaître les choses, nous finissons par ignorer aussi l'essence des choses (la « chose en soi » de Kant).

Les scientifiques de la nature exigent (avec justesse) de voir les choses de leurs propres yeux, de les entendre de leurs propres oreilles, et de les toucher de leurs propres mains, mais ils ignorent quelles choses à proprement parler ils voient, entendent, touchent : ils ignorent, à savoir, les contenus effectifs de leurs expériences.

Il m'a paru important de dire ceci, parce que ceci peut nous aider à comprendre pourquoi la science de l'esprit est la plus haute expression de la modernité ; et pourquoi, justement à cause de cela, elle n'est pas appréciée, soit par ceux qui combattent la modernité, soit par ceux qui croient que la modernité ne peut être représentée, d'une façon ou d'une autre, que par le matérialisme.

Mais le matérialisme n'est pas du tout moderne. Il s'agit en fait d'une métaphysique (scientiste), et donc de l'un de ces si nombreux fruits de l'âme rationnelle ou affective.

Mais comment fait-on, concrètement, pour étendre la connaissance scientifique du domaine du monde sensible à celui du monde extrasensible ? En commençant par l'emmener, d'une part, au-delà de l'image perceptive (extérieure) et, de l'autre, au-delà de la représentation (intérieure). Ce sont celles-ci, en effet, telles des « colonnes d'Hercule » qui marquent les limites du monde normalement connu par nous.

En ce moment, par exemple, je vois sur le mur ce tableau. J'en ai donc une image perceptive. Si maintenant je ferme les yeux et recommence à l'imaginer, j'en ai à l'inverse une représentation (ou une image mnémonique « à brève échéance »).

Bien, mais de quoi sont « images » ces deux images ? Qu'est-ce qui les produit ? S'agit-il de deux choses différentes ou de la même chose ?

C'est justement quand il s'agit de répondre à de telles interrogations que la place de l'âme de conscience est en général usurpée par l'âme rationnelle ou affective et par ses spéculations ou élucubrations abstraites et subjectives.

Pour les matérialistes, par exemple, au-delà de l'image perceptive et de la représentation, il y aurait précisément la « matière », alors que pour Kant, au-delà de la première, il y aurait la « chose en soi », et au-delà de la seconde, le « Je transcendantal ».

Pour les deux, il y aurait donc des « pensés » (les *idées* de la matière, de la chose en soi, et du Je transcendantal) non seulement *non perçus*, mais carrément *imperceptibles*.

Que cela plaise ou non, nous nous trouvons donc en présence de deux « fois » opposées : de celle (ahrimanienne) du matérialisme dans l'*inconnaissable matière*, et de celle (luciférienne) de Kant dans l'*esprit inconnaissable*.

Le fait est que si l'on reconnaît — comme on reconnaît — que l'image perceptive et la représentation sont des *produits*, avant de s'aventurer à faire des conjectures, plus ou moins hardies, sur la nature de leur *producteur* (ou de leurs producteurs), on ferait mieux de trouver le moyen d'observer et d'expérimenter le *produire*.

Et comment peut-on observer et expérimenter le « produire » ? En s'engageant dans l'exercice de la « concentration », tout comme cela est illustré, par exemple, par Massimo Scaligero dans son *Manuel pratique de la méditation* (non traduit en français, *ndt*) ou dans son *Techniques de la concentration intérieure* (idem, *ndt*). Au moyen de cet exercice — explique-t-il en effet — « la pensée peut parcourir son propre processus (du « pensé-produit » au « penser-produire » — *nda*) ainsi effectue-t-elle son authentique et propre mouvement, le *mouvement pur*, indépendant de la cérébralité ».

Nous pourrions donc dire, en termes anthroposophiques, que toute prétention métaphysique naît d'un *hybris* : à savoir de se porter *directement* du plan physique à celui astral (celui des idées), en sautant à pieds joints le plan éthérique *intermédiaire* (celui du penser en tant que force pure ou mouvement pur).

Non fortuitement, Steiner est parti — comme vous le savez bien — des oeuvres scientifiques de Goethe : c'est-à-dire, de celui qui a été, pour le monde éthérique (vivant), ce que Galilée a été pour le monde physique (mécanique).

Au moyen de l'exercice intérieure (et de l'étude) nous nous préparons donc à expérimenter de manière consciente tout ce qui est ordinairement expérimenté de manière inconsciente. Comme il m'arrive souvent de le dire, il ne s'agit pas, en effet, de *croire* en quelque chose, mais bien de *prendre conscience* de quelque chose.

Certes, c'est difficile, mais ça l'est surtout du fait que nous ne pouvons pas nous servir à telle fin d'instruments extérieurs, bien au contraire, nous devons faire de nous-mêmes, avec la plus grande rigueur (supérieure à celle requise par les sciences naturelles), des « instruments » d'investigation.

Pour découvrir ce qui se cache au-delà des limites du monde ordinairement connu de nous, nous pouvons quoi qu'il en soit partir de l'image perceptive, qui se révèle à nous vivante et forte, en tant que résultat de l'activité inconsciente du vouloir, mais nous devons partir de la représentation, qui se révèle à nous, à l'inverse, éteinte et faible, en tant que résultat de l'activité consciente et réfléchie (cérébrale) du penser.

Mais que découvrons-nous après être passés, dans un premier temps, de l'expérience ordinaire de la représentation à celle imaginative du penser, et, dans un second, de l'expérience imaginative du penser à celle inspirative et intuitive du concept ? Nous l'avons dit, quand nous nous sommes occupés de *La Philosophie de la Liberté* : que le concept (qui se trouve au dos de la représentation) et le percept (qui se trouve au dos de l'imagination perceptive) sont *une seule chose*. C'est en effet une même *entéléchie* (l'essence unitaire de l'objet ou du phénomène) à se révéler au penser sous forme de *concept* (en tant que contenu essentiel de la représentation), et au vouloir sous forme de *percept* (en tant que contenu essentiel de l'image perceptive).

Steiner dit : « Pensez comment notre rapport avec la nature nous devient vivant, si nous commençons vraiment à tenir compte de tout ce qui a été exposé. Alors nous nous dirons : quand nous sortons dehors, au milieu de la nature, et que nous nous sentons éblouis par la lumière et les couleurs qui resplendissent autour de nous, nous nous unissons, pour autant que nous les accueillions en nous, avec ce que la nature nous projette vers l'avenir. Quand ensuite nous revenons dans notre chambre, et que nous réfléchissons sur la nature et que nous en recherchons les lois, nous nous occupons au contraire de ce qui en elle est continuellement mort » (p.49 [60-61]).

Vous voyez combien Rudolf Steiner insiste là-dessus ? Mais il le fait pour la raison simple que si l'on ne comprend pas cette dynamique, on ne comprend rien.

Je ne sais pas si vous connaissez ce cycle de conférences, intitulé : *La Bhagavad-Gita et les Épîtres de Paul*. Dans ce cycle, Steiner fait observer que la première de ces deux oeuvres se présente sous une forme sublime, parce qu'il s'agit du produit finale d'une phase évolutive, qui vient donc du passé, alors que la seconde se présente sous une forme pauvre, parce qu'il s'agit du produit initial d'une phase évolutive qui va donc vers le futur.

Que les choses soient ainsi, pourrait déjà le démontrer le simple fait que nous avons l'habitude d'offrir des fleurs, et non des graines (vous imaginez-vous un galant qui offre à sa belle un paquet de graines ?). Et pourquoi faisons-nous cela ? C'est évident, parce que les fleurs sont plus belles que les graines. Et pourtant, les fleurs ont un jour été des graines, et les graines seront un jour des fleurs ; si bien que nous pourrions dire : « les fleurs sont des graines mortes, alors que les graines sont des fleurs vivantes ».

Toute la grandeur des sciences naturelles réside donc dans le fait d'être une science de ce qui est mort (des fleurs). Mais au monde, avec les choses mortes, il y en a aussi des vivantes (les graines). Et avons-nous aussi, de celles-ci, une science pareillement grande ? Non, nous ne l'avons pas ; et nous ne l'avons pas parce que nous parvenons *naturellement* à objectiver ce qui est mort, mais pas à objectiver *spirituellement* ce qui est vivant.

Quelle chose Goethe reprochait-il aux entomologistes ? D'étudier les cadavres des papillons, et non les papillons (un reproche qui ne s'adresse pas à Jean-Henri Fabre qui, dans ses *Souvenirs entomologiques* a étudié les insectes bien vivants, *ndt*). On est certes libres d'étudier les cadavres des papillons, mais on ne peut pas prétendre alors étudier les papillons vivants avec la même méthode avec laquelle nous étudions ceux morts.

Steiner dit : « Si l'homme n'était pas en mesure de sauver, au travers de toute sa vie terrestre, quelque chose qui provient de sa voie prénatale et qui reste constamment en lui, s'il ne pouvait pas sauver quelque chose qui, à la fin de sa vie prénatale, s'est réduit à une simple vie de pensée ; il ne parviendrait jamais à la liberté. Il serait lié en effet à ce qui est mort, et quand il voudrait faire naître à la liberté ce qui en lui-même est semblable à la nature morte, il devrait faire naître à la liberté quelque chose de mort » (p.49 [61]).

La liberté a été *créée* ; et elle a été créée — comme nous le savons désormais — grâce à la mort. Les minéraux, les plantes, les animaux ne sont d'autant pas libres qu'ils obéissent aveuglément à leurs propres lois. En s'adressant à leur propre espèce (transcendante), c'est comme s'ils disaient en effet : « Que ta volonté soit faite ! ».

L'homme aussi, s'adressant à sa propre « espèce » (immanente) (au Père, au travers du Fils habitant le Je), peut dire : « Que ta volonté soit faite ! » ; mais l'homme, à la différence des minéraux, des plantes et des animaux, est en mesure de faire « sa » volonté, et même en opposition à celle divine. Pour que cela devînt possible, il a cependant dû sacrifier la pensée. Quelque chose — dit justement Steiner — « s'est réduit à une simple vie de pensée ». Si ce quelque chose ne s'était pas « réduit » ainsi, si en lui s'était conservée la force vive de l'esprit, la pensée aurait en effet la force d'un instinct, et elle ne nous permettrait pas, pour cette raison, d'être libres.

Que sont en effet les instincts animaux ? Ce sont des *pensées vivantes* (pensant les animaux) ; et que sont, inversement, les pensées humaines ? Ce sont des *instincts morts* (pensés par l'homme).

C'est justement avec ces instincts de mort, ou bien avec ces formes privées de vie, qu'il nous est donné cependant de connaître les formes privées de force : c'est-à-dire les êtres du monde minéral.

Qu'est-ce donc que la science ordinaire ? C'est la connaissance du monde développée par la seule tête ; et qu'est-ce, inversement, que la soi-disant « science occulte » ? C'est la connaissance du monde développée par la tête et par le restant de l'organisme, et donc de l'homme tout entier.

Rappelons-nous ce que dit Scaligero : les sciences naturelles sont le *moyen* (de l'âme consciente), et non le *but*. Le but de l'homme est en effet l'*homme*, et donc l'autoconscience spirituelle (« l'Homme spirituel »).

Steiner dit que si l'homme « voulait faire naître à la liberté ce qui en lui-même est apparenté à la nature morte, il devrait faire naître à la liberté quelque chose de mort ».

Au lieu d'utiliser la « simple vie de pensée » pour chercher à rentrer dans le domaine de la vie dont nous sommes sortis, en passant ainsi de la liberté négative à la liberté positive, nous nous sommes arrangés, en effet, du domaine de la mort, en créant ou en « faisant naître à la liberté » des choses

mortes : à savoir en remplissant le monde des produits de la technique. Mais avec ceux-ci nous tentons en réalité de nous étourdir pour oublier que nous sommes des « âmes mortes » (« je consomme pour oublier »).

Nous devrions en effet *traverser* le domaine de la mort (mourir et re-naître), et non y prendre — comme nous contraignent à le faire les forces ahrimaniennes — une demeure fixe.

### Réponse à une question

L'unique être à réellement mourir c'est l'être humain. Et il meurt réellement parce qu'il naît réellement, parce que c'est l'unique être qui vient sur la Terre avec tout lui-même ; les végétaux, le corps physique et le corps éthérique, mais non pas le corps astral et le Je ; les animaux, le corps physique, le corps éthérique et le corps astral, mais pas le Je.

Steiner dit : « D'un autre côté, s'il voulait se servir de ce qui, comme être volitif, le lie à la nature, il en resterait étourdi, parce que dans ce qui le relie à la nature, en tant qu'être volitif, tout gît encore en germe. Dans un tel cas, l'homme serait effectivement un être de nature, mais pas un être libre » (p.49 [61]).

Comme vous le voyez, on peut être étourdi (de manière obsessive) par la tête (pour ainsi dire, par la « culture »), et l'on peut être étourdi (« hystériquement ») par la panse (par la nature).

Steiner dit : « Au-delà de ces deux éléments — la faculté d'appréhender au moyen de l'intellect ce qui est mort, et d'appréhender au moyen de la volonté le vivant, ce qui est en voie de devenir — il y a dans l'homme quelque chose que lui seul, et aucun autre être terrestre, porte en lui de la naissance jusqu'à la mort : je veux dire le **penser pur**, ce penser qui ne s'adresse pas à la nature extérieure, mais seulement à ce suprasensible qui vit dans l'homme lui-même et fait de lui un être autonome. Au-delà de ce qui est sous la mort et au-delà de ce qui est au-dessus de la vie. C'est pourquoi, si l'on veut parler de la liberté humaine, il faut considérer cet élément autonome chez l'homme, cette pensée pure, libérée des sens, dans lequel vit toujours aussi la volonté » (p.50 [61-62]).

La pensée « pure » est indépendante de l'expérience des sens. Elle peut l'être cependant à deux degrés différents : au niveau du *penser* (en tant que verbe ou activité), et au niveau du *concept*. En règle générale, nous sommes inconscients, cependant, tant de la pureté du penser, puisque nous identifions (de manière projective) son activité avec celle du cerveau, que de la pureté du concept, puisque nous ne le concevons que de manière abstraite (en arrivant ainsi à identifier le concept « pur » avec celui du concept « abstrait »).

Celui du concept « pur » est dans un certain sens un paradoxe. Il s'agit en effet d'un « germe », dont nous ne connaissons cependant que « l'image ». C'est un « germe » parce que c'est justement grâce au concept « pur » que nous pouvons jouir (inconsciemment) du jugement, et c'est en vertu du jugement que nous pouvons jouir (tout aussi inconsciemment) de l'image, soit comme image perceptive consciente, soit comme représentation consciente.

Nous avons parlé, tout à l'heure, de graines et de fleurs. Eh bien! nous pourrions dire, si l'on veut, que les concepts « purs » sont aux images perceptives et aux représentations ce que sont les graines pour les fleurs.

Dans la pratique intérieure — nous l'avons dit — on ne peut cependant pas parvenir à l'expérience du concept « pur » si d'abord l'on ne parvient pas, au moyen de l'exercice de la concentration, à celle de la pensée « pure ».

De cet exercice, nous avons déjà parlé la fois passée, et nous n'allons donc pas nous répéter.

### Réponse à une question

Je me souviens d'avoir déjà précisé que la pensée intellectuelle, combinatoire ou algorithmique (remarquez que *algos*, signifie « douleur »), se meut de manière *discrète* (de la même façon que se meuvent, si ce n'était autrement que par l'intervalle synaptique, les impulsions nerveuses), alors que celle vivante (éthérique) se meut de manière *continue*.

Nous pourrions plutôt nous demander (sur le modèle de Nicodème) : « Mais comment un homme peut-il remonter de la pensée discrète à celle continue » ? C'est vite dit : *grâce aux forces du Christ*. Il nous a rejoint en effet dans le domaine de la mort et de la pensée discrète (du *Golgotha*), pour justement nous donner la possibilité, en renaissant avec Lui, de revenir à la vie (à la « *vita nova* » [titre d'un ouvrage de Dante, l'esprit profond de l'Italie, *ndt*]).

Il est tard. nous continuerons la semaine prochaine.

**Lucio Russo, Rome, 20 janvier 2000.**

## **Douzième rencontre**

*27 janvier 2000*

La fois dernière, en répondant à une question, j'ai rappelé que la pensée intellectuelle, étant députée à entre-tisser des relations entre éléments *juxtaposés*, se meut de manière *discrète*.

Supposons qu'ici se révèle le phénomène A et là, le phénomène B, et qu'il s'agisse de découvrir qu'entre ces deux phénomènes séparés dans l'espace, il existe au moins une relation *extrinsèque* de cause à effet.

Pour le découvrir, nous devons nous servir de la pensée intellectuelle, qui « en sautant » pour ainsi dire, de l'un à l'autre, est justement en mesure de jeter un pont entre les objets qui se trouvent les uns en *dehors* des autres ou bien les uns à *côté* des autres.

Sa spécialisation c'est donc bien celle-ci, mais c'est aussi sa limite.

Comme nous l'avons rappelé à maintes reprises, son mouvement discontinu, discret ou syncopé, ne peut pas, en effet, donner raison à celui continu de la vie ou du temps et, encore moins, à la réalité essentielle de la qualité.

Une considération de la plus grande importance doit toutefois être faite. Nous, nous disons : espace, temps, qualité, être. Mais si l'être représente le Je, que représentent alors les trois autres catégories (respectivement reliées au corps physique, au corps éthérique et au corps astral) ? Rien d'autre que des *manières d'être et d'exister* du Je, ou des degrés, hiérarchiquement ordonnés, de sa manifestation.

Nous avons dit aussi, un soir, que le Je, entre-tissant des relations, fait du multiple *un*, cet un que le Je est lui-même.

Même au plus bas de tels niveaux (celui physique), le Je en effet *unifie*, au moyen de l'*idée* de l'espace (et des relations qu'elle implique), la multiplicité des choses.

Steiner dit : « Je contemple la nature ; le courant de la mort est en moi, et c'est aussi le courant de la renaissance : mourir et renaître. De ce rapport, la science moderne comprend très peu, puisqu'elle considère la nature comme une « unité », en confondant continuellement ce qui meurt et ce qui devient. Qui veuille, au contraire, reconnaître nettement ces deux courants de la nature, celui-là doit se poser la question très importante : qu'en irait-il des choses de la nature si l'homme n'y était pas inséré ? » (p.50 [62]).

Il y a donc à distinguer entre monisme et monisme. Une chose est, en effet, un monisme qui fasse — comme on a l'habitude de dire — « flèche de tout bois », mais un monisme qui sache saisir *le multiple dans l'un et l'un dans le multiple*, en est une autre (ce n'est pas par hasard que le mécanisme ahrimanien sait saisir le multiple, mais pas dans l'un ; alors que le mysticisme luciférien sait saisir l'un, mais pas dans le multiple).

Nous venons de dire, par exemple, que l'espace, le temps et la qualité, sont des manières d'être et d'exister du Je, ou des degrés, hiérarchiquement ordonnés, de sa manifestation. Ce qui est à signifier que la seule vraie unité est celle du Je, et que, pour la réaliser, il faut avoir la patience et l'humilité de gravir les divers degrés de sa manifestation.



### Réponse à une question

Vous rappelez-vous ce soir où je vous ai invités à imaginer le temps comme une circonférence et les quatre arcs de cercle dans lesquels elle est divisée, par le diamètre horizontal et celui verticale, comme quatre phases différentes de son devenir (*cfr.*, 5<sup>ème</sup> rencontre — *ndr*) ?

Eh bien, essayez maintenant d'imaginer la même circonférence divisée, par un seul diamètre, en deux parties, de sorte qu'une demi-circonférence (celle, disons A-B) représente le temps s'écoulant entre la naissance et la mort, et l'autre (celle, disons B-A) représente, inversement, le temps s'écoulant entre la mort et une nouvelle naissance.

Un fait est certain : pour la conscience intellectuelle, la vie et la mort ne peuvent être que deux *états* opposés. Parce que liée aux sens, elle ne peut en effet concevoir le devenir que de manière abstraite (indirectement seulement, au travers de l'espace), et l'attribuer uniquement à la phase (terrestre) qui va de la naissance à la mort.

Pour ce niveau de conscience, il n'y a donc pas de continuité entre la vie et la mort. Pour saisir la continuité ou le devenir, il faut en effet s'élever de la conscience intellectuelle à celle imaginative.

Cette dernière, toutefois, est en mesure d'expérimenter la continuité, mais non la qualité, ni — comme nous l'avons déjà dit en son temps — l'épantiométrie.

Qu'arrive-t-il, en effet, au point que nous avons appelé « B » ? Que la mort terrestre se transforme en naissance spirituelle. Et en celui que nous avons appelé « A » ? Que la mort spirituelle se transforme en naissance terrestre.

C'est donc naïf d'affirmer : « Tout est espace ou mort » (comme le font les matérialistes) ; « tout est temps, ou vie » (comme le font les vitalistes ou les « bio-énergétiques ») ; « Tout est qualité ou idée » (comme le font les idéalistes) ; Le *Tout* (ou l'*Un*) est en effet dans l'espace ou dans la mort, dans le temps ou dans la vie, dans la qualité ou dans l'idée, de la même manière dont ceux-ci à leur tour, sont dans le *Tout* (ou dans l'*Un*).

Écoutez ce que dit à ce propos Bertrand Spaventa (1817-1883) : le vrai problème « c'est de comprendre, non pas l'être en soi, sans ses états, non pas ses états sans l'être, mais comment l'être, au moyen des états qui sont les siens, devient ce qu'il est ».

Le vrai problème, c'est donc de comprendre, soit, comment le Je se fait idée, comment l'idée se fait vie ; comment la vie se fait mort, soit inversement, comment la mort se fait vie, comment la vie se fait idée et comment l'idée se fait Je (du *Logos*, le *Prologue* de l'Évangile de Jean dit, justement : « Tout a été fait au moyen de Lui, et sans Lui, pas même l'une des choses créées n'a été faite. En Lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes. Et la lumière resplendit dans les ténèbres ; mais les ténèbres ne l'ont pas reçue. »)

### Réponse à une autre question

Dans les « ténèbres », nous devons voir l'ego. Pour commencer à comprendre (au moins un peu) tout ce que Jean affirme dans son *Prologue*, vous pourriez en paraphraser le début ainsi : « Au commencement était le *Devenir*, et le Devenir était auprès de l'*Être*, et le Devenir était l'*Être*. Le Devenir était au commencement auprès de l'*Être*. Tout est *devenu* au moyen du Devenir, et sans le Devenir pas même une des choses devenues n'est devenue. ».

Sans oublier, cependant, que ce n'est pas que le Verbe soit le « devenir », et que Dieu soit « l'Être » ; c'est que le *devenir est le « Verbe »* et que *l'Être est « Dieu »*.

### Réponse à une autre question encore

Après la mort, nous récoltons tout ce que nous avons semé durant notre vie terrestre (tout comme après la naissance, nous récoltons, sous forme du destin, tout ce qu'ont semé en nous les Hiérarchies durant la vie céleste).

C'est pour cela que nous voulons revenir sur Terre. Ce n'est que là que nous pouvons en effet remédier, en hommes libres, (entre autres choses, *ndt*) aux nuisances produites par nos erreurs.

L'Orient nous offre, à ce sujet, une belle image : le même vent qui renverse une barque, s'en va gonfler les voiles d'une autre. Que ce produise la première ou la seconde de ces éventualités, cela ne dépend pas du vent, en effet, mais du degré d'habileté du marin.

Steiner en arrive à dire, à se même sujet, que notre tâche est justement celle de transformer le négatif en positif, les malheurs en bonheurs.

Vous vous rappelez l'exercice de la « positivité ». Il m'est arrivé plus d'une fois de souligner qu'il s'agit d'un exercice bien plus profond et bien plus sérieux que tout ce qu'on imagine en général à son propos. Il ne s'agit pas, en effet d'adopter une attitude persuasive, mielleuse, abêtissante, *boniste*, comme celle suggérée par exemple par le « *Think Pink* » du *New Age*, mais bien au contraire de s'engager à découvrir quelle est la raison de ceux qui ont tort, ou bien quel est le bien qui se dissimule derrière le mal. S'il est vrai, en effet, que le mal est un bien déplacé dans le temps et dans l'espace, il est alors vrai aussi que nous devons faire sortir le bien de son repaire au-delà du temps et de l'espace : à savoir, au-delà des lieux dans lesquels se présente justement sa déformation (ou son décalage, *ndt*) quand ce n'est pas carrément son renversement total.

Le fait est qu'aucune « positivité » du sentiment n'est sincère, si elle ne dérive pas d'une conquête de la pensée ou de la connaissance.

Steiner dit : « Si l'être humain ne faisait pas partie de l'évolution de la Terre, il n'existerait pas en grande partie, ni non plus les animaux, puisqu'une grande partie de ceux-ci, spécialement les

animaux supérieurs, est née dans l'évolution de la Terre seulement du fait que l'homme, pour ainsi dire, s'est frayé un chemin en jouant des coudes. Parvenu à un certain degré de son évolution terrestre, il dut expulser de vive force de son être propre (dans lequel alors se trouvait contenu bien autre chose qu'aujourd'hui), les animaux supérieurs ; il dut les éliminer afin de pouvoir progresser lui-même (...) L'homme, dans des états précédents de son évolution, était uni au monde animal qu'il élimina par la suite comme un sédiment. Les animaux sur la Terre ne seraient pas devenus ce qu'ils sont aujourd'hui, si l'homme n'avait pas dû devenir ce qu'il est actuellement. Sans la présence des hommes dans l'évolution terrestre, les formes animales et la Terre auraient un tout autre aspect que celui qu'elles ont aujourd'hui » (p.51 [63]).

Qui a étudié *La science de l'occulte en esquisse*, sait déjà ces choses. Il s'agit cependant — comme toujours — non tant de les savoir, que bien plus d'apprendre à les penser. Ce n'est qu'en les pensant de manière juste qu'il est possible de les rendre en effet *é-videntes*.

Écoutez un peu ce que disait à ce propos Steiner, dans *L'Évangile de Jean en relation aux trois autres, en particulier avec l'Évangile de Luc* : « Peut-être que certains s'étonneront que je parle des théologiens, c'est-à-dire de personnes qui discourent sur la spiritualité, comme de penseurs matérialistes. Mais il ne s'agit pas de ce que l'on croit et de ce que l'on étudie, mais du *comment* on l'étudie, indépendamment du contenu de l'étude elle-même ».

Essayons donc de penser quoi qu'il en soit, en revenant à notre propos, à Michel-Ange. Quand il décida de sculpter la *Piéta*, il commanda d'abord un bloc de marbre ; de celui-ci, il en retira ensuite la *Piéta*. Et comment la retira-t-elle du marbre ? Michel-Ange l'a expliqué lui-même : en éliminant du bloc de marbre, ce qu'il y avait « en trop »...

Cela semblerait une boutade, mais il n'en est pas ainsi. Car par rapport à quoi, en effet, ce marbre était-il « en trop » ? C'est évident : par rapport à l'*idée* que lui, Michel-Ange, avait de la *Piéta*. Pour qui, comme lui, « voyait » une telle idée avec les yeux de l'esprit, il n'y avait rien d'autre à faire, en effet, que de libérer la forme de la matière qui l'occultait et l'emprisonnait.

Lorsque l'oeuvre prit corps, ne naquit pas seulement la *Piéta*, mais naquit aussi tout ce qui de ce bloc de marbre avait été expulsé et éliminé.

Donc, comme la *Piéta*, avant d'être sculptée, était unie au marbre, ainsi l'homme, « dans des états précédents de son évolution, était uni au monde animal » ; et comme Michel-Ange a éliminé (tel un sédiment) ce marbre qui ne permettait pas à l'idée de la *piéta* de prendre une forme visible, ainsi le « sculpteur » cosmique a éliminé (« comme un sédiment ») ce « monde animal » qui ne permettait pas à l'idée de l'être humain de prendre une forme visible.

Steiner dit : « Parce que les autres règnes, minéral et végétal, seraient durcis depuis longtemps, et ne seraient plus capables d'évolution, si sur la Terre il n'y avait pas l'homme. Ici aussi la conception moderne du monde, en s'appuyant sur une vision unilatérale de la nature, dirait : eh bien! les hommes meurent, leurs corps sont incinérés ou bien inhumés, et ainsi sont-ils restitués à la terre, mais cela n'a pas d'importance pour l'évolution, puisqu'elle se déroulerait telle quelle, même si elle n'accueillait pas les cadavres humains. Une pareille réponse prouverait uniquement que l'on est absolument inconscients de la réalité du processus qui se déroule dans la continuelle transmission des cadavres humains à la terre, au moyen de la sépulture ou de la crémation (...) Depuis longtemps, l'évolution terrestre serait achevée, si ne lui étaient pas constamment apportées les forces des cadavres humains qui, par la mort, se détachent du psychique et du spirituel. Par ces forces, que l'évolution terrestre reçoit constamment grâce à l'apport des cadavres humains, son évolution est maintenue : les minéraux en reçoivent l'impulsion à continuer leurs cristallisations ; autrement ils seraient éclatés en mille morceaux et dissous. Les plantes qui, sans cet apport, ne pourraient plus croître, en reçoivent l'impulsion à continuer leur croissance ; et la même chose advient pour les formes animales inférieures. L'homme donc transmet à la terre, au moyen de son cadavre, le levain, le ferment de son développement futur » (pp.51-52 [63-64]).

Nous avons déjà dit et répété que l'homme *est* un Je qui a un corps astral, un corps éthérique et un corps physique. Bien, mais où les a-t-il pris ? Du monde : du monde physique, il a pris le corps physique ; du monde éthérique le corps éthérique et du monde astral, le corps astral. Et comment les a-t-il pris ? Il les a pris, pour ainsi dire, « en emprunts », de sorte qu'il doit les restituer tôt ou tard.

Mais quand viendra pour lui, le moment de les restituer — et ceci est le point important — les restituera-t-il meilleurs ou pires ?

On comprend bien, en effet, que s'il les restitue meilleurs (plus humains), il améliorera son propre destin et celui du monde, alors que s'il les restitue pires (moins humains), il aggravera le destin de lui-même et du monde.

En nous améliorant nous-mêmes sérieusement, nous améliorons donc le monde.

Que faisons-nous, par exemple, avec les substances minérales, végétales et animales dont nous nous alimentons ? Nous les digérons : à savoir, en partie nous les assimilons et en partie nous les éliminons. Et que veut dire « les assimiler » ? Cela veut dire les « les humaniser », et donc, à la lettre, *les transsubstantier*.

Le fait est que l'évolution terrestre et celle de l'homme sont toutes une. L'évolution humaine est en effet une phase ou un moment de l'évolution terrestre, tout comme l'évolution terrestre est une phase ou un moment de l'évolution humaine.

Steiner dit : « L'aliment que nous ingérons est plus ou moins le même qu'ingèrent aussi les animaux ; donc, nous transformons les substances extérieures comme les transforment les animaux ; mais nous, nous les transformons avec le concours de quelque chose que les animaux n'ont pas, quelque chose qui descend du monde spirituel pour s'unir au corps physique humaine. Avec cela, nous faisons de ces substances quelque chose de tout à fait différent que ce qu'en font les animaux ou les plantes ; et les substances ou les forces qui sont transmises à la terre avec le cadavre humain, ce sont des forces transformées ; ce ne sont plus les mêmes qui ont été reçues par l'homme à sa naissance (...) De cette façon, au moyen de l'être humain, se transmet quelque chose au processus terrestre physico-sensible, quelque chose qui s'écoule continuellement dans celui-ci depuis le monde spirituel. En naissant, l'homme apporte avec lui, depuis le monde suprasensible, quelque chose qui s'incorpore dans les matières et dans les forces qui, durant la vie terrestre, composent son corps, et ensuite, à sa mort, ce quelque chose est accueilli par la terre. Continuellement l'homme est le canal au moyen duquel quelque chose afflue continuellement de cette façon du suprasensible au sensible, au physique » (pp.52-53[65-66])

Comme nous l'avons dit, quand nous avons parlé du soi-disant « principe de conservation de l'énergie », c'est en vertu du Je que l'homme est continuellement « un canal au travers duquel quelque chose afflue du suprasensible dans le sensible, dans le physique ».

Que font les plantes ? Elles font faire un saut qualitatif à la substance, en la transformant incessamment de celle minérale en celle végétale. Et les animaux ? Ils lui font faire un saut ultérieur, en la métamorphosant de celle végétale en celle animale. Les plantes font ainsi monter la substance du plan physique au plan éthérique, les animaux du plan éthérique au plan astral.

Personne, sauf l'homme, n'est donc en mesure d'élever la substance jusqu'au plan de l'esprit. Le Je humain est en effet l'anneau de jonction entre la substance et l'essence, entre le monde matériel et celui spirituel.

À condition, bien sûr, que le Je soit le Je, et donc bien « véhicule » de l'esprit.

Parce que libre, en effet, l'homme peut se renfermer dans son propre ego. Et qu'est-ce que l'ego ? C'est justement le Je retranché dans sa liberté négative : ou bien dans son être libre de tout, sauf de soi.

Cet état des choses provient essentiellement du fait que, en s'abandonnant au monde et aux autres, le Je se sent grandir, alors que l'ego se sent rétrécir. An allant à la rencontre du monde et des autres,

le Je se retrouve, en effet, alors que l'ego s'y perd et redoutant précisément de se perdre, ou d'être terrassé, il se défend en se refermant sur lui-même.

En somme, tout ce qui est « autre » pour l'ego, pour le Je (habité par le *Logos*) est « soi » au contraire.

Steiner dit que l'on adhère d'autant à la « conception moderne du monde, en s'appuyant sur une vision unilatérale de la nature » que l'on « est absolument inconscients des réalités du processus qui se déroule dans la transmission continue des cadavres humains à la terre, au travers de la sépulture ou de la crémation ».

Et nous voici, donc, une fois encore, en présence de l'aspect délicieusement moderne de la science de l'esprit. Qu'est-ce que Rudolf Steiner nous invite à faire, en effet ? Il ne nous invite pas à « croire » à ceci ou à cela, mais à élever à la conscience tout ce qui autrement continuerait de vivre dans le soi-disant inconscient.

Voyez-vous, nous savons que l'âme de conscience entame sa propre évolution en l'an 1413, mais nous savons aussi qu'en l'an 1879, commence une nouvelle régence de l'Archange Michel. Nous pouvons donc considérer cette date comme le début de la seconde phase évolutive de l'âme consciente : à savoir comme la date initiale du passage de la phase scientifico-naturelle à celle scientifico-spirituelle.

Ce n'est pas un hasard, si justement en ces années-là, naît (abstraction faite de l'anthroposophie) la psychanalyse (*Les études sur l'hystérie* de Freud et Breuer sont de 1885) : et que vienne à se poser, donc, *sur le plan scientifique*, le problème de l'inconscient.

Freud (dans une mesure majeure) et Jung (dans une mesure mineure) ont cependant trahi — comme je crois l'avoir démontré à plusieurs reprises — le devoir de ramener à la conscience tout ce qu'il fut nécessaire d'ôter un moment, pour que l'ego et l'intellect (bases de l'individualisme moderne) pussent librement se développer.

À telle fin, en effet, qu'est-ce qui fut réellement écarté ? Certes pas tout ce qui se loge, comme le croyait Freud, dans l'inconscient « personnel » (la « psycho-sexualité »), et pas non plus tout ce qui se loge, comme le croyait quant à lui Jung, dans l'inconscient « personnel » et dans celui « collectif » (le « psycho-idéal » monde des archétypes), mais bien tout ce qui se loge, vit et agit, à un niveau bien plus profond, dans le monde de l'esprit.

Pour s'en rendre compte, il suffirait de considérer la disproportion énorme qu'il y avait dans l'interprétation freudienne du célèbre mythe d'*Oedipe*, (réduit par le fondateur de la psychanalyse à un naturaliste — et sous de nombreux aspects grotesque — « roman familiale ») et celle présentée au contraire par Steiner, dans la onzième conférence du cycle *L'Évangile de Jean en relation avec les trois autres, en particulier celui de Luc*.

Permettez que je vous lise quelques passages, à titre d'illustrations.

« Nous avons vu que dans l'intériorité de l'homme, là où le corps éthérique et le corps astral se pénètrent, la mère domine ; que là où le je se trouve dans le corps physique, s'exprime le père. Ce qui revient à dire que dans tout ce qui est commun à nous tous, qui appartient donc à l'espèce, qui forme notre vie représentative et notre vie de sagesse intérieure, domine la mère, domine l'élément féminin ; dans ce qui fait de l'homme un « je », domine le père, l'élément masculin (...) Du fait d'avoir en lui le corps éthérique et le corps astral, l'homme a en lui l'élément maternel. Il a pour ainsi dire, outre la mère extérieure qui est sur le plan physique, l'élément maternel, la mère, en soi ; et outre le père qui est dans le monde physique, il a en lui l'élément paternel, le père. Établir un juste rapport entre père et mère en soi, cela devait apparaître comme un idéal, un grand idéal ».

Mais que se produisait-il durant l'ancienne initiation ? « Durant cette initiation, de l'ensemble composé du corps physique, corps éthérique, corps astral et je, était extrait le corps éthérique et le corps astral, alors que le je restait en arrière. En conséquence, l'homme ne pouvait plus avoir d'autoconscience durant les trois jours et demi que durait l'initiation. Sa conscience de soi était éteinte (...) Il se produisait quelque chose qui était exprimé par une formule qui semblera étrange ; si on la comprend cependant, elle ne paraît plus si étrange. On disait que lorsqu'un homme était initié

selon la méthode antique, l'élément maternel sortait, et celui paternel restait en arrière. Ce qui revient à dire : l'homme tuait en soi l'élément paternel et s'unissait à sa mère en lui-même. Autrement dit : il tuait le père en lui, et épousait sa mère ».

Morale de la fable : les mythes ne sont pas du pain pour les dents du rationalisme ordinaire, ni pour celles (quelque peu aiguisées) de l'irrationalisme ordinaire et complémentaire, plus ou moins à propension mystique.

Nous terminons plus tard que d'habitude. Nous continuerons jeudi prochain.

*Lucio Russo — Rome, 27 janvier 2000*

## **Treizième rencontre**

*Rome, 3 février 2000*

Nous avons dit, la fois passée, que l'évolution de l'homme et celle de la Terre sont toutes une. L'être humain est en effet la source d'où jaillissent incessamment les forces créatrices de l'esprit, et aussi le « lieu » dans lequel la Terre parvient à la conscience de soi.

Quel est alors le problème ? Le problème, c'est que l'homme ne fait pas se déverser de telles forces (au travers du Je) vers la Terre, mais qu'il les retient en soi (dans l'ego) et ce faisant, il les altère ou les corrompt.

Ceux d'entre vous qui connaissent l'ouvrage de Scaligero *De l'Amour immortel* (Texte traduit en français et téléchargeable gratuitement sur le site de l'IDCCH. *ndt*) savent en effet que le *courage* et le *dévouement* sont du Je, alors que la *peur* et la *réserve* (*retenue* est aussi possible, *ndt*) sont de l'ego.

Steiner dit : « Vous pouvez vous représenter qu'à partir du suprasensible, il pleut continuellement quelque chose vers le bas, dans le sensible, et que ces gouttes demeurent infécondes pour la Terre, si l'homme ne les accueille pas en soi et ne les transmet pas, au travers de lui-même, à la Terre. Ces gouttes que l'homme accueille à sa naissance, et qu'il dépose à sa mort, constituent une fécondation continue de la Terre au moyen des forces suprasensibles. » (pp.53-54 [65-66]).

Le fait est que le Je place « les forces suprasensibles » au service de l'homme et de la Terre, tandis que l'ego les met au service de lui-même, en les soustrayant ainsi (par « appropriation illicite »), autant à l'un qu'à l'autre. En le mettant à son propre service, l'ego finit par se détruire, puisqu'il s'agit de forces bien plus grandes que lui. C'est celle-ci, dans un certain sens, la « malédiction » de l'ego : ou bien, celle qui fatalement le frappe, lorsqu'il prétend être ce qu'il n'est pas (le Je).

Prométhée, par exemple, peut être un bon symbole de l'ego. C'est en effet un *Titan* (rusé, justement comme l'ego), et non un *Héros* (ce qu'est à l'inverse le Je) : un Titan qui donna le feu aux hommes, en le dérobant aux dieux, et qui fut enchaîné, pour cette raison, à un rocher, où un aigle venait pendant le jour lui dévorer le foie, lequel repoussait pendant la nuit. Et n'est-ce pas l'ego qui est enchaîné précisément au corps physique (minéral), où les forces intellectuelles (anti-pathiques) consomment, durant la veille, celles vitales (sym-pathiques), qui se régénèrent durant le sommeil ?

Comme l'intervention d'Hercule fut donc nécessaire, pour libérer Prométhée, ainsi l'intervention du Je est-elle nécessaire pour libérer l'ego. Ce qui est comme de dire — du point de vue de *La Philosophie de la Liberté*, — que pour libérer le « libre penseur » (le Titan luciférien), il faut l'intervention du « penseur libre » (du Héros christique).

Steiner dit : « Ceci dit, nous pouvons demander : comment se comportent, au sein de la nature humaine, les forces qui apportent la mort ? Nous avons vu que, si l'homme ne vivifiait pas continuellement la nature extérieure, celle-ci devrait périr. Que font donc les forces de mort dans la nature humaine ? Elle font en sorte que l'homme, par leur entremise, produise tout ce qu'est le

système osseux et le système nerveux dans son organisme (...) Si en nous agissent les forces porteuses de mort, et que nous les laissons comme elles sont, elles forment notre squelette ; si, au contraire, alors qu'elles agissent ultérieurement, nous les affaiblissons, il se forme alors en nous le système nerveux » (p.54 [66]).

Nous avons déjà vu, en son temps, que les forces « porteuses de mort » sont des forces archétypes qui pourraient être mises en rapport avec celles du *Thanatos* freudien.

Il s'agit de forces spirituelles qui, non seulement agissent « dans la nature humaine », mais qui, en celle-ci, laissent aussi leur empreinte. Et le système osseux et (sous une forme atténuée) le système nerveux, sont justement l'empreinte laissée, dans notre nature, par le *Thanatos*.

Il n'est pas facile de le réaliser, parce que la neurophysiologie actuelle attribue au système nerveux autant la capacité de penser que celle de sentir et de vouloir.

Ce faisant, toutefois, on finit seulement par confondre les choses, et par perdre ainsi de vue la qualité spécifique du penser ou, pour être plus précis, du représenter.

Toute représentation constitue en effet une espèce de *lithos* ou « coagulum », et implique donc un processus de condensation (salin) analogue à celui qui transforme un état liquide en un état solide.

On doit avoir présent à l'esprit, cependant, que le passage du premier au second de ces états ne se produit pas de manière immédiate, mais au travers d'états intermédiaires, comme celui de « gel » ou celui de « cartilage ». Comme la substance cartilagineuse, tout en tendant à devenir osseuse, peut donc conserver son propre état, ainsi, la substance nerveuse, tout en tendant à devenir osseuse, peut se conserver nerveuse.

Steiner dit justement : « Qu'est-ce qu'un nerf ? Un nerf, c'est quelque chose qui tend continuellement à devenir un os, mais il en est empêché par le fait d'être en rapport avec des éléments qui ne sont ni de nature osseuse, ni de nature nerveuse » (p.54 [66]).

Comme vous le voyez, il s'agit d'appréhender imaginativement le processus de métamorphose induit, dans la substance, par une qualité déterminée (par le *Thanatos*), et non pas de se limiter à distinguer intellectuellement (et conformément au « principe d'identité ») un état d'un autre (celui liquide de celui de gel, celui de gel de celui cartilagineux, et celui cartilagineux de celui osseux).

Steiner dit : « L'autre courant contraire, celui des forces porteuses de vie, agit continuellement dans le système musculaire et sanguin, et dans tout ce qui y appartient. Si le nerf ne devient pas osseux, c'est uniquement parce qu'une telle tendance est empêchée par le système du sang et des muscles qui s'oppose à elle (...) Les Antiques connurent toujours une certaine parenté entre la moelle ou substance nerveuse, et la moelle ou substance osseuse, et ils furent d'avis que l'homme pensât avec ses os, autant qu'avec ses nerfs. C'est vrai, en effet. Nous sommes débiteurs de tout ce qui est science abstraite aux facultés de notre système osseux » (pp.54-55 [66-67]).

À partir du moment où, — comme dit toujours Steiner — il est « extrêmement important que dans l'homme s'établisse une juste action et réaction » entre le système des os et des nerfs et celui des muscles et du sang, il n'est pas du tout impropre d'affirmer — comme on le fait parfois — que l'on peut « crever de santé ». Quand est-ce, en effet, qu'on « crève de santé » ? Quand les forces de vie (précisément de « santé ») du système des muscles et du sang prennent un avantage anormal sur celles de mort (de « maladie ») des os et des nerfs.

Nous avons déjà dit, à ce propos, que lorsque que prévalent les premières (chaudes), cela peut donner lieu à des processus d'inflammation, alors que lorsque les secondes prévalent (froides) cela peut donner lieu à des processus dégénératifs.

Il doit être souligné, de toute manière, qu'au delà des processus de vie et de ceux de mort, se révèle, *en tant que troisième élément* le processus *humain* (le processus du Je). C'est celui-ci, en effet, qui

met en rapport réciproque, et justement « humain », les contraires, comme cela se produit par exemple dans le rapport (de 1 à 4) qui règne entre l'écoulement d'une minute, et le nombre des respirations (18) et celui des pulsations cardiaques (72).

Il peut être intéressant, d'ailleurs, d'observer que la médecine ne semble pas être encore aujourd'hui en mesure de contrarier les processus dégénératifs avec le même succès par lequel elle parvient, au contraire, à contrarier ceux inflammatoires. Tant et si bien que nous pourrions dire : « la médecine connaît bien les « anti-biotiques », mais pas les « pro-biotiques ». Cela pourrait avoir l'air d'une plaisanterie, mais ça n'en est pas une. Même la science médicale moderne est, en effet, une descendante de cet intellect (de ce système nerveux et osseux) qui est député à contrarier, justement en vertu des forces « porteuses de mort », les forces « porteuses de vie ». Steiner affirme que « nous devons être débiteurs de tout ce qui est science abstraite aux facultés de notre système osseux ».

Je me rappelle, à ce propos, que quelque temps après avoir entrepris l'étude de la *science de la logique* de Hegel, cette pensée me vint : « Pourquoi réfléchir sur la « *logique de l'être* », et pas plutôt sur « *l'être de la logique* » ? ». La logique, en effet, n'est-elle pas fille du *logos* ? Et ce n'est pas une « fille unique », puisqu'existent — comme nous l'avons vu — une logique de la mort, une logique de la vie, et aussi une logique de la qualité (ou de l'essence).

Lorsque, pour cette raison, on remonte de la première de ces logiques à la seconde, de la seconde à la troisième, et de la troisième à la quatrième, on ne parvient pas — comme le pensait Hegel — à la logique de l'être, mais bien à la logique de la logique, ou bien au Je.

Le fait est que tout ce qui « pleut continuellement dans le sensible » — comme le dit Steiner — arrive à notre conscience ordinaire seulement après avoir été, pour ainsi dire « séché ». Et comment le fait-on « sécher » (à savoir, descendre de son état réel à celui de reflet) ? En se servant de la médiation (de la structure réfléchissante) physique, nerveuse et osseuse.

Pour quelle raison, par exemple, est née, d'un commun accord avec la science moderne, la conception mécanique du monde ? Parce que le monde, on s'est mis à le penser justement (inconsciemment) au moyen du système (ou du miroir) osseux.

Nous l'avons dit : le semblable connaît le semblable, le monde nous révèle ses qualités selon des médiations (physique, éthérique ou astrale) dont nous nous servons ; si nous nous servons uniquement des os, nous verrons partout des os, et donc des « mécanismes » (L'anthropologie archéologique en est très un bel exemple : tout homme ayant possédé un squelette cartilagineux mou lui échappe par définition, *ndt*).

Steiner dit : « L'homme fait de la géométrie, il se forme, par exemple, la représentation d'un triangle. Comment donc ? À celui qui réfléchit vraiment sur ces choses, il peut apparaître miraculeux que l'homme développe la représentation du triangle abstrait, qui dans la vie concrète ne se rencontre en aucun lieu, et donc purement au moyen d'une imagination géométrique et mathématique. Maints mystères se dissimulent derrière des faits manifestes du monde ! Imaginez-vous, par exemple, que vous vous trouvez debout en un point donné d'une pièce. À certains moments, votre être suprasensible accomplit des mouvements singuliers, dont d'habitude, vous ne savez rien ; C'est à peu près ainsi : vous avancez un peu dans une certaine direction, puis vous reculez un peu, et puis vous revenez à votre position de départ. Cette ligne, que vous parcourez dans l'espace et qui reste inconsciente pour vous, décrit vraiment la forme d'un triangle. De tels mouvements existent en réalité ; sinon que nous ne les percevons pas (...) L'homme ayant sa colonne vertébrale dans la verticale, se trouve sur le plan où un tel mouvement se réalise. Il n'en est pas conscient, il ne se dit pas : je danse en décrivant continuellement une forme triangulaire. Au contraire, il dessine un triangle et dit : ceci est un triangle. En réalité, il s'agit d'un mouvement inconscient qu'il exécute dans le Cosmos. De tels mouvements, que nous fixons en dessinant des figures géométriques, nous les exécutons en réalité avec la Terre. La Terre n'a pas seulement le mouvement que lui attribue la conception copernicienne ; elle décrit continuellement d'autres mouvements artistiques et d'autres encore, beaucoup plus compliqués, comme ceux inhérents aux

lignes des corps géométriques : le cube, l'octaèdre, le dodécaèdre, l'icosaèdre, etc.. Ces corps ne sont pas inventés, ce sont des réalités, mais des réalités inconscientes. Dans ces formes-ci et dans d'autres formes géométriques sont contenues des allusions merveilleuses à se savoir, subconscient pour les hommes, qui provient de la connaissance essentielle dont est doté notre système osseux. Mais notre conscience n'y parvient pas ; elle s'éteint avant, et n'est que réfléchi dans les formes géométriques que décrit l'homme. L'homme est inséré dans le Cosmos et, en faisant de la géométrie, il reproduit quelque chose qu'il accomplit lui-même. (pp.56-57 [67-69]).

De nombreuses années avant de rencontrer la science de l'esprit, je me mis à peindre pendant une brève période. Mais qu'arriva-t-il ? Qu'un beau jour, en feuilletant le catalogue d'une exposition du peintre français Robert Delaunay (1885-1941), je découvris une peinture pratiquement identique à la mienne.

Par pitié, celle de Delaunay était un tableau, alors que la mienne, à côté, n'était qu'une croûte ! Mais le point essentiel est ailleurs. S'agissant de deux tableaux absolument abstraits, il était en effet surprenant, abstraction faite de leur valeur artistique, qu'ils se trouvassent représentés, presque avec les mêmes couleurs, les mêmes formes.

Le fait me frappa tellement, que je cessai de peindre et me mis à la recherche d'une explication possible. Je cherchai à droite et à gauche, jusqu'à ce que je tombasse sur un bref essai de Aniela Jaffé (une élève connue de Jung), intitulé : *Le symbolisme dans les arts figuratifs* (dans C. G. Jung : *L'homme et ses symboles* — Casini, Florence-Rome 1967 — ndr).

On y affirmait que « le résultat, chaotique mais puissant » de maintes oeuvres de divers artistes modernes, de celles de Jackson Pollock, par exemple, ou de Georges Mathieu, rappellent les formes de la matière telles qu'elles sont révélées par les microphotographies. Et une telle affirmation était justement accompagnée d'une microphotographie de la forme des vibrations produites dans la glycérine par des ondes sonores, très semblables en vérité à certaines peintures de Pollock.

Lorsqu'ensuite je découvris, grâce toujours à une photo publiée dans un autre livre, que la beauté et le raffinement des formes géométriques de la section transversale de la colonne vertébrale d'un coquillage commun en mer, n'ont rien à envier à celles des mandorles orientales et des grandes rosaces des cathédrales gothiques, je parvins à cette conclusion : « Même quand nous pensons nous nous abandonnons à l'imagination, la plus effrénée, nous ne sortons jamais de la réalité. »

Aujourd'hui, toutefois, j'ajouterais : « Nous ne sortons jamais de la réalité avec notre être, mais nous en sortons avec la conscience réfléchi de notre être ». Celle-ci — comme nous le savons désormais — nous présente en effet l'être comme un *non-être*, de la même façon qu'elle nous présente — pour en revenir à Steiner — les *mouvements réels* accomplis par nous et par la Terre comme des *figures géométriques abstraites*.

Steiner dit : « Dans mes premières oeuvres, vous verrez toujours revenir une idée au moyen de laquelle je voulus poser la connaissance sur un fondement différent de celui sur lequel je la pose aujourd'hui. Pour la philosophie exotérique qui dérive de la pensée anglo-américaine, l'homme est vraiment un simple « spectateur du monde », pour ce qui concerne le processus qui implique l'âme. Même si l'homme n'existait pas, ainsi pense cette philosophie-là, même si dans son âme il ne faisait pas de nouveau l'expérience de ce qui advient dans le monde en dehors de lui, tout resterait tel quel. Ceci vaut pour la science de la nature, eu égard au développement des faits cités par moi, mais cela vaut aussi pour la philosophie. Le philosophe d'aujourd'hui se sent très à son aise en tant que « spectatrice » du monde, c'est-à-dire dans l'élément de connaissance porteur de mort. Moi, je veux arracher la connaissance à cet élément porteur de mort. C'est pourquoi, j'ai toujours répété : l'homme n'est pas un simple spectateur du monde ; il est le théâtre dans lequel se déroule sans cesse de nouveau les grands événements cosmiques ; la vie de l'âme de l'homme est la scène sur laquelle se déroule le devenir du monde » (pp.57-58 [70]).



« Le philosophe d'aujourd'hui — dit Steiner — se sent à son aise en tant que « spectateur » du monde » : à savoir, il se sent à l'aise en s'abandonnant au « voyeurisme » ou à la « scopophilie ».

En disant ceci — que la chose soit claire — je n'entends absolument pas offenser le « philosophe actuel », mais seulement faire un diagnostic.

Une chose est, en effet, la pensée qui regarde passivement les choses, une autre, la pensée qui pénètre activement dans leur essence.

Je rappellerai, du reste, lorsque nous nous occupons de *La Philosophie de la Liberté*, que Franz von Baader (1765-1841), auteur très apprécié de Goethe, Schlegel et Hegel, a intitulé un écrit à lui : *Sur l'analogie de l'instinct de connaître et de l'instinct d'engendrer* (dans F. von Baader : *Philosophie érotique* — Rusconi, Milan 1982 — ndr), et que Steiner, en rappelant aussi le biblique « Or Adam connut Ève, sa femme, laquelle conçut et mit au monde Caïn... », a reconnu, en maintes occasions, la validité d'une analogie ainsi faite.

À la même occasion, je soulignai aussi le fait que Kant, en dépit de graves limites de sa conception, a eu le mérite de reconnaître la représentation comme une *production* active du sujet, et non pas comme une passive *re-production* intérieure de l'objet extérieur (comme le considèrent les empiristes).

Son idéalisme critique a cependant mis en lumière la réalité du sujet, en obscurcissant celle de l'objet (de la « chose en soi »), alors que le matérialisme, tant dans son expression scientifique que dans celle philosophique, a mis en lumière la réalité de l'objet, en obscurcissant celle du sujet (du Je).

*Lucio Russo, Rome, 3 février 2000.*

## **Quatorzième rencontre** **Rome, 10 février 2000**

Commençons tout de suite à lire.

Steiner dit : « Qu'est-ce qui advient effectivement dans l'entité humaine ? D'un côté, nous avons la nature osseuse-nerveuse ; de l'autre, la nature sanguine et musculaire. De la collaboration des deux, sont continuellement recrées des substances et des forces. La Terre est préservée de la mort à cause du fait que dans l'homme lui-même sont recrées des substances et des forces (...) Dès à présent, vous voyez combien est erronée la conception de la conservation de la matière et de l'énergie, telle qu'elle est présentée d'habitude, parce qu'elle est réfutée par ce qui arrive à l'intérieur de la nature humaine et qu'elle constitue un obstacle à une vraie compréhension de la nature humaine. C'est seulement quand on reconquerra l'idée synthétique qu'il est effectivement impossible qu'à partir du néant naisse quelque chose, mais qu'une chose peut être transformée de manière à périr tandis qu'une autre en surgit, seulement alors, on aura gagné quelque chose de fécond dans le domaine des sciences » (pp.58-59 [71-72]).

Steiner affirme qu'il « est impossible que du néant naisse quelque chose ».

Mais beaucoup ne le pensent pas ainsi. Par exemple, selon les Catholiques, la création serait advenue « *ex nihilo* » (à savoir au moyen du passage du « non-être » à « l'être ») et, selon les hégéliens, le *devenir* naîtrait (en tant que « synthèse ») du rapport dialectique entre l'*être* (la « thèse ») et le *néant* (« l'antithèse »).

Tant les uns que les autres font donc naître quelque chose du « néant ».

En son temps, j'ai fait remarquer cependant (Cfr. *L'être, le monde des Mères et le seuil*, 1<sup>er</sup> décembre 2003, ndr [Disponible en français sur le site de l'IDCCH, ndr]), que le « néant », à bien voir la chose, est condamné à ne pas pouvoir *se régir en soi* : à savoir, qu'il est toujours condamné à être le *néant de quelque chose* (d'un être déterminé), et jamais le *néant* de l'*être* (indéterminé).

Les choses, concrètement, sont donc bien de toute façon ainsi : à une conscience telle que celle ordinaire, qui identifie le Je avec le corps physique, un Je *dés-identifié*, et donc indépendant du corps physique, ne peut apparaître en effet que comme un « néant ».

Méphistophélès, en effet, voudrait faire accroire à Faust que l'être ou l'esprit (l'être auto-conscient) est un « néant », justement parce qu'il n'a pas (comme le concept) de réalité physique (ni, pourrions-nous ajouter, de celle éthérique ou astrale).

Quiconque parvienne cependant, en vertu de la conscience intuitive, à « identifier » finalement le *Je avec le Je* (et non plus, donc, avec un corps physique, comme le fait la conscience représentative, ou avec le corps éthérique et le corps astral, comme pourraient respectivement le faire la conscience imaginative et celle inspirative), celui-là découvrira que le Je, justement parce que vide de physicité (d'éthéricité et d'astralité), est rempli ou saturé d'être (ou d'Esprit).

L'expérience du vrai Je n'est donc pas l'expérience du « vide » ou du « néant », mais bien celle de la *plénitude* ou de la *turgescence* de l'être (ou de l'esprit).

Scaligero affirme justement (dans *De l'Amour immortel — nda*) : « L'amour est l'être de l'esprit » ; « L'être de l'homme, dans l'être, est amour ».

On comprend bien, à ce point, que toute chose, en naissant, provient de l'être, que toute chose, en mourant, retourne à l'être, et que toute chose, au moyen de la naissance et de la mort, justement, devient et se renouvelle.

Steiner dit : « Dans les traités de physique, vous trouvez posée comme un axiome la loi de l'imperméabilité des corps : à savoir que dans l'espace occupé par un corps, il ne peut y avoir un autre à y prendre place. Cela est énoncé comme une propriété générale des corps. Au contraire, on devrait seulement dire : ces corps ou ces êtres qui sont tels qu'ils ne permettent pas à d'autres corps de même nature d'occuper le même espace qu'eux, en même temps, sont « imperméables ». Nos concepts devraient être utilisés seulement pour séparer un domaine donné d'un autre ; ils ne devraient formuler que des postulats et non pas donner des définitions qui ont la prétention d'être universelles » (p.59 [72]).

Quelle est la différence entre l'énoncé qui se trouve « dans les traités de physique » et celui formulé par Steiner ? C'est simple : qu'à la lumière du premier, tous les corps doivent être jugés « imperméables », alors qu'à la lumière du second, certains (ceux physiques) doivent être jugés « imperméables », d'autres « perméables » (par des corps de « même nature »).

L'énoncé de Steiner ne nie donc pas la validité de celui des « traités de physique » (parce qu'il le comprend), mais nie au contraire sa prétention à avoir une valeur générale ou universelle.

Qu'est-ce que cela veut donc dire que « nos concepts devraient être utilisés seulement pour séparer un domaine donné d'un autre » ? Que le concept « d'imperméabilité », pour rester dans le thème, vaut pour un domaine de réalité (celui matériel), tandis que celui de « perméabilité » vaut pour un autre domaine de réalité (celui psycho-spirituel), et pour cette raison, en donnant des « définitions qui ont la prétention d'être universelles », on ne peut pas estimer valable un *seul* concept pour les deux domaines.

Steiner dit : « Ainsi ne devrait-on pas formuler une « loi » eu égard à la conservation des substances et des forces, mais rechercher plutôt pour quelles entités cette loi a une importance. Le dix-neuvième siècle eut précisément la tendance à établir une loi, en la déclarant valable pour tous les domaines. Inversement, nous, nous devrions utiliser la vie de notre âme pour aborder les choses et observer quelles expériences celles-ci suscitent en nous » (pp.59-60 [72]).

Par quoi devrions-nous être amenés vers la science de l'esprit ? C'est vite dit : *par l'amour pour la réalité*. Ce ne devrait donc pas être en effet une « conception du monde » à nous guider vers la réalité, mais au contraire, ce devrait être la réalité à nous guider vers une « conception du monde ».

C'est pourquoi il m'arrive parfois de dire que celui qui aime la réalité plus que lui-même (ou plus que ce avec quoi il s'est identifié), arrivera tôt ou tard à l'anthroposophie, et que celui qui ne parvient pas à l'anthroposophie s'aime justement lui-même (ou ce avec quoi il s'est identifié) plus que la réalité.

Par conséquent, on ne doit pas « partir — comme on a coutume de dire — d'un principe » (de tel ou tel « principe »), mais bien de la réalité, et parvenir ainsi à ses multiples « principes » (aux idées multiples ou aux multiples *lógoi* qui la gouvernent).

Scaligero dit justement : « Les vérités sont beaucoup, la réalité est une ». Gare donc à celui qui aime l'une ou l'autre vérité plus que la réalité, puisque ce sont justement de telles vérités partielles, aimées plus que la réalité, à nous posséder et à nous rendre si dogmatiques, intolérants ou fanatiques.

Mais pour quelle raison est-on porté à aimer des vérités singulières plus que la réalité ? Pour la simple raison que celles-ci servent, à la façon de béquilles, à procurer une sécurité vis-à-vis de tout ce que nous n'avons pas encore appris pour nous tenir sur nos propres jambes (sur son propre Je).

Démontrer à quelqu'un que la valeur des idées, des vérités, des principes et des lois, auxquels il se conforme n'est pas « absolue » mais « relative », cela équivaut effectivement à lui couper l'herbe sous les pieds.

Le fait est que ce ne sont pas les idées, les vérités, les principes ou les lois, à avoir une valeur « absolue » — comme nous l'avons souligné une autre fois — mais au contraire, le Je (ce Je habité par le *Logos*, qui n'est pas venu pour abolir la « Loi », mais pour lui donner justement un « accomplissement »).

Comment devient-on donc « absolutistes » ? En rendant absolu tout ce qui a valeur relative (l'idée) ; et « relativistes » ? En relativisant tout ce qui a une valeur absolue (le Je).

Nous avons terminé la troisième conférence, passons à la quatrième.

Steiner dit : « L'éducation et l'enseignement de l'avenir devront assigner une valeur toute particulière à la formation de la volonté et du sentiment (...) Ce n'est que lorsque l'on connaît vraiment la volonté, qu'il est possible de connaître aussi, au moins en partie, les autres mouvements de l'âme, les sentiments. Qu'est-ce que vraiment un sentiment ? Un sentiment est très proche de la volonté. Je voudrais dire : la volonté n'est que le sentiment atténué, et le sentiment est la volonté retenue. La volonté qui ne s'extériorise pas encore entièrement, qui reste retenue par l'âme, c'est le sentiment ; le sentiment c'est la volonté émoussée. C'est pourquoi on ne pourra comprendre la nature du sentiment qu'après que l'on aura compris la nature de la volonté » (p.61 [73-74]).

Il est important de remarquer que l'on se sert ici de la pensée, non pour donner une « définition » du sentiment, mais pour en orienter et en guider l'observation.

Comme vous le voyez, nous nous trouvons toujours dans un domaine dynamique : c'est-à-dire en présence de jeux de forces. Steiner dit que « le sentiment est très proche de la volonté » ; mais on pourrait dire aussi que le sentiment et la volonté sont la manifestation, à deux niveaux différents, d'une même force. Le premier est en effet une volonté qui se réalise « en se retenant » à l'intérieur (de l'âme), alors que la seconde est un sentiment qui se réalise en « s'effectuant » à l'extérieur (de l'âme).

Rappelons-nous que, dans l'âme, agissent le penser, le sentir et le vouloir, mais que le penser est fortement influencé, en haut, par le Je (par l'esprit), et que le vouloir est fortement influencé, en bas, par le corps (par les instincts).

L'âme ; donc, est surtout « âme » au centre, là où agit précisément le sentir.

N'oublions pas en outre que tout naît du Je. À ce propos, j'ai souvent donné l'exemple du Soleil. Dans le Soleil, lumière et chaleur sont inséparables ; chez l'homme, au contraire, il y a une organisation qui accueille la lumière (celle neuro-sensorielle) et repousse la chaleur, et une autre

(celle métabolique et des membres) qui, par contre, accueille la chaleur et repousse la lumière. C'est dans son organisation médiane, qui se trouve entre celle de la lumière sans chaleur et celle de la chaleur sans lumière, que prennent donc forme les sentiments.

En nous résumant, nous pourrions dire, pour cette raison : la volonté, en tant qu'immédiate expression du Je, meurt dans le penser ordinaire (dans le représenter) de la région céphalique ; elle vit endiguée et intériorisée dans le sentir de la région rythmique ; et elle vit débridée et extériorisée dans le vouloir de la région métabolique.

Steiner dit : « Quand nous considérons l'homme dans sa totalité, nous devons reconnaître en lui le corps, l'âme et l'esprit. D'abord naît le corps, au moins dans ses éléments les plus grossiers (...) L'élément psychique, dans ses caractères principaux, est ce qui descend depuis l'existence prénatale pour venir se joindre au corps. Mais l'esprit n'existe qu'en germe dans l'homme actuel ; dans l'homme d'un lointain avenir, les choses seront différentes » (p.62 [74]).

En étudiant la *Science de l'occulte en esquisse*, nous avons appris que dans la phase évolutive de « l'Ancien Saturne », de « l'Ancien Soleil » et de « l'Ancienne Lune » et de la Terre, ont été déposés dans l'homme les germes, respectivement, du corps physique, du corps éthérique et du corps astral et du Je. Voilà donc une évolution qui est partie du corps physique et est arrivée au Je. Ce point d'arrivée est cependant, en même temps, un point de départ : ou bien, le point de départ de l'évolution, libre et consciente, de ce Je (de cet esprit) qui existe justement « seulement en germe dans l'homme actuel » (seulement comme ego), et qui « dans l'homme d'un lointain avenir » existera au contraire comme « Homme spirituel » (après avoir existé, évidemment, comme « Soi spirituel » et « Esprit de vie »).

Pensons une fois encore au *Prologue* de l'Évangile de Jean : « Mais à tous ceux qui l'accueillirent, à ceux qui crurent en son nom, il donna le pouvoir de devenir fils de Dieu ; lesquels sont nés, non pas du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu ».

À partir du moment où Dieu s'est adressé à Moïse par ces mots : « Ainsi tu diras aux fils d'Israël : « le Je-suis m'a envoyé à vous » », nous pourrions aussi dire, cependant, que « devenir fils de Dieu », ou naître « de Dieu », équivaut à devenir fils du Je, ou à naître du Je (de ce Je-là — nous ne nous fatiguerons jamais de le répéter — en qui vit le *Logos* ou, pour le coup, le « Fils de l'homme »).

Ce départ du corps physique et cette arrivée au Je (à l'ego) a donc été une évolution (altérée par le péché originel) du « Fils de Dieu » ou du « vieil Adam » ; celle qui part du Je (de l'ego) pour arriver, dans un « lointain avenir » à « l'Homme spirituel », est inversement l'évolution du « Fils de l'homme » ou du « Nouvel Adam ».

Ce dernier naîtra en effet quand le Je, en faisant levier sur l'énergie du *Logos* qui l'habite, humanisera et rachètera, en qualité de « Soi spirituel », le propre corps astral, en qualité « d'Esprit de vie », le propre corps éthérique, et en qualité « d'Homme esprit », le propre corps physique (« la résurrection de la chair »).

#### **Réponse à une question :**

L'évolution, partie du corps physique et arrivée au Je, a été une évolution qui, d'un côté, a éloigné l'homme de l'esprit, mais, de l'autre, elle l'a mené à la conscience (sensible), à l'autoconscience (égoïste) et à la liberté (« par »).

Pensez un peu, par exemple, à ce réalisme naïf, qui est dit aussi « perceptionnisme ». Il se glorifie — comme on le sait — de se fonder entièrement sur l'intellect et sur la perception des sens. Mais est-ce son mérite que de pouvoir disposer d'un intellect et d'une perception des sens ? Pas du tout ! C'est donc en réalité un oisif, qui ne vit que de rente, en utilisant et en exploitant par dessus le marché de tels dons de l'esprit, pour se glorifier lui-même et non pas pour glorifier l'esprit justement.

On ferait donc bien de méditer à ce propos, ce qu'on appelle la « parabole des talents » et, en particulier, les mots par lesquels elle se conclut : « Parce qu'à quiconque possède, il sera donné et celui-ci sera dans l'abondance ; mais à celui-là qui n'a pas il sera enlevé aussi ce qu'il a ». Car le serviteur fainéant, jetez-le dehors dans les ténèbres ; il y aura là des pleurs et des grincements de dents » (**Mat. 25**, 29-30 — *nda*).

Steiner dit : « Observons les guêpes, les abeilles, et aussi ces soi-disant animaux inférieurs, et nous verrons, à partir de la forme de leurs corps physiques, comment en eux est enraciné quelque chose qui, dans le corps physique humain, n'existe pas avec la même force et extension. Est en jeu ici ce que nous englobons dans le concept complexe d'instinct. De sorte qu'en réalité, nous ne pouvons étudier l'instinct que si nous le considérons en connexion avec le corps physique. (...) Si nous voulons étudier la volonté, nous devons avant tout la rechercher dans la domination de l'instinct, et nous rendre compte que nous le rencontrons déployé dans les formes des corps des corps physiques des divers animaux. Si nous voulions dessiner les formes principales des animaux singuliers, nous aurions le dessin des divers genres d'instincts (...) Dans notre corps physique vit, en le configurant et en le pénétrant, le corps éthérique suprasensible, qui est invisible pour les sens extérieurs. En étudiant la nature de la volonté, nous découvrons que le corps éthérique, en pénétrant le corps physique, pénètre aussi ce qui, en lui, s'exteriorise comme instinct. Alors l'instinct devient inclination. Dans le corps physique, la volonté est instinct ; mais dès que le corps éthérique se rend maître de l'instinct, la volonté devient une inclination » (pp.64-65 [77-78]).

Si la volonté — comme a dit Steiner — « est une croix pour les psychologues », l'instinct, l'inclination et (comme nous le verrons), la convoitise, le sont évidemment tout autant.

Freud, par exemple, laisse de côté l'instinct (*Instinkt*), et base sa théorie sur l'*impulsion* (*Trieb*), en tant que « force propulsive indéterminée » générale (en tant que force qui a, pour cette raison, peu à faire avec celle de l'impulsion dont nous parlerons plus loin), et Jung avoue, de façon candide, ne pas savoir du tout ce que c'est.

Écoutez pour le coup ce qu'il écrit : « Je suis bien loin de savoir ce qu'est l'esprit en soi, et pareillement éloigné de savoir ce que sont les instincts.. L'un est pour moi un mystère, tout au tant que les autres » (C.G. Jung : *Freud et Jung. Oppositions* dans *Le problème de l'inconscient dans la psychologie moderne* — Einaudi, Turin 1969 — ndr).

Quiconque est au contraire en mesure d'expérimenter la nature de la volonté, aura vérifié vraiment que celle-ci — comme dit Steiner — se manifeste sur le plan physique comme « instinct » et sur le plan éthérique comme « inclination ».

En termes goethéens, nous pourrions aussi dire que l'inclination (plus intérieure) est une « métamorphose ascendante » de l'instinct (plus extérieur). Il s'agit certes de différences subtiles, mais non négligeables pour autant (si l'on veut vraiment faire de la science, et ne pas mélanger toutes choses dans le chaudron de la soi-disant « vie émotive »). Par exemple, le génie de la langue nous fait dire que l'instinct nous « guide », alors que l'inclination nous « favorise » (« *astra inclinans, non determinans* »). Ce qui confirme que nous sentons plus intime (plus proche de l'âme) l'inclination et pas l'instinct (lié au corps).

S'agissant de la manifestation de la volonté, dans le corps éthérique, nous devrions parler d'inclination surtout quand nous nous référons aux tempéraments. Le mélancolique, le sanguin, le colérique et le flegmatique ne sont autres, en effet, que des (durables) « inclinations à agir et réagir, dans les limites du monde et de soi, de façon ou de « style » particulier, ou selon un modèle particulier de comportement (principalement dynamique).

**Lucio Russo, Rome, 10 février 2000**

## **Quinzième rencontre**

***Rome, le 17 février 2000***

Jeudi passé, nous avons conclu notre rencontre en parlant de l'instinct et de l'inclination comme deux niveaux de la manifestation de la volonté : le premier physique, le second éthérique.

Considérons à présent le troisième : celui astral.

Steiner dit : « L'homme possède en outre le corps astral ou corps sensible, qui est encore plus intérieur que les deux autres. Celui-ci saisit, à son tour, l'inclination, et alors il se produit, non seulement une intériorisation, mais aussi un fait de conscience : instinct et inclination sont élevés à la conscience, et il en naît la convoitise, le désir. Celui-ci se rencontre encore chez l'animal, comme s'y trouve aussi l'inclination, puisque l'animal possède tous ces trois corps : physique, éthérique et astral. Mais la convoitise doit déjà être considérée comme quelque chose de très intérieur. De l'inclination, on parle comme de quelque chose qui se manifeste de façon unitaire de la naissance à un âge plus tardif, alors que pour la convoitise on parle de quelque chose qui se renforce avec l'âme, qui se manifeste en occasions singulières. Un désir n'est pas quelque chose de caractérolgique, qui a besoin d'être attaché à l'âme, mais qui, au contraire surgit et disparaît ; par cela, il se montre être plus propre à l'âme que ne l'est une simple inclination » (p.66[78-79]).

En réalité, nous nous trouvons à l'intérieur du corps *sensible*, et pas encore de l'âme sensible. On parle donc « d'âme » (d'un « fait de conscience ») seulement parce que le corps *astral* — comme Steiner l'explique dans *Théosophie* — est unité ou synthèse du corps sensible et de l'âme sensible (celle-ci est insérée en effet dans celui-là comme l'épée dans le fourreau ou la main dans le gant).

La volonté se révèle donc comme instinct dans le corps physique, inclination dans le corps éthérique et convoitise dans le corps sensible.

Mais laissons le corps à présent, et voyons comment la volonté se révèle dans l'âme (dans l'âme sensible, dans l'âme rationnelle ou affective et dans l'âme consciente).

Steiner dit : « Qu'arrive-t-il chez l'homme (alors que cela ne peut plus arriver chez l'animal) quand il accueille dans son je, à savoir dans ses trois âmes (sensible, rationnelle et consciente) ce qui vit dans sa corporéité comme instinct, inclination et convoitise ? Qu'en résulte-t-il ? Ici, nous ne pouvons plus distinguer aussi nettement que pour la corporéité, puisque dans l'âme, et spécialement dans celle de l'homme moderne, tout est plus ou moins mélangé et confus (...) Chez certains psychologues, on rencontre encore nettement les anciennes démarcations rigoureuses entre vouloir, sentir et penser ; d'autres, en particulier ceux qui s'inspirent de Herbart (Johann Friedrich Herbart, 1776-1841 — *nda*), mettent nettement plus l'accent sur le penser ; d'autres (ceux de l'école de Wundt) (Wilhelm Maximilian Wundt, 1832-1920 — *nda*) plutôt sur l'aspect volitif. De toute manière et en général, une conscience claire de la manière dont doit vraiment se faire une telle division de l'âme fait défaut. Ceci dérive du fait que, dans la vie pratique, le je pénètre effectivement toutes les facultés déployées dans la vie de l'âme et que chez l'homme actuel, la distinction entre les trois n'est pas claire et nette non plus dans la vie pratique. C'est pourquoi le langage ne dispose pas non plus de mots adéquats pour distinguer ce qui dans l'âme est de nature volitive — instinct, inclination, convoitise — quand c'est saisi par le je. En général, on l'appelle « motif » ; de sorte que quand nous parlons des impulsions volontaires qui se manifestent dans l'âme authentique, dans le je, nous parlons de motifs, et alors nous savons que le motif est le propre de l'homme : les animaux peuvent avoir des convoitises, mais ils n'ont pas de motifs » (pp.66-67[79-80]).

Vous vous rappellerez qu'en étudiant *La Philosophie de la Liberté*, nous avons déjà traité du « motif » en concluant qu'il y a deux motifs (appelés dans ce contexte-là « ressorts ») qui remontent de manière plus ou moins consciente et spontanée de la nature ; et d'autres (appelés dans ce contexte-là « buts ») qui descendent de manière plus ou moins consciente et coercitive de la culture. Pour l'âme — dit Steiner — « nous ne pouvons plus distinguer aussi nettement que pour la corporéité, puisque dans l'âme, et en particulier dans celle de l'homme moderne, tout est plus ou moins mélangé et confus ».

En tenant compte, cependant, de tout ce qui est affirmé dans *La Philosophie de la Liberté*, nous pourrions peut-être appeler « impulsions » (de *pellère* = pousser) les « motifs » qui se révèlent dans

l'âme sensible (dans laquelle prévaut l'activité dormante du vouloir) ; « mobiles » (de *movère* = mouvoir) ceux qui se révèlent dans l'âme rationnelle ou affective (dans laquelle prévaut l'activité dormante du sentir) ; et « buts » (de *sképesthai* = regarder) ceux qui se révèlent dans l'âme consciente (dans laquelle prévaut l'activité vigilante du penser ou du représenter).

David Shapiro, par exemple dans son *Styles névrotiques* (cfr. 5<sup>ème</sup> rencontre — ndr) illustre justement un « style impulsif », en expliquant que cette « impulsion » est une action (naturelle) qui « n'est pas ressentie comme complètement délibérée ou pleinement voulue », et que les types « impulsifs » sont pauvres, soit « d'implications affectives durables », soit « d'intérêts actifs, de buts, objectifs ou valeurs, au-delà des occupations immédiates de la vie quotidienne » : à savoir pauvres — dirions-nous, nous — autant en « motifs », dont est « mue » (naturellement) l'âme rationnelle ou affective, qu'en ceux qu'à en vue ou « regarde » (idéalement) l'âme consciente (sous forme justement de « buts », « objectifs » ou « valeurs »).

Donc, en récapitulant, la volonté se présente dans le corps comme instinct, inclination ou convoitise, et, dans l'âme, comme motif (comme impulsion, mobile et but). Voyons à présent comment elle se présente dans l'esprit.

Steiner dit : « Qui observe l'être humain du point de vue de sa nature volitive, dira : quand moi je sais quels sont les motifs d'un homme, je peux dire que je le connais. Et pourtant pas complètement ! Parce que, tandis que l'homme développe des motifs, tout en dessous, résonne doucement quelque autre chose, et ceci doit être très sérieusement pris en considération. Je vous prie à présent de distinguer très exactement ce que je veux dire en parlant de cette « douce résonance intérieure », laquelle est présente dans l'impulsion volitive, et ce qui, par contre, a à faire en elle avec la représentation. Je ne veux pas parler maintenant de cette dernière. Ce n'est pas ceci que j'entends ; mais je veux parler plutôt de cet espèce d'écho-là qui résonne avec une empreinte de volonté. D'abord, il y a une chose qui, même quand nous avons des motifs, agit toujours encore dans la volonté : l'aspiration (ardente, *ndt*) (...) Accomplissons-nous une action dans notre vie, sans ressentir ensuite que nous aurions pu la faire beaucoup mieux ? Ce serait très triste d'être complètement satisfaits d'une action, accomplie par nous, parce qu'il n'existerait plus de chose qu'il ne serait pas possible de mieux faire par rapport à ce que nous avons fait (...) Beaucoup d'erreurs sont commises dans ce domaine. Les hommes donnent une grande importance au repentir quand ils ont accompli une action qui n'est pas bonne. Mais le repentir est le plus souvent un fruit de l'égoïsme. On se repent parce qu'on voudrait avoir fait mieux, pour être nous aussi meilleurs. Ceci est un sentiment égoïste. La contrition ne l'est pas inversement, ressentie par qui se propose de mieux faire une autre fois la même action. Plus élevée que le simple repentir c'est la résolution, l'effort de mieux faire à l'avenir. Dans une telle résolution d'accomplir l'action de meilleure façon, nous accompagne l'aspiration ardente que nous avons dite. Nous pouvons alors nous interroger : Qu'est vraiment ce désir qui résonne en nous comme une aspiration ? Pour celui qui est vraiment en mesure d'observer l'âme humaine, ceci est le premier élément parmi ceux qui subsistent en nous après la mort. L'aspiration ardente à mieux faire, dans la forme je l'ai montrée à présent, est un résidu que nous emportons avec nous après la mort, et qui appartient déjà au soi spirituel » (pp.67-68 [80-81]).

Vous savez que Platon fait naître l'être féminin et l'être masculin de la scission de l'*androgone* originel.

Mais qu'est-ce que représente essentiellement l'androgone ? La synthèse des opposés, l'un ou le Je. La scission de l'androgone est donc la scission d'un *un* (d'un Je) qui devient, dans le corps et l'âme, un *deux* : par exemple, un *yin* et un *yang*, un représenter et un vouloir, un appareil sanguin-musculaire et un appareil osseux-nerveux.

D'ailleurs, aurait-on jamais conçu le « dualisme », si les choses ne se fussent pas trouvées ainsi ? C'est-à-dire aurait-on jamais divisé, comme Descartes l'a fait, la *res cogitans* de la *res extensa* ou parlé, comme Freud l'a fait, d'un « mystérieux saut de l'esprit au corps » ?

Que recherche le Je pour cette raison ? Il recherche lui-même. Il se cherche dans le monde et dans les autres, au moyen justement de la volonté. Nous aspirons ardemment à revenir à nous-mêmes, à nous retrouver et, à cause de cela, nous sommes toujours inquiets et nous ne trouvons jamais la paix. Mais le Je ne retrouvera jamais le Je (et au travers du Je le *Logos*) si sa recherche n'est pas guidée par la pensée. La volonté fournit, en effet, l'énergie, mais c'est la pensée qui doit fournir la forme (l'idée).

Il est donc tragique de ne pas se sentir insatisfaits ou malheureux dans la condition humaine présente, mais il est pareillement tragique de se sentir satisfaits ou heureux pour quoi que ce soit d'*autre que le Je*. Le Christ dit en effet : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; je vous la donne, non pas comme le monde la donne » ; ou encore : « Qui boit de cette eau aura encore soif ; qui, au contraire, boit de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus soif éternellement ».

Nous avons dit que « le Je cherche le Je » ; nous aurions aussi pu dire, cependant, que « le Je attire le Je ». C'est celle-ci la racine secrète de cette aspiration qui — comme dit Steiner — résonne doucement dans l'intériorité (et qui, après la mort, nous conduira à une nouvelle vie terrestre).

« Le repentir, — dit toujours Steiner — est le plus souvent un fruit de l'égoïsme ».

Le repentir est en effet sain, quand il se limite à exprimer la *conscience de l'erreur*, puisque c'est seulement de celle-ci que peut naître la *résolution* (« de mieux faire à l'avenir »). Au contraire, se laisser aller aux remords, dans la mortification de soi, peut être l'un des si nombreux stratagèmes mis en oeuvre (plus ou moins sciemment) par l'égo pour ne pas se changer soi-même, et pour ne pas faire place au Je.

Tout repentir, qui ne se limite pas à exprimer la conscience de l'erreur, n'est, psychodynamiquement, qu'une « blessure narcissique ».

J'ai dit, à une autre occasion, que comme existe le « délire de puissance » (exprimé sur le plan noétique, par le dogmatisme) ainsi existe-t-il le « délire d'impuissance » (exprimé sur le plan noétique par l'agnosticisme), et que c'est justement celui-ci à nous faire « pleurer sur nous-mêmes », à nous faire plaindre la condition humaine, au lieu de nous pousser à faire de notre mieux pour lui restituer la conscience du rang, de la dignité et de la force, qui lui sont propres.

Le fait est que dans la reconnaissance de l'erreur, vit et opère la vérité : cette vérité qui nous viendra en aide si nous avons le courage *cognitif* de « ne pas se contenter », et de vouloir aller au fond.

Le proverbe dit : « C'est en se trompant qu'on apprend ». Il en est ainsi. N'ont peur de se tromper que ceux qui, n'aimant pas assez la vérité, ne savent pas apprendre de leurs propres erreurs, ni se modifier eux-mêmes.

L'homme aspire ardemment à l'homme ou à la propre humanité et au long du chemin qui y mène, il doit se mesurer nécessairement à l'erreur. Comme c'est donc un péché de se tromper sans s'apercevoir de s'être trompé, ainsi est-ce un péché que de rester bloqués ou arrêtés par la peur de se tromper.

Steiner dit : « Ici opère très fortement le soi-disant subconscient de l'homme. Sans notre conscience habituelle, nous n'aurions pas toujours la claire représentation de vouloir faire mieux à l'avenir une action accomplie par nous. Mais elle vit en nous comme une seconde personne, qui développe toujours (non pas dans la représentation, mais dans la volonté) une image claire du comment, si le cas se présentait, nous accomplirions mieux cette même action-là. Ne sous-évaluez pas cette notion, ni en général, l'idée de cette seconde personne qui vit en nous, et dont on parle tant aujourd'hui dans la psychanalyse, dans la psychologie analytique » (p.69 [82]).



Quelle est donc la différence entre l'aspiration et la résolution ? Que la première est une résolution indéterminée, alors que la seconde est une aspiration déterminée (« non pas — comme précise Steiner — dans la représentation, mais dans la volonté »).

Nous avons parlé, en son temps, du vouloir dans le penser et du penser dans le vouloir, en montrant que la qualité (morte) du vouloir agissant dans le représenter est différente de la qualité (vivante) du vouloir opérant dans l'imaginer (de la conscience imaginative).

Steiner recommande de ne pas sous-évaluer la « notion » du « soi-disant » subconscient. Freud et Jung ne l'ont pas sous-évaluée (ils l'ont même sur-évaluée), mais ils se sont perdus quand même.

Et ils se sont perdus parce qu'ils ont cru pouvoir pénétrer dans le subconscient, dans lequel le penser est vivant dans le vouloir, avec la conscience dans laquelle opère le vouloir mort dans le penser.

Prenons, par exemple, les archétypes du *Puer* et du *Senex* dont parle Jung. Les effets (psychiques) du premier ont une qualité déterminée ; ceux du second, la qualité opposée. Il s'agit donc de forces gouvernées par des formes (des lois) différentes, et donc de manifestations du penser dans le vouloir (c'est en effet le penser — comme nous le savons — à donner forme à la force).

Et comment est-il possible alors de saisir l'extraordinaire et puissant penser dans le vouloir dans le penser avec notre vouloir ordinaire et impuissant ? (Considérez que là où Jung croit saisir les forces du *Puer*, et du *Senex*, la science de l'esprit saisit, au contraire, respectivement, celles lucifériennes et ahrimaniennes).

Certes, à Freud et Jung doit être reconnu le mérite indubitable d'avoir placé, sur le plan scientifique, le problème de l'inconscient. Le placer ainsi c'est une chose, le résoudre en est une autre. Et jamais on ne parviendra à éclairer ce qui vit vraiment dans l'inconscient tant que l'on continuera à se servir de l'intellect ordinaire (ou, à sa place, d'une *forma mentis* plus ou moins mystifiante).

« Elle vit en nous — dit encore Steiner — comme une seconde personne ». Mais nous, nous devrions pénétrer dans l'inconscient justement avec l'intention de réunir cette « seconde personne » (le non-ego) à la « première » (à l'ego), puisque le Je ne peut naître qu'en vertu de la mort et de la renaissance de l'ego (précisément en tant que Je), et de la mort et de la re-naissance du non-ego (justement en tant que Je).

Steiner dit : « En chacun de nous existe, en sourdine, quasi souterrainement, « l'autre ». Et chez cet « autre » vit aussi « l'homme meilleur », celui qui, pour chaque action accomplie, forme toujours l'inconscient, le dessein subconscient de mieux faire la prochaine fois. Plus tard seulement, lorsque l'âme sera libérée du corps, de l'intention que nous avons dite surgit la *résolution*. L'intention reste absolument en germe dans l'âme ; plus tard suit la résolution. Et la résolution réside dans l'Homme-esprit, comme l'intention dans l'Esprit de vie, et comme l'aspiration pure dans le Soi-spirituel » (p.70 [83-84]).

« L'homme meilleur », c'est le Je : ce Je qui attend, en chacun de nous, de naître comme « Soi spirituel », comme « Esprit de vie » et comme Homme esprit ». Les deux premiers se font doucement pressentir, durant la vie, grâce à l'aspiration et à l'intention, alors que le troisième intervient, après la mort, pour réaliser ce à quoi nous avons aspiré et ce que nous nous sommes reposé.

Durant la vie, pourrions-nous ajouter, la force de la résolution se fait sentir, dans le domaine du penser, comme *persuasion* et, dans le domaine de la volonté comme *décision*. Il est important de le rappeler, parce qu'il s'agit, pour ainsi dire, d'une force spirituelle « en voie d'extinction » (à ne pas confondre avec celle naturelle des types qu'on appelle « volitifs » ou « décisionnistes », qui ne sont autres, le plus souvent, que des « colériques » ou « [atra-]biliaires »).

Carlo Michelstaedter (1887-1910), au plus importants de ses écrits (sa thèse de doctorat), a donné précisément ce titre : *La persuasion et la rhétorique* (Adelphi, Milan 1995 — ndr).

Eh bien ! Combien sont aujourd'hui les « persuadés » : c'est-à-dire ceux qui ont mûri leur « persuasion » à la lumière et à la chaleur de la connaissance ? Et combien sont, inversement, les

« rhéteurs » : c'est-à-dire ceux qui ne sont persuadés de rien, et qui tentent anxieusement de cacher leur vide intérieur par la verbosité, la dialectique ou le fanatisme ?

Il s'est fait tard. Nous continuerons la semaine prochaine.

*Lucio Russo, Rome, 17 février 2000*

## **Seizième rencontre**

*Rome, le 24 février 2000*

En parlant, dans nos ultimes rencontres, de l'*instinct*, de l'*inclination*, de la *convoitise*, du *motif* (que nous avons proposé de subdiviser en « impulsion », « mobile » et « but »), de l'*aspiration*, de la *résolution* et de la *décision*, nous n'avons rien fait d'autre que de parler, en définitive, de la volonté. Vous vous rappellerez qu'en étudiant *La philosophie de la Liberté*, nous affirmâmes que le réalisme « naïf » est le réalisme des « choses », alors que le réalisme « métaphysique » est le réalisme de la « force » ou de « l'énergie », et donc, à bien voir, de la volonté : ce qui revient à dire, d'une réalité inconnue *en soi*.

Nous connaissons, par exemple, l'énergie thermique et l'énergie électrique et nous savons que l'une peut se convertir ou se transformer dans l'autre ; nous avons aussi découvert, grâce à Einstein, l'équivalence entre masse et énergie, mais ce qu'est *essentiellement* l'énergie, cela demeure un mystère.

Tout comme reste un mystère ce qu'est *essentiellement* cette force de la volonté que nous ne connaissons qu'indirectement (et a-posteriori) au travers de la représentation de l'action : à savoir, de la façon dont une telle force s'est réalisée ou déterminée.

Schopenhauer soutient, par exemple, que la « chose en soi » de Kant est précisément la « Volonté » (majuscule). Mais la volonté étant une « force », et non une « chose », en parler comme d'une « chose », cela veut dire parler non pas de la volonté, mais de sa « représentation ». (Ignorant cela, Schopenhauer a intitulé son oeuvre la plus importante : *Le monde comme volonté et représentation*, alors qu'il aurait dû l'intituler : *Le monde comme représentation de la volonté et représentation*, ou, plus simplement : *Le monde comme représentation*).

Certes, pour pouvoir parler de la volonté, et non simplement de sa représentation, il faut se porter au-delà de l'abstrait horizon spéculatif et commencer à se « salir les mains » par la pratique ou l'exercice intérieur.

Comme les sciences naturelles *observent* et *étudient* (dans l'ordre) le monde sensible, ainsi la science de l'esprit *étudie* et *observe* (dans l'ordre) le monde suprasensible ; et autant d'abord elle l'étudie et ensuite l'observe, autant elle ne peut pas se servir des mêmes organes des sens dont se servent, en les trouvant déjà prêts, les sciences naturelles, mais elle doit en développer d'autres, extrasensibles, au moyen, justement, de l'étude et de l'exercice intérieur.

À quoi visons-nous, par exemple, en pratiquant l'exercice de la « concentration » ? À développer pour ainsi dire un « oeil » capable d'observer ce *mouvement du penser* qui — comme dit Steiner dans *La philosophie de la Liberté*, — passe habituellement « inobservé ».

Mais si le mouvement (préconscient) du penser passe communément inobservé, il n'est pas difficile de comprendre comment passent encore plus inobservés celui (subconscient) du sentir et celui (inconscient) du vouloir.

Il ne s'agit donc pas de se représenter la volonté (et de se la représenter — à l'instar de Schopenhauer — comme une réalité qui n'a rien à faire avec celle de la pensée), mais bien plutôt d'expérimenter la force *au travers* du penser, puisque le mouvement du penser *est déjà volonté*. « Tout exercice de penser — affirme justement Scaligero — est en substance un exercice de la volonté ».

Le fait est que le penser, le sentir et le vouloir (reliés respectivement à la troisième, à la seconde et à la première Hiérarchie) sont trois *actes du Je*, mais que c'est seulement le premier qui se présente,

quoique de manière réfléchie, à la conscience ; dans le cas où celle-ci apprend pour cette raison à surmonter son état réfléchi et à observer son mouvement, une première et lucide expérience de la force extrasensible ou suprasensible de la volonté devient possible.

Steiner dit : « La psychologie courante ne parle que d'un « vouloir général ». Et cependant, l'enseignant et l'éducateur doivent intervenir dans toutes ces trois forces de l'âme (dans l'aspiration, dans la résolution et dans la décision — *nda*) pour y mettre une limite et de l'ordre. Quand on veut éduquer et instruire, il faut justement travailler avec ce qui se déroule dans les profondeurs de la nature humaine. Pour les maîtres et éducateurs, il est toujours extrêmement important de savoir qu'il ne suffit pas d'orienter son oeuvre propre selon les relations humaines ordinaires, mais qu'il faut la configurer en partant de la compréhension de l'homme intérieur (...) Pensez seulement à ce qu'il adviendrait si les écoles futures étaient organisées selon l'idéal marxiste ou socialiste. En Russie, cela est déjà advenu et à cause de cela la réforme scolaire de Lounatcharsky (Anatol Lounatcharsky [1875-1933], commissaire du peuple pour l'éducation de 1917 à 1920) est quelque chose d'horrible. C'est la mort de la culture ! Et si déjà beaucoup de mal vient du bolchevisme, le pire sera la méthode bolchevique d'enseignement, parce qu'elle détruira radicalement la culture transmise depuis les époques précédentes. Cette méthode ne parviendra pas tout de suite à sa fin à la première génération, mais elle pourra d'autant mieux l'atteindre dans les suivantes, en faisant ainsi disparaître toute culture sur la Terre (...) Il faut veiller à ces phénomènes. Il faut des hommes conscients que le progrès du côté social exige une éducation fondée sur une connaissance approfondie de l'être humain » (pp.71-72 [85]).

Ces paroles, prononcées en août 1919, se sont révélées malheureusement prophétiques.

Qu'en a-t-il été, en effet, de la grande tradition culturelle européenne ? N'a-t-elle pas été précisément détruite ? Et là où régnaient autrefois les géants (un Goethe, un Hegel, un Schelling, un Beethoven ou un Wagner), ne règnent-ils pas aujourd'hui des « nains » ? Si l'on regarde actuellement autour de soi, on a carrément peine à croire qu'il a existé une culture d'un tel niveau.

D'un autre côté, quelle autre fin aurait pu avoir la culture, une fois mortifiée, d'une part, par le matérialisme « collectiviste » de marque politique, idéologique ou doctrinaire (celui du non-ego représenté par l'Église ou l'État) et, d'autre part, par le matérialisme « individualiste » de marque économique (celui de l'ego) ?

On ne se rend pas compte, en effet, que tout ce qui est semé dans le penser est récolté ensuite dans le sentir et enfin dans le vouloir. Et qu'est-ce qui a été et est actuellement ensemencé ? C'est vite dit : *l'âme inconsciente ou l'autoinconscience*.

Pensez, par exemple, la soi-disant « post-modernité ». Celui qui ne sait pas encore en quoi consiste la « modernité », peut-il éventuellement savoir en quoi consiste la post-modernité ? Mais peu importe : le mot suffit ! Quiconque est cependant conscient, grâce à la science de l'esprit, que la modernité est représentée par la conscience intellectuelle (représentative), et qu'une vraie « post-modernité » devrait être représentée, par conséquent, par la conscience imaginative, ne peut que pleurer à chaudes larmes face à tant d'irresponsable laisser-aller : un laisser-aller, auquel échappe naturellement qu'une culture — comme on a (horriblement) l'habitude de dire aujourd'hui — de « nouvelle génération » peut être vraiment telle si l'on se libère du passé (de la tradition ou de la « culture transmise des temps précédents ») en ne l'ignorant pas ou en le rejetant pas, mais au contraire en le dépassant : ou bien en l'assimilant, en le transformant et le rénovant (comme Steiner a fait avec le « goethéanisme »).

Steiner dit : « Que veut-on aujourd'hui selon les soi-disant programmes socialistes ? On veut que les jeunes gens se comportent entre eux comme se comportent les adultes. C'est la chose la plus fautive que l'on puisse tenter dans l'éducation. Nous devons au contraire devenir conscients que le jeune homme a à développer des forces d'âme, et aussi corporelles, différentes de celles que développent

les adultes dans leurs rapports réciproques. Pour progresser dans l'évolution, il faudra se baser sur les profondeurs de l'âme et se demander sérieusement : qu'est-ce qui agit sur la nature volitive profonde de l'homme du côté de l'éducation et de l'enseignement ? » (p.73 [86-87]).

Nous avons dit, la fois passée, que la force de la résolution se fait sentir, dans la sphère de la pensée, comme *persuasion*, et dans la sphère de la volonté, comme *décision*.

Eh bien! n'est-il pas aujourd'hui croissant, en particulier parmi les jeunes, le nombre de ceux qui se sentent indécis et pas très sûrs (jusqu'à souffrir, dans maints cas, « d'attaques de panique ») ? Et n'est-il pas pareillement croissant le nombre de ceux qui s'illusionnent de pouvoir remédier à une telle fragilité intérieure en recourant à l'usage de drogues ?

Mais tout ceci c'est ce qu'on finit par récolter quand on sème le matérialisme et l'intellectualisme abstrait : quand on s'obstine, à savoir, à ne pas vouloir transcender comme les temps l'exigeraient, l'exsangue culture des « nerfs » ou de la « tête » (attachée à la perception sensible).

Quoi d'autre pourrait nous pousser, par exemple, à consommer de l'héroïne, drogue soi-disant « d'évasion », sinon justement, l'espoir illusoire de pouvoir ainsi nous libérer de la prison des « nerfs » et de la « tête » ? Et quoi d'autre pourrait nous pousser à consommer, inversement, de la cocaïne, drogue soi-disant de « prestation », sinon justement l'espoir illusoire de parvenir à tirer des « nerfs » et de la « tête » cette énergie que nous ne sommes plus en mesure de tirer de la volonté ?

Eu égard à ce phénomène tragique, on se divise en général en « prohibitionnistes » et « antiprohibitionnistes », mais il est rare que l'on se demande — comme dit Steiner — « qu'est-ce qui agit sur la nature volitive profonde de l'homme du côté de l'éducation et de l'enseignement ».

Steiner dit : « Tout ce qui est intellectuel est déjà volonté sénile, c'est déjà une volonté parvenue à la vieillesse. Donc n'importe quelle instruction ordinaire, dans le sens intellectuel, n'importe quelle leçon et, en général, tout ce qui dans l'éducation est donné en concepts, ne peut agir encore sur le jeune à l'âge où se déroule l'éducation (...) Gardons-nous de croire que nous pouvons avoir une influence sur le jeune seulement au moyen de ce que l'on croit avoir conçu avec justesse. En réalité, nous pouvons influencer son sentiment au moyen d'une répétition d'actions (...) La méthode juste ne se trouve pas dans des leçons données à l'enfant, des règles morales etc., mais dans l'orientation de son attention sur quelque chose que vous répéterez et qui est apte à éveiller en lui le sentiment de ce qui est juste, et en lui faisant ensuite répéter et répéter, jusqu'à ce que cela devienne pour lui une habitude. Plus une telle habitude restera inconsciente, meilleure elle sera pour le développement du sentiment ; inversement, plus l'enfant aura conscience d'exécuter de façon répétée l'action par dévouement, parce qu'elle doit être faite, et plus vous soulèverez cet action au niveau d'une vraie impulsion de volonté. En somme : une répétition inconsciente cultive le sentiment ; une répétition pleinement consciente cultive la vraie impulsion volitive en accroissant la force de la décision » (pp.73-74 [87]).

Comme on voit, il ne s'agit pas de faire des sermons, mais bien d'agir de manière éclairée : à savoir à la lumière d'une connaissance réelle de l'être humain.

Celle-ci peut seulement nous indiquer, en effet, comment faire en sorte que ce que nous fournissons à la « tête » ne reste pas dans la « tête », mais passe dans le restant de l'organisme, pour éduquer ainsi l'homme tout entier (le penser, le sentir et le vouloir). Nous pourrions dire, en termes anthroposophiques, qu'il s'agit de réussir à faire passer ce qui est appréhendé, dans une première instance, par la partie « phrénique » du corps astral (liée au système neuro-sensoriel) à la partie « thymique » du même (liée au système rénal), et surtout au corps éthérico-physique.

On pourrait aussi dire, à cet égard, qu'il s'agit de réussir à traverser, par l'éducation, le seuil qui sépare la partie animico-spirituelle de celle éthérico-physique ; en ayant bien présent à l'esprit, cependant, que dans le cas de l'enfant (qui doit descendre dans le corps physique), un tel seuil doit

être traversé, pour ainsi dire, du haut vers le bas, alors que, dans le cas de l'adulte (qui doit se détacher du corps physique-éthérique), il doit être traversé du bas vers le haut.

Pour obtenir ceci — dit Steiner — l'éducateur doit avoir recours, soit à la répétition ou itération « inconsciente », soit à celle « pleinement consciente ».

Tous ceux qui, au temps de l'école, ont dû apprendre quelque poésie « par coeur », se rappelleront ne pas avoir fait autre chose que de la répéter et de la répéter. Un beau jour, cependant, est sorti un « écervelé » qui a dit : « Cessons d'apprendre des poésies par coeur, parce qu'elles ne servent pas à la vie, sans aucunement considérer (justement en « écervelé » qu'il était) que les poésies sont le *moyen* et la mémoire la *fin*, et que celle-ci sert (et comment!) à la vie.

Nous venons d'affirmer (en citant Scaligero), que « tout exercice de pensée est en substance un exercice de la volonté » ; nous pourrions aussi dire, toutefois, que « tout exercice de mémoire est en substance un exercice de la volonté », en particulier s'il est développé — comme le suggère Steiner — à *rebours* : à savoir, du soir au matin, dans le cas où il s'agit de souvenirs de la journée, ou du dernier mot au premier, dans le cas où il s'agit d'une poésie ou d'une prose.

Steiner dit : « Les méthodes pédagogiques anciennes, plus naïves et plus patriarcales, appliquaient ingénument aussi ces principes ; les choses devenaient habitudes et elles renfermaient des éléments pédagogiques excellents (...) Les hommes des temps passés, non seulement disaient chaque jour le « Notre Père », mais ils avaient aussi un livre d'histoires qu'ils lisaient au moins une fois par semaine. C'est pourquoi c'étaient des hommes qui, au niveau de la volonté, avaient des forces plus considérables que celles qui se forment par l'éducation actuelle ; le développement de la volonté dépend en effet de la répétition, et de la répétition consciente. Il ne suffit donc pas de proclamer abstraitement qu'il faut aussi éduquer la volonté, et croire que, si l'on a de bonnes idées à cet égard et qu'on les inculque au jeune, grâce à quelque disposition astucieuse, on atteindra l'objectif. En réalité, cela ne sert pas du tout à renforcer la volonté, et les jeunes qui s'éduquent au moyen de « leçons de morale » deviennent ces mêmes hommes faibles et nerveux (...) En résumant : assigner quotidiennement au jeune quelque action à faire de manière répétitive, et dans certains cas aussi durant toute l'année scolaire, est une discipline qui fortifie très énergiquement la volonté. Avant tout, cela crée un contact entre les écoliers, ensuite elle renforce l'autorité de l'enseignant, et elle habitue les jeunes à une activité répétée qui agit puissamment sur la volonté. Dans ce sens l'élément artistique agit avec une force toute particulière sur la formation de la volonté, avant tout parce que l'exercice d'un art doit s'appuyer sur la répétition et ensuite parce que, ce que l'homme s'approprie, en fait d'art, lui procure toujours une joie nouvelle. L'art, on n'en jouit pas une seule fois mais sans cesse (...) Pour cette raison, les buts que nous poursuivons avec notre pédagogie sont étroitement connexes avec l'élément artistique » (pp.74-75 [88-89]).

Il est déconcertant et douloureux de devoir constater qu'aujourd'hui sont « faibles » et « nerveux » non seulement les élèves, mais aussi les enseignants (à savoir, les élèves d'hier).

Mais quel modèle à *atteindre* (en particulier, entre les sept et quatorze ans) peuvent constituer des enseignants aussi « faibles » et « nerveux » (et au besoin, par réactions « autoritaires ») au point de ne pouvoir véhiculer aucune « autorité » [de compétence, *ndt*] ? Et comment peut-on prétendre, ensuite, que les jeunes deviennent adultes si les adultes, non seulement ne se révèlent pas tels, mais se mettent carrément à singer les jeunes ?

Jung disait (je l'ai déjà rappelé) : « Les inconscients se parlent ». L'inconscient de l'élève ou du jeune « parle » donc avec celui de l'enseignant ou de l'adulte, et bien vite il s'aperçoit que celui (faites, évidemment, les exceptions dues) qui ne peut pas être pour lui un guide affectueux, parce qu'il est encore plus désorienté et plus égaré que lui ; au point de l'encourager et de le solliciter, le plus précocement possible, à se guider (« démocratiquement ») tout seul ou — comme souvent l'on dit — à « se responsabiliser ».

Toute « responsabilisation » prématurée des élèves ou des jeunes est cependant un signe d'une « dé-responsabilisation » des enseignants ou des adultes.

Au cas où nous aurions envie de plaisanter, nous pourrions donc comparer l'éducateur d'aujourd'hui à un clochard qui, dans la rue, cherche à vendre un livre aux passants, intitulé « Comment devenir milliardaires ».

En présence de ce « massacre moderne des innocents », l'envie de plaisanter passe cependant. (Justement au moment où nous remanions ces notes, le *Times* de Londres parle d'une *génération Prozac*, en se référant au fait qu'entre 1991 et 2001, le nombre de mineurs, à qui ont été prescrits des antidépresseurs, a augmenté de 70%, dont 35 000 sont sous Prozac, et que depuis 1950 à aujourd'hui, en Europe, le nombre de suicides d'adolescents a quadruplé — *ndr*).

Et qui en est l'Hérode de service ? C'est facile : la superficialité « profonde », l'ignorance « cultivée » (*l'ignorantia docta*) ou — si l'on veut le dire avec Robert Musil — la « stupidité intelligente » du matérialisme (fruit amère — comme dit — de l'autoinconscience).

Le fait est que l'âme enfantine, en grandissant, devrait être nourrie en premier lieu d'amour, en second lieu de beauté et en troisième lieu de vérité (« l'homme ne vivra pas seulement de pain... »). Que cette affirmation sonne aujourd'hui aux oreilles de la plupart (en particulier les intellectuels), naïve, banale ou rhétorique, sinon carrément ridicule, cela peut suffire à nous éclairer sur le caractère des temps dans lesquels nous vivons.

Nous avons achevé la quatrième conférence. Jeudi prochain nous commencerons la cinquième.

**Lucio Russo, Rome, 24 février 2000.**

## **Dix-septième rencontre**

***Rome, 2 mars 2000***

Nous commençons la cinquième conférence.

Steiner dit : « Vous aurez observé que jusqu'à présent, en parlant de l'homme, j'en ai plus particulièrement considéré l'activité intellectuelle, cognitive, d'un côté, et l'activité volitive, de l'autre. Je vous ai aussi montré comment la première des deux se trouve en rapport avec le système nerveux et l'autre avec l'activité du sang. Si vous réfléchissez sur tout cela, vous demanderez : comment vont les choses eu égard à la troisième activité de l'âme, à savoir celle du sentiment ? (...) Nous devons cependant nous rendre compte clairement d'une autre chose, à laquelle j'ai souvent fait allusion sous divers rapports. On ne peut pas localiser seulement de manière pédante l'une à côté de l'autre ces facultés de l'âme : penser, sentir et vouloir, parce que dans l'ensemble de l'âme vivante il y a toujours un passage de l'une à l'autre (...) Dans l'acte volitif, vous trouverez toujours dissimulée, de quelque façon, l'activité du représenter (...) Une subtile activité volitive anime la formation des pensées, les relie entre elles, pour arriver à des jugements et à des conclusions. C'est pourquoi nous devons nous limiter à dire : l'activité volitive est « principalement » une activité volitive, mais elle a en elle un courant sous-jacent de l'activité pensante ; et vice versa, l'activité pensante est « principalement » telle, mais elle a en elle un courant volitif sous-jacent » (pp.76-77 [91-92]).

Nous avons déjà parlé en son temps du fait que nous faisons les premiers pas dans l'étude de l'âme en apprenant à distinguer le penser, le sentir et le vouloir, mais qu'ensuite, en progressant, nous devons nous porter au-delà de cette visions schématique de ses facultés.

Pour faire ceci, nous devons cependant nous porter au-delà de l'intellect, puisque c'est justement l'intellect qui se trouve à son aise avec les schémas. C'est là un fait, et non une critique. En effet, comme l'intellect se trouve à son aise avec les schémas, ainsi les yeux, par exemple, se trouvent à leur aise avec les couleurs, mais pas avec les sons.

L'effort de penser dynamiquement la vie du vouloir *dans le* penser, ou celle du penser *dans le* vouloir, constitue donc un exercice.

« Une sorte d'activité volitive — dit Steiner — anime la formation des pensées, les relie entre elles, pour arriver à des jugements et à des conclusions ». Vous vous rappellerez à ce sujet qu'un soir, j'ai souligné la nécessité de ne pas se limiter à affirmer — comme on le fait souvent — que, pour transcender l'intellect, il faut « introduire » le vouloir dans le penser (comme si dans le penser ordinaire, il n'y avait aucun vouloir), mais au contraire de s'engager à distinguer la qualité du vouloir (dans le penser) qui caractérise l'activité intuitive, celle inspirative ou celle imaginative de la qualité (morte) du vouloir qui caractérise l'ordinaire activité représentative.

Je sais que ceci n'est pas facile, parce que l'on se figure en général la mort comme une simple « absence de vie », et non comme une entité (un principe actif), de la même façon que l'on se figure en général la liberté comme une simple « absence de contrainte », et non comme un sujet ou un Je.

Il sera pourtant difficile de comprendre la différence entre la pensée dite « réfléchie » (représentative) et la pensée dite « vivante » (imaginative), si nous ne comprenons pas et n'expérimentons pas la différence entre la « volonté de mort » (ahrimanienne) qui meut *en la dés-animant*, la première et la « volonté de vie » (michaélienne) qui meut *en l'animant*, la seconde.

Steiner dit : « Cette interpénétration des activités de l'âme se rencontre aussi imprimée dans le corps, dans lequel se manifeste l'activité d'âme en question. Regardons, par exemple, l'oeil humain : si nous l'observons dans sa totalité, nous voyons se poursuivre les nerfs en lui ; mais nous voyons aussi les voies du sang continuer en lui. Par le fait que les nerfs s'y continuent, l'activité de la pensée, de la connaissance, pénètre dans l'oeil. ; et par le fait que les voies du sang s'y continuent également, l'activité volitive y pénètre aussi. Ainsi, dans le corps également, volonté et représentation sont conjointes jusqu'à la périphérie des activités sensorielles ; et ainsi pour les autres sens et pour les membres qui servent à la volonté : la connaissance passe à travers les nerfs, et la volonté à travers les vaisseaux sanguins (...) Observons la différence, si importante, entre la structure de l'oeil humain et celle de l'oeil animal. Dans l'oeil de l'animal, l'activité sanguine est beaucoup plus grande que ce n'est le cas dans celui humain (...) De cela vous pouvez déduire que l'animal envoie dans l'oeil une activité sanguine beaucoup plus grande que ce n'est le cas pour l'homme, et il fait la même chose pour les autres organes des sens. Cela revient à dire que l'animal développe dans ses sens beaucoup plus de sympathie instinctive en direction du monde environnant que le fait l'homme. En réalité, celui-ci a beaucoup plus d'antipathie pour le monde que l'animal n'en a, mais dans la vie ordinaire, cela ne lui vient pas à la conscience (...) Mais si les hommes n'avaient pas une antipathie plus grande que celle des animaux pour le monde environnant, ils ne s'en détacheraient pas tant qu'ils s'en détachent effectivement. L'animal a beaucoup plus de sympathie avec l'environnement et c'est la raison pour laquelle il y est beaucoup plus attaché, et qu'il en est d'autant plus dépendant que ce n'est le cas pour l'homme, du climat, des saisons, et ainsi de suite. C'est justement parce qu'il a une antipathie d'autant plus grande contre l'environnement, que l'homme est un individu » (pp.78-79 [92-95]).

Nous devons donc au fait « d'avoir pour le monde environnant une antipathie plus grande que celle des animaux » la possibilité de « l'objectiver », et donc de le connaître (scientifiquement).

Pour pouvoir « l'objectiver » correctement, il est toutefois nécessaire qu'un rapport sain (physiologique) soit en vigueur en nous entre les forces (sanguines) de la sym-pathie et celles (nerveuses) de l'anti-pathie.

Seul le Je peut devenir garant d'un semblable rapport. Seul le Je (en tant que tiers) est en effet en mesure de créer et de recréer incessamment un équilibre entre ces deux forces opposées, en corrigeant, à chaque fois, les excès de la sym-pathie au moyen de l'anti-pathie et inversement.

Le fait est que même le connaître, comme le voir, doit être mis *humainement* « en activité ». Nous ne voyons pas bien les choses, en effet, aussi bien quand nous leur sommes (sympathiquement) trop proches, que lorsque nous leur sommes (antipathiquement) trop éloignés.

Vous savez que Nietzsche a défini l'homme comme une « corde tendue entre la bête et le surhomme ». Nous pourrions dire, à l'inverse, en le paraphrasant : « l'homme est une corde tendue entre la sym-pathie et l'anti-pathie » (ainsi comme du reste, qu'entre la perception et la pensée, l'exhalaison et l'inhalation, la systole et la diastole).

« L'homme — affirme Protagoras — est la mesure de toutes choses » ; mais il l'est d'autant que l'humain lui-même est, pour ainsi dire « mesure », et à cause de cela même, « qualité » (la mesure — affirme Hegel — est le combien qualitatif).

Différente de celle de l'homme est justement la « mesure » de l'animal, tout comme différente est celle de l'Ange. L'ordre cosmique est en effet un ordre « hiérarchique », et, en ceci la place (ou le degré) de l'homme n'est pas celle de l'animal ni celle de l'Ange. Une telle place, l'homme est appelé à se la conquérir [En français, nous avons un proverbe qui illustre cela : « Qui fait l'Ange fait la bête ». À méditer pour celui qui quitte sa place... *ndt*]

Steiner dit : « Dans les nombreuses actions que nous n'accomplissons, pas seulement par raisonnement, mais par amour, par enthousiasme, par dévouement, la sympathie prévaut si fortement dans le vouloir qu'elle émerge aussi au-dessus du seuil de notre conscience, de sorte que notre vouloir lui-même nous apparaît animé de sympathie, alors que d'habitude, il se limite à s'unir objectivement avec le monde environnant. Comme notre antipathie pour le monde extérieur, nous vient à la conscience seulement exceptionnellement et pas toujours (par exemple, « quand nous ressentons ce qui nous donne la nausée, cette nausée n'est sinon qu'un accroissement de tout ce qui se produit dans toute activité sensorielle, en restant cependant sous le seuil de la conscience » (p.79 [94]) — *nda*), ainsi notre sympathie pour le monde, toujours existante en nous, peut exceptionnellement nous devenir consciente, dans l'enthousiasme, dans la dévotion, dans l'amour » (p.80 [96]).

Tout ceux qui ont étudié *Théosophie*, se rappelleront que Steiner, en décrivant le voyage que chaque homme entreprend dans le monde de l'âme après la mort, parle de sept régions qui se caractérisent justement en fonction du rapport en vigueur entre les forces de la sym-pathie et celles de l'anti-pathie.

Dans la première, celle de la Lune, la « convoitise ardente » découle d'une prévalence de l'anti-pathie sur la sym-pathie ; dans la seconde, celle de Mercure (ou de la « sensibilité fluide », l'antipathie est équilibrée par la sympathie ; dans la troisième, celle de Vénus, (ou des « désirs »), la sym-pathie prévaut sur l'anti-pathie. Dans la quatrième, inversement, celle du Soleil (ou du « plaisir » et du « déplaisir ») est uniquement active la sym-pathie. C'est seulement dans les cinquième, sixième et dans la septième, cependant, celles de Mars, de Jupiter et de Saturne, que la sym-pathie encore enclose en elle-même, pour ainsi dire, dans la région solaire, en vient à prendre un caractère effusif et irradiant — comme le dit Steiner — de la « lumière de l'âme », de « l'énergie d'âme active » et de la « vie de l'âme ».

Il y a donc un mouvement de la sym-pathie qui va, en tant que convoitise, de l'objet au sujet (en l'attirant) et il y en a un qui va, en tant qu'amour, du sujet à l'objet. On peut comprendre ainsi pourquoi Scaligero affirme que la convoitise, spiritualisée, se transforme en *dévouement*.

Il pourrait peut être étonner que, dans la région de la « convoitise ardente », l'anti-pathie prévalût sur la sym-pathie. Il suffit cependant de penser à ce point où le papier prend feu, tandis que l'on y fait converger au moyen d'une lentille les rayons du Soleil, pour comprendre que c'est justement l'ampleur de la surface sur laquelle on renvoie l'anti-pathie (l'étendue de l'aire de tout ce qui ne nous intéresse pas ou que nous n'aimons pas) à restreindre celle sur laquelle se concentre en conséquence, en la brûlant, la sym-pathie.



Steiner dit : « Nous contemplons à présent un mystère merveilleux de la nature humaine, un mystère qui est en vérité ressenti par tout homme quelque peu éveillé, mais que l'éducateur et l'enseignant devrait amener pleinement à la conscience. Aussi étrange que cela puisse sembler, le jeune agit toujours en étant mû plus ou moins par la simple sympathie ; même quand il joue, saute et braille, il accomplit chacune de ses actions par simple sympathie pour cette même action. Quand la sympathie naît dans le monde, elle est un amour fort, elle est un vouloir fort ; mais elle ne peut pas demeurer ainsi, au contraire elle doit être pénétrée par l'activité du représenter, elle doit être, d'une certaine façon, continuellement « re-clarifiée » par le représenter. Ceci se fait sur une grande échelle quand nous faisons pénétrer dans nos simples instincts les idéaux, les idéaux moraux. Et à présent vous comprendrez mieux ce que signifie, dans ce domaine, l'antipathie. Si les impulsions, dont nous observons la présence chez l'enfant, y restaient seulement sympathiques pendant toute la vie, comme elles le sont à l'enfant, nous nous développerions de manière animale sous l'influence de nos instincts. Ceux-ci doivent nous devenir antipathiques, et ils le deviennent en effet au travers de nos idéaux moraux, auxquels nos instincts sont antipathiques, et qui rejettent de l'antipathie dans la sympathie enfantine des instincts, pendant toute la vie ultérieure entre la naissance et la mort. Voilà pourquoi le développement moral est toujours un élément d'ascèse. Il suffit que cet élément d'ascèse soit pris dans le sens juste » (pp.80-81 [97]).

Gardons bien présent à l'esprit qu'il n'existe rien de plus spirituel que la nature. Les minéraux, les plantes et les animaux sont des êtres beaucoup plus spirituels que nous. Mais ils le sont d'autant qu'ils ne se connaissent pas et qu'ils ne peuvent pas se connaître. Comment fait-on en effet pour se connaître ? C'est vite dit : *en se divisant* (en soi-même). Pour savoir que l'on est un Je, il doit y avoir en effet un Je qui voit un Je. Pour que cela soit possible, le cercle ou l'anneau de la nature (la continuité naturelle inconsciente) doit donc se briser, de sorte que l'une de ses extrémités puisse observer et penser en ayant l'autre en face d'elle.

Permettez-moi de vous lire, à cet égard, ce très beau passage de Bertrand Spaventa (1817-1883) : « Pourquoi le *Non*, le *Non être*, la négation ? et après, et le « ne s'opposant pas », le *Oui*, l'être, l'affirmation ? Pourquoi n'y a-t-il pas seulement le *Oui* ? Pourquoi tout n'est pas l'*Être* ? Ceci est le même problème du monde, la même énigme de la vie, dans sa plus grande simplicité logique. Ce que nous savons, c'est que sans le Penser, il n'y aurait pas le *Non*, le *Non être* ; et celui qui nie, celui qui vainc l'invincible et fend l'indivisible, c'est-à-dire l'*Être* (...) celui qui trouble l'immobilité tranquille, le sommeil obscur et impénétrable de l'être absolu et inné, cette puissance infinie, ce grand *prévaricateur* c'est le Penser. S'il n'y avait rien d'autre que l'*Être*, il n'y aurait pas le *Non*. Et, quand il faut voir, l'*Être* lui-même, seulement l'*Être*, il ne dit pas *Être*, il ne dit pas : *Est*, il ne dit pas point » (B. Spaventa : *Les premières catégories de la logique de Hegel* dans *Oeuvres* — Sansoni, Florence 1972, vol.I, p.339 — ndr).

C'est pourquoi nous pourrions dire, de notre point de vue : « S'il n'y avait rien d'autre que le vouloir et la sympathie, il y aurait le *Oui*, mais pas le *Non*. Pour autant qu'il y a le *Non*, il y a aussi le représenter et l'antipathie ».

Quel est le problème alors ? C'est qu'au *Non* de la conscience représentative, qui a fait suite au *Oui* de l'inconscience naturelle, nous aurions déjà dû commencer à faire suivre un *Oui* conscient : ou bien, ce *Oui* que l'on peut seulement prononcer à la lumière de ces degrés de la connaissance supérieure dans lesquels le penser et la conscience se ré-unissent à la vie, à l'âme et à l'esprit, et la vie, l'âme et l'esprit se réunissent au penser et à la conscience.

Inutile d'ajouter que « l'élément d'ascèse », « pris dans son sens juste », n'a rien à voir avec cet élément répressif appelé par Freud « Super-Je ». Il n'est pas question, en effet, de réprimer et de mortifier, mais au contraire de transformer et de glorifier (l'esprit, l'âme et le corps).

Le « Vieux » du *conte* de Goethe déclare à ce propos : « L'amour ne domine pas, mais il forme, et ceci est plus ».

Steiner dit : « Venons-en à présent au sentir, qui se trouve au milieu entre le connaître et le vouloir (...) Au centre, donc entre le penser et le vouloir, se trouve le sentir qui, dans une direction, est proche du penser et, dans l'autre, au vouloir. De la même manière que nous ne pouvons pas maintenir nettement séparées les activités du penser et du vouloir dans la totalité de l'âme, d'autant moins pouvons-nous les maintenir nettement séparées dans le sentir. Ici les éléments volitifs et cognitifs confluent énergiquement, en se confondant » (p.81 [97-98]).

Le sentir, dans la direction où il est proche du penser, devient un peu plus anti-pathique et froid, tandis que dans la direction où il est proche du vouloir, il devient un peu plus sym-pathique et chaud. On pourrait assez bien observer le premier dans les tempéraments nettement flegmatiques ; le second, dans ceux nettement sanguins (tous deux — comme nous le savons — gravitent en effet dans la sphère médiane du sentir).

Il doit être rappelé de toute manière que le sentir est une force ordinairement « narcissique » (à savoir une force qui ne sort pas de nous-mêmes), et que, sur lui, finissent par se déverser toute les déformations habituelles du penser et du vouloir et de leurs rapports réciproques.

Le fait est que le sentir « objectif » de l'espèce aide tout animal (surtout s'il n'est pas domestique) à s'orienter dans le monde (à se choisir un *habitat*, la nourriture, le *partenaire* (en anglais dans le texte, *ndt*), ou à percevoir le danger), alors que celui « subjectif » de l'homme, l'informe sur lui-même, et non sur le monde : ce qui revient à dire, sur ce qui lui plaît ou lui déplaît, et non sur ce qui est beau ou laid, ou sur ce qui est bon ou mauvais (on n'en serait jamais arrivé à dire, par exemple : « Beau n'est pas ce qui est beau, mais ce qui plaît »).

Il est clair, donc, que pour pouvoir restituer au sentir (à un nouveau niveau plus élevé) son « objectivité originaires perdue (« l'objectivité » dirait Freud), nous ne pouvons que commencer à faire levier sur le penser « objectif » : c'est-à-dire, sur le penser scientifique. À partir du moment toutefois, où le penser scientifico-naturel est en mesure de rééduquer ou de réhabiliter le sentir seulement dans le domaine de nos rapports avec la réalité inorganique, celui qui veut le ramener à « l'objectivité », même dans le domaine de ses rapports avec la réalité de la vie et de l'esprit, celui-là doit alors se conquérir un penser scientifico-spirituel.

Ce qui veut dire en substance, qu'il doit *passer du penser du nerf au penser du sang*. Normalement, en effet, le penser « objectif » est supporté par le nerf, alors que le sentir et le vouloir « subjectifs » sont supportés par le sang.

Restituer progressivement et patiemment une « objectivité » au sentir (et au vouloir), au moyen du penser scientifico-spirituel, veut donc dire renouveler le sang (ce « suc très particulier », de Goethe) : cela veut dire, à savoir, le soustraire, en tant que véhicule, à notre nature inférieure (à l'*Es*) et le restituer, purifier et racheter, à l'esprit (au Je).

Écoutez ce que Scaligero écrit, dans son *Manuel pratique de méditation* : « Le sentir, comme force pure de l'âme, peut surgir là où est étouffé le sentir normal, qui est de toute manière le véhicule de la nature animale de l'homme. En conséquence de la méditation, le sentir tend à surgir comme une force du rythme de l'âme, déjà indirectement sollicitée en ce sens par toute sage liaison de la pensée avec la volonté ».

Nous poursuivrons jeudi prochain.

**Lucio Russo, Rome, 2 mars 2000**

## Dix-huitième rencontre

Rome, le 9 mars 2000

Nous reprenons en parlant du sentir et, en particulier, du sentir dans le penser.

Steiner dit : « Il y eut une fois, à Heidelberg, une discussion d'une certaine importance (au moins extérieure) entre le psychologue Franz Brentano (1838-1917 — *nda*) et le philosophe Sigwart (Christoph von Sigwart, 1830-1904 — *nda*). Il s'agissait d'établir ce qui résidait dans l'activité du jugement humain. Sigwart disait : « Quand l'homme prononce ce jugement « L'homme doit être bon », il s'exprime toujours aussi un sentiment dans un tel jugement ; la décision est prise par le sentiment ». Brentano, au contraire, estimait que les activités du jugement et du sentiment, qui s'expriment dans les mouvements de notre âme, étaient totalement différentes entre elles, que la fonction, l'activité, du jugement ne pourrait pas du tout être comprise dans le cas où l'on crût que seul le sentiment y intervenait, alors que notre jugement, dans lequel entrerait ainsi quelque chose de subjectif, veut aussi être objectif (...) » Réfléchissez bien à ce qui doit vraiment être observé ici : nous avons, d'un côté, l'activité du jugement qui naturellement a à décider sur quelque chose de bien objectif (...) Donc le contenu du jugement a cessé d'être objectif. Mais quand nous, nous jugeons, c'est tout autre chose qui entre encore en jeu. À cause du fait que les choses sont objectivement justes, nous ne sommes cependant pas encore conscients dans notre âme ; nous devons avant tout les rendre conscientes, et cela ne peut pas se produire sans la coopération de l'activité du sentiment. C'est pourquoi Brentano et Sigwart auraient dû se mettre d'accord en disant : en effet, le contenu objectif du jugement est raffermi en dehors du sentiment, mais afin que la subjectivité humaine puisse se former la conviction de la justesse du jugement, l'activité du sentir doit intervenir » (pp.82-83 [99]).

Nous pourrions dire, en bref, que l'activité du jugement est députée à découvrir comment sont objectivement les choses, alors que le sentir est député à sanctionner l'objectivité (ou la justesse) du jugement, au moyen de la « persuasion » ou « conviction ».

Mais le fait vaut d'être approfondi. Que faisons-nous, en réalité, quand nous disons : « L'homme doit être bon » ? Nous prenons le concept d'homme et le concept de « bon » et nous les relient au moyen de l'activité du jugement (au moyen du « doit être »). Et quelle énergie opère alors dans l'activité du jugement ? Justement celle du sentir ou, plus précisément, du sentir dans le penser.

C'est sur celle-ci que se fonde en effet la *logique*, et c'est toujours grâce au sentir dans le penser que nous percevons le caractère illogique ou l'incohérence d'un jugement, tout comme nous percevons une « fausse note » musicale. Nous ne percevons justement aucune « fausse note » logique seulement lorsque entre les concepts, pour le dire avec Goethe, il y a une « affinité élective ». Donc, de même que Mozart (1756-1791), en composant, a dit : « je cherche deux notes qui s'aiment », ainsi pourrions-nous dire qu'en jugeant : « nous cherchons deux concepts qui s'aiment ».

Mais pourquoi les concepts s'aiment-ils au point de se rechercher ? Parce que l'intellect les sépare (comme des tesselles singulières) de leur monde unitaire (de la mosaïque), l'intellect les isole, les rend, par cela même, — comme dit Hegel — « instables ».

Vous rappelez-vous ce que Steiner affirme (dans *Grandes lignes d'une gnoséologie de la conception goethéenne du monde*) ? « Un concept est une pensée singulière telle qu'elle est fixée par l'intellect (...) Pour la raison que les créatures de l'intellect renoncent à leurs existences séparées et continuent à vivre seulement comme une partie d'un tout. Nous appellerons idées ces configurations créées par la raison ».

Nous devons donc à la « raison » ou à l'activité *indéterminée* du jugement (dans lequel est actif — comme on l'a dit — le sentir dans le penser) la faculté d'effectuer des jugements *déterminés*.

Goethe disait : « Quelle est la chose la plus difficile ? » C'est de voir de ses propres yeux ce que l'on a sous son nez ». Et n'avons-nous pas justement « sous le nez », du matin au soir, nos

jugements ? Et « la chose la plus difficile » n'est-elle pas précisément de voir, avec nos yeux, non seulement de quelle manière ils se forment, mais aussi comment ils se transforment à la fin en représentations ?

Le fait est que nous sommes en premier lieu inconscients de la manière d'être et d'agir de notre conscience (ordinaire). Nous avons en effet conscience de la représentation, mais pas des éléments dont elle est la synthèse, ni des processus dont elle est le résultat (réfléchi par le miroir cérébral).

Steiner affirme ; « Du fait que les choses sont objectivement justes, nous ne sommes cependant pas encore conscients dans notre âme ». Une chose est, en effet, la *vérité*, qui se trouve dans le monde (la vérité du monde), une autre est la *conscience de la vérité*, qui se trouve « dans notre âme » (la vérité de notre âme), et qui ne peut pas s'y trouver « sans la coopération de l'activité du sentiment ».

Steiner dit : « En ayant ainsi recherché l'élément du sentir, d'un côté, dans la connaissance, dans la représentation, et, de l'autre, dans la volonté, nous avons vu qu'il constitue une activité de l'âme intermédiaire entre le connaître et le vouloir, laquelle rayonne son être propre dans deux directions. Le sentiment est une connaissance encore inachevée, comme c'est aussi une volonté encore inachevée : c'est une connaissance retenue et une volonté retenue » (pp.83-84 [100]).

Notons que même l'activité de jugement, dans la sphère cognitive, est « une activité intermédiaire » de l'âme entre le concept et l'image. La représentation (consciente) n'est autre en effet que le reflet cérébral de l'image (pré-consciente) : à savoir qu'elle n'est qu'une image définie et figée. Que l'on compare les images vivantes et mobiles du rêve avec celles mortes et inertes de la veille, et aussitôt on comprendra quelle est la différence qu'il y a entre la nature (éthérique) de l'image et celle (physique) de son reflet cérébral.

Dans le connaître, nous avons donc à faire aux *concepts*, à l'*activité de jugement*, aux *images* pré-conscientes et aux *représentations* conscientes.

Eh bien !, les premiers, on peut les mettre en rapport (par voie intuitive) avec le vouloir, la seconde (par voie inspirative) avec le sentir et les troisièmes (par voie imaginative) avec le penser, et les quatrièmes (par voie réfléchie) avec le représenter ordinaire. Ce qui veut dire, donc, que notre relation ordinaire avec les concepts est *inconsciente*, avec l'activité de jugement elle est *subconsciente*, avec l'image elle est *pré-consciente* et avec la représentation, elle est *consciente*.

Steiner dit : « Comment se présentent donc à nous les manifestations corporelles du sentir ? Vous les verrez toujours naître là où, dans le corps humain, les voies du sang et les voies des nerfs en viennent de quelque manière à se toucher (...) Toute notre activité visuelle et auditive est parcourue par un sentiment étouffé, mais nous ne le percevons pas, et d'autant moins que l'organe sensoriel est isolé du reste du corps. Dans l'activité visuelle de l'œil, nous ne percevons presque pas du tout l'activité de sympathie et d'antipathie du sentiment parce que l'œil, immergé dans la cavité osseuse, est presque séparé du reste de l'organisme (...) Moins atténuée est une telle action dans l'ouïe, lequel sens beaucoup plus que la vue, se trouve dans une relation organique avec l'activité générale de l'organisme (...) C'est pourquoi l'activité sensorielle qui se déroule dans l'oreille est fortement accompagnée par le sentiment » (p.84 [101]).

Je me rappelle avoir fait allusion, un soir, aux douze sens, et avoir dit que nous en aurions traité plus tard. Nous ne sommes pas encore arrivés à ce point, mais je peux anticiper sur le fait que Steiner distingue les sens qui nous mettent en rapport avec notre monde intérieur (ceux « proprio-ceptifs » du *toucher*, de la *vie*, du *mouvement* et de l'*équilibre*), aussi bien des sens qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur (ceux « hétéro-ceptifs » de l'*odorat*, du *goût*, de la *vue* et de la *chaleur*), que des sens (de l'*ouïe*, du *langage*, de la *pensée* et du *Je*) qui nous mettent enfin en rapport avec « l'intérieur de l'extérieur » (avec l'intériorité du monde extérieur).

Comme on le voit, le sens de l'ouïe se présente justement sur la ligne qui sépare le monde extérieur du monde « intérieur de l'extérieur » : qui sépare, à savoir, le corps du monde de l'âme et de l'esprit du monde. Les bruits, par exemple, lui parlent du corps du monde, alors que les sons lui en révèlent l'âme. Pour que l'esprit du monde se révèle, le sens de l'ouïe ne suffit cependant pas, il faut — comme nous le verrons ensuite — celui supérieur du langage.

J'ai voulu anticiper ces notions pour qu'elles nous permettent de mieux comprendre pourquoi — comme dit Steiner — « l'activité sensorielle qui se déroule dans l'oreille est fortement accompagnée par le sentiment » (par l'âme).

En tout cas, il poursuit en rappelant l'opposition surgie entre Richard Wagner (1813-1883) et le critique musical Eduard Hanslik (1825-1904). Le premier se disait convaincu (« unilatéralement », observe Steiner) que « dans la musique dût vivre surtout le sentiment », alors que le second soutenait, dans son *Du beau musical*, que l'essence de la musique résidait « dans les liens objectifs entre son et son, en arabesques sonores d'où tout sentiment était exclu ».

Steiner dit : « Dans ce livre, tout cela est développé avec une assurance admirable jusqu'à la conclusion que la musicalité suprême réside dans la pure harmonie, dans l'arabesque musicale ; et une abondante raillerie y est déversée à l'inverse à l'encontre de la musique wagnérienne à cause de sa tendance à s'appuyer entièrement sur le sentiment. Une telle dispute montre justement la confusion psychologique des idées modernes sur les activités de l'âme, autrement une tendance aussi unilatérale que celle de Hanslick n'aurait jamais pu naître non plus. » (p.85 [102]).

Celui qui connaît, de Steiner, *L'essence de la musique et l'expérience du son chez l'homme* (Antroposofica, Milan 1973 — ndr), se rappellera probablement, que la *mélodie* est apparentée au penser (au représenter), alors que l'*harmonie* et le *rythme* sont respectivement apparentés au sentir et au vouloir.

En parlant d'abord de la logique, j'ai dit d'un lien illogique et incohérent qu'il correspond, sur le plan musical, à une fausse note, et une fausse note n'est autre qu'une rupture de l'harmonie.

Différemment de la mélodie, qui est donnée par la succession, dans le temps, de notes différentes, l'harmonie est donnée en effet par leur résonance simultanée : c'est-à-dire, par la coexistence dans l'*hic et nunc* de notes différentes qui, se trouvant bien ensemble et s'aimant, justement « s'harmonisent ».

Hegel dit que « toute chose est un syllogisme », mais l'on pourrait aussi dire, à plus forte raison, que toute chose est « harmonie ». Qu'est-ce que Steiner affirme, en effet, dans *La Philosophie de la Liberté* ? Que tout objet n'est en définitive qu'une « somme de perceptions » : une « somme de perceptions » que la pensée transforme justement en un *ensemble harmonieux* de concepts (subordonnés), et, en définitive, dans un seul concept (sur-ordonné).

C'est un tel « ensemble », donc, qui se manifeste, sur le plan imaginaire (visuel), en tant que *Gestalt* et, sur le plan inspiratif (auditif), en tant « qu'harmonie » ; aussi bien l'une que l'autre sont en effet enracinées dans l'essence des choses ou, dans le cas de l'homme, dans le *Logos* (dans l'Être unique des nombreux Je). « L'unité originelle des nombreux « je » — écrit justement Scaligero (dans *De l'Amour immortel* [disponible en français sur le site de l'IDCCH]) — est la source métaphysique qui dans le monde se réalise comme amour ».

Steiner dit : « On ne parvient à une vraie compréhension dans l'étude de l'âme humaine que si l'on reste sur le terrain qui j'ai cherché à délimiter dans mon essai *Vérité et science*, et aussi dans *La Philosophie de la Liberté*. Alors on peut parler d'une « âme unitaire » sans tomber dans l'abstraction, parce que l'on se trouve sur un terrain sûr, en partant du point de vue que l'être humain n'embrasse pas d'emblée la réalité entière, mais il se familiarise peu à peu seulement avec le monde dans lequel il en vient à vivre. Il se développe progressivement jusqu'au point où ce qui

n'était pas encore la réalité pour lui, tout d'abord, le devient grâce à la pénétration réciproque de la pensée et de l'observation. L'homme doit se conquérir la réalité » (pp.86-87 [104]).

Nous nous familiarisons, en effet, avec la réalité au fur et à mesure que nous intégrons les percepts (les contenus de l'observation) avec les concepts (avec les contenus de la pensée). Pour pouvoir les intégrer « comme Dieu le commande », ce qui revient à dire avec *leurs* concepts (et non pas avec ceux qui plaisent ou qui passent par la tête), et pour que nous conquissions la réalité du monde et de nous-mêmes, nous devons cependant affronter et vaincre le « dragon » de la culture matérialiste actuelle.

Steiner dit : « De nombreux éléments erronés se sont introduits dans la culture spirituelle moderne, et agissent plus nettement que jamais dans le domaine de la pédagogie. C'est pourquoi nous devons nous efforcer de remettre les concepts justes à la place des faux, et alors nous pourrions exercer de la manière juste tout ce que nous aurons à faire pour l'enseignement » (p.87 [104-105]).

Nous avons fini la cinquième conférence. Commençons la sixième.

Steiner dit : « À toutes ces considérations qu'en règles générales, nous avons déjà faites du point de vue de la vie de l'âme, nous en ajouterons d'autres du point de vue spirituel (...) À chaque fois que voulez étudier l'homme à partir de ce point de vue, justement, vous devrez toujours en revenir à cette distinction des facultés de l'âme humaine : dans le connaître, qui se déroule dans le penser, dans le sentir et le vouloir. Jusqu'à présent nous avons observé de telles activités en les situant, pour ainsi dire, dans l'atmosphère de l'antipathie et de la sympathie ; à présent nous voulons considérer le penser, le sentir et le vouloir du point de vue spirituel » (pp.88-89 [107-108]).

Que veut dire « considérer le penser, le sentir et le vouloir du point de vue spirituel » ? Cela veut dire les regarder du point de vue des niveaux, des degrés ou des états de conscience (de la veille, du rêve et du sommeil).

Steiner dit : « Toute partie, tout élément de l'activité que nous appelons « connaître » est à l'intérieur de tout ce que votre je accomplit ; et ce que votre je accomplit est, à son tour, entièrement impliqué dans l'activité du connaître. Vous êtes entièrement dans la clarté (dans la « lumière » — *nda*), vous vivez dans une activité pleinement consciente, pour le dire de manière conceptuelle. Ce serait en effet funeste si, dans le connaître, vous n'étiez pas pleinement conscients, si, pour préciser, vous aviez le sentiment, alors que vous formez un jugement, que quelque chose survînt dans notre je, mais de manière subconsciente, et que le jugement fût alors le résultat d'un tel processus inconscient » (p.89 [108]).

Qu'arriverait-il, en effet, si un architecte n'était pas pleinement conscient tandis qu'il projette un édifice, ou un ingénieur un pont ? Que l'édifice et le pont, très probablement, s'écrouleraient ; et ce serait vraiment « funeste ».

Combien il est rare, par chance, qu'il arrive aux architectes et aux ingénieurs, qui agissent sur le plan physique, presque toujours, malheureusement, ce qui arrive aux intellectuels et aux soi-disant « hommes de culture » : à savoir, à ceux qui agissent sur le plan spirituel et peuvent pour cela influencer, de façon plus ou moins directe, l'éducation.

Tant de leurs opinions ne sont-elles pas, en effet, à bien y regarder, le résultat de processus inconscients ? Ce qui est pire, cependant, c'est que le « sentiment » (ou la suspicion) que de telles opinions soient le résultat de processus inconscients, ils ne l'ont plus désormais, pas plus ceux qui les expriment, que ceux qui les écoutent. Et pourtant, comme s'effondrent matériellement les

édifices et les ponts projetés par des personnes qui ne sont pas du tout respectueuses (parce que non pleinement conscientes) des lois qui régissent la vie physique, ainsi s'effondrent au plan de leur vie d'âme les jeunes éduqués par des personnes qui ne sont absolument pas respectueuses (parce que non pleinement conscientes) des lois qui régissent la vie de l'âme et de l'esprit.

Steiner dit : « Il n'en est pas ainsi dans le vouloir. Dans notre activité volitive la plus simple, à savoir dans celle de marcher, nous ne vivons en pleine conscience que dans la représentation de ce que nous faisons. Nous ne savons rien de ce qui s'accomplit dans nos muscles alors que nous bougeons une jambe après l'autre, de ce qui se déroule dans l'organisme et dans le mécanisme de notre corps » (pp.89-90 [109]).

En passant de l'activité du penser (consciente ou de veille) à celle du vouloir (inconsciente ou endormie), nous passons de la lumière aux ténèbres. Dans les rêves, par exemple, la sphère de la volonté est pour le coup symbolisée par la couleur noire, celle d'une caverne obscure ou de lieux sombres. Nous avons cependant déjà parlé, en relation avec la théorie des couleurs de Goethe, des ténèbres, et, en rapport à Schopenhauer, de la différence entre la volonté et la représentation de la volonté, et nous n'allons donc pas nous répéter ici.

Steiner dit : « Le sentir, ensuite, se trouve justement au milieu entre la vouloir et le connaître pensant ; et il est en partie pénétré par la conscience, en partie par quelque chose d'inconscient » (p.91 [110]).

Ainsi, comme les rêves sont justement pénétrés, en partie « par la conscience, en partie par quelque chose d'inconscient » ; avec la différence cependant que les rêves — dit Steiner — « nous nous les rappelons, alors que les sentiments nous les expérimentons directement » (p.92 [112]).

Steiner dit : « Du point de vue spirituel, le sommeil ordinaire sans rêves, n'est autre que le dévouement de l'homme, de toute son âme, à ce à quoi il s'abandonne avec son vouloir durant le cours de sa journée. La seule différence repose en ceci que dans le sommeil authentique, nous dormons avec tout notre être d'âme, alors que durant la veille nous ne dormons qu'avec notre vouloir. Dans l'activité du rêve, comme nous l'entendons dans la vie habituelle, nous nous abandonnons avec notre être tout entier dans l'état d'âme que nous appelons « rêve », alors que durant la veille, nous nous abandonnons à un tel état de rêve seulement avec le sentiment » (p.92 [112]).

Comme on le voit, la vraie nature de la volonté est « abandon » ou « dévouement » Durant le sommeil nous sommes en effet abandonnés ou dévoués au monde et aux autres, puisqu'il n'y a plus de séparation entre sujet et objet. La nature de la pure volonté n'est donc pas affamée, avide et accaparante.

En quoi devrait donc consister par conséquent, de ce point de vue, l'amour ? À réussir à faire de jour, consciemment, tout ce que nous faisons de nuit, inconsciemment.

Le fait est que comme, dans le passé, de l'état du sommeil a évolué et s'est différencié celui du rêve, et comme de l'état du rêve a évolué et s'est différencié celui de veille, ainsi, dans le futur, l'état de veille réintégrera, par amour, d'abord celui du rêve (de sorte que nous aurons aussi une veille imaginative), puis celui du sommeil (de sorte que nous aurons aussi une veille inspirative), et enfin, celui de mort (de sorte que nous aurons aussi une veille intuitive), en réalisant de cette façon la pleine *continuité* de la conscience.

Steiner dit : « En considérant la chose pédagogiquement, vous ne vous étonnerez plus de constater que les enfants sont différents entre eux eu égard au degré de l'éveil de leur conscience (...) Vous

verrez en effet que des enfants chez qui prévaut plutôt la disposition au sentiment, chez lesquels donc la pensée n'est pas encore pleinement éveillée, sont plutôt rêveurs. Dans un tel cas vous saisirez l'occasion pour agir sur eux au moyen de forts sentiments (...) D'autres enfants, encore plus « endormis », même obtus dans la vie de leur sentiment, se révéleront ensuite comme particulièrement disposés à l'énergie du vouloir (...) Avec un enfant de ce genre, il faut l'esprit de finesse nécessaire pour réveiller sa volonté, à savoir que l'on doit agir sur son état de sommeil « réveillé » (parce qu'en définitive tout sommeil a la tendance à parvenir au réveil), de manière telle que peu à peu, il en arrive à réveiller plus avant son sommeil comme volonté (...) Vous le traiterez donc sur sa faculté cognitive, en lui inculquant intérieurement, pour ainsi dire, certaines choses qui agissent fortement sur sa volonté. Vous le ferez marcher tandis qu'il parle ; vous le ferez sortir de son banc (vous n'en aurez certes pas beaucoup en classe et, du reste, alors que pour lui la chose sera formatrice, pour les autres elle sera stimulante) et vous lui ferez réciter des phrases en accompagnant les paroles par des mouvements » (pp.92-94 [112-114]).

Notons, donc, que tout enfant « doit être pris — comme on l'habitude de dire — par son biais » : à savoir, en raison de sa constitution, de son tempérament et de son caractère ; et que la méthode éducative proposée par Steiner présente des analogies avec celle de la médecine homéopathique. Sur l'enfant chez qui prévaut naturellement le sentiment, on est appelé à agir en effet par de « forts sentiments » (« potentialisés » ou « dynamisés », pour ainsi dire, par la conscience ou par la science de l'éducateur), tout comme sur les enfants chez qui prévaut la volonté on est appelé inversement à agir par de fortes impulsions volitives (toujours, évidemment, « potentialisées » et « dynamisées »).

Nous avons fait plus tard que d'habitude. Nous continuerons la semaine prochaine.  
*Lucio Russo, Rome, le 9 mars 2000.*

## **Dix-neuvième rencontre** *Rome, 16 mars 2000*

Commençons à lire tout de suite.

Steiner dit : « À présent, nous pouvons nous demander : comment se comporte le vrai centre de l'homme, le je, face à ces divers états (de veille, de rêve et de sommeil — *nda*) ? Pour le comprendre plus facilement, nous partons de la prémisse, indiscutable, que ce que nous appelons « monde », ou « cosmos », est une somme d'activités. Ces activités s'expriment pour nous dans les divers domaines de la vie élémentaire. Nous savons que dans la vie élémentaire dominent certaines forces, par exemple la force de vie qui règne tout autour de nous. Puis, entrelacé parmi les forces élémentaires et la force de vie, il y a tout ce qui produit le feu, la chaleur (...) Il y a cependant aussi des forces supérieures à la chaleur et notre environnement est aussi pénétré de ces forces ; nous les traversons quand, tels des hommes physiques, nous allons par le monde. Notre corps physique, bien que nous ne le sachions pas dans notre conscience ordinaire, est en mesure de supporter cela. Au contraire, avec notre je, qui est la création la plus récente de notre évolution, nous ne pourrions pas aller et venir au milieu de telles forces, s'il devait avoir, à l'égard d'elles, un dévouement immédiat. Notre je doit encore être préservé de l'immersion dans les forces cosmiques qui l'entourent de tous côtés. Un jour, il sera assez évolué pour en être capable ; pour l'instant, il ne l'est pas. C'est pourquoi il faut que, pour ce qui concerne notre je pleinement éveillé, nous ne soyons pas immergés dans le vrai monde qui nous environne, mais seulement dans l'image de celui-ci » (pp.94-95 [114-115]).



La meilleure preuve que notre conscience ordinaire est dominée par les forces cosmiques (qui envahissent notre environnement), est constituée par le fait que lorsque nous leur ouvrons la porte, nous tombons dans le sommeil et le rêve. C'est pourquoi il devrait être clair que l'unique chose que nous pouvons faire est de développer notre conscience de sorte qu'en s'ouvrant à de telles forces, celle-là ne doive plus renoncer à elle-même. Gardons bien présent à l'esprit, de toute manière, qu'en tombant dans le sommeil et le rêve, nous perdons la conscience du Je, mais pas le Je. Le Je, qui nous donne durant la veille l'image ou la forme (pensante) de soi, se trouvant pour ainsi dire « immobile », face au miroir cérébral ; quand nous dormons ou rêvons, il se met au contraire en mouvement pour agir inconsciemment et subconsciemment comme une force.

Cela peut expliquer pourquoi certains (comme Nietzsche, par exemple) en souffrant du vide de force, de vie ou de réalité de la pensée intellectuelle ordinaire se laissent aller de manière irrationnelle (mystiquement ou vitalistiquement) aux mouvements du sentir et du vouloir.

Mais se laisser aller à de tels mouvements, qui ne sont pas ceux du sentir et du vouloir *dans le penser*, signifie se placer dans les mains de forces (« misologiques », dirait Hegel) qui font régresser à des états de conscience qui, à l'époque de l'âme consciente, ne véhiculent plus le *Logos*, mais des entités qui lui sont adverses.

Ce n'est donc pas en évitant le Calvaire ou le Golgotha de l'intellect que l'on peut retrouver la vie *humaine*, mais bien en mourant et en ressuscitant, grâce au *Logos*.

On fera bien de se remémorer, à ce sujet, que les entités lucifériennes induisent à éviter, en la redoutant, la mort, alors que celles ahrimaniennes induisent à éviter, en la craignant, la résurrection.

Steiner dit : « Les psychologues se donnent bien du mal pour chercher à constater les rapports entre le corps et l'âme. Ils parlent « d'action réciproque » entre les deux, de parallélisme psycho-physique et de beaucoup d'autres choses encore, lesquelles, en substance, sont des concepts puérils. Le processus réel en question est en fait le suivant : quand au matin le je passe à l'état de veille, il pénètre dans le corps ; non pas cependant dans les processus physiques de celui-ci, mais bien dans le monde d'images que le corps produit à partir des processus extérieurs, jusque dans ses profondeurs les plus secrètes. De cela est transmise au je la connaissance pensante » (p.95 [116]).

Chaque matin, au moment du réveil, le Je commence à regarder dans le miroir cortical et à y voir réfléchies, autant l'image de soi, que les images du monde qui l'entoure et qu'il perçoit. À ce niveau, il n'a cependant pas une cognition de soi et du monde en tant que force ou réalité.

Steiner dit : « Le cas est différent pour le sentir. Ici, le je pénètre dans le corps même, et pas seulement dans les images. Toutefois si, dans une telle pénétration, le je était pleinement conscient, il se consumerait, pour parler d'une manière conforme à la vie de l'âme (...) Nous pouvons expérimenter une telle pénétration, en quoi consiste le sentir, seulement à l'état de rêve, dans une conscience émoussée. Ce qui advient dans notre corps dans le sentir n'est supportable qu'en rêve (...) Ce qui se déroule dans le vouloir ne peut être expérimenté par nous qu'en dormant. Ce serait quelque chose de terrible si nous devions faire l'expérience dans la vie ordinaire de tout ce qui se déroule dans notre vouloir. On éprouverait les plus terribles douleurs si l'on devait expérimenter la manière dont se consomment dans nos jambes, tandis que nous cheminons, les forces apportées par les aliments à notre organisme. C'est une grande chance pour nous que de ne pas faire l'expérience d'un tel processus, sinon dans un état de sommeil, parce que l'éprouver dans les conditions de veille signifierait une souffrance indicible » (pp.95-96 [116-117]).

Vous vous rappellerez peut-être qu'en parlant de la *Science occulte*, j'ai dit que la science « non-occulte » (naturelle) est la science de la tête, et donc de ce qui est mort (ou sensiblement conscient), alors que la science « occulte » (de l'esprit) est la science du restant de l'organisme, et donc de ce qui est vivant (ou extrasensiblement inconscient).

Quiconque veuille franchir les « colonnes d'Hercule » de l'intellect pour pénétrer sciemment dans un tel domaine doit, pour cette raison, se munir de l'instrument adapté. Et quel est cet instrument ? Nous le savons : un penser qui ne soit plus une représentation vide, mais qui soit vivifié et animé, *en son intérieur*, par la lumière du sentir et par la chaleur du vouloir.

Rappelez-vous, dans *La Philosophie de la Liberté*, l'objection soulevée par Eduard von Hartmann (1842-1906) à Steiner, à savoir que le penser ne fournissait aucune garantie, puisqu'il ne serait que la manifestation consciente d'une force inconsciente. Mais le problème — ai-je dit alors — se trouve justement dans le fait de voir si une telle force inconsciente est *autre que le penser*, et non pas plutôt un autre penser : ou bien, un penser dont celui ordinaire n'est justement qu'une image. La photo, que sais-je, d'un lion, n'est-elle pas en effet l'image morte d'un être vivant et réel, et non — comme le croit Hartmann (dans le sillage de Kant) — d'un être (en soi) inconnu ?

Steiner dit : « Vous comprendrez à présent comment se déroule vraiment la vie du je durant l'état que nous appelons habituellement « de veille », et qui embrasse trois états : un de veille totale, un de veille rêveuse (pour ainsi dire), et un troisième état de veille dormante » (p.96 [117]).

Dans l'état de « veille totale » (du penser) nous avons — comme on l'a vu — les images ; dans l'état de « veille rêveuse » (du sentir) nous avons inversement les *inspirations* (« Ici — dit Steiner — c'est le foyer de tout ce qui, en fait de sentiments chez l'artiste, monte à sa conscience de veille ; et d'ici proviennent aussi celles qui, chez l'homme éveillé, surgissent souvent comme des « idées soudaines » ou des « imaginations », lesquelles émergent dans la conscience de veille et deviennent ensuite des images » — (p.97 [117]) ; dans l'état de « veille dormante » nous avons enfin les *intuitions* (Le je, — dit toujours Steiner — dort dans ses actes volitifs, et ce qui s'expérimente alors, avec une conscience fortement émoussée, précisément dans une conscience de sommeil s'expérimente sous forme d'intuitions inconscientes » — p.98 [118]).

Il est intéressant de remarquer que Steiner, en parlant des inspirations, fait allusion au phénomène du « cauchemar ». On pourrait dire que les cauchemars sont, de quelque manière, les contre-images des inspirations. S'il devait nous arriver (en rêvant) d'avoir un cauchemar, nous ferions bien alors, pour cette raison, de nous demander qu'elle est l'inspiration qui veut nous rejoindre, mais qui ne réussit pas à le faire parce que nous lui opposons — comme disent les psychanalystes — de la « résistance ».

On dit qu'il n'y a pas de pire sourd que celui qui ne veut pas entendre ; eh bien!, quand nous sommes sourds, dans ce sens, toutes les inspirations — lesquelles nous sont données, au besoin, par notre Ange gardien — voici donc que celui-ci peut se voir contraint à « élever la voix », en transformant ainsi l'inspiration en un cauchemar.

S'agissant de ces choses, il est important de toute manière de se rappeler (en laissant de côté les représentations conscientes) que les imaginations préconscientes, les inspirations subconscientes et les intuitions inconscientes, sont une chose, mais les imaginations, les inspirations et les intuitions conscientes en sont une autre : c'est-à-dire celles que l'on ne peut avoir qu'en développant, respectivement, la conscience imaginative, la conscience inspirative et celle intuitive.

Nous jouissons des premières (inconscientes) du matin au soir. Si ce n'était pas le cas, nous ne serions pas en mesure en effet de nous représenter, pas même une chaise, parce que c'est justement grâce à une activité intuitive inconsciente que nous parvenons à saisir le concept (A) correspondant à un percept déterminé (X), à relier, grâce à une activité inspirative inconsciente (qui juge) le percept à un tel concept (X est A = A est X), et à faire naître, de leur union féconde, et grâce à une activité imaginative inconsciente, l'image : à savoir, cette image qui, grâce à la perception sensible et au miroir cortical, nous donne enfin la représentation « claire » et « distincte » (A est A).

En quoi consiste donc le passage de la conscience soi-disant « naturelle » à la conscience spirituelle ? Dans le passage, pourrions-nous dire, de l'*inconscience de la conscience* à la

*conscience de la conscience* ou, en d'autres termes, de l'autoconscience nouvelle-née de l'ego à l'autoconscience mûre du Je ou de « l'Homme spirituel ».

Steiner dit : « Si nous voulons à présent nous faire un schéma de la vie du je dans le corps, et cela de la manière suivante : I) veille — connaissance par images ; II) rêve — sentir inspiré ; III) sommeil — vouloir intuitif ou intuition, nous ne parviendrons pas à bien comprendre pourquoi l'élément intuitif, dont les hommes parlent par instinct, naît plus facilement, dans la vie quotidienne, dans la connaissance par images, que le sentir inspiré qui lui est plus proche. Mais si au lieu de faire un tel schéma erroné, comme plus haut, vous le remaniez de façon juste, la chose vous apparaîtra plus compréhensible » (p.99 [120]).

Pour le dessiner « de façon plus juste » (voir la figure à la page 100 [121]), nous devons donc dessiner une circonférence, la diviser en trois parties égales, et numéroter celles-ci comme nous avons numéroté celles du précédent « schéma erroné », et imaginer ensuite (en traçant au besoin des flèches) un mouvement horaire qui de la première, au travers de la seconde, *descend* à la troisième, et qui, se poursuivant, de la troisième *remonte* à la première.

Il ne sera pas difficile ainsi de constater que dans son mouvement de remontée, le « vouloir intuitif ou intuition » (représenté par la troisième partie) est plus proche de la « connaissance par images » (représentée par la première partie) que du « sentir inspiré » (représenté par la seconde partie).

Comme vous le voyez, c'est en introduisant dans la réalité le mouvement que sont une fois encore résolues les difficultés créées par la staticité de l'intellect (celles résultant, par exemple, du premier schéma). Vous savez que moi aussi, je me sers de schémas, mais que je le fais toujours avec une grande circonspection. Il faut être souple en effet, et pour cela prêt à les modifier selon tout ce qu'on veut mettre en lumière ou en évidence à ce moment.

N'arrive-t-il pas, du reste, dans la vie, que tout ce que nous ne réussissons pas à voir, si nous l'observons d'un certain point de vue, nous parvenons inversement à le percevoir dès que nous adoptons, en nous déplaçant, un autre point de vue ? Certes, il est plus facile de se déplacer avec le corps, qu'avec l'ego ou la pensée. Cela n'empêche pas, cependant, que nous devons faire tout pour mettre les schémas au service de la réalité, et non pas la réalité au service des schémas.

Steiner dit : « Dans la descente dans le corps et ensuite dans la remontée, le vouloir intuitif a moins de route à faire pour arriver à la conscience imaginative, que le sentir inspiré et rêveur. C'est pourquoi les hommes disent souvent qu'ils ont des intuitions indéterminées, mais ils confondent ce qui est appelé « intuition » dans mon livre *L'initiation*, avec l'intuition superficielle de la conscience ordinaire » (p.100 [121]).

Selon mon expérience, ce sont surtout les types « sthéniques » (hystériques) qui ont ces intuitions « superficielles ». Cela dépend du fait qu'il s'agit de types chez qui prévaut en général l'âme sensible, et donc une âme — comme l'explique Steiner (en particulier dans *Le développement occulte de l'homme dans ses quatre composantes*) — inconsciemment intuitive.

À cause de telles « intuitions indéterminées », et non soumises, donc, au crible de la conscience critique, ces types peuvent facilement « se tromper grossièrement ». Le pire risque que court une conscience intellectuelle insuffisamment développée est en effet celui d'être suggestionnée par ce qui remonte ou émerge de l'inconscient, tout spécialement quand l'on s'occupe d'ésotérisme.

Écoutez un peu ce que Rudolf Steiner déclare à ce propos dans, *Les secrets du seuil* : « Avant tout il faut acquérir le juste rapport envers ce qui se présente aujourd'hui venant de tous les coins du monde, précisément sur le terrain de l'occulte et qui est pris par tout un chacun comme étant équivalent à la science de l'esprit sérieusement comprise. Il faut conquérir ce juste sentiment face à certains de ces messieurs, si l'on veut adhérer vraiment avec sérieux à la science de l'esprit ; ce sentiment consiste à les ignorer le plus possible, au lieu de les dorloter et de les soigner dans tout ce

qu'ils manifestent, en sachant que l'on devrait plutôt leur donner le conseil de se rendre plus utiles à l'humanité, dans le temps où ils s'adonnent à cette sorte d'écrivalleries, en s'occupant de quelque chose d'autre, par exemples de travaux effectués avec la scie à chantourner ».

Ce sont là de sévères paroles, mais — comme on dit à Rome — « *quando ce vo', ce vo'* ». Giuseppe Verdi avait l'habitude de dire que le « génie consiste à bûcher ». Il le disait par modestie, mais aussi parce que dans une telle affirmation il y a du vrai. « Bûcher », en effet, peut aussi être un signe de dévouement et de sens de la responsabilité : à savoir un signe de ce qui manque le plus ) ces types « intuitifs », qui se présument comme tels, estiment aussi ne pas avoir besoin de s'engager ou de « bûcher » (surtout dans l'étude) comme les autres.

### **Réponse à une question**

On raconte que Garibaldi s'arrêta une fois pour dormir dans une petite auberge de Rome, et que, la nouvelle de sa présence s'étant répandue, se rassembla rapidement sous son balcon une foule qui l'appelait à haute voix pour le voir et l'acclamer. Eh bien! savez-vous ce que fit Garibaldi ? Quelques minutes ayant passé, il se mit au balcon, et dit : « Italiens, soyez donc sérieux! », et il rentra.

À ces soi-disant « ésotéristes », qui au besoin croient être (« intuitivement ») la réincarnation de quelque personnage important du passé (et jamais — on y fera bien attention — celle d'un homme quelconque), et auxquels Steiner conseille justement de s'adonner plus utilement au *bricolage* (en français dans le texte, ce mot n'existant pas en italien, *ndt*), je vous suggérerais par conséquent de leur dire, avec Garibaldi : « Soyez donc sérieux! ».

Steiner dit : « La configuration du corps humain vous sera désormais plus compréhensible. Imaginez un instant que vous cheminez en observant le monde ; mais imaginez que vos jambes ne sont plus attachées à la partie inférieure de votre corps, mais directement à la tête, de sorte que la tête soit celle qui chemine. Dans un tel cas, votre observation du monde et votre volonté seraient réunies, et la conséquence serait que vous devriez cheminer en dormant. Inversement, votre tête étant appuyée sur les épaules et sur le reste du corps, elle s'y trouve dans un état de repos ; de sorte que la tête est portée par nous, alors que seulement le reste du corps se meut. La tête doit précisément reposer sur le corps, autrement elle ne pourrait être l'organe de la connaissance pensante (...) La tête laisse que le corps pourvoie au vouloir authentique : elle vit dans le corps comme dans un carrosse par lequel elle se laisse promener » (p.101 [121-122]).

Nous savons déjà que la conscience naît là où meurt le corps. Cette partie morte du corps doit être cependant soutenue par celle qui continue au contraire à vivre, de sorte que nous pouvons considérer cette dernière comme porteuse de la tête qui, si elle ne se trouvait pas immobile, ne pourrait pas expérimenter l'état de veille et être consciente.

Nous avons parlé à plusieurs reprises du mouvement du penser (dit, par Scaligero, « pré dialectique ») : à savoir d'un mouvement qui est justement du penser et non pas de la tête.

Au contraire, plus la tête physique se trouve immobile, plus il est possible d'expérimenter, grâce à l'exercice de la concentration, le mouvement éthérique du penser.

Nous avons fini la sixième conférence. La prochaine fois nous commencerons la septième.

*Lucio Russo, Rome, le 16 mars 2000.*

## **Vingtième rencontre**

*Rome, 23 mars 2000*

Nous commençons la septième conférence.

Steiner dit : « Quand nous étudions l'homme du point de vue de la vie de son âme, nous attribuons surtout de l'importance à découvrir, dans le domaine des lois universelles, les antipathies et les sympathies ; quand, inversement nous l'étudions du point de vue de la vie spirituelle, nous devons donner l'importance la plus grande à la découverte de ses divers états de conscience. En effet, nous

nous sommes déjà occupés hier des trois principaux états de conscience qui dominent chez l'homme : l'état de veille pleine, l'état de rêve et l'état de sommeil profond, en montrant comment la pleine veille n'existe véritablement que dans le connaître pensant, alors que le rêve vit dans le sentir et le sommeil dans le vouloir. Comprendre, c'est en substance, mettre en relation une chose avec une autre. Dans le monde on ne comprend d'aucune autre façon qu'en mettant en relation une chose avec une autre » (p.102 [123-124]).

J'ai souvent donné, à ce sujet, l'exemple du puzzle : « Nous comprenons », pour ainsi dire, chacune de ses pièces singulières quand nous savons de quelle manière elle se trouve en relation ou se « réfère » aux autres. Steiner, dans *La Philosophie de la Liberté*, affirme justement que le caractère énigmatique d'un objet réside dans sa singularité, dans son isolement. Que fait en effet l'intellect (lié à la perception sensible) ? Il transforme l'unité (inconsciente) du monde en une multiplicité d'éléments (conscients) ; et que fait inversement la raison ? Elle transforme la multiplicité de tels éléments dans l'unité (consciente) du monde.

Steiner dit : « En nous mettant en relation avec le monde au moyen de la connaissance, nous observons avant tout. Nous pouvons observer au moyen de nos sens, comme nous le faisons dans la vie ordinaire, ou bien, si nous nous développons plus loin, nous pouvons observer au moyen de l'âme et de l'esprit, comme on le fait dans l'imagination, dans l'inspiration et dans l'intuition. Mais même l'observation spirituelle n'est précisément qu'une « observation », et pour toute observation, il est nécessaire qu'elle soit intégrée par nous par « l'activité de compréhension » » (pp.102-103 [124]).

Une chose est en effet la conscience imaginative du « voyant », la conscience inspirative de « l'illuminé » en est une autre : à savoir, voir c'est une chose, mais comprendre en est une autre (tout ce qu'on a vu). Comme on le sait, il y a des personnes qui ont des expériences « particulières » (celles dites « parapsychologiques ») ; mais elles feraient bien mieux de ne pas les avoir, parce qu'elles savent rarement les penser correctement. Le fait est que notre penser devrait toujours être à la hauteur de nos expériences ; plus celles-ci sont profondes ou élevées, plus notre penser devrait être, pour cette raison, profond et élevé.

Il est somme toute risqué, pour notre équilibre intérieur, d'avoir des expériences « extraordinaires » et de chercher à les comprendre avec le penser « ordinaire ».

Steiner dit : « Si vous regardez le nouveau-né dans ses formes, ses mouvements, sa façon de crier et de balbutier, vous obtiendrez plutôt une image du corps humain. Mais une telle image ne sera pas non plus achevée, si vous ne la mettez pas en relation avec l'âge adulte et avec la vieillesse. Dans son âge moyen, l'homme est plutôt de nature âme, dans la vieillesse il est au plus au degré spirituel » (p.103 [124]).

L'adulte aussi et le vieux sont évidemment « corps » (éthérico-physique) ; mais dans l'enfance (ou, grosso modo, durant les trois premières semaines) l'esprit est immergé dans la corporéité, tandis que, dans l'âge moyen (dans les trois semaines suivantes), et plus encore dans la vieillesse (dans les trois semaines suivantes), il s'en émerge et s'en rend toujours plus indépendant.

Steiner dit : « Il est facile de contester cette dernière assertion, en faisant remarquer que souvent les vieux deviennent faibles d'esprit » (p.103 [124]).

En réalité, de la même façon qu'un grand pianiste (qui sais-je, un Wilhelm Backhaus ou un Arturo Benedetti Michelangeli) ne pourrait montrer son talent dans le cas où il serait contraint à se servir d'un instrument inadéquat, ainsi les vieux ne peuvent souvent pas manifester leur spiritualité ou leur

sagesse (fruit de leur expérience de vie) parce qu'ils ne disposent pas d'un instrument corporel qui le leur permette.

Cela pourrait nous permettre de comprendre d'ailleurs pourquoi à un certain moment (et sans s'en rendre lucidement compte) nous voulons mourir. En particulier dans l'enfance et dans la vieillesse, il y a en effet un certain décalage entre notre part de vie d'âme et de vie d'esprit et celle éthérico-physique. Nous naissons, par exemple, et les forces qui édifient notre corporéité présente viennent du passé. Nous disposons donc d'un corps (surtout d'une tête) qui dépend de la vie précédente, mais nous cherchons, tout en vivant dans un tel corps, à faire avancer notre évolution de vie d'âme et d'esprit et de conquérir de nouvelles forces. Toutefois, les forces que nous avons ainsi conquises ne se prêtent pas toujours à être exprimées au moyen de notre vieil instrument corporel, et il ne nous reste plus alors qu'à le changer.

Steiner dit : « Le fait que de nombreuses personnes sont très privées d'âmes dans leur âge moyen, ne prouve pas le contraire de tout ce que nous avons dit, à savoir que la force de l'âge est vraiment l'âge de la vie de l'âme. Si nous comparons la nature corporelle de l'enfant toujours dans une activité inconsciente, toujours en mouvement, avec la nature corporelle du vieillard, calme et contemplative, nous verrons d'un côté, chez l'enfant, un corps qui manifeste spécialement sa nature corporelle, de l'autre, chez le vieillard, un corps dans lequel la corporéité physique en tant que telle se rétrocede, se renie, pour ainsi dire, elle-même (...) Chez l'enfant dans cette image de vie d'âme qu'il nous montre, nous avons une union très étroite entre le vouloir et le sentir : ils sont intimement connexes (...) Dans le cas du vieillard, c'est le contraire. Sont étroitement unis chez lui le connaître pensant et le sentir ; alors que le vouloir se révèle autonome d'une certaine façon. Donc la vie humaine évolue d'une manière telle que le sentir, qui est d'abord lié au vouloir, s'en détache peu à peu au cours de la vie. C'est justement une telle dissociation entre vouloir et sentir qui occupe grandement l'éducateur. Plus tard, le sentir, s'étant détaché du vouloir, s'unit avec le connaître pensant » (pp.104-105[126]).

Donc le sentir se déplace : lié au début au vouloir, il va ensuite se localiser entre le vouloir et le penser, et enfin il se lie au penser. Notre « maturation » ne dépend, en définitive, que de ce déplacement-ci. La pensée des anciens, par exemple, n'est presque jamais abstraite comme celle des adolescents, il ne pourrait en être autrement à cause du fait qu'elle est comblée de lumière et de chaleur des souvenirs et des expériences vécues. Aujourd'hui, on a cependant peur de vieillir et l'on peut même finir, ainsi, par se rendre même ridicules ou pathétiques. Cela dépend justement du fait que le sentir, au lieu de se déplacer peu à peu vers le penser, est anachroniquement retenu auprès du vouloir.

Il faut dire de toute manière qu'une culture à la fois « pesante » et abstraite comme celle contemporaine, ne sollicite certes pas le sentir à se détacher du vouloir (de la chaleur des instincts) pour s'approcher du penser (à « l'air ressassé » ou « méphitique »).

Steiner dit : « Dans toute notre observation du monde, il y a cependant un fait qui se présente d'abord, et tous les psychologues le définissent comme tel : la sensation. Chaque fois que l'un quelconque de nos sens entre en contact avec le monde qui l'entoure, nous avons une sensation : de couleur, de son, de chaleur, de froid. Mais la façon dont la sensation est généralement décrite par les textes de psychologie n'en transmet pas une juste représentation. On y lit : en dehors de nous, dans le monde, se déroule un certain processus physique, des vibrations se produisent dans l'éther lumineux ou dans l'air, lesquelles en venant en contact avec notre organe des sens, l'excitent. On parle alors de « stimulus », et l'on se lance à formuler un terme, sans cependant vouloir l'amener à une véritable compréhension, parce que, au travers de l'organe des sens, le stimulus suscite la sensation dans notre âme, absolument qualitative, qui se produit au travers du physique, par

exemple au travers les ondes de l'air dans le phénomène auditif. Mais la psychologie et, en général, la science actuelle, ne sont pas en mesure de nous dire comment ceci se produit » (p.106 [127-128]).

Rappelons, avant toute chose, que lorsque nous parlons de « perception », nous parlons du corps (physique, éthérique et sensible), alors que lorsque nous parlons de « sensation », nous parlons de l'âme (sensible).

La sensation, en effet, est la première manifestation de la vie de l'âme. On comprend bien, pour cette raison, que dans le cas où l'on ne considère pas — comme le fait la science actuelle — la vie de l'esprit et celle de l'âme, il faille donc réduire de toute nécessité tout phénomène à la vie du corps.

Steiner dit que la sensation est « absolument qualitative ». Qu'avons-nous toujours affirmé, en effet ? Que l'âme est qualité, et que *L'homme sans qualité* de Musil n'est pour cette raison que « l'homme sans âme » (voulu par Ahrimane). « Sans qualité », est aussi toutefois la science contemporaine, dans la mesure où c'est une science de la seule « quantité » (et donc des nombres seuls).

Le processus (afférent) est en vérité celui-ci : le soi-disant « stimulus » part d'une source, traverse un milieu (par exemple, l'air) en y produisant des effets (par exemple des vibrations), dont la nature dépend de la qualité du milieu et non de celle du stimulus, et se présente à l'organe des sens (par exemple, l'oreille) comme une modification du milieu (de l'environnement) ; il fait ensuite un voyage le long des nerfs, et atteint enfin le cerveau, dans lequel — comme le reconnaît John Eccles, dans son *Comment le Je contrôle son cerveau* (voir la neuvième rencontre — *ndr*), il n'engendre pourtant aucune sensation. Il ne la fait pas naître parce que, sous forme de sensation, il ne se manifeste pas d'événement du corps sensible, mais bien plutôt la réaction de l'âme sensible à un tel événement (des « psycons » aux « dendrons », dirait toujours Eccles, ou des « psycho-états » ou « neuro-états », diraient d'autres).

Le phénomène des phobies pourrait s'avérer éclairant, à cet égard. Les angoisses, par exemple, d'un claustrophobe ou d'un agoraphobe, ne sont pas déclenchées en effet par la simple perception, que sais-je, d'un ascenseur ou d'une vaste place, mais bien précisément par la réaction (celle de l'âme) que suscite dans leur âme une telle perception (physique).

Steiner dit : « Si par une auto-observation adéquate l'on reconnaît vraiment ce qu'est la sensation, on s'aperçoit qu'elle est de nature volitive avec des insertions du sentiment. D'emblée, elle n'est pas apparentée à la connaissance pensante, mais bien au vouloir sentant, ou au sentir voulant. Je ne sais pas quelles sont celles parmi les psychologies courantes à avoir reconnu une telle parenté de la sensation avec le sentir volitif ou vouloir sentant (et bien sûr, il est impossible de connaître toutes les innombrables psychologies existantes aujourd'hui). Si l'on dit que la sensation est affine à la volonté, ceci n'est pas exact, puisque la sensation est affine au sentiment voulant ou au vouloir sentant » (pp.106-107 [128]).

L'exemple de la phobie, précisément, nous aide à comprendre que la sensation est, comme le dit Steiner, « de nature volitive avec des insertions du sentiment ».

Qu'elle soit de nature volitive, c'est ce que démontre le fait qu'une sensation phobique peut produire des effets somatiques graves aussi (pâleurs, transpirations, tremblements, évanouissements, etc.) ; qu'elle ait en même temps une nature sentimentale, c'est ce que démontre le fait qu'une telle sensation n'est autre, à bien y regarder, qu'une antipathie paroxystique.

Steiner dit : « Donc, la sensation, comme elle apparaît chez l'homme, est un sentir voulant ou un vouloir sentant. Nous pouvons donc dire : là à l'extérieur, le domaine des sens (parce que plus ou moins les sens sont à l'extérieur de notre corps), il y a chez l'homme un vouloir sentant, un sentir voulant. Dans une représentation schématique de l'homme, nous pouvons dire (en tenant compte

cependant que tout est compris schématiquement) : à la superficie externe de l'homme nous avons le domaine des sens, où se manifeste le sentir voulant et le vouloir sentant. Que faisons-nous dans un tel domaine ? Nous exerçons une activité qui est pour moitié de rêve et pour moitié de sommeil » (p.108 [129-130]).

Comme désormais nous le savons, le contenu de notre perception (le percept) se transforme en représentation claire seulement dans l'âme sensible. Avant de l'atteindre, il doit cependant traverser le corps, arriver au Je, et traverser ensuite l'âme sensible et l'âme rationnelle ou affective.

Il s'agit donc d'un contenu initialement obscur (un X) qui, en vertu d'un tel voyage, en vient peu à peu à s'éclaircir ; ou, en d'autres termes, d'un contenu qui part du domaine du sommeil pour arriver, après avoir transité par celui du rêve, à la sphère de veille. Ce qui veut dire — comme je l'ai souvent souligné — que dans la sensation est déjà présent ou impliqué ce concept qui ne se déploiera comme tel que dans l'âme rationnelle ou affective (dans laquelle — qu'on ne l'oublie pas — le jugement est actif), et qui se consolidera comme représentation seulement dans l'âme consciente.

Steiner dit : « Chez l'enfant, nous devons rechercher le domaine volitif et sentant aussi dans ses sens. C'est pourquoi l'on exige ici, avec beaucoup d'insistance, que tandis que nous éduquons l'enfant intellectuellement, l'on agisse continuellement aussi sur sa volonté parce que, dans tout ce que l'enfant doit percevoir et regarder, doivent aussi être cultivés le vouloir et le sentir ; autrement nous nous mettons en contradiction avec le sentiment de l'enfant. C'est seulement au vieillard, parvenu au crépuscule de sa vie, que nous pouvons parler d'une manière qui implique une métamorphose déjà réalisée des sensations. Chez le vieillard, en effet, même la sensation est déjà passée du vouloir sentant au penser sentant ou au sentir pensant (...) Ainsi parvenons-nous à un concept réel de la sensation seulement lorsque nous savons qu'elle naît chez l'enfant comme un sentir voulant ou un vouloir sentant, encore à la périphérie du corps, par le fait que, par rapport à l'intériorité de l'adulte, cette périphérie dort et rêve en même temps. Donc, non seulement nous, nous ne sommes pleinement éveillés que dans la connaissance pensante, mais nous sommes pleinement éveillés seulement à l'intérieur de notre corps. À la périphérie du corps, à sa superficie, nous dormons aussi continuellement. En outre, ce qui advient autour du corps, ou mieux, à sa superficie, advient de manière analogue aussi dans la tête, et d'autant plus fortement que nous pénétrons à l'intérieur, dans les muscles, dans le sang. Là dedans, l'homme dort et en dormant il rêve. À la superficie, l'homme dort et rêve, et il dort et rêve aussi au fur et à mesure que nous nous introduisons vers l'intérieur (...) Et où sommes-nous donc pleinement éveillés ? Dans la zone intermédiaire, quand nous nous trouvons dans la conscience diurne (...) L'homme, considéré du point de vue spirituel, est tel qu'à sa superficie, et dans ses organes internes il dort, et il peut être pleinement éveillé durant la vie entre la naissance et la mort, seulement dans la zone intermédiaire » (pp. 108 à 110 [131 à 133]).

Dans le domaine du connaître, la « zone intermédiaire », dans laquelle « nous nous trouvons dans la conscience diurne », est justement la zone qui se trouve entre l'image perceptive (tridimensionnelle) et la représentation (bidimensionnelle). Nous avons en effet rappelé en son temps (voir la 11<sup>ème</sup> rencontre — *ndr*), que nous sommes normalement inconscients, aussi bien de tout ce qui se trouve à l'origine de l'image perceptive, que de tout ce qui se trouve à l'origine de la représentation, et que nous en sommes inconscients justement parce que, par rapport à ce qui provoque aussi bien l'une que l'autre, nous dormons. Nous jouissons donc d'un état de veille dont les limites sont ordinairement marquées, d'une part, par les images perceptives, et d'autre part, par les représentations.

#### Réponse à une question



L'état « pré-conscient » est, pour ainsi dire, un état de « semi-rêve » (à savoir, un état entre le rêve et la veille), ceux du « rêve » et du « sommeil », sont, au contraire, respectivement, des états de « subconscience » et « d'inconscience ». Tout ce qui est pré-conscient, subconscient ou inconscient, doit être cependant amené graduellement à la conscience.

Comme tous le savent, même la psychanalyse et la psychologie analytique voudraient amener l'inconscient à la conscience (« Là où était le Soi, le je y règnera », disait Freud), mais l'absolue originalité de la méthode indiquée par Steiner se trouve dans le fait que, pour réussir vraiment un tel objectif, il faut amener en premier lieu à la conscience la conscience elle-même (à savoir cet inconscient imaginaire, cet inconscient qui juge et ces concepts inconscients à partir desquels naissent nos représentations conscientes).

Qu'est-ce, dans ce sens l'inconscient ? Rien d'autre que la conscience dont nous ne sommes pas encore conscients et donc, en première instance, le penser que nous ne savons pas encore penser.

Steiner écrit (dans l'une de ses maximes anthroposophiques) : « A tort celui qui parle de l'inconscient, qui est tel provisoirement, comme s'il devait toujours rester le domaine inconnu et comme s'il constituait ainsi une limite à la connaissance ».

**Lucio Russo, Rome, 23 mars 2000**

## **Vingt-et-unième rencontre**

**Rome, 30 mars 2000**

Nous nous sommes quittés, la dernière fois, après avoir lu le passage suivant : « L'homme, considéré du point de vue spirituel, est tel qu'à sa superficie et dans ses organes internes, il dort, et il peut seulement être pleinement éveillé durant la vie entre la naissance et la mort, dans la zone intermédiaire », et après avoir ajouté que cette « zone intermédiaire » se situe, dans le domaine du connaître, entre l'image perceptive (tridimensionnelle) et la représentation (bidimensionnelle).

Steiner dit : « Que rencontre-t-on principalement dans cette zone ? Ce que nous désignons comme les nerfs, le système nerveux (et spécialement dans la tête). Le système nerveux étend ses ramifications d'un côté jusqu'à la surface extérieure, de l'autre, il se prolonge à l'intérieur. Dans les intervalles se trouvent des zones intermédiaires, comme le cerveau, surtout la moelle épinière, et aussi le grand sympathique. Là nous est donnée l'occasion d'être vraiment éveillés. Là où les nerfs sont plus développés nous sommes davantage éveillés. Mais le système nerveux a une relation singulière avec l'esprit (...) Dans le système nerveux, se produit un dépérir continu de l'être humain. C'est l'unique système qui n'ait aucune relation avec ce qui relève de la vie de l'âme et du spirituel. Le sang, les muscles, etc., ont toujours des rapports directs avec la vie de l'âme et du spirituel. Le système nerveux n'en a pas d'immédiats ; son seul rapport avec la vie de l'âme et de l'esprit consiste dans son élimination continu par l'organisme humain, dans le fait d'en être absent, parce que continuellement il est en train de mourir. Les autres systèmes « vivent », c'est pourquoi ils établissent des relations directes avec la vie de l'âme et de l'esprit (...) Du point de vue de celle-ci, partout où il y a des nerfs, il y a simplement des espaces vides. C'est la raison pour laquelle la vie de l'âme et de l'esprit peut y pénétrer »(pp.111-112 [133-134]).

Rencontrer un acteur qu'on n'a vu jusque là qu'au cinéma ou à la télévision, suscite en général de la curiosité parce que le voir indirectement au travers des vêtements de tel ou tel personnage est une chose différente que de le voir directement, ou, comme on dit « en personne ».

Eh bien ! la même chose pourrait valoir de quelque manière pour l'esprit. Une chose est en effet de le voir « en personne » (comme il est), c'en est une autre de le voir revêtu des vêtements (du monde astral) ou de ceux (du monde éthérico-physique) du corps. Quand il revêt ces derniers, l'esprit imprègne et vivifie la substance de sorte qu'il se présente comme du sang ou des muscles. Dans ces systèmes, qui ont des « rapports directs avec la vie de l'âme et du spirituel », l'esprit ne se présente pas, par conséquent, comme « esprit » (tant il s'abaisse dans ces vêtements au point de se rendre méconnaissable).

Il n'en est pas ainsi pour les nerfs, parce que l'esprit, non seulement ne les imprègne pas, ni les vivifie mais, bien au contraire, il les fait dépérir ou mourir, jusqu'au point d'en faire des « espaces vides ».

En imaginant que l'esprit soit de l'eau, on pourrait dire que le sang et les muscles, à l'instar d'un tissu spongieux, l'absorbent et le font disparaître, alors que les nerfs, à l'instar d'un tissu imperméable, lui permettent de glisser et de rester ainsi visible.

Tout ce qui est plein à craquer de vie et d'âme, dans le corps, voile donc, dissimule ou occulte, l'esprit, tandis que tout ce qui en est vide le dévoile (la pensée ordinaire réfléchie est en effet une sorte « d'auto-portrait » de l'esprit).

Steiner dit : « Les physiologistes disent : les organes de la pensée sont les nerfs, et spécialement le cerveau. La vérité c'est que le cerveau et les nerfs ont à faire avec la connaissance pensante seulement parce que, continuellement, ils s'excluent de l'organisme humain, et parce qu'ainsi seulement se rend possible le fonctionnement de la connaissance pensante » (pp.112-113 [135]).

Durant le sommeil, en effet, le cerveau et les nerfs se régénèrent parce qu'ils « s'excluent » de la conscience et de la pensée, mais pas de « l'organisme humain » et de ses processus *anaboliques* ; durant la veille, au contraire, le cerveau et les nerfs s'épuisent parce qu'ils « s'excluent de l'organisme humain », mais pas de la conscience, de la pensée et de ses processus *cataboliques* (Cfr, sur le site « Osservatorio spirituale », *Cerveaux « gras » et cerveaux « maigres »*, 4 juillet 2004 – ndr) [traduit en français sur le site de l'IDCCH et ajouté ci-après en annexe, en raison de l'importance de ce point. ndt].

Steiner dit : « Donc, à la superficie de notre corps, là où sont les sens, nous avons des processus réels qui dépendent de l'œil, de l'oreille, de l'organe qui accueille la chaleur, etc.. Des processus similaires existent aussi dans l'intérieur de l'homme. Mais il n'y en a pas au milieu, entre les deux : là où vraiment s'étendent les nerfs, se crée un espace libre ; et il nous y est possible de vivre au contact de l'extérieur. L'œil modifie pour nous la lumière et la chaleur ; mais là où nous avons nos nerfs, il se produit un vide par rapport à la vie, et là, chaleur et lumière ne se modifient pas ; nous les expérimentons comme elles sont (...) Là, nous devenons nous-mêmes lumière, nous-mêmes son ; là les phénomènes eux-mêmes se déploient parce que les nerfs ne leur opposent aucune résistance, comme leur en opposent, inversement, le sang et les muscles.

À présent nous acquérons le sens de l'importance du fait qu'il existe en nous, eu égard à la vie, un espace vide dans lequel nous sommes éveillés, tandis que nous rêvons en dormant et dormons en rêvant, aussi bien à la superficie extérieure qu'à l'intérieur. Nous sommes complètement éveillés seulement dans une zone située entre la périphérie et l'intérieur, nous devenons nous-mêmes lumière, nous-mêmes son. Ceci est en rapport à l'espace » (pp.113-114[136]).

Nous pouvons donc dire que, chez l'homme, « aussi bien à la superficie extérieure, qu'à l'intérieur » se révèlent des processus réels inconscients, alors que dans la « zone se situant entre la périphérie et l'intérieur » se révèlent les images ou les représentations conscientes de tels processus.

Dans cette zone, affirme Steiner, nous expérimentons les phénomènes « comme ils sont » ; ce qui veut dire que nous les expérimentons « objectivement ».

N'oublions pas que la différence entre « individualité » et « subjectivité » se tient dans le fait que l'une est spirituelle, alors que l'autre est psycho-physique. Affirmer, comme Steiner le fait, que dans la zone en question « nous devenons nous-mêmes lumière, nous-mêmes son » signifie, par conséquent, affirmer que le Je (spirituel) transcende la subjectivité psycho-physique, et donc l'opposition de sujet (ego) et objet (non-ego). En somme, là où notre nature commence à se taire, commencent à parler autant la réalité du monde que la nôtre.

Observons — en passant — que la « zone se situant entre la périphérie et l'intérieur » se trouve secrètement en rapport avec la croix érigée, sur le Golgotha, entre celles des deux larrons : à savoir

entre la croix du larron qui opère dans la « périphérie » (Ahrimane) et celle du larron qui opère inversement à « l'intérieur » (Lucifer).

Steiner dit : « Si nous considérons l'homme du point de vue spirituel, nous devons également mettre le temps en relation avec l'activité de veille, de rêve et de sommeil. Supposons que nous apprenons quelque chose. Nous saisissons cela et cela pénètre dans cette partie-là de nous qui est complètement éveillée ; et tant que nous nous en occupons et y pensons, cela reste dans cette zone de veille complète. Mais ensuite la vie nous prend ; d'autres choses absorbent notre intérêt et notre attention. Qu'advient-il alors de ce que nous avons étudié d'abord et qui a captivé notre attention ? Cela commence à « s'endormir » ; et si, par la suite, nous nous en rappelons, cela se réveille de nouveau. Vous ne vous orienterez là-dedans que si à l'embrouillamini des mots que vous rencontrez dans les textes de psychologie sur la « mémoire » et « l'oubli » vous substituez de réels concepts. Qu'est-ce se rappeler ? C'est le réveil d'un ensemble de représentations. Et qu'est-ce oublier ? C'est l'endormissement d'un ensemble de représentations (...) Voilà ce qui deviendra infiniment nécessaire pour l'avenir de l'humanité : pénétrer dans la réalité des choses ! Aujourd'hui, les hommes pensent presque exclusivement en paroles ; ils n'accèdent donc pas à la réalité » (pp.114-115 [137]).

Concernant ce dernier point, Abraham Joshua Heschel est parvenu carrément à affirmer que l'actuelle condition humaine est grave à tel point qu'il est impossible de réfléchir sur elle sans éprouver « honte, angoisse et dégoût » (voir la troisième rencontre).

Peut-on lui donner tort ? N'éprouve-t-on pas « honte, angoisse et dégoût » au sujet du niveau auquel la pensée s'est réduite aujourd'hui ? Flores d'Arcais l'a récemment qualifiée de « frivole » (Voir, sur le site de l'Osservatorio spirituale, *L'individu libertaire*, 15 février 2002 — ndr) [traduit sur le site de l'IDCCH, ndr] : mais elle est d'autant plus « frivole » qu'elle se repaît, sottement et perversement, des mots seuls (Voir dans l'Osservatorio spirituale : *Paroles, paroles, paroles...*, 18 octobre 2003 — ndr) [idem, ndr]. Ce qui fait qu'aujourd'hui, nous disposons, d'un côté, de moyens et d'instruments techniques « d'avant-garde » et, de l'autre, d'une pensée « d'arrière-garde » : c'est-à-dire, vieille ou très ancienne, et donc incapable de dominer de tels moyens et instruments à fin de les mettre vraiment au service de l'homme (sur « l'embrouillamini de mots » sur la mémoire et « l'oubli », le lecteur pourra se faire une idée en consultant sur le site de l'Osservatorio spirituale, *Le cerveau, le mental et l'âme*, 12 février 2001 — ndr) [traduit sur le site de l'IDCCH, ndr].

Le fait est que la réalité est toujours moins aimée, et elle est, par conséquent, toujours moins observée avec ce sérieux, cette patience et cette humilité, qui seules pourraient permettre à la pensée d'en pénétrer peu à peu les secrets.

Steiner dit : « C'est pourquoi l'on peut comprendre que les hommes estiment tout d'abord incompréhensible une idée comme celle de la « tripartition de l'organisme social [*Dreigliederung*, ndr] », qui est en entièrement puisée dans la réalité et non à partir de concepts abstraits. Pour les gens cela n'a aucun sens de faire dériver les choses de la réalité. Et moins que tout, ils font dériver leurs théories de la réalité, par exemple, les chefs socialistes et communistes ; ils représentent l'aspect le plus extrême, le phénomène décadent ultime, de la signification du mot. Les hommes croient comprendre beaucoup de choses de la réalité, mais quand ils commencent à parler, ils présentent les contenus les plus vides des seuls mots » (p.115 [138]).

En reprenant une heureuse expression de Nicolas Berdjajev, nous pourrions donc dire que, chez tous ceux-là, ce n'est pas la « Parole » (le « Verbe ») qui devient chair, mais au contraire la chair qui devient parole.

Nous avons fini la septième conférence. Commençons donc la huitième.

Steiner dit : « Vous pourriez dire, vraiment, que le sommeil et la veille sont des processus encore plus obscurs que le souvenir et l'oubli, et donc nous ne pourrions pas gagner grand-chose en explorant ces derniers avec l'aide des premiers. Et pourtant celui qui observe attentivement ce qui doit être perdu pour l'homme quand son sommeil est perturbé, pourra en déduire comment dans la vie de l'âme humaine s'insère quoi que ce soit de perturbateur quand l'oubli n'est pas mis dans le juste rapport avec le souvenir (...) Mais quand est-ce que cela se produit ? Cela se produit alors que nous ne parvenons pas à régler à notre volonté le souvenir et l'oubli » (pp.116-117 [139-140])

Peut nous aider ici le fait de reconsidérer, une fois encore, le type sthénique (hystérique) et celui asthénique (neurasthénique). Il est en effet facile d'observer que chez le premier, l'oubli prévaut sur le souvenir, alors que, chez le second, le souvenir prévaut sur l'oubli. Mais cela se produit justement parce que le souvenir est lié au sommeil et à l'appareil métabolique (qui prédomine chez le type sthénique), tout comme le souvenir est lié inversement à la veille et à l'appareil neurosensoriel (qui prédomine chez le type asthénique).

Ceux-ci sont des faits de nature (et donc *karmiques*) qui devraient être corrigés avec sagacité et patience, afin de parvenir, pour le dire avec Steiner : « à régler à notre volonté le souvenir et l'oubli ».

Il n'est ni sain ni humain de tout oublier, en effet, mais il n'est pas moins ni sain ni humain de se souvenir de tout, exactement comme il n'est pas sain ni humain de dormir sans arrêt ou de veiller sans cesse. Ce qui compte, même dans ce cas, c'est un rythme juste, à savoir un juste rapport entre l'oubli et le souvenir.

Steiner dit : « On en arrivera toujours plus à poser l'activité du souvenir et celle de l'oubli dans le domaine du propre arbitre, quand on apprendra que, même à l'état de veille, l'activité du sommeil et celle de la veille interviennent dans le souvenir et l'oubli. En effet le souvenir naît du fait que la volonté, dans laquelle nous dormons, saisit une représentation en bas dans l'inconscient et la porte en haut dans la conscience » (p.117 [141]).

Pour éviter toute équivoque, rappelons que la volonté « saisit en bas dans l'inconscient » ce que nous avons en son temps appelé le « souvenir en soi » (ayant une nature de concept), et que c'est seulement quand celui-ci arrive « en haut dans la conscience » que l'on en a la représentation (mnémonique).

Steiner dit : « Or, la volonté est justement « dormante », et pour cette raison vous ne pourrez pas obtenir de manière immédiate que l'enfant apprenne et se serve de sa volonté. En effet, si vous vouliez faire cela, ce serait comme de recommander à l'adulte de « faire le sage » pendant le sommeil, pour être ensuite plus sage dans la vie, quand il s'éveille. On ne peut donc pas prétendre, de cette partie dormante de la volonté, qu'elle accomplisse l'effort singulier immédiat pour réguler le souvenir » (pp.117-118[141]).

Comme vous le voyiez, découvrir les relations existantes entre ces phénomènes élargit l'horizon éducatif. Steiner avec justesse a dit : « Dans le monde, on ne comprend autrement qu'en référant une chose à une autre » (Cfr. vingtième rencontre — *ndr*).

En sachant, en effet, que le souvenir est en rapport avec la veille, au lieu d'agir directement sur la volonté de l'enfant, afin qu'il accomplisse un effort « pour réguler le souvenir », nous pouvons agir directement sur la veille, afin qu'en se renforçant elle-même, elle renforce indirectement le souvenir.

Mais comment renforcer l'activité de veille ?

Steiner dit : « Supposons, qu'avec quelque procédé particulier, nous éveillons chez l'enfant un vif intérêt, par exemple pour le monde animal. Naturellement nous ne pourrions pas l'éveiller en lui en un seul jour, mais nous devons développer tout l'enseignement de manière à ce que, peu à peu, un tel intérêt soit suscité et éveillé. Plus sont vivaces les intérêts qu'un enseignement réussit à susciter chez l'enfant, plus ceux-ci passeront dans sa volonté ; et dans ce cas celle-ci acquerra en général la faculté de ramener de l'inconscient, de l'oubli, les représentations de la vie animale, quand celles-ci, dans une vie bien ordonnée, sont nécessaires à la mémoire (...) Autrement dit, nous devons de cette façon chercher à reconnaître pourquoi tout ce qui éveille un intérêt intense chez l'enfant contribue aussi à renforcer la mémoire et à la rendre active. La faculté de la mémoire doit en effet être éduquée en partant du sentiment et de la volonté, et non déjà au moyen de simples exercices mnémoniques intellectuels » (p.118 [141-142]).

Elle ne doit donc pas être éduquée mécaniquement (comme si elle équivalait à celle d'un *computer*). Steiner parle en effet « d'intérêts vivaces ». Mais quel est, ou quel devrait être, le plus vivace de nos intérêts ? Celui de l'homme qui cherche, à travers le monde, l'homme ou, ce qui est le même, du Je qui cherche, au travers du monde, le Je (et au moyen du Je — rappelons-le toujours — le *Logos*).

On cherchera en vain, cependant, à susciter un tel intérêt si l'on ne dispose pas d'une science du monde qui soit en même temps une science de l'homme, ou d'une science de l'homme qui soit en même temps une science du monde : si l'on ne dispose pas, à savoir, d'une science qui — comme celle de l'esprit — soit en mesure de démontrer que la vérité est beauté et que la beauté est vérité, en guérissant ainsi cette déchirure qui lacère l'âme de l'enfant à chaque fois qu'on l'induit à croire que la vérité (« nue et crue ») n'est pas belle (à partir du moment où elle n'est pas un « conte »).

Pensez un peu, pour donner un exemple, à Leopardi et à son *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* [*Chant nocturne d'un berger errant de l'Asie*]. Qui pourrait dire que cette poésie n'est pas belle, et même *bellissime*. Et pourtant, du point de vue de la science actuelle, elle ne contient pas une miette de vérité ; et même, du point de vue du psychiatre, elle équivaut pratiquement à un délire.

« *Pur tu, solinga, eterna peregrina  
Che sí pensosa sei, ti forse intendi,  
Questo viver terreno  
Il patir nostro, il sospirar, che sia... »*

(*Et toi aussi, solitaire, éternelle pèlerine  
Qui es si songeuse, peut-être comprends-tu  
cette vie sur Terre*

*Notre patience, notre désir ardent, qui est...)*

Qui d'autre, en effet, sinon justement en délirant, pourrait s'adresser à la Lune de cette façon, en espérant par dessus tout qu'elle lui réponde ?

Nous continuerons jeudi prochain.

**Lucio Russo, Rome, 30 mars 2000**

**Annexe à la vingt-et-unième rencontre**

### **Cerveaux « gras » et cerveaux « maigres »**

*Francesco Giorgi*

Elena Dusi écrit : « À quoi cela sert-il de dormir ? On répondrait que c'est pour se reposer. Mais c'est une réponse trop générale. Selon les théories les plus récentes, le sommeil contribuerait à renforcer les circuits de la mémoire. Mais quant à savoir comment fonctionne ces circuits, et qu'est-ce qui leur arrive exactement durant la nuit, cela reste encore un mystère. Une nouvelle hypothèse a été proposée dans la revue *Nature*. Les auteurs sont trois italiens (Lice Ghilardi, Marcello Masimini et Giulio Tononi) et un suisse (Reto Huber) qui travaillent pour l'Université du Wisconsin. Selon eux, le sommeil servirait à « faire le ménage » de toutes les connaissances inutiles acquises durant le jour, à remettre en

ordre les stimuli que nous avons reçus et à sélectionner les expériences vécues. Quand on est éveillés, on apprend des notions, des mouvements et des procédures. Et tout ceci se traduit en un changement réel, physique, dans notre cerveau, qui, à cause de sa plasticité, est en mesure de créer continuellement de nouvelles connexions entre neurones ».

La même Dusi interviewe ensuite le coordinateur de l'étude (Giulio Tononi), qui déclare : « **Les neurones dialoguent continuellement entre eux. Et quand ils dialoguent, ils forment des connexions entre eux (...)** À la fin de la journée, quand nous avons vécu, ressenti et fait bien des choses nouvelles, notre cerveau s'est modifié. On peut estimer approximativement qu'entre le matin et le soir, les connexions entre neurones se fortifient d'un bon 20 à 30% ».

« **N'est-ce pas une croissance extraordinaire ?** », demande l'intervieweuse ; et Tononi de répondre : « **En réalité, il s'agit d'un problème, pour le cerveau. À lui tout seul, celui-ci consomme 20% de l'énergie du corps. Il y a aussi des problèmes d'espace, parce que la boîte crânienne est dans un milieu très « bondé » de cellules. Comment peut-on penser soutenir une croissance de 20 à 30% tous les jours ? Il faut donc faire le ménage et rationaliser l'espace en éliminant les connexions inutiles. Et nous, nous pensons que le sommeil sert justement à ceci : à faire maigrir le cerveau et le faire repartir plus léger et svelte le lendemain** ».

Mais sur la base de quelle observation, comment en est-on venus à une telle conclusion ? Le même Tononi le dit : « **Nous sommes parvenus à démontrer que l'activité du cerveau durant la nuit est plus intense dans les zones qui ont été engagées dans une tâche d'apprentissage pendant le jour** » (1)

Il nous semble cependant qu'une observation de ce genre, ne justifie aucunement la conclusion tirée par les chercheurs. Que l'activité du cerveau dans « les zones qui durant le jour ont été engagées dans une tâche d'apprentissage » se montre plus « intense » durant la nuit est en effet une donnée quantitative qui, en soi, ne permet pas encore d'établir si la dite activité a une nature « catabolique », et donc destructrice, ou « anabolique », et donc « constructive ».

Pourquoi Tononi estime-t-il alors qu'elle est « catabolique » ou destructrice ? Parce que — comme il le dit — « il faut faire le ménage et rationaliser l'espace en éliminant les connexions inutiles », parce que la « boîte crânienne est un milieu « bondé de cellules » qui ne peut pas « soutenir une croissance de 20 à 30% par jour ».

Durant le sommeil, l'activité « catabolique » ou destructrice du cerveau se ferait donc plus intense pour « éliminer les connexions inutiles », pour « faire le ménage » et pour « rationaliser l'espace » (à l'intérieur de la boîte crânienne).

L'humaine et universelle expérience du sommeil régénérateur ou salutaire, serait donc produite par un « amaigrissement », et non par un « engraissement » du cerveau.

Pour quelle raison ? Pour la simple raison que les matérialistes, convaincus qu'ils sont que le cerveau « gras » de substance (de connexions) est par ceci même « gras » de pensées (d'idées) et qu'un cerveau « maigre » de substance (de connexions) est par ceci même « maigre » de pensées (d'idées), ne peuvent pas non plus imaginer que ce soit exactement l'inverse : à savoir, que l'esprit (l'intellect, le mental) soit, à savoir, une « maladie de la chair » et que, par conséquent, durant la veille, la pensée « n'engraisse » (ou ne fait pas grossir) le cerveau, mais au contraire « l'amaigrir ».

Dans le cerveau, en réalité, se déroulent autant de processus « anaboliques » (végétatifs ou constructifs) que de processus « cataboliques » (destructifs) ; cependant seuls ces derniers permettent l'activité de veille de la pensée et de la conscience.

L'organisation corporelle et psychique de l'homme — explique justement Steiner — « ne peut pas agir sur l'être de la pensée. Dans un premier temps, l'état manifeste des faits *semble* contredire cela : le penser humain ne naît pas autrement, pour l'expérience commune, que dans et au travers de cette organisation. Le surgissement de la pensée est un fait qui s'impose si fortement que seul celui qui a reconnu comment aucun élément de l'organisme humain n'intervient en ce qu'il y a de plus essentiel dans le penser, est en mesure d'en comprendre la vraie signification. À celui-ci ne peut plus échapper, non plus, tout ce qui a façonné particulièrement le rapport entre l'organisme humain et le penser. Cela n'influence absolument pas l'essence de la pensée, mais se retire au contraire, quand surgit l'activité du penser ; cela suspend sa propre activité, et laisse le champ libre ; et le penser surgit sur ce champ ainsi libéré » (2).

Démontrer, comme l'ont fait Ghilardi, Massimini, Tononi et Huber, que « l'activité du cerveau est plus intense pendant la nuit dans les zones qui ont été engagées dans une tâche d'apprentissage pendant le jour », équivaut donc à démontrer — comme le soutient la science de l'esprit — que tout ce qui a été épuisé ou détruit dans le cours de la veille est continuellement régénéré ou reconstruit durant le sommeil.

Pour cela, — font remarquer Rudolf Steiner et Ita Wegman — « sommeil et veille ne doivent pas dépasser une limite déterminée d'activité. Si cela advenait pour le sommeil (...) cela produirait un état pathologique dans le sens d'une exubérance excessive de l'élément végétal. Si cela advenait pour la veille (...) il se formerait un état pathologique par prépondérance de l'élément minéral » (3). Autrement dit, trop de sommeil entraînerait un excès d'activités « anaboliques » au désavantage de celles « cataboliques » (comme cela se produit, par exemple, dans l'hypothyroïdie), alors que trop de veille entraînerait un excès d'activités « cataboliques », au désavantage de celles « anaboliques » (comme cela survient par exemple, dans l'hyperthyroïdie). La *Règle de santé salernitaine* prescrivait justement : « Six heures de sommeil suffisent au jeune comme au vieux ; à peine en concédons-nous sept au flemmard, mais huit à personne ».

À partir du moment où Tononi et ses collègues ont mené leurs expérimentations en invitant des volontaires à se mesurer avec des jeux vidéo, la Dusi conclut son interview en demandant : « **Devenir adroit avec votre jeu vidéo veut dire**

**créer beaucoup de connexions nouvelles, et donc potentialiser le cerveau. Mais cette potentialisation sera aussi utile pour d'autres activités, peut-être plus importantes ? » ; ce à quoi Tononi réplique : « Difficile de répondre. Probablement que certaines connexions s'adaptent aux usages multiples, d'autres non. Je ne crois pas que notre jeu se révèle si utile pour la vie de tous les jours ».**

Donc, dirait Shakespeare : « Beaucoup de bruit pour rien ».

« Le plus grand mal de la physique récente — a affirmé du reste Heisenberg — c'est que les expérimentations sont séparées de l'homme lui-même et que la nature n'est vue qu'au travers de ce qu'en montrent les instruments artificiels : c'est-à-dire qu'elles veulent l'éprouver tout en limitant, à cause de ceux-ci, sa compréhension » (4).

Il n'y a cependant pas que la seule « physique récente » à souffrir de ce mal, mais toute la science contemporaine en souffre. « Les physiologistes modernes — soutient par exemple Oswald (l'un des plus grands spécialistes du sommeil) — sont en mesure de nous expliquer pourquoi nous suons, respirons et éliminons l'urine, mais ils ne savent pas nous dire pourquoi nous devons dormir » (5).

D'un autre côté, il est difficile de se faire une idée correcte du sommeil et de l'inconscience si l'on ne se fait pas une idée correcte de la veille et de la conscience. Étudier le sommeil et l'inconscience, en faisant abstraction de leur rapport avec la veille et la conscience, c'est comme étudier en effet l'exhalaison en faisant abstraction de l'inhalation, ou de la diastole en faisant abstraction de la systole. Il est carrément impossible ensuite de s'orienter correctement dans ces domaines si l'on n'a pas la capacité de distinguer la réalité substantielle et sensible du cerveau de celle dynamique et extrasensible de l'activité qui se déroule en lui et, à l'intérieur de cette dernière, tout ce qui se révèle analogue à la qualité du « périr » de ce qui se révèle, à l'inverse, proche de la qualité du « naître ».

Avant d'étudier le sommeil, on ferait donc bien d'étudier la veille. Mais comment l'étudier ? En commençant à observer l'activité de la pensée sur laquelle elle se fonde et s'appuie. Et comment l'observer ? En adoptant les méthodes de science spirituelle mises au point par Steiner : méthodes ou techniques d'expérience intérieure que chacun peut faire salutairement et faire siennes, à moins que l'on soit esclave des préjugés matérialistes, naturalistes ou informatiques.

**Francesco Giorgi, Rome, 3 juillet 2004.**

#### Notes :

(1) *La Repubblica*, 1er juillet 2004 ;

(2) R. Steiner : *La Philosophie de la Liberté* — Antroposofica, Milan 1966, pp.123-124.

(3) R. Steiner & I. Wegman : *Éléments fondamentaux pour un élargissement de l'art médical* — Antroposofica, Milan 1977, p.37.

(4) W. Heisenberg : *La conception de la nature de Goethe et le monde de la science et de la technologie* dans *Au-delà des frontières de la science* — Éditeurs Réunis, Rome 1984, p.153.

(5) I. Oswald : *Sommeil et rêve* — De Donato, Bari 1968, p.9.

## Vingt-deuxième rencontre

*Rome, 6 avril 2000*

Nous nous remettons aussitôt à lire.

Steiner dit : « Si l'on veut vraiment approcher la réalité, et spécialement la réalité de la nature humaine, l'on doit se rendre compte que toute division doit être opérée dans un élément unitaire, mais si l'on regardait seulement l'unité abstraite, on n'apprendrait jamais à connaître quelque chose. Si, d'autre part, l'on ne séparait pas une chose de l'autre, le monde resterait toujours dans l'indétermination, comme de nuit tous les chats sont gris. Celui qui veut tout saisir dans des unités abstraites, voit le monde tout en gris. Celui qui, inversement, ne voudrait que diviser, distinguer et séparer, n'arriverait jamais à une vraie connaissance, mais il resterait seulement dans des éléments isolés » (p.119 [142-143]).

Goethe disait : « Seul, celui qui sait diviser peut unir ». Cela semblerait évident, mais il n'en est pas ainsi.

Les types asthéniques (tendanciellement mécanistes) savent en effet diviser, mais pas unir, alors que les types sthéniques (tendanciellement mystiques) savent unir, mais pas diviser. La disposition unilatérale des premiers à l'analyse, constitue en effet un *habitat* favorable aux forces arhimaniennes, alors que celle des seconds à la synthèse, constitue un *habitat* favorable aux forces lucifériennes.

*Sur l'analyse et la synthèse* (Olschki, Florence 1935), ainsi s'intitule, par exemple, un travail désormais oublié du philosophe italien Pasquale Gallupi (1770-1846) ; mais cet ouvrage aurait pu tout aussi bien s'intituler également : *Sur l'inhalation et sur l'exhalaison*, ou bien : *Sur la diastole et la systole*, puisque ce qui est constitué par l'analyse et la synthèse est justement un rythme, qui peut s'altérer, à l'instar de tout autre rythme, dans une direction ou dans celle qui lui est opposée, en engendrant des pathologies.

Là où prévaut le mouvement centrifuge de l'analyse, on craint naturellement celui centripète de la synthèse, et l'on tend par conséquent à hésiter, à tergiverser, c'est pourquoi on repousse le moment où l'on devrait conclure en faisant les comptes ou décider (en engageant davantage la volonté). Là où prévaut, à l'inverse, le mouvement centripète de la synthèse, on craint naturellement celui centrifuge de l'analyse, et l'on tend, par conséquent, à hâter ou à « hacher » le jugement (en n'engageant pas suffisamment la pensée).

Gardons présent à l'esprit que le mouvement de l'analyse est anti-pathique, alors que celui de la synthèse est sym-pathique. La vraie connaissance — comme nous l'avons vu — présuppose cependant un rapport sain de la vie de l'âme entre la force de l'anti-pathie (de la pensée) et celle de la sym-pathie (de la volonté).

Les mécanistes, qui savent diviser, mais non pas unir, sont donc ceux qui — comme on a l'habitude de dire — « voient les arbres, mais pas la forêt », alors que les mystiques, qui savent unir, mais non pas diviser, sont ceux qui « voient la forêt, mais pas les arbres ».

Les mystiques — comme nous le savons — aspirent à se joindre au *Un*. Et il n'ont pas tort, puisqu'en partant de l'*Un*, nous sommes arrivés au multiple et, en partant du multiple, nous sommes appelés à revenir à l'*Un*. Mais ils ne retournent pas patiemment, graduellement et lucidement, à l'*Un*, bien au contraire, ils se précipitent ou se jettent, pour ainsi dire, *dans le Un*, de façon tout autre que patiente, graduelle et lucide (scientifico-spirituelle).

Il pourrait être fort intéressant de rappeler, à ce sujet, que le psychiatre et psychanalyste autrichien Wilhelm Reich (1897-1957), disciple hétérodoxe connu de Freud et pionnier de l'*Analyse du caractère* (Sugarco, Milan 1997 —*ndr*), a justement parlé, en termes fortement critiques, d'une société « mystico-mécaniste ». Il s'agit en effet d'une grande intuition, comme l'est aussi celle qui l'a amené à affirmer qu'une société de ce genre ne peut que commettre *L'assassinat du Christ* (Sugarco, Milan 1994 —*ndr*).

C'est proprement son cas qui se trouve à venir confirmer — nous l'avons dit déjà lors d'une paire de soirées — qu'il est risqué, pour l'équilibre intérieur, d'avoir des expériences « extraordinaires » (comme par exemple de grandes intuitions) et de chercher à les comprendre par la pensée « ordinaire ».

Ce fut en effet proprement son « naturalisme » qui fit prendre à Reich « des vessies pour des lanternes » : autrement dit qui l'empêcha de comprendre que la soi-disant « énergie orgonico-cosmique » est en vérité celle *éthérique*, que la société « mystico-mécaniste » est en vérité celle *luciférico-ahrimanienne*, que « l'assassinat du Christ » est en vérité *celui de l'esprit du Je* (qui en véhicule la personne), qu'il serait donc opportun de souhaiter et de promouvoir une *révolution spirituelle*, et non — comme lui l'a fait — une « révolution sexuelle ».

« On nous accuse — observe Steiner — de mettre le monde sens dessus dessous. Le véritable fait c'est que le monde est déjà sens dessus dessous, et qu'au moyen de la science de l'esprit il faut le remettre la tête en haut et les pieds en bas » (p.112 [135]).

Mais nous voici arrivés au point où nous abordons l'esthésiologie.

Steiner dit : « L'homme, en tout, a **douze** sens. Si la science ordinaire n'en distingue que cinq, cela ne dépend que du fait que ceux-ci sont particulièrement apparents et que les autres (qui complètent le nombre à douze) le sont moins » (pp.119-120 [143]).



Il est important de savoir que les sens sont au nombre de douze, et non seulement « cinq ou sept », mais il est tout aussi important de les énumérer, non pas — comme nous sommes habitués à le faire — pêle-mêle, mais au contraire selon un ordre hiérarchique précis et objectif.

Un soir, j'ai en effet avancé que Steiner distingue les sens qui nous mettent en rapport (en contact) avec notre monde intérieur (ceux « proprioceptif » du *toucher*, de la *vie*, du *mouvement* et de l'*équilibre*), soit des sens qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur (ceux « hétéroceptifs » de l'*odorat*, du *goût*, de la *vue* et de la *chaleur*), soit des sens (ceux de l'*ouïe*, du *langage*, de la *pensée*, et du *je (d'autrui, ndt)* qui nous mettent en rapport avec « l'intérieur de l'extérieur » (avec l'intériorité du monde extérieur).

Nous pouvons maintenant ajouter que le sens du Je se trouve en relation avec celui du toucher, le sens de la pensée avec celui de la vie, le sens du langage avec celui du mouvement, le sens de l'ouïe (comme cela est bien connu) avec celui de l'équilibre, le sens de la chaleur avec celui de l'odorat, et le sens de la vue avec celui du goût.

Commençons donc à les examiner, en partant du sens du Je.

Steiner dit : « La perception de mon propre je dans l'intériorité est quelque chose de différent de la reconnaissance d'une autre personne comme je. La perception d'un autre je provient du sens du je, comme la perception de la couleur provient du sens de la vue, celle du son du sens de l'ouïe (...) Un tel organe n'a rien à voir avec ce qui fait en sorte que chacun fait l'expérience de son propre je. Il y a une immense différence entre l'expérimentation de son propre je et la perception du je d'autrui, puisque cette dernière perception est essentiellement un processus cognitif (ou pour le moins semblable à la connaissance), alors que l'expérience de son propre je est un processus volitif » (pp.120-121 [144]).

Expérimenter intérieurement son propre je, en tant qu'un processus volitif, se base donc sur la sympathie, alors que de percevoir extérieurement le je d'autrui, en tant que processus cognitif, se base donc sur l'antipathie. Nous verrons justement que ces deux forces jouent un rôle aussi sur l'activité du sens du Je.

En quoi consiste la soi-disant « cognition sensible » ? C'est évident : dans la connaissance de ce que nous percevons au travers des sens ? Et que percevons-nous au travers des sens ? Par exemple, les êtres du monde minéral, végétal et animal. Mais avec ces êtres nous n'avons pas le même rapport que nous avons avec les autres êtres humains. En effet, en rencontrant un être minéral, nous rencontrons un corps physique (qui a son corps éthérique, son corps astral et son Je dans le monde spirituel) ; en rencontrant un être végétal, nous rencontrons un corps physique et un corps éthérique (qui ont leur corps astral et leur Je dans le monde spirituel) ; en rencontrant un être animal, nous rencontrons un corps physique, un corps éthérique et un corps astral (qui ont leur Je dans le monde spirituel). Ce n'est qu'en rencontrant un autre être humain, que nous rencontrons donc un Je qui se trouve ici, sur la Terre, comme le nôtre.

Il s'ensuit qu'il nous est possible d'observer, pour ainsi dire, du « haut » (du Je) les êtres minéraux, végétaux et animaux, mais qu'il nous est impossible de faire la même chose avec nos semblables.

Steiner dit : « Ce qui se produit, quand nous sommes en face d'autrui, c'est le processus suivant : nous percevons pendant de brefs moments cette personne, et celle-ci fait une impression sur nous. Cette impression nous trouble dans notre intériorité ; nous ressentons que cette personne, qui au fond est un être égal à nous, fait sur nous une impression qui est comme une attaque. Par conséquent, nous, intérieurement, nous nous « défendons », nous nous opposons à l'attaque, et nous devenons intérieurement agressif contre elle. Puis, cette agressivité qui est la nôtre, se paralyse, elle cesse ; donc, l'autre peut de nouveau faire une impression sur nous. Ainsi avons-nous le temps d'augmenter de nouveau notre force agressive et nous accomplissons alors une autre agression. Ensuite, celle-ci diminue de nouveau, l'autre fait une nouvelle impression sur nous et ainsi de suite.

Tel est le rapport qui s'établit quand une personne se trouve en face d'une autre personne en percevant le je : dévouement à autrui — défense intérieure — dévouement à autrui — défense intérieure — sympathie — antipathie. Je ne parle pas en ce moment de la vie du sentiment, mais du fait de se trouver en face au moyen de la perception » (pp.121-122 [146]).

Pour quelle raison l'impression qu'autrui fait sur nous « nous trouble-t-elle dans notre intériorité » ? Justement parce que — nous venons juste de le dire — le Je humain peut toucher, d'une manière perceptive, les êtres minéraux, végétaux et animaux, sans en être à son tour touché, comme cela lui arrive au contraire quand il « touche » au plan perceptif un autre être humain.

Dans ce cas, le mouvement de sym-pathie avec lequel nous allons au devant des premiers, se transforme en un mouvement dans lequel s'alternent la sym-pathie (attraction) et l'anti-pathie (répulsion).

Si le mouvement de sym-pathie dépasse de trop celui de l'anti-pathie (comme cela peut arriver chez les types sthéniques) : c'est-à-dire chez ceux ouverts, sociaux et facilement influençables), il y a le risque que l'on finisse par confondre son propre Je avec celui d'autrui, avec l'identification à lui ou la dépendance. Si le contraire se produit (comme cela peut survenir chez les types asthéniques : à savoir chez ceux qui sont fermés, réservés et difficilement influençables), il y a inversement le risque que l'on finisse par s'éloigner ou par éviter les autres.

Dans le premier cas, l'on se réclame en somme (inconsciemment) du principe : « *Vita tua, mors mea* », dans le second, au principe : « *Mors tua, vita mea* ».

Steiner dit : « Mais il se produit une autre chose : tandis que se développe la sympathie, vous vous endormez, pour ainsi dire, dans l'autre personne ; quand se déroule l'antipathie vous vous réveillez de nouveau, etc.. C'est une alternance continuelle de réveils et d'endormissements de durée très brève, qui se développe en vibrations, à chaque fois que nous nous trouvons en face d'une autre personne ; et nous la devons à l'existence du sens du « je ». Celui-ci est organisé de manière telle qu'il explore le je de l'autre, non pas déjà dans sa propre volonté éveillée, mais dans une volonté endormie, et ensuite en toute rapidité, il fait passer dans la connaissance l'information obtenue dans cet état endormi, c'est-à-dire qu'il la communique au système nerveux » (p.122 [146-147]).

Jung disait — et je l'ai déjà rappelé — que « les inconscients se parlent ». À la lumière de tout ce que nous venons de dire, on ferait mieux de dire : « les inconscients (les volontés endormies), en s'unissant grâce à la sym-pathie se touchent ou se tâtent, et ensuite, en s'éloignant grâce à l'anti-pathie, ils mettent les fruits de leur attouchement ou de leur tâtonnement à disposition de leur conscience (du système nerveux).

Ce qui importe le plus, de toute manière, c'est de comprendre que le Je d'autrui peut être totalement deviné : à savoir, compris, ordinairement, par l'âme sensible (par l'âme inconsciemment intuitive) ou, à titre tout à fait exceptionnel, par une conscience qui a déjà rejoint le degré intuitif.

Écoutez, justement tout ce que Steiner écrit (dans *Les degrés de la connaissance supérieure — ndr*) : « Dans l'inspiration, les expériences des mondes supérieurs expriment leur sens. L'observateur vit dans les qualités et dans les actions des êtres de ces mondes supérieurs. Quand il suit avec son je une ligne ou une forme (...) il sait toutefois qu'il ne se trouve pas à l'intérieur de l'être même, mais bien à l'intérieur de ses qualités et activités. Dans la connaissance imaginative déjà, il sait qu'il ne se sent pas à l'extérieur, mais dans les images colorées ; il sait cependant tout aussi exactement que de telles images colorées ne sont pas des êtres indépendants, mais des qualités d'êtres. Dans l'inspiration il devient conscient de s'unir avec les actions des êtres eux-mêmes, avec les manifestations de leur volonté ; ce n'est que dans l'intuition qu'il s'identifie lui-même avec des êtres qui sont complets en soi. Cela peut seulement se produire d'une manière juste si une telle union se réalise sans éteindre le je propre, mais en conservant intègre sa propre individualité. Se perdre dans un autre être, de quelque manière que cela advienne, c'est mal. C'est pourquoi seul un

je, consolidé en soi à un degré élevé, peut s'immerger sans dommage dans un autre être. On a seulement saisi intuitivement quelque chose quand, face à ce « quelque chose », on a la sensation qu'il s'y manifeste un être qui a la même nature et la même cohésion intérieure que le je ».

À quoi sert donc, en principe, la sym-pathie ? À « unir » notre Je avec le Je de l'autre ; et l'anti-pathie ? À éviter que notre Je se « perde » dans le Je de l'autre. Seulement après avoir développé la conscience intuitive, nous serons en effet en mesure de « nous immerger » dans un autre Je sans devoir recourir à l'anti-pathie pour conserver intègre notre individualité.

#### **Réponse à une question :**

La conscience imaginative nous permet de distinguer le vivant du non-vivant et de percevoir la force qui rend précisément « vivant » le vivant. La conscience inspirative nous permet, inversement, de discerner et de distinguer, à un niveau supérieur, les qualités. Grâce à celle-ci, notre rapport avec les choses et avec les autres devient donc plus intime, à partir du moment où la qualité est un caractère ou une âme. Mais qui est celui qui a une telle qualité ou caractère ? À savoir qui est le sujet ou le porteur ? Seule la conscience intuitive peut répondre à cette question, puisque c'est l'unique conscience en mesure d'accueillir l'essence des choses et des autres, au-delà du corps, de la vie et de l'âme.

Certes, tout contenu que nous percevons doit arriver au travers du corps au Je, parce que c'est le Je à se porter à la rencontre de ce concept-là, dont nous prenons conscience ensuite dans l'âme (sous forme de représentation).

Vous avez raison, pour cela, de soutenir que toute donnée perceptive se rencontre avec le Je. Vous devez considérer cependant la manière dont j'ai cherché à expliquer que, pour le Je, reconnaître une table, un oeillet ou un coq, c'est une chose, mais c'en est une autre que de reconnaître un autre Je. Les premiers, il les reconnaît en effet dans le corps astral (dans le « royaume des Mères » de Goethe), tandis que pour le second, il ne peut le reconnaître qu'en soi-même ; pour ce faire — comme nous l'avons vu — il doit cependant, ne serait-ce que quelque instant, lui laisser la place ou, comme dit Steiner, « s'endormir » en lui. Il me semble me souvenir que lorsque nous nous occupâmes de *La Philosophie de la Liberté*, je vous invitai à imaginer, à cet égard, une circonférence dans laquelle s'en trouvent inscrites trois autres de diamètres progressivement plus petits.

Mais de la même façon que la plus grande circonférence comprend celles plus petites, ainsi le Je humain comprend le Je (l'espèce, qui ne se trouve pas sur la Terre) des êtres minéraux, végétaux et animaux, mais pas le Je (individuel) de l'autre être humain (qui se trouve inversement sur la Terre). Celui-ci, en effet, doit être imaginé comme une circonférence coïncidente. Mais c'est justement parce qu'il est tel, que le problème se pose alors (un problème comportant « attaque » et « défense ») d'un Je qui, se superposant à un autre Je, risque par cela même de l'obscurcir ou de l'éclipser (si l'on veut, ce que dit Steiner, on pourrait le dire aussi ainsi : dans une première instance, le Je de l'autre éclipse le mien, puis le mien éclipse le sien, puis encore le sien éclipse le mien, et ainsi de suite).

Steiner dit : « Si l'on regarde bien le phénomène, la chose principale dans la perception de l'autre personne est justement la volonté, mais cette volonté-là qui se déroule en dormant. Et ce qui se tient au milieu entre les divers moments où, en dormant, se réalise la perception le Je d'autrui, est déjà une connaissance, parce que l'acte perceptif est rapidement refoulé dans la région où domine le système nerveux » (p.123 [147]).

Le Je des autres nous l'absorbons en somme « à petites gorgées » : à savoir de la même manière avec laquelle nous absorbons, d'habitude, une boisson bouillante. Grâce à la sym-pathie du sommeil – du vouloir) nous en prenons une « petite gorgée », et grâce à l'anti-pathie et à la veille (au penser), toute de suite nous nous empressons de la déglutir (pour recommencer ensuite).

*Lucio Russo , Rome, 6 avril 2000.*

## **Vingt-troisième rencontre**

*Rome, 13 avril 2000*

Ce soir, avant de nous occuper des autres sens, je voudrais dire encore quelque chose sur celui du Je.

Scaligero affirme qu'il vient un moment dans lequel nous sommes foudroyés par la pensée : « L'autre est ». D'un côté, la pensée : « Je suis » nous foudroie donc ; de l'autre, la pensée : « l'autre est ».

Soit l'une, soit l'autre, avant de les avoir comme « pensées », nous les avons cependant comme « perceptions » ; et « il y a une immense différence — avons-nous lu — entre expérimenter son propre Je et percevoir le Je chez un autre, parce que cette dernière perception est essentiellement un processus cognitif (ou au moins semblable à la connaissance), tandis que l'expérience de son propre je est un processus volitif ».

« Expérimenter son propre je », est en effet une auto-perception (volitive et sym-pathique) qui dépend en premier lieu des sens « proprioceptifs » (du *toucher*, de la *vie*, du *mouvement* et de l'*équilibre*), alors que « percevoir le je chez un autre » est une hétéro-perception (dans laquelle s'alternent sym-pathie et anti-pathie) qui dépend du sens du je, et « c'est pour l'essentiel un processus cognitif (ou au moins semblable à la connaissance) ».

Goethe dit que c'est le jugement qui trompe, et non les sens. Jamais, comme dans le cas du sens du Je, il n'est autant possible de vérifier la validité de cette affirmation. Aussi bien en nous-mêmes, que chez l'autre, nous percevons en effet le *Je spirituel* (le Je réel qui passe d'une vie terrestre à l'autre), mais nous nous le représentons ensuite, en jugeant (avec le concours des sens hétéroceptifs et des nerfs), comme un *je psycho-physique* ou *ego* (comme un Je qui vit une seule fois).

Le Je auto-perçu et hétéo-perçu est donc bien un être réel, tandis que celui représenté est un être apparent ou illusoire (parce que reflet psycho-physique du Je réel). Heschel observe avec justesse : « Tenter de comprendre ce que signifie être une personne est le préliminaire indispensable pour mettre de l'ordre dans l'existence. Ce serait un malheur de vivre sans nom, et un désastre de vivre sans une identité intérieure. Un nom, nous le recevons et nous nous le rappelons, simplement ; notre identité spirituelle, nous devons au contraire la conquérir, la trouver, l'acquérir, l'accroître ; c'est en fonction d'elle que nous devons vivre » (Cfr. 3<sup>ème</sup> rencontre).

### Réponse à une question

Imaginez que vous avez en face de vous un chat. Vous percevez d'abord son Je, puis vous intégrez (inconsciemment) une telle perception avec le concept relatif, pour vous en faire ainsi une représentation consciente. Eh bien !, son Je peut faire ceci, pour ainsi dire, dans un calme parfait, parce que le chat, privé d'un Je individuel, vous ne le contraignez pas à passer le plus rapidement possible du sympathique mouvement initial de la perception à celui successif et antipathique de la connaissance. Alors que vous percevez un être humain, c'est à-dire un alter-ego, votre Je doit au contraire se dépêcher de passer du premier au second de tels mouvements, pour éviter le risque, en tergiversant dans celui sympathique de la perception, de se perdre dans l'autre, ou, en s'attardant dans celui anti-pathique de la connaissance, de perdre l'autre.

Le fait est que le Je, pour le dire avec banalité, peut percevoir le chat en restant tranquillement assis sur sa propre chaise, tandis qu'il ne peut percevoir l'autre Je qu'en lui cédant la place, dans la crainte que celui-ci puisse s'offenser et s'en aller, mais en revenant rapidement s'y asseoir, dans la crainte que l'autre puisse venir s'y installer pour ne plus la lui restituer.

Vous rappelez-vous ce que Steiner a dit ? « Se perdre dans un autre être, quoi qu'il advienne, est mal. C'est pourquoi, seul un je, consolidé en soi à un haut degré, peut s'immerger sans dommage dans un autre être ».

Mais passons à présent au « sens de la pensée », dit aussi, par Steiner, du « concept » (dans *Anthroposophie-Psychosophie-Pneumatosophie*).

Steiner dit : « Nous avons ensuite un autre sens, séparé de celui du « je » et de tous les autres sens, et c'est celui que j'appelle le sens de la pensée. Ce n'est pas celui qui perçoit les propres pensées, mais celles des autres personnes. À ce sujet aussi, les psychologues ont des représentations vraiment comiques. Avant tout, ils sont tellement influencés par l'idée que la pensée et le langage forment une seule chose, qu'ils croient qu'avec le langage, la pensée soit toujours accueillie. C'est une absurdité, parce qu'avec le sens de la pensée, vous pourriez percevoir les pensées, soit qu'elles soient exprimées par des gestes extérieurs, soit par le langage parlé. Le langage ne fait que « transmettre » les pensées. Mais celles-ci vous devez les percevoir comme telles au moyen d'un autre sens spécial » (p.123 [147-148]).

Notons que, à cause du fait même d'avoir un sens du « Je » et un sens « de la pensée » ou « du concept », il devrait s'avérer clair que le Je est une chose bien différente de la pensée ou du concept, et que la différence qu'il y a entre la nature du premier et celle de la seconde est analogue à celle qu'il y a entre l'âme consciente et l'âme rationnelle ou affective.

Tout en ayant présent à l'esprit que les représentations (conscientes) sont une chose et les images (pré-conscientes) une autre, et que l'âme consciente — comme nous n'avons jamais manqué de le souligner — est en premier lieu attentive, scientifiquement, au percept, alors que l'âme rationnelle ou affective est en premier lieu attentive, logiquement ou philosophiquement, au concept, on ne réalise pas toutefois — selon tout ce qu'affirme Steiner — que, dans le cas où l'on fait abstraction « du contenu de la vie de la pensée », « il n'y a pas de différence qualitative entre la vie de la pensée comme telle et la vie du rêve », et que c'est donc « le rapport que nous avons avec le monde, quand nous nous servons des sens, qui nous donne l'autoconscience » ; en effet, ajoute-t-il, « avec la vie des sens afflue en même temps en nous ce qui donne à nos images ordinaires cognitives des contours nets et définis. C'est aussi quelque chose que le monde extérieur nous donne ; s'il ne nous le donnait pas, grâce à l'action combinée des sens et des pensées, nous ne réaliserions qu'une vie de fantômes, nous ne pourrions pas avoir la vie quotidienne avec ces contours distincts » (la conférence de laquelle ces citations sont extraites, du 7 janvier 1921, a été récemment publiée en italien, dans le volume : *Le rapport des diverses sciences avec l'Astronomie — Antroposofica*, Milan 2007 — ndr).

Steiner dit : « Ensuite, nous avons l'authentique sens du langage, les sens de l'ouïe et de la chaleur, de la vue, du goût et de l'odorat, et le sens de l'équilibre. Nous avons une conscience sensorielle de nous trouver dans un état d'équilibre. Pour une certaine perception sensorielle, nous savons dans quel rapport nous nous trouvons entre droite et gauche, avant et arrière, et comment nous tenir en équilibre pour ne pas tomber. Et quand notre organe du sens de l'équilibre est détruit, nous ne pouvons plus nous tenir debout et nous tombons. Mais au-delà de ce sens de l'équilibre, nous avons aussi un sens pour nos propres mouvements, qui nous fait distinguer si nous sommes en mouvement ou au repos, et si nos muscles sont tendus ou pas. En outre, nous avons aussi le sens de la vie, pour percevoir la disposition dans laquelle, au sens le plus large, se trouve notre corps (si nous nous sentons plus ou moins « en forme » — *nda*). Beaucoup de personnes en sont carrément dépendantes (celles qu'on appelle « hypocondriaques » — *nda*). Elles perçoivent si elles ont mangé trop ou trop peu, si elles sont fatiguées ou non, et, par conséquent, elles ressentent du bien-être ou du mal-être. Une telle perception des conditions de son propre corps se reflète dans le sens de la vie. Nous avons ainsi indiqué tous les douze sens que l'homme possède effectivement » (pp.123-124 [148-149]).

En réalité, nous en avons vu onze, puisqu'il manque encore à considérer le sens du toucher, qui complète, avec ceux de la vie, du mouvement et de l'équilibre, la tétrade des sens reliés surtout à la volonté.

Steiner dit : « Après avoir éliminé la possibilité d'une objection pédante sur le caractère cognitif de certains sens (ceux « supérieurs » de l'ouïe, du langage, de la pensée et du Je — *nda*), parce que nous avons constaté qu'un tel caractère de connaissance repose aussi de manière occulte sur la volonté (sur la perception — *nda*), nous pouvons à présent poursuivre au-delà dans la subdivision des sens. Nous en trouvons avant tout quatre, le toucher, le sens de la vie, celui du mouvement et celui de l'équilibre, qui sont spécialement pénétrés d'activité volitive. On peut bien ressentir comment dans la perception des mouvements, même quand nous les exécutons en nous tenant fermement sur les pieds, le vouloir s'imisce. Une volonté paisible opère aussi dans la perception de notre équilibre. Dans le sens de la vie, la volonté opère très fortement, et il en est ainsi aussi dans le toucher, puisque quand nous touchons quelque chose, il se produit une prise de position entre

notre vouloir et l'objet en dehors de nous. En somme, nous pouvons bien dire que les quatre sens à présent mentionnés sont des sens volitifs au sens strict » (p.124 [149]).

Jeudi passé, nous avons dit que le sens du Je se trouve en rapport avec le sens du toucher, le sens de la pensée avec celui de la vie, le sens du langage avec celui du mouvement, le sens de l'ouïe avec celui du goût.

Les quatre sens « cognitifs » se trouvent donc en rapport avec les quatre « volitifs », alors que les quatre intermédiaires, plus liés au sentiment, se trouvent en rapport entre eux (le sens de la chaleur avec celui de l'odorat et le sens de la vue avec celui du goût — ne dit-on pas en effet à table : « L'œil aussi doit avoir sa part » ? [le propre de la cuisine du Chef est de stimuler le goût par la chaleur de la cuisson. *ndt*]).

Steiner dit : « Les quatre autres sens, ceux de l'odorat, du goût, de la vue et de la chaleur, sont principalement des sens du sentiment. La conscience naïve en ressent l'affinité avec le sentiment, surtout dans l'action de flairer et de goûter. Qu'elle ne le ressente pas autant pour la vue et la chaleur, il y a de bonnes raisons à cela. Dans le sens de la chaleur on n'observe pas l'affinité avec le sentiment, mais on ne fait qu'une seule chose parce qu'on le confond avec le toucher, à savoir on distingue et on confond les deux de manière également erronée. Le toucher est en réalité beaucoup plus dépendant de la volonté, alors que le sens de la chaleur dépend seulement du sentiment » (p.125 [149-150]).

Que le sens du toucher soit en rapport avec celui du Je, et qu'il dépende, peut-être plus que tout autre, de la volonté inconsciente, pourrait le démontrer, par exemple, le fait que Pasquale Galluppi se déclare convaincu, dans son *Essai philosophique sur la critique de la connaissance*, que « notre existence intellectuelle commence avec la perception du *moi*, que nous percevons *un en dehors de moi* » : à savoir qu'elle commence là où un Je se rencontre, ou s'affronte, grâce justement au toucher, avec un non-Je.

Mais écoutons ce que Steiner dit de ces sens dans *Anthroposophie-Psychosophie-Pneumatosophie* : « Nous sortons de l'homme (de ce dont il nous parle, à savoir les sens du toucher, de la vie du mouvement et de l'équilibre — *nda*) et observons le point où commence son action d'échange avec le monde extérieur. Nous avons le premier rapport d'échange quand nous unissons à nous la substance et donc que nous la percevons (...) Pour que l'on puisse adorer la rose, elle doit exhaler une substance gazeuse ».

Avec le goût, « on ne perçoit plus directement la substantialité, mais le corps doit d'abord être dissous par les sucs de la bouche. Les choses ne nous disent pas seulement ce qu'elles sont, en tant que substance, mais elles nous révèlent aussi les effets qu'elles peuvent produire. Le rapport d'échange entre l'homme et la nature est à présent devenu intime (...) Avec l'odorat, le corps prend les choses comme elles sont. Le sens du goût est déjà plus compliqué, ce par quoi les choses nous révèlent alors quelque chose de plus sur leur nature [l'alchimie du goût, bien connue des Maîtres queux, *ndt*] ».

Avec la vue, « nous pouvons déjà distinguer si quelque chose laisse filtrer la lumière ou pas (...) L'œil est un organe aussi admirable parce qu'il permet de pénétrer dans la nature des choses beaucoup plus profondément qu'il n'est possible avec les autres organes dont nous venons de parler (...) Si, par exemple, nous voyons la rose rouge avec l'œil, au travers de la surface nous est révélé l'intérieur. Nous ne voyons que la surface, mais puisqu'elle est déterminée de l'intérieur, par son moyen nous apprenons à connaître jusqu'à un certain point l'intérieur ».

Avec le sens de la chaleur, enfin, nous pénétrons « encore plus à fond dans l'intimité d'une chose. Dans la couleur nous n'avons que ce qui se déroule à la surface. La glace est au contraire en tout et pour tout froide, ainsi aussi pour l'acier incandescent la chaleur traverse tout le corps (...) Le sens de la chaleur pénètre intimement dans le substrat des choses ».

Voilà ainsi illustrés, quand bien même brièvement, tous les douze sens. Il faut cependant avoir présent à l'esprit que dans tout acte perceptif, la plupart des sens sont engagés, quand ce ne sont pas carrément tous les douze. De manière différente, évidemment, selon la nature d'un tel acte.

Steiner dit : « Quand l'homme perçoit un cercle coloré, il affirme grossièrement : je vois la couleur et je vois aussi la rotondité du cercle, la forme circulaire. Mais deux choses se confondent ainsi qui sont entièrement différentes entre elles. Au moyen de l'authentique activité de l'œil, séparée du reste, on voit seulement d'abord la couleur. La forme circulaire, à l'inverse, nous la voyons pour autant que dans notre subconscience, nous nous servons du sens du mouvement, en suivant inconsciemment dans le corps éthérique, dans le corps astral, une volute circulaire, et en l'élevant ensuite à notre conscience. Et c'est seulement quand le cercle, que nous avons accueilli au moyen de notre sens du mouvement, a affleuré à la connaissance, ce cercle lui-même, reconnu, se conjugue à la couleur perçue (...) La science officielle contemporaine n'arrive pas jusqu'à un mode d'observation aussi subtil au point d'en faire naître la différence entre la vision de la couleur et la perception de la forme à l'aide du sens du mouvement, mais elle confond tout cela en une unique chose (...) Or, vous pouvez pénétrer dans le sens profond de notre rapport avec le monde. Si nous n'avions pas douze sens, nous devrions fixer, hébétés, le monde qui nous entoure, sans pouvoir, dans notre intériorité, expérimenter la faculté de juger. Mais puisque nous possédons douze sens, nous avons avec cela un nombre assez grand de possibilités de relier des éléments séparés. Ce que le sens du Je expérimente, nous pouvons l'unir avec ce qu'expérimentent les onze autres sens ; et cela vaut pour chacun d'eux. Nous obtenons ainsi un grand nombre de permutations, pour les connexions des sens. Mais nous obtenons en outre une autre grande quantité de possibilités à cet égard, quand nous conjugons le sens du Je avec le sens de la pensée et avec celui du langage, et ainsi de suite. Nous voyons ainsi de quelle manière mystérieuse l'homme est relié avec le monde. Grâce à ses douze sens, les choses se décomposent pour lui dans leurs parties constitutives, et lui doit se placer en mesure de les recomposer » (pp.125-127 [150-152]).

En ce moment, par exemple, vos sens me subdivisent, moi qui parle, en douze parties différentes : votre sens de la vie m'expérimente en effet d'une façon, celui du langage, d'une autre, ceux de la pensée et du Je, d'autres façons encore, et ainsi de suite.

Dans l'impact avec vos sens, je suis donc inconsciemment « divisé » ou « analysé », et transformé, par cela même, de « l'un » en « multiple ».

À partir du moment où votre conscience m'expérimente cependant comme « un », la question s'impose : si ce sont les sens qui transforment ou « dissolvent », l'un dans le multiple, qui est alors celui qui re-transforme, ou bien « coagule », le multiple en l'un ?

N'allez pas croire que ce soit le cerveau. Écoutez, en effet, ce qu'écrit John Eccles (dans *Comment le Je contrôle son cerveau — nda*) : « Jusqu'à présent, il a été impossible de développer une quelconque théorie neurophysiologique qui expliquât la manière dont on peut parvenir à la synthèse d'une diversité d'événements cérébraux, afin qu'il y ait une expérience consciente unifiée de caractère global ou de *Gestalt*. Les événements cérébraux restent disparates, puisqu'ils sont essentiellement les effets singuliers d'innombrables neurones, qui sont organisés en modules et s'intègrent en faisant partie de schémas spatio-temporels d'activité. Les événements cérébraux ne fournissent aucune explication de notre expérience la plus commune, ou bien le monde visuel observé comme une entité globale, moment par moment ».

Et qui donc opère « la synthèse d'une diversité d'événements cérébraux ? » La réponse est rapide : *le Je, au moyen de l'activité du jugement* (du penser).

Le jugement — comme nous l'avons vu — synthétise cependant des concepts, et non des percepts, et il est donc nécessaire que le Je transforme d'abord ceux-ci en ceux-là. Des concepts, dans lesquels il transforme de façon *immédiate* les percepts, le Je lui-même devient ensuite conscient

alors qu'il se met à se servir de la *médiation* de la vie de l'âme : alors qu'il les transfère, à savoir, du corps sensible à l'âme sensible.

« Dans l'âme sensible, déjà — précise justement Steiner (dans *Anthroposophie-Psychosophie-Pneumatosophie* — *nda*) — vit un penser, quand bien même à un niveau inconscient, qui naît seulement dans l'âme rationnelle et ne devient conscient que dans l'âme consciente ».

Nous avons ainsi achevé la huitième conférence. La prochaine fois, nous aborderons la neuvième.

*Lucio Russo — Rome, 13 avril 2000*

## **Vingt-quatrième rencontre**

*Rome, 20 avril 2000*

Commençons la neuvième conférence.

Steiner dit : « Si vous possédez vous-mêmes une connaissance approfondie, pénétrée de volonté et de sentiment, de la nature de l'être humain en formation, vous serez aussi en mesure d'éduquer et d'instruire de la manière juste. Grâce à un instinct pédagogique qui se réveillera en vous, vous pourrez appliquer dans les domaines singuliers ce qui, eu égard au jeune en voie de développement, résultera de cette science pénétrée de volonté. Mais une telle science doit vraiment être quelque chose de réel, c'est-à-dire quelque chose de fondé sur une vraie connaissance du monde des faits » (p.129 [155]).

Nous devons faire particulièrement attention à ne pas confondre la connaissance « pénétrée » de volonté et de sentiment — dont parle Steiner — avec la connaissance « investie » ou « envenimée » par la volonté et le sentiment : à savoir, à ne pas confondre la pensée *réelle*, et par cela même *intrinsèquement* « forte », avec la pensée *abstraite*, et par cela même « faible », rendue *extrinsèquement* forte de pulsions instinctives ou émotives. La force de la première est, en effet, celle du sentir et du vouloir *internes* au penser, alors que la force de la seconde est celle du sentir ou du vouloir *externes* au penser et donc, la force (apparente et trompeuse) de l'absolutisme, du dogmatisme ou du fanatisme.

Steiner affirme que la connaissance approfondie « de la nature de l'homme en formation » est en mesure de réveiller en nous un « instinct pédagogique ».

Personne, en effet, ne peut plus désormais compter sur cet « instinct pédagogique » auquel recouraient autrefois les hommes, et auquel recourent encore actuellement les animaux.

Ce que la nature ne donne plus, l'esprit peut cependant le redonner. Tout comme une immédiateté (inconsciente) de la nature est possible, en effet, l'immédiateté (consciente) de l'esprit est possible (qui se trouve, pour le dire ainsi, une « octave au-dessus »). On ne peut pas s'élever cependant, de l'une à l'autre, si l'on n'affronte pas, et avant tout si l'on ne surmonte pas, l'épreuve de la médiation neuro-sensorielle.

C'est à telle fin qu'aujourd'hui nous étudions, pensons, méditons et pratiquons des exercices intérieurs. Un jour viendra, cependant, où tout cela ne sera plus nécessaire, puisque nos efforts se seront convertis (« en entrant dans notre sang ») en « instinct » : en un instinct, si l'on veut, « acquis » et non plus « naturel ».

Un enseignant chez qui a commencé à se réveiller une telle force (au moins un peu), saura presque toujours quoi faire, parce que cela lui sera suggéré (inspiré) par l'instinct de l'esprit ou, pour mieux dire, par l'esprit en tant qu'instinct.



Steiner dit : « Nous savons que la période intéressante l'éducation et l'instruction dans leur ensemble, est celle qui comprend les deux premières décennies de la vie. Nous savons en outre que la vie du jeune dans son ensemble, concernant ces deux premières décennies, est tripartite. Jusqu'à la seconde dentition, le jeune a un caractère bien déterminé qui s'exprime spécialement dans le fait d'être un individu imitateur, de vouloir imiter tout ce qu'il voit dans l'environnement autour de lui. De la septième année à la puberté, il veut au contraire accueillir, sur la base de l'autorité de personnes qui lui sont supérieures, tout ce qu'il a à savoir, à ressentir et à vouloir. C'est seulement avec la puberté que l'être humain commence à aspirer ardemment à pouvoir se mettre en rapport avec le monde extérieur au travers de son propre jugement. C'est pourquoi nous devons veiller, lorsque nous avons en face de nous des jeunes gens d'âge scolaire, à ce que nous développons chez eux cet homme qui, du plus profond de sa nature même, réclame une autorité qui le guide. Nous éduquerons mal si nous ne sommes pas en mesure d'exercer une autorité à l'égard des jeunes de cet âge » (pp.129-130 [156]).

Nous avons déjà dit, un soir, que l'autorité dont parle Steiner doit être comprise comme une « autorité (d'influence, *ndt*) » et non pas comme de « l'autoritarisme » (voir la 16<sup>ème</sup> rencontre), au point que ce sont justement les enseignants dépourvus de la première à se replier souvent sur le second (ou, au contraire, sur la « permissivité ») ; et nous avons dit aussi que cela constitue un réel péché par « omission », que d'abandonner à eux-mêmes de tels « jeunes gens d'âge scolaire », en manquant ainsi de « développer en eux cet homme qui, du plus profond de sa nature même, réclame une autorité qui le guide ».

Mais poursuivons.

Steiner dit : « L'être humain, en tant qu'être terrestre, a la tâche, entre la naissance et la mort, de pénétrer peu à peu par la logique, par tout ce qui le rend capable de penser logiquement, ce qui, d'une part se manifeste comme un penser cognitif. Mais vous, en tant que maîtres et éducateurs, vous devrez tenir à l'arrière-plan la logique que vous possédez. Car, bien sûr, la logique est quelque chose de spécifiquement scientifique, et à l'enfant on ne doit l'apporter qu'à travers son propre comportement général. Mais en tant qu'enseignant, l'on doit aussi avoir en soi l'essentiel de la logique » (p.130 [156-157]).

« L'essentiel de la logique » c'est le *Logos*. Vous vous rappelez, en effet, combien de fois avons-nous dit qu'existent, non seulement la logique de l'espace, la logique du temps et la logique de la qualité, mais qu'il existe aussi la « logique des logiques », à savoir le *Logos* ?

Voyons donc sur quels éléments se fondent de tels logiques.

Steiner dit : « Dans toute activité logique, à savoir pensante et cognitive, nous avons toujours trois éléments. Avant tout nous avons continuellement ce que nous dénommons « conclusion » (...) Cette activité de conclusion est la plus consciente de l'homme ; celui-ci ne pourrait pas s'exprimer au moyen du langage autrement que par le truchement de conclusions continues ; il ne comprendrait pas ce qu'autrui lui dit s'il ne pouvait continuellement accueillir en lui des conclusions (...) La première chose que nous exécutons c'est une conclusion, la seconde c'est un jugement et la dernière chose à laquelle nous parvenons dans la vie c'est un concept. Naturellement, nous ne savons pas que continuellement nous accomplissons une telle activité, mais si nous ne l'accomplissons pas, nous ne mènerions pas une vie consciente apte à nous faire comprendre, au travers du langage, par les autres êtres humains » (pp.130-131 [157]).

Pour bien comprendre ce passage, nous devons avoir à l'esprit ce qui suit :

1) Qu'à la place de « conclusion », nous pouvons mettre « représentation ». Steiner utilise en effet le premier de ces deux termes, parce qu'il a en tête — comme nous le verrons d'ici peu — le

« syllogisme » (Tous les hommes sont mortels ; Caius est un homme ; donc Caius est mortel), qui est justement constitué par une « conclusion » (Caius est mortel), par une « prémisses mineure » (« Caius est un homme ») et par une « prémisses majeure » (« Tous les hommes sont mortels »).

La « prémisses mineure » et la « prémisses majeure » sont des jugements ; le jugement est un rapport entre des concepts. On formule en effet un jugement toutes les fois que l'on met en rapport entre eux des concepts, alors que l'on formule un syllogisme (comme archétype, pour ainsi dire, du « raisonnement ») toutes les fois que l'on met en relation entre eux des jugements.

Autant la conclusion que la représentation sont, pour cette raison, le fruit du jugement : tant il est vrai que Hegel affirme — comme nous l'avons déjà rappelé un soir — que « toute chose est un syllogisme ».

« Cette activité de conclusion — affirme du reste Steiner — est la plus consciente de l'être humain » ; même par cet aspect, donc, l'activité de conclusion équivaut à celle de représentation ;

2) Qu'une chose est le processus *créateur* inconscient qui, partant du Je, descend d'abord aux concepts, puis aux jugements, et enfin à la conclusion consciente ou représentation, une autre est le processus *cognitif* conscient qui, partant, à l'inverse, de la conclusion ou représentation, remonte d'abord aux jugements, puis aux concepts, et enfin au Je.

Quand Steiner affirme que « nous ne savons pas que nous accomplissons continuellement une telle activité », nous devons par conséquent penser au processus « créateur », alors que lorsqu'il dit que « la première chose que nous exécutons est une conclusion », que « la seconde est un jugement » et que « la dernière à laquelle nous parvenons dans la vie est un concept », nous devons penser au processus « cognitif ».

Steiner dit : « Si vous consultez les textes de logique, spécialement ceux un peu anciens, vous trouverez cité le syllogisme devenu célèbre : « Tous les hommes sont mortels : Caius est un homme, donc Caius est mortel ». Caius est la plus célèbre des personnalités logiques. Eh bien !, cette séparation des trois jugements : « tous les hommes sont mortels », « Caius est un homme », « donc Caius est mortel », n'advient en réalité que dans l'enseignement de la logique. Dans la vie, les trois jugements s'entre-tissent les uns dans les autres, ils sont une seule chose, parce que la vie se déroule continuellement dans un penser cognitif » (p.132 [158-159]).

Une chose est, en effet, l'usage naturel et spontané de la logique, une autre est l'effort de l'étudier et de l'analyser de manière « spécifiquement scientifique », dans l'intention — comme nous venons de le dire — de mettre en lumière tout ce que présupposent ou impliquent les conclusions ou représentations ordinaires.

Il faut souligner, toutefois, qu'étudier et analyser la logique de façon « spécifiquement scientifique » ne signifie pas encore « l'expérimenter » de manière « scientico-spirituelle ». Que fait en effet la conscience ordinaire alors qu'elle mène une telle analyse ? C'est vite dit : elle se « représente » aussi (de manière abstraite) les jugements et les concepts ; à savoir elle en prend conscience (réfléchie) sans s'élever du tout de niveau, et pour cette raison donc, sans pénétrer dans ce monde subconscient ou rêveur dans lequel se *déroule* l'activité de juger, ni dans celui inconscient et dormant où *sont* les concepts.

Hegel observe avec justesse : (dans la *Science de la logique*) : Ce n'est pas de la faute de l'objet de la logique, si celle-ci paraît vide, mais seulement de la manière dont l'objet est compris ».

Steiner dit : « La conclusion ne peut vivre que dans l'esprit humain vivant, c'est seulement celui qui a une vie saine, c'est-à-dire seulement là où l'on évolue dans une vie pleinement éveillée. Cela est très important pour l'enseignement (...) Vous ruinez l'âme du jeune quand vous travaillez de manière qu'à sa mémoire soient confiées des conclusions belles et bien faites (...) Si de telles conclusions déjà faites (en tant que résultats de l'instruction préalablement reçue, en famille ou à l'école — *nda*) sont trop fortement enracinées dans les âmes des jeunes, laissons-les plutôt se

décanter et cherchons plutôt à leur faire tirer des conclusions eu égard à la vie présente. Le jugement aussi se développe, bien sûr dans la vie pleinement éveillée. Mais le jugement peut déjà descendre dans les couches inférieures de l'âme humaine, là où celle-ci rêve. La conclusion ne devrait jamais descendre là où l'âme rêve, seule le jugement peut le faire. Donc, tout jugement que nous nous formons sur le monde, descend dans les profondeurs de l'âme rêveuse. Mais qu'est-ce que cette âme qui rêve ? Comme nous l'avons vu, elle est plutôt apparentée au sentiment. Si donc, dans la vie, nous formulons des jugements et qu'ensuite, en se détachant de cette formulation, nous continuons de vivre, nous emportons effectivement ces jugements avec nous au travers du monde, mais nous les portons à l'intérieur du sentiment (...) Selon la façon dans laquelle vous enseignerez aux jeunes à juger, vous formerez leurs habitudes psychiques. Vous devez être bien conscients de ceci. En effet, dans la vie l'expression du jugement c'est la phrase, et avec chaque phrase prononcée devant un jeune, vous contribuez à apporter un atome à ses habitudes psychiques. C'est pourquoi le maître, qui possède déjà l'autorité, doit toujours être conscient que ce qu'il dit va s'imprimer dans les habitudes psychiques des enfants » (pp.132-133 [159-160]) [Cela explique aussi pourquoi, en contrepartie de cela, quand on a été un « bon » élève, on se souvient toujours avec reconnaissance de ceux qui vous ont « bien » formé ! *ndt*].

Nous avons dit et répété qu'une chose est la représentation consciente morte, un autre l'image vivante préconsciente. Celle-ci découle en effet *directement* du jugement, alors que celle-là en découle *indirectement*, puisqu'elle est le reflet de l'image (préconsciente) dans le miroir cérébral.

Dire — comme le fait Steiner — que « la conclusion ne devrait jamais descendre là où l'âme rêve », c'est comme dire, pour cette raison, que « la représentation ne devrait jamais descendre là où l'âme rêve » et que « seule l'image peut le faire », parce que celle-ci, en étant le fruit directe de l'activité de juger, est en rapport également direct avec le sentiment.

Éviter d'inculquer dans la mémoire du jeune « des conclusions belles et bien faites », cela veut dire donc d'éviter de le bourrer de « représentations définies » ou, pour le coup, de « définitions ».

Steiner affirme toujours que l'activité de la conclusion ou de la représentation est « saine » seulement lorsque « elle se déroule dans la vie pleinement éveillée ». C'est dans le cours de la veille et en vertu d'une telle activité, qu'il nous est en effet donné de connaître tout ce qui dans le monde, à l'égal des conclusions et représentations, est privé de vie et donc statique ou immobile.

Les jugements (les images préconscientes), parce que vivants et mobiles, peuvent donc se modifier et accompagner ainsi de manière fluide la croissance psychique du jeune, alors que les conclusions, (les représentations) — comme dira Steiner d'ici peu — précipitent dans son âme des « pierres » ou des « calculs », en y engendrant une sorte de « lithiase ».

Inutile d'ajouter que la représentation (la conclusion) ne devrait d'autant moins descendre, en régressant, là où l'âme « rêve », qu'elle devrait au contraire monter, en progressant, là où l'âme « imagine » : là où vit, à savoir, la conscience imaginative.

Steiner dit : « Passons à présent du jugement au concept ; nous constaterons que les concepts que nous formons descendent au plus profond de l'être humain, ils descendent (si nous considérons la chose du point de vue de la vie de l'esprit) jusque dans l'âme dormante, c'est-à-dire celle qui travaille continuellement à la formation du corps. L'âme qui veille ne travaille pas à l'intérieur du corps ; l'âme qui rêve y travaille un peu et fait naître ce qui se trouve à la base de nos gestes habituels. Mais l'âme qui dort agit jusqu'à l'intérieur des formes du corps (...) Les jugements ne peuvent vivre que dans la vie du rêve semi-conscient ; les conclusions peuvent seulement dominer dans la vie de veille consciente. Ceci signifie qu'il faut grandement faire attention à ce que tout ce qui se réfère aux conclusions soit bien discuté entre les jeunes ; on ne doit pas leur faire assimiler des conclusions déjà formées, mais seulement ce qui mûrit ensuite en concepts. Mais à cette fin, que faut-il nécessairement ? Imaginez vous que vous formez des concepts, mais des concepts morts. Vous inoculez à ces hommes des cadavres conceptuels, jusqu'à l'intérieur de leur corps, quand vous

leur donnez des concepts morts. Comment doit-il être ce concept que nous transmettons aux hommes ? Il doit être vivant si l'on veut que l'homme puisse vivre avec lui. Si vous inoculez à l'enfant de neuf ou dix ans des concepts de manière qu'à trente ou quarante ans l'homme les possède encore de manière identique, alors vous lui inoculez des cadavres conceptuels, car les concepts ne se développent pas non plus avec l'homme tandis qu'il se développe. Vous devez donner à l'enfant des concepts tels qu'ils puissent évoluer dans le cours ultérieur de sa vie » (pp.133-136 [160-162]).

Nous avons vu que l'expérience vivante et réelle de l'activité (préconsciente) de l'imaginer, de celle (subconsciente) du juger et de la réalité (inconsciente) des concepts est une chose bien différente des représentations abstraites que nous nous faisons normalement des activités d'imagination, du jugement et des concepts. Tout comme il est impossible, en effet, de photographier ou de peindre l'eau qui s'écoule ou la pluie qui tombe sans pour ceci arrêter ou coaguler leur mouvement, de même il est impossible de représenter les activités d'imagination ou de jugement sans les vouer à la même fin. Et pour démontrer ensuite cette fin vers laquelle on va au devant de cette façon, la réalité des concepts, le « nominalisme » suffit : ou bien, la conviction ordinaire que les concepts ne seraient seulement que des « noms ». Inoculer à l'enfant des concepts morts, cela veut donc lui inoculer (comme font les « catéchismes » laïcs ou religieux) des représentations belles et bien faites », et donc, en substance, des « pré-jugés » : à savoir des jugements qui, en s'enracinant et en se fixant prématurément dans l'âme, finissent par en paralyser l'*impetus* cognitif, et donc sa capacité même à grandir.

Il faut en somme offrir à l'enfant des « pensées » qui soient « cuites — pour le dire ainsi — à point », de manière telle qu'on ne « sclérose » ou ne ramollisse pas le penser : les pensées « crues » (dont est gourmand Ahrimane) le « sclérosent », en effet, et, inversement, celles « trop cuites » (dont est friand Lucifer) le ramollissent.

Le fait est qu'une des différences principales entre la pensée que nous avons l'habitude d'appeler « vivante » et celle que nous appelons habituellement « réfléchie » (ou comme Scaligero l'appelle, « dialectique »), réside précisément dans le fait que la première grandit avec nous, alors que la seconde, n'étant pas en mesure de le faire, crée une dyscrasie, pour peu dire gênante, entre notre âge d'état civil et celui psychique.

Cela dépend de toute manière du fait que le Je, n'ayant pas de forme, peut prendre toutes les formes, et donc se « trans-former », alors que l'ego, parce qu'il est identifié avec la forme à lui assignée par la nature (par le *Karma(n)*), appréhende terriblement le changement ou le devenir de la même façon qu'il redoute horriblement de périr.

*Lucio Russo, Rome, 20 avril 2000*

## **Vingt-cinquième rencontre**

*Rome, 4 mai 2000*

Nous avons conclu notre ultime rencontre en disant qu'il fallait nourrir l'âme des jeunes gens avec des concepts vivants, et non pas avec des concepts morts.

Reprenons donc le sujet, en poursuivant la lecture.

Steiner dit : « L'éducateur doit être attentif à transmettre à l'enfant des concepts de manière telle qu'il ne les conserve pas tels quels plus tard, mais qu'au contraire ceux-ci puissent se transformer. Si vous faites cela, vous inoculerez à l'enfant des concepts vivants. Vous lui donnerez inversement des concepts morts, quand vous lui présenterez continuellement des définitions, quand vous lui direz : « un lion est... etc. », et que vous lui ferez apprendre celles-ci par cœur (...) Les définitions excessives sont la mort de l'enseignement vivant. Que devons-nous faire ? Dans l'enseignement,

nous ne devons pas définir, mais nous devons chercher à caractériser, et nous ferons ceci si nous présentons les choses des points de vue les plus variés possibles » (p.136 [163]).

Pour comprendre ce qu'affirme Steiner, il faut voir clairement la différence entre le concept « vivant » et le concept « mort ».

Un concept « vit » tant qu'il est un « concept », alors qu'il « meurt » quand il se transforme en une « représentation » déterminée (définie).

Caractériser, en présentant « les choses des points de vue les plus variés possibles », veut dire pour cette raison caractériser un concept (qui n'a pas de forme), en le présentant au travers du plus grand nombre possible de représentations (qui ont une forme).

Nous avons dit, en son temps, que le Je doit être figuré non pas comme un « point » (fermé), mais plutôt comme une « graine » ou un « germe ». Eh bien!, dans le cas où nous nous représentons de la même façon le concept, nous réaliserons aussitôt que fournir à l'enfant des concepts qui, en tant que graines, germes ou réalités en devenir (en tant que représentations futures), sont en mesure de se développer avec lui, c'est bien autre chose que de lui fournir des représentations qui, en tant que réalités désormais devenues (en tant que concepts passés), ne sont plus en mesure d'en faire autant.

Il s'avèrera cependant difficile de le comprendre, si l'on n'est pas au clair — comme l'enseigne *La Philosophie de la Liberté* — sur le fait que c'est la représentation à naître du concept, et pas l'inverse (comme le soutiennent les réalistes naïfs ou, plus généralement, les nominalistes).

Prenons, à titre d'exemple, le concept « d'amour ». Nous pouvons nous le représenter de multiples manières : en suivant Platon, par exemple, comme *érōs* comme *philia* ou comme *agápe* ; ou bien, en suivant Denis de Rougemont, comme « amour-passion » ou comme « amour-action » (Cfr. *L'amour et l'Occident* — Rizzoli, Milan 1998 — *ndr*).

Comme on le voit, bien que le concept soit toujours le même, il est possible de se le représenter diversement et, en particulier, de manière plus ou moins mature : plus ou moins adhérente, à savoir, à la réalité qualitative ou essentielle du concept (au point que l'on pourrait dire : « Dis-moi comment tu te le représentes et je te dirai qui tu es »). Mais peut-il être possible — pourrions-nous nous interroger — de se représenter « parfaitement » un concept ? Certainement que ça l'est !

Voyez-vous, nous, nous distinguons la représentation de l'imagination parce que la première est une image attachée à la perception sensible, alors que la seconde en est libre. Quoiqu'à des niveaux différents (l'un physique et l'autre éthérique), toutes deux rendent donc « visible » le concept (qui les transcende).

Eh bien, comment Scaligero caractérise-t-il « l'Isis-Sophia » ? Comme justement la « transcendance visible » (Cfr. *Isis-Sophia. La déesse ignorée* — Mediterranee, Rome 1980 [La traduction française, en cours de réalisation, sera disponible sur le site de l'IDCCH]). Ce qui veut dire qu'il y a un niveau de conscience (sophianique) auquel les concepts se révèlent pour ce qu'ils sont, et qu'il est possible d'atteindre ce niveau solaire et « transparent » (vierge ou immaculé), en développant celui lunaire et « opaque » de la représentation.

L'évolution du représenter, à savoir sa transformation graduelle dans l'imagination, dans l'inspiration et dans l'intuition, coïncide donc avec l'évolution autonome de la conscience, tout comme l'évolution autonome de la conscience coïncide, à son tour, avec l'évolution autonome du Je.

N'oublions pas que les concepts sont « monde » tout comme les percepts : c'est-à-dire qu'ils font partie de la réalité. Par conséquent, ce n'est pas le concept qui appartient à l'être humain (quoi qu'en pense Kant), mais plutôt la *conscience du concept*, qui se donne, ordinairement, sous la forme de la représentation. [Ce qui fera aussi dire à Steiner qu'une représentation est un concept individualisé. *ndt*]

Mais revenons à notre sujet. « Dans l'enseignement — avons-nous lu — nous ne devons pas définir, mais nous devons chercher à caractériser, et nous ferons ceci si nous présentons les choses à partir

des points de vue les plus divers possibles ». Ce qui compte, en effet, c'est présenter *la réalité comme un ensemble de vérités* qui peuvent se révéler graduellement, en croissant et en mûrissant.

Les âges de la vie — affirme Steiner — sont des « organes de connaissance ». Tout ce qu'il est possible de comprendre à quarante ans, on ne peut donc pas le comprendre à vingt, et encore moins à dix ans.

C'est pourquoi, l'enseignement devrait être non pas tant « actif », que plutôt « activateur » ou stimulant.

Steiner dit : « Vous devrez aussi penser qu'il faut donner à l'enfant quelque chose qui lui reste pour toute sa vie. Vous ne devrez pas lui donner des concepts morts, qui ne doivent pas persister en lui, sur les particularités de la vie et du monde ; vous devrez lui donner des concepts vivants qui se développent organiquement avec lui. Mais pour cela, vous devrez tout mettre en rapport avec l'homme. En dernière analyse, dans la conception de l'enfant, tout devra confluer dans l'idée de l'être humain. Et cette idée peut demeurer en lui. Tout ce que vous donnez à l'enfant quand vous lui racontez un conte et que vous l'appliquez à l'homme, quand en histoire naturelle vous mettez en relation la seiche et le rat avec l'être humain (*Cfr. Seconde et troisième partie de l'Art de l'éducation — nda*), quand, à propos du télégraphe Morse, vous suscitez un sentiment du miracle qui s'accomplit au moyen du courant souterrain, toutes ces choses qui unissent l'être humain avec les particularités du monde entier. Ceci est quelque chose qui peut demeurer en lui. Mais le concept d'être humain ne se construit que peu à peu ; on ne peut pas fournir à l'enfant un concept, tout prêt, de l'être humain. Si au contraire, vous le construisez progressivement, ce concept peut persister en lui. La chose la plus belle que l'on puisse donner à l'enfant à l'école et qui l'accompagne toute sa vie, c'est une idée de l'être humain ; et qu'elle soit le plus possible riche d'aspects et de contenus » (p.137 [163-154]).

Nous venons juste de dire que ce qui compte c'est de présenter la réalité comme un ensemble de vérités. Nous pouvons à présent ajouter que l'être humain est pour le coup un tel « ensemble » de vérités.

Prenons comme exemple le corps astral. Il s'agit, dans un certain sens, d'un « zoo », peuplé des qualités de toutes les espèces animales. Vous le savez bien, par exemple Ésope (VI<sup>ème</sup> siècle av. J.-C., et Phèdre (env. 10 av. J.-C.- env. 50 ap. J.-C.) dans leurs fables, ont parlé des hommes en se servant des animaux ; et les psychothérapeutes le savent aussi de quelque manière, lesquels sont souvent aux prises avec les animaux qui apparaissent dans les rêves de leurs patients.

Nous pouvons de toute manière imaginer comment ces dernières affirmations de Steiner se prêtent à être taxées « d'anthropomorphisme ». Mais ce serait là une naïveté, puisque tout ce que fait l'être humain ne peut être qu'anthropomorphe, tout comme tout ce que font, que sais-je, les coqs et les rats ne peut être que « gallinomorphe » ou « muridomorphe » (Goethe fait remarquer avec justesse : « L'être humain ne saisit jamais combien il est anthropomorphe »). Oh, peut-être bien qu'on s'illusionne d'échapper à l'anthropomorphisme, en définissant l'être humain — comme le fait aujourd'hui la science — en le qualifiant de « psycho-zoo » ou de « machine » ? Mais ceci est justement une illusion, à partir du moment où en le définissant comme un « psycho-zoo » ou une « machine », ce sont ces êtres humains-là qui, au lieu de le penser comme leur Je (humain), le pensent respectivement (et sans s'en rendre évidemment compte) au moyen de leur corps astral (animal) ou au moyen de leur corps physique (minéral).

Heschel écrit à ce propos : « L'homme est un être spécifique qui veut comprendre son unicité : non pas son animalité, mais son humanité (non pas son corps astral, mais son Je — *nda*) (...) Sommes-nous en mesure de saisir l'animalité pure, non mélangée avec l'humanité ? L'animalité de l'être humain est-elle identique à celle de l'animal ? Est-il éventuellement légitime de définir le singe comme un être humain privé de la faculté de la raison et de l'art de fabriquer des outils ? (...) Au delà de son inadéquation descriptive, le sens suggestif et évocateur du terme « animal pensant » ne

déforme pas moins tout ce qu'il parvient à expliquer. Chaque génération formule la définition d'homme qu'elle mérite (elle s'en fait la représentation qu'elle mérite — *nda*). Toutefois, il me semble que notre génération ait eu une sorte de pire de tout ce qu'elle méritait d'avoir. Accepter une définition, c'est le moyen par lequel l'être humain s'identifie lui-même, en scrutant dans un miroir son propre visage. La situation intérieure de l'homme contemporain exige que le moyen plausible de s'identifier soi-même consiste à considérer une machine. « La machine humaine » c'est aujourd'hui une description (ahrimanienne — *nda*) de l'homme plus acceptable que tout ce qu'est celle (luciférienne — *nda*) de l'animal humain » (*Cfr.* Troisième rencontre — *ndr*).

Le fait est que comme cohabitent en l'être humain, la réalité humaine (le Je), la réalité animale (le corps astral), la réalité végétale (le corps éthérique) et celle minérale (le corps physique), ne peut être proprement « humaine » que cette science-là qui s'est consciemment édifiée à partir du Je, alors que les autres sont non-humaines, inhumaines, ou dés-humaines, parce qu'édifiées inconsciemment à partir du corps astral, du corps éthérique et du corps physique ou, pour être plus précis, à partir d'un Je identifié (inconsciemment) avec l'un de ces corps-ci.

Mais reprenons notre passage. Pour quelle raison, s'agissant d'histoire naturelle, devrions-nous — comme dit Steiner — « mettre en relation la seiche et le rat avec l'homme ? » Pour la simple raison que la seiche et le rat (à l'instar de tous les autres animaux) sont des parties de l'être humain et que pour cette raison il est impossible de comprendre ce que sont vraiment ceux-ci si l'on ne comprend pas cela.

Steiner affirme que « la chose la plus belle que l'on puisse donner à l'enfant à l'école, et qui l'accompagne toute sa vie, est une idée de l'être humain ».

Nous pourrions aussi dire, cependant, que la « chose la plus belle » que nous donne la science de l'esprit, c'est l'opportunité, en vérité extraordinaire, de connaître le monde en connaissant l'être humain, et de connaître l'être humain en connaissant le monde. Les sciences naturelles nous offrent en effet (ahrimaniquement) une connaissance du monde qui n'est pas, en même temps, une connaissance de l'homme, alors que les soi-disant sciences humaines nous offrent (lucifériquement) une connaissance de l'homme qui n'est pas, en même temps, une connaissance du monde.

Steiner dit : « Ce qui est vivant en l'homme a tendance à se transformer aussi dans la vie d'une manière réellement vivante. Si vous faites en sorte que l'enfant ait un concept vivant de la vénération, du respect pour tout ce qui, au sens large, nous pouvons comprendre sous le nom « d'état d'âme de la prière », une représentation semblable restera quelque chose de vivant jusqu'à l'âge le plus tardif et se transformera, dans la vieillesse, dans la faculté de bénir, de distribuer aux autres le résultat de cet état d'âme de la prière. Je l'ai exprimé un jour en disant qu'aucun vieillard ne pourra bénir de bonne manière, s'il n'a pas prié de manière juste étant enfant. Si l'enfant a prié de manière juste, il pourra ensuite, en étant un vieillard, bénir avec le plus de force et d'efficacité » (p.138 [165]).

### Réponse à une question

Tant qu'on sera convaincus, comme aujourd'hui, que l'homme est un « animal intelligent », l'on devra se résigner à vivre dans une société « animalesco-intelligente » : ce qui revient à dire dans une société dans laquelle se développent toujours plus, d'un côté, l'intelligence (plus ou moins artificielle,) et, de l'autre, la bestialité. J'ai dit exprès « bestialité », parce que l'animal *en dehors* de l'homme c'est une chose, l'animal *dans* l'homme c'en est une autre ! Le premier est en effet innocent (comme a cherché à le démontrer, à sa façon, Konrad Lorenz dans *Le soi-disant mal. Pour une histoire naturelle de l'agressivité* — Adelphi, Milan 1963), alors que le second est, pour le coup, bestial.

Rappelez-vous ce qu'on dit dans **Marc**. « Ce qui sort de l'homme, ceci en effet contamine l'être humain. De l'intérieur, à savoir en effet, du cœur des hommes, sortent les mauvaises intentions : prostitutions, vols, homicides, adultères, cupidités, méchanceté, tromperie, impudicité, envie, calomnie, orgueil, fierté. Toutes ces choses mauvaises sortent du centre et contaminent l'homme ».

Heschel affirme que « l'énigme de l'être humain ne consiste pas en ce qu'il est, mais en ce qu'il est en mesure d'être », puisque « ce qui est manifeste en l'homme n'est qu'une partie minime de tout ce qui est latent en lui ». C'est vrai : l'ego, « qui est manifeste en l'homme », n'est « qu'une toute petite partie » du Je, qui est « latent en lui » ; ce que l'homme est

en mesure d'être » n'est autre, cependant, que « ce qu'il est » (rappelez-vous Nietzsche : « *Comment on devient ce qu'on est* »). La qualité de son *exister* (individuel ou collectif), ne dépend pas, pour cette raison, de celle de son *être* (comme chez tous les autres êtres de la nature), mais de la qualité (du niveau, du degré) de la *conscience de son être*, à savoir de son autoconscience.

Mais revenons à nous. Heschel écrit encore que « le sacré peut être perçu seulement comme le sens du sacré », et que « ressentir le sacré c'est ressentir ce qui est cher à Dieu ».

Et qu'est-ce qui peut être cher à Dieu ? Sans doute, l'homme : mais l'homme, aujourd'hui, tout en étant toujours cher à Dieu, n'est plus cher à l'homme.

« L'être humain — observe justement Heschel — a vraiment peu d'amis dans ce monde, et certainement très peu dans la littérature contemporaine qui se préoccupe de lui. Peut-être que le Seigneur dans le Ciel est son dernier ami sur la Terre. Ne serait-ce pas possible que la furie à laquelle nous assistons dérivât du fait d'être piégés par un auto-mépris accablant, par un sens supérieur d'infériorité ? La tragédie de cet auto-dénigrement rampant consiste dans le fait qu'il alimente le doute sur le fait de savoir si l'être humain mérite d'être sauvé. La diffamation en masse de l'homme peut signifier la condamnation de nous tous. L'annulation morale conduit à l'extermination physique (...) Une des perspectives les plus terrifiantes, c'est que notre Terre puisse être peuplée d'êtres qui, tout en appartenant, selon la biologie, au genre de l'*homo sapiens*, soient privés de ces qualités qui différencient spirituellement l'être humain des autres créatures organiques ».

Nous sommes naturellement d'accord avec Heschel, même si celui-ci, en tant que disciple de l'Ancien Testament, ignore qu'en vertu de l'incarnation du *Logos*, le « Seigneur du Ciel » (le dernier ami de l'homme) est désormais Seigneur aussi sur la Terre, tout comme il ignore que les êtres humains actuels ne sont pas piégés par un « auto-dénigrement rampant » ou par un « auto-mépris accablant », mais plutôt par l'énergie glaciale et déshumanisée d'Ahrimane.

Écoutez à ce propos, ce qu'a écrit Steiner (dans ses *Maximes anthroposophiques* — ndr) : « L'intellectualité émane d'Ahrimane comme une impulsion cosmique glaciale, sans âme. Et les hommes qui sont pris par cette impulsion développent une logique qui semble parler par elle-même, sans pitié et sans amour (en réalité c'est Ahrimane qui parle par sa médiation), une logique dans laquelle ne se révèle en rien le lien intime et juste de l'âme et du cœur avec ce que l'homme pense, dit et fait ».

Mais allons de l'avant. Nous avons parlé, au début, de l'*érōs*. Eh bien !, n'est-ce pas significatif que tant l'*érōs* que la *vénération* soient en rapport avec Vénus ? Et comment se fait-il donc que nous nous préoccupions tant (et aussi trop) d'éduquer le premier (au moyen de la célèbre « éducation sexuelle »), alors que nous ne nous préoccupions pas du tout d'éduquer la seconde, sinon en en confiant la charge aux prêtres ?

Un fait est certain : si nos âmes étaient moins frigides, nous sentirions déjà, en contemplant la nature, « l'état d'âme de prière » dont parle Steiner. Au point qu'une âme, qui est parvenue à préserver et même à faire croître sa sensibilité, peut se sentir même en défaut face à la silencieuse, chaste et humble sainteté des êtres naturels.

Mais combien d'âmes parviennent-elles à conserver et à faire grandir ce profond sentiment religieux que l'on a depuis l'enfance ? Pensez un peu que Vladimir Soloviev, dans son *Le bien dans la nature humaine* (Paravia, Turin 1925), parle de la pudeur (ou de la honte) comme du sentiment qui nous relie à tout ce qui est « sous » nous, de la compassion (ou de la pitié) comme du sentiment qui nous relie à tout ce qui est au même niveau que nous, et de la vénération (ou de la dévotion) comme du sentiment qui nous relie à tout ce qui se trouve « au-dessus » de nous. C'est cependant bien d'avoir à l'esprit, que c'est notre être même (avant encore que celui divin) à se trouver « au-dessus » de nous : à savoir, que c'est le Je, à se trouver « au-dessus » de l'ego. Rogner, d'une manière ou d'une autre, les ailes à la vénération ou à la dévotion, signifie donc empêcher l'homme de vivre en rapport, non seulement avec Dieu, mais aussi et en premier lieu, avec lui-même.



Goethe disait : « Pour que l'homme puisse accomplir tout ce qui est exigé de lui, il doit croire qu'il vaut plus que tout ce qu'il ne vaut pas » ; et Marc Aurèle (121-180), comme je l'ai rappelé d'autres fois : « Si l'homme regardait toujours au ciel, il finirait pas avoir des ailes ».

Et bien que peut-on attendre alors d'hommes à qui on a fait croire qu'ils valent moins que tout ce qu'ils valent (ou un peu plus que valent les chimpanzés), ou d'hommes à qui on a enseigné à regarder toujours à terre ?

Nous devrions bien savoir, d'ailleurs, que si Lucifer est un « mythomane-mégalomane », Ahrimane est, au contraire, pour ainsi dire, un « mythomane-micromane ».

**Lucio Russo — Rome, 4 mai 2000**

## **Vingt-sixième rencontre**

**Rome, 11 mai 2000**

Nous nous sommes quittés, la fois passée, en parlant de la vénération. Avant de reprendre la lecture, je voudrais à ce sujet rappeler une affirmation de Goethe : « Celui qui a la science et l'art, a aussi la religion ; Celui qui n'a pas la science et l'art, qu'il ait au moins la religion. ».

La *vérité* de la science et la *beauté* (de la vérité) de l'art sont déjà en mesure, en effet, de susciter un sentiment religieux ou — comme dit Steiner — un « état d'âme de la prière ».

Qu'est que le vrai, en effet ? La façon dont « l'Entité divino-spirituelle » (Steiner l'appelle ainsi dans ses *Maximes*) se révèle au penser ; et qu'est-ce que le beau ? La manière dont elle se révèle au sentiment ; et le bon ? la manière dont elle se révèle au vouloir.

Et comment se révèle-t-il au Je, ce même Être ? Comme Je (comme « Je-suis »), puisque le Je humain a été créé « à l'image et ressemblance » du Je divin. De la même façon que de la graine d'un arbre se libère la racine, le tronc et les feuilles, ainsi de la graine du Je se libère donc le penser, le sentir et le vouloir et, à cause de cela même, le vrai, le beau et le bon. À savoir, *de l'essence se libère l'existence* : d'abord celle *de la vie d'âme*, en ensuite celle *éthérique et physique* (ou spatio-temporelle). Ce qui dans le Je est unité ou synthèse, se manifeste donc dans l'âme comme *harmonie* : comme cette harmonie (des sphères) qui peut être expérimentée — comme nous le savons — de la conscience inspirative ou de l'ouïr spirituel.

Aujourd'hui — écrit Abraham Joshua Heschel — « celui qui voulût écrire un livre aux louanges de l'être humain, serait estimé idiot ou menteur ».

Nous aussi, en notre modeste sphère, nous risquons pour cela d'être estimés idiots ou menteurs (en particulier par les actuels « hommes de culture »). Nous pouvons toutefois nous consoler en pensant que, dans un tel cas, nous viendrions à nous trouver en compagnie d'un Marsilio Ficino (1453-1499), qui parlait de l'homme comme de la « *copula mundi* », à savoir comme de l'intermédiaire entre le divin et le terrestre, ou d'un Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), auteur de l'*Oratio de hominis dignitate* ( du *Discours sur la dignité de l'homme* — Guanda, Milan 2003, *ndr*).

Mais remettons-nous à lire.

Steiner dit : « Quand l'homme abandonne le monde de l'âme et de l'esprit pour se revêtir d'un corps physique, quelle chose veut-il réellement ? Il veut réaliser dans le monde physique le passé qu'il a vécu dans le monde spirituel. Avant la seconde dentition, l'être humain est encore d'une certaine façon immergé dans tout son passé. Il est encore rempli du dévouement qui se développe dans le monde spirituel. C'est pourquoi il se donne, s'abandonne à ce qui l'entoure, en imitant les autres hommes. Quelle est donc l'impulsion fondamentale, l'attitude, encore tout à fait inconsciente, de l'enfant, jusqu'au changements des dents (...) C'est ce qui dérive de l'hypothèse suivante, aussi inconsciente : le monde entier est moral (...) Ce qu'il y a de grand et d'édifiant dans la contemplation des enfants c'est le fait que les enfants croient dans la moralité du monde, et c'est pourquoi ils croient que le monde doit être imité. L'enfant vit dans le passé, et il est un révélateur du

passé prénatal, non pas du passé physique, mais de celui de la vie d'âme et d'esprit » (pp.138-139 [165-166]).

Quand nous récitons le *Pater noster*, nous disons : « Notre Père, qui es aux cieux, que Ton nom soit sanctifié, que Ton règne vienne, que Ta volonté soit faite sur la Terre comme au Ciel... ».

Eh bien, en naissant, nous venons d'un monde, celui du « Ciel » ou du « Royaume » de Dieu, dans lequel est justement « sanctifié » Son nom et « faite » Sa volonté, et nous nous attendons donc (inconsciemment) à ce qu'il en soit ainsi « sur Terre ».

C'est ceci le fondement de nos exigences morales. Lorsque nous aspirons, par exemple, à créer un « monde meilleur », nous n'aspirons à rien d'autre, en réalité, qu'à vivre « sur Terre » comme on vit, et comme nous-mêmes avons vécu, « au Ciel ».

Une telle aspiration est donc, en premier lieu, un fait moral, et donc un fait qui est raillé cyniquement par Ahrimane ou rendu vague, rêveur et utopique par Lucifer (un roman de Pier Paolo Pasolini s'intitule, pour le coup : *le rêve d'une chose*).

Steiner dit : « Une fois passée la seconde dentition, le jeune, jusqu'à la puberté vit dans le présent et s'intéresse à ce qui est actuel. On doit continuellement en tenir compte dans l'éducation et dans l'enseignement : l'écolier veut vivre continuellement dans le présent. Comment y vit-on ? On vit dans le présent quand on goûte — non pas de manière animale, mais d'une manière humaine — le monde autour de soi (...) Dans ce domaine les méthodes modernes ont fait partout de bons progrès, mais il y a en cela quelque chose de dangereux, et c'est ceci : à savoir, le principe de faire de l'enseignement une source de joie et de jouissance peut facilement se travestir en quelque chose de vulgaire. Cela ne doit pas arriver. On peut y porter remède si l'enseignant s'efforce continuellement de s'élever au-dessus du vulgaire. Ceci ne peut advenir que s'il ne manque jamais de faire de son enseignement un art vraiment vivant. En effet, quand on veut jouir du monde — non pas en animaux — l'on doit partir d'une prémisse déterminée, à savoir que le monde est beau. Et c'est d'une prémisse inconsciente que part vraiment l'enfant, dans la période entre le changement de dentition et la puberté : qu'il puisse trouver « beau » le monde (...) Le recours continuel à des exemples et modèles ne sert à rien. Il ne s'agit pas de prescrire au maître de choisir d'une façon ou d'une autre ses modèles et ses exemples pour l'enseignement visuel : il faut, au contraire, que le maître veuille lui-même à vivre dans l'art et, de cette façon, fasse que les choses dont il parle aux enfants deviennent délicieuses pour eux » (pp.139-140 [166-168]).

Imaginons un maître qui, après avoir écouté ces paroles-ci, se dit, à part soi : « Effectivement, je devrais me rendre plus souvent à visiter des expositions d'art et de musées, ou me mettre à peindre ou sculpter ». Voici donc que pointe donc la pédanterie!

Ce qui importe vraiment, en effet, c'est que la joie de celui qui apprend soit la même que celle de celui qui enseigne, et que celle-ci découle *librement* de l'esprit qui anime l'enseignement.

Par conséquent, il ne s'agit pas d'apprendre un ou deux arts, mais plutôt d'apprendre à penser « artistiquement » (imaginativement), de manière telle à pouvoir apprécier *la beauté de la vérité* (la beauté sans vérité est en effet luciférienne, alors que la vérité sans beauté est ahrimanienne).

Qu'est-ce que cela veut dire, donc, être « vulgaires » ou pédants ? Cela veut dire se borner à additionner à la vérité sans beauté (de la science matérialiste), la beauté sans vérité (de l'esthétique ordinaire), au besoin en y ajoutant le bien sans vérité et sans beauté (de « l'impératif catégorique »).

Le chemin juste doit consister, au contraire, en une anagogie (une élévation) : d'abord on doit s'élever, en effet, du *penser* la vérité au *sentir* la beauté de la vérité, et ensuite on doit s'élever du sentir la beauté de la vérité au *vouloir* la bonté d'une telle beauté.

L'enfant fait cependant ce chemin à rebours : il part en effet (entre la naissance et sept ans) du vouloir (le bien), s'élève ensuite (entre sept et quatorze ans) au sentir (au beau) et arrive enfin (entre

quatorze et vingt-et-un ans) au penser au vrai : à savoir qu'il parvient à ce penser duquel doit partir, à l'inverse, l'adulte (en particulier entre vingt-huit et trente-cinq ans).

Que devrait faire, pour cette raison, l'enseignant ? Aider son élève, à la façon d'une sage-femme, à faire naître d'abord, du bon, le beau, et ensuite, du beau, le vrai.

Steiner dit : « La première période de la vie infantile, jusqu'au changement de dentition, néglige l'hypothèse inconsciente que le monde est moral. La seconde période, du changement des dents à la puberté, s'écoule dans la prémisse inconsciente que le monde est beau. Et ce n'est qu'avec la puberté que commence vraiment la disposition à découvrir que le monde est aussi vrai. Seulement alors l'enseignement peut, à cause de ce fait, commencer à recevoir un caractère scientifique » (pp.140-141[168]).

Il n'est pas difficile de comprendre, par conséquent — comme nous l'avions dit en son temps — que d'autant plus correct aura été, durant la première moitié de la vie, le cheminement de notre éducation, d'autant moins ardu ou désagréable s'avérera, durant la seconde moitié de la vie, celui de notre auto-éducation (sur le chemin de la connaissance »).

Nous avons achevé la neuvième conférence. Commençons tout de suite la dixième.

Steiner dit : « À présent nous devons compléter tout ce que nous avons dit, en cherchant dans un premier temps à relier le point de vue spirituel, de la vie de l'âme et du corporel, de façon à obtenir un regard d'ensemble complet sur l'homme, pour pouvoir passer ensuite également à la compréhension de la corporéité extérieure. Pour commencer, remettons-nous en mémoire ce que nous avons maintes fois mis en évidence, à savoir que l'homme a des formes différentes dans les trois parties de son corps. Nous avons mis en relief (*Cfr.* la seconde partie de l'*Art de l'éducation — ndr*) que la forme de la tête est essentiellement sphérique et que, dans cette forme sphérique réside la vraie essence corporelle de la tête humaine. Puis nous avons relevé que la partie « poitrine » de l'homme est un fragment de sphère, de sorte que, en la dessinant schématiquement, nous donnons à la tête une forme sphérique, à la poitrine une forme de croissant, en nous rendant compte que dans une telle forme en croissant est contenu un fragment, une partie de sphère » (p.42 [169-170]).

Nous ne pouvons pas faire abstraction ici de l'observation très attentive des deux figures qui pourvoient cette conférence (l'une à la page 143 [174] et l'autre à la page 148 [175]).

De telles figures, quoique « schématiques », stimulent en effet notre imagination : à savoir qu'elles nous incitent à modifier le point de vue à partir duquel nous sommes habitués à observer les choses : dans le cas spécifique, le squelette humain. Ce n'est qu'en le contemplant et en mettant en mouvement en même temps la pensée, qu'il est possible en effet de se rendre compte des relations (morphologiques) qui sont en vigueur entre ses parties. Le fait, par exemple, que les côtes, dans la partie postérieure du tronc, soient toutes unies à la colonne vertébrale, alors que, dans celle antérieure, elles sont d'abord unies au sternum, et puis, en descendant, qu'elles soient, à l'inverse, ouvertes ou entrouvertes, n'est pas dépourvu de sens. Qu'est-ce que nous rappelle, en effet, leur mouvement ? Ce n'est pas difficile : celui d'une plante qui s'ouvre ou s'entrouvre dans la fleur.

Ce que la plante, en s'ouvrant et en s'entrouvrant, accueille d'en haut, l'homme l'accueille cependant d'en bas, puisqu'il est une sorte de plante renversée, qui a ses racines dans la tête, et sa fleur dans l'abdomen.

Steiner dit : « Dans les temps antiques, dans lesquels on avait, beaucoup plus qu'aujourd'hui, la capacité de percevoir les formes, on n'avait pas tort de parler du Soleil en correspondance avec la tête, et de la Lune en correspondance avec la poitrine. Quand la Lune n'est pas pleine, nous n'en voyons qu'un morceau, et ainsi nous voyons aussi vraiment seulement un fragment de la « poitrine »

humaine. Donc, la forme physique de la tête humaine est quelque chose de relativement achevé ; et c'est, d'une certaine façon, justement ce que cela montre de soi, sans presque rien dissimuler de soi. La partie « poitrine » de l'homme cache, à l'inverse, déjà beaucoup de soi ; elle permet que reste dans l'invisible quelque chose de son entité (...) La partie « poitrine » nous montre, du côté postérieur, sa corporéité ; du côté antérieur, elle passe dans la vie de l'âme. La tête est tout corps ; la poitrine est postérieurement corps et antérieurement vie de l'âme » (pp.142-143 [170]).

Tout ce que la partie « poitrine » laisse, de son entité entière, dans l'invisible, nous pouvons le rendre cependant « visible » au moyen de l'imagination. Grâce à celle-ci, en effet, nous pouvons, non seulement reconnaître dans l'entité entière de la partie « poitrine » la forme de la pleine Lune, mais suivre aussi ce mouvement qui réduit, pour un côté, à un croissant visible (à corps) et, pour l'autre, à une Lune invisible (à âme).

Steiner dit : « Donc, nous, nous portons un vrai corps sur nous seulement parce que nous portons notre tête au repos sur nos épaules. Nous avons un corps et une âme parce que nous séparons, pour ainsi dire, notre poitrine physique de l'ensemble de la partie « poitrine », et nous la faisons pénétrer par le travail de la vie de l'âme. Or, dans ces deux parties de l'homme, et spécialement pour l'observation extérieure, sont insérés dans le tronc, les membres. La troisième partie de l'homme est en effet le système des membres. Comment pouvons-nous comprendre vraiment ce dernier ? Nous pouvons le comprendre si nous reconnaissons que, dans la forme sphérique, sont restées d'autres parties outre celle du tronc. Dans le tronc est restée un fragment de la périphérie, dans les membres est restée plutôt une partie de l'intérieur des rayons de la sphères, de sorte que les parties internes de la sphère sont attachées comme des membres » (pp.143-144 [170-171]).

Pour comprendre ces dernières affirmations, nous devons de nouveau recourir, mais avec une énergie encore plus forte, à l'imagination.

Nous venons juste de dire que les figures qui pourvoient cette conférence nous sollicitent à modifier le point de vue duquel nous avons l'habitude d'observer les choses. Eh bien, comment avons-nous l'habitude d'observer nos bras et nos jambes ? C'est facile : comme des prolongements (des tentacules) qui partent de notre corps pour se pousser vers le monde. Mais pour quelle raison, alors, Steiner affirme-t-il que les membres « sont insérés dans le tronc, presque comme s'il s'agissait de réalités partant, à l'inverse, du monde pour venir « s'insérer » dans notre corps ? Pour la simple raison qu'une chose est d'observer du point de vue humain, mais c'en est une autre que de le faire du point de vue cosmique.

Ne peut cependant adopter le second de ces points de vue, que celui qui s'est approprié cette logique de la qualité qui gouverne — comme nous l'avons dit et répété — l'énantiodromie : ou bien, la renversement dans le contraire. Une chose en vérité pas facile (Steiner dit lui-même : « On arrive ainsi à un chapitre très difficile, peut-être le plus difficile de tous ceux que nous devons affronter dans ces conférences pédagogiques » — p.145 [172]).

Prenons par exemple un gant. Qu'arrive-t-il quand nous le retournons ? C'est évident : que la partie intérieure devient extérieure et vice versa. Avec un gant, ou avec une quelconque réalité inorganique, la chose s'achève ici. Avec la réalité organique, c'est différent cependant. En la retournant, en effet, on n'a pas seulement le retroussement de la forme, mais aussi celui des forces (morphogénétiques) qui la créent ; et celles-ci, une fois passées de l'intérieur à l'extérieur, peuvent aussi créer des formes absolument différentes.

C'est relativement facile, — observe précisément Steiner — de reconnaître que les os du crâne procèdent, au travers d'une métamorphose, des vertèbres. Mais il devient très difficile de comprendre comment les os des membres aussi, et déjà ceux des deux membres de la tête (que sont les deux maxillaires) soient la transformation, la métamorphose des vertèbres (Goethe a tenté de l'expliquer, mais encore de manière extérieure) » (p.146 [173]).

Quoi d'autre se produit-il, en effet, quand nos os longs (le fémur, le tibia, l'humérus, etc., ou nos deux os maxillaires) se métamorphosent, en se retroussant, à savoir, en os crâniens ? Steiner nous l'explique : « Je dessinerai schématiquement une forme quelconque qui sera d'abord blanche à l'extérieur et rouge à l'intérieur. Nous la retournons comme un gant, de sorte qu'à présent c'est le rouge qui est extérieur et le blanc à l'intérieur. Imaginons à présent que la forme ait des forces intérieures et qu'elle ne puisse plus simplement être retournée comme un gant (lequel, même s'il est retourné conserve sa propre forme). Imaginons à l'inverse que la forme ait des forces différentes à l'intérieur et à l'extérieur. Ainsi nous verrons qu'en la retournant, il se produira une forme toute différente (...) Quand le rouge était à l'intérieur, il ne pouvait pas développer sa propre force ; à présent il le peut, s'il est à l'extérieur. La même chose vaut pour le blanc, qui parvient ainsi à développer sa propre force » (la citation est tirée d'une conférence donnée à Stuttgart le 1<sup>er</sup> janvier 1921, à présent publiée dans *Le rapport des différentes sciences avec l'astronomie* — Antroposofica, Milan 2007 — ndr).

Steiner dit : « Les os des membres ne sont donc pas seulement des os crâniens transformés, mais ils sont aussi retournés. De quoi cela dépend-il ? Cela dépend du fait que la tête a son point central à l'intérieur. Au contraire, la poitrine n'a pas son point central au milieu de la sphère, elle l'a beaucoup plus loin (...) Et le système des membres, où a-t-il son point central ? Ici nous arrivons à une seconde difficulté. Le système des membres a son point central sur toute la périphérie. Le centre du système des membres et une sphère, donc proprement le contraire d'un point : une superficie sphérique. Le point central est proprement partout, c'est pourquoi vous pouvez vous tourner en tous sens, et les rayons viennent à votre rencontre de toutes les directions et se réunissent en vous. Ce qui se trouve dans la tête, part de la tête. Ce qui passe à travers les membres, se réunit dans l'homme. Pour ceci, même dans les autres conférences (Cfr. seconde partie de *l'Art de l'éducation* — ndr), j'ai affirmé qu'il fallait penser les membres comme insérés dans l'organisme humain. Nous, nous sommes vraiment un monde entier ; seulement ce qui veut pénétrer de l'extérieur en nous, finit par se condenser et devenir visible. Une partie infime de ce que nous sommes devient visible dans nos membres, lesquels représentent quelque chose de corporel, qui cependant n'est qu'une partie minime de ce qui se trouve dans le système des membres de l'homme. Dans ce système il y a corps, âme et esprit. Le corps n'y est qu'esquissé ; mais il y a aussi la partie de vie d'âme et il y a l'élément spirituel qui, au fond, embrasse tout le Cosmos » (pp.146-147 [174]).

Étant donné qu'il est tard désormais, nous nous occuperons de ce passage la fois prochaine. En attendant, nous pourrions nous préparer en réfléchissant, soit sur le fait que la structure de la tête est sphérique, alors que celle des membres non seulement est radiaire, mais est aussi constituée d'os (plus ou moins longs) qui diminuent en nombre au fur et à mesure que l'on se rapproche du tronc — soit surtout sur le fait que nous devons apprendre à penser de manière imaginative le rapport existant entre le centre et la circonférence d'un cercle.

Une chose est en effet de voir (statiquement) dans la circonférence le lieu des points équidistants à un point ultérieur dit « centre », une autre c'est de l'imaginer (dynamiquement) comme le produit d'un mouvement d'expansion du centre, et d'imaginer le centre comme le produit d'un mouvement de contraction de la circonférence.

Steiner, dans le *Cours de pédagogie curative* (Antroposofica, Milan 1997 — ndr), suggère, à ce sujet la méditation suivante : « Au soir, nous nous plaçons en face de cette image : en moi est Dieu, et le matin suivant, l'autre : je suis en Dieu. La figure inférieure et la figure supérieure sont une chose unique. Nous devons simplement comprendre ce qu'est le cercle et ce qu'est un point. Le point, au soir, ne vient pas de l'extérieur, mais seulement au matin. Au matin, il faut penser : « Ceci est un cercle, ceci est un point. On doit comprendre intérieurement qu'un cercle est un point, qu'un point est un cercle ». (La figure supérieure à laquelle se réfère Steiner est celle d'un cercle ayant sa circonférence en bleu, et le centre jaune, alors que la figure inférieure est celle d'un cercle ayant, à

l'inverse, la circonférence jaune et le centre bleu. Le matin [« Je suis en Dieu »], le Je humain, qui se fait point est dans le Je divin, qui se fait circonférence, alors que le soir [« en moi est Dieu »], le Je divin, qui se fait point, est dans le Je humain, qui se fait circonférence).

Nous continuerons jeudi prochain.

Lucio Russo — Rome, 11 mai 2000.

## Vingt-septième rencontre

Rome, 18 mai 2000

Reprenons le passage que nous avons lu la dernière fois, en observant avec attention la figure de la page 148 [175].

Comme vous le voyez, il s'agit de trois circonférences, dont la plus grande comprend les deux autres, non concentriques. La première, plus vaste, se trouve à représenter cette « périphérie » ou ce « Cosmos » (le point central du système des membres), duquel se départent les « rayons » qui « convergent de toutes les directions », et qui « se réunissent » en nous. La seconde, plus petite, se trouve à représenter à l'inverse cette sphère lunaire, ou ce système de la poitrine (qui a son point central « très loin », et non pas « au milieu de la sphère »), invisible dans sa plus grande partie (vie de l'âme), et visible par la plus petite (corporelle) (le croissant lunaire dans lequel viennent s'insérer les membres, en qualité de « condensés » physiques des rayons provenant de la première sphère). La troisième circonférence, plus petite encore, se trouve enfin à représenter ce système de la tête (qui « a son point central en son intérieur »), relié à la partie visible de la poitrine dans laquelle sont insérés les membres.

Steiner dit : « On pourrait concevoir l'être humain comme une gigantesque sphère (la première — *nda*) qui embrasse tout l'univers ; puis, il y a une sphère plus petite (la seconde — *nda*) ; enfin une sphère très petite (la troisième — *nda*). Seule cette dernière est entièrement visible. Celle intermédiaire n'est visible qu'en partie. Quant à la sphère plus grande, elle est seulement visible à l'extrémité de ses rayons ; le reste demeure invisible. Ainsi l'homme, dans sa forme, est modelé par la Cosmos. Et dans le système intermédiaire, celui de la poitrine, nous rencontrons la réunion du système de la tête et de celui des membres » (p.147 [175-176]).

Tout ceci doit cependant être imaginé en mouvement. La fois passée, en nous référant à une méditation donnée par Steiner, nous avons dit, en effet : le matin, le Je humain, qui se fait point, est dans le Je divin, qui se fait circonférence, alors que le soir, le Je divin, qui se fait point, est dans le Je humain, qui se fait circonférence.

Au matin, donc, le Je humain se contracte au centre et le Je divin s'étend à la périphérie, tandis que le soir le Je humain s'étend à la périphérie et le Je divin se contracte au centre.

Steiner dit : « De tout ce que je vous ai dit, vous pourrez déduire que les membres sont plutôt en relation avec l'univers, la tête plutôt avec l'homme lui-même. Vers quoi tendent donc les membres de manière particulière ? Ils tendent vers le monde dans lequel l'être humain se meut et change continuellement de position. Ils sont en relation avec le mouvement du monde. Saisissez bien ceci : les membres sont en relation avec le mouvement de l'univers. Quand nous nous déplaçons sur la Terre, quand nous y exerçons notre activité, nous utilisons essentiellement le système des membres » (p.149 [176-177]).

### Réponse à une question

La différence entre l'homme et l'animal concerne surtout la sphère plus petite : celle du système de la tête. Il me semble avoir déjà dit, un soir, que l'animal a une tête vivante, et donc une tête qui, à la différence de celle humaine, n'est pas — pour reprendre les mots de Steiner — « quelque chose de relativement clos ».

La « grande onde » du vouloir cosmique (de la plus grande sphère) investit en effet, quoique avec une intensité différente, tout le corps des animaux. À cause de ceci, ils jouissent de cette pensée vivante que nous appelons, « instinct ». Le comportement animal est rituel et collectif. Toutes les araignées, par exemple, tissent leurs toiles de la même façon, tout comme tous les castors construisent de la même façon leurs digues ou les oiseaux leurs nids ; pour ne pas parler, par ailleurs, de ces migrations qui nous étonnent toujours par leur régularité dans le temps et dans l'espace. Dans tous ces comportements, une intelligence est à l'œuvre, ou pour mieux dire, une sagesse, qui appartient à l'espèce et non pas à l'animal singulier.

Steiner affirme que « lorsque nous nous déplaçons sur la Terre, quand nous y exerçons notre activité, nous utilisons essentiellement le système des membres », et que celui-ci est en relation avec le mouvement de l'univers ». Autrement donc qu'avec « des nerfs moteurs »!

Le fait est qu'aux dépens de ce que Henri Bergson (1859-1941) appelle « élan créateur ou vital », que les psychanalystes appellent « libido », que les vitalistes (de tout « isme ») appellent « énergie », et que les matérialistes et mécanistes réduisent justement à une « nerf », il y a la volonté. Schopenhauer et Nietzsche l'ont compris, mais ils ont conçu ensuite la volonté comme une force *naturelle* (distincte de celle de la pensée) et non *cosmique* (unie à celle de la pensée). Chez Nietzsche, la « volonté de vie » de Schopenhauer, devient carrément « volonté de puissance ». Mais qui d'autre, sinon l'impuissant, ce qui revient à dire l'homme de la tête, celui de l'intellect ou de la pensée réfléchie, pourrait se faire séduire par l'idée d'une puissance qui n'est pas la *puissance de l'idée* ou — pour le dire avec Scaligero — du *mouvement de la pensée* ?

Il est donc sain (sinon moral) d'aspirer à retrouver la puissance ou la force (ce que ne font pas les représentants actuels de la soi-disant pensée « faible » ou « faillible »), mais il ne faut surtout pas la rechercher en dehors de la pensée et de la conscience.

Même dans ce cas-ci, en effet, le « comment » est plus important que le « quoi » ; et il l'est — comme souvent je l'ai dit — parce qu'il révèle le « qui » : parce qu'il révèle, à savoir, si ce qui nous pousse à une telle recherche, c'est l'amour du Je spirituel ou l'égoïsme de la convoitise naturelle.

Le fait est que la vraie et saine « volonté de puissance » c'est la « volonté d'amour ». Il est cependant impossible d'arriver à la volonté d'amour si l'on ne part pas de la pensée ou, comme le dirait mieux un représentant du *dolce stilnovo*, de « l'intellect d'amour ».

« Ce qui se trouve dans la tête, — dit Steiner — part de la tête. Ce qui passe au travers des membres se réunit dans l'être humain ». Voyez-vous, « se réunit ». Qu'est-ce que cela signifie ? Cela veut dire que la volonté du Cosmos, en se recueillant et en se réunissant dans chaque être humain, s'individualise et se différencie (karmiquement).

Dans la sphère des membres ou de la volonté, nous avons par conséquent une *force* qui, ayant pris un caractère personnel, est devenue une *nécessité* (karma) ; dans celle de la tête ou de la pensée, nous avons, à l'inverse, une *forme* qui, ayant conservé un caractère universel (les concepts sont précisément nommés les « universaux »), est devenue *liberté* (liberté « de »).

J'ai donné une autre fois, à ce propos, l'exemple de l'amour. N'est-il pas vrai que, tout en ayant en tête l'idée de l'amour « universel » (de l'amour pour toutes les créatures), nous nous trouvons ensuite capables de pratiquer seulement l'amour « personnel » (celui pour nous-mêmes) ou l'amour « particulier » (celui pour ce qu'on appelle les « compagnons de la paroisse » naturelle, sociale ou idéologique) ?

Steiner affirme que toute idée qui ne devient pas un *idéal* tue les forces de l'âme. Une idée qui ne devient pas un idéal est en effet une idée qui ne s'anime pas et elle ne s'anime pas puisqu'elle demeure privée, en elle-même, de lumière et de chaleur : ce qui revient à dire, de sentir et de vouloir.

Pour éviter que cela arrive, il faut donc avoir tant de patience, tant d'humilité et tant de bon sens : à savoir, il faut pouvoir compter sur un intellect exempt des distorsions et des perversions de l'intellectualisme.

En repensant de toute manière à nos figures, nous pourrions aussi dire que les philosophies de l'être (celle de Parménide, par exemple) naissent du système immobile de la tête, alors que les philosophies du devenir (par exemple celle d'Héraclite) naissent du système mobile des membres.

Steiner dit : « Si vous imaginez de vous transférer en esprit à l'intérieur de votre tête, vous pouvez vous représenter que vous êtes assis dans une voiture ferroviaire : la voiture se meut, mais vous, vous êtes immobile à l'intérieur, tranquillement assis. De la même façon, votre âme est tranquillement assise dans la tête, laquelle se fait porter dans les parages par les membres ; ainsi l'âme transforme intérieurement le mouvement dans le repos (...) Ainsi la tête transforme intérieurement en repos, à l'intérieur de nous, les mouvements que les membres exécutent dans le monde. La poitrine se trouve dans la région intermédiaire : elle concilie les mouvements du monde extérieur avec ce que la tête réduit au repos » (p.149 [177]).

Comme on le voit, il s'agit de mécanismes très délicats. La tête peut, en effet, transformer le mouvement en repos dans une mesure plus grande ou plus petite que tout ce qui serait (humainement) prévu, en nous rendant ainsi, dans le premier cas, typologiquement « asthéniques » et, dans le second, « sthéniques ».

Dans la zone intermédiaire, un excès de mouvement peut se manifester comme ferveur ou enthousiasme (ou, à la limite, manie), alors qu'un excès de calme peut se manifester comme aboulie ou apathie (ou, à la limite, dépression).

Nous pourrions aussi ajouter, si nous voulions, qu'un mouvement qui ne fût pas freiné par la poitrine et par la tête, pourrait même donner lieu à des convulsions épileptiques ou épileptoïdes.

Steiner dit : « Pensez à présent ce qui suit : comme hommes nous avons continuellement tendance à imiter, avec les mouvements de nos membres, les mouvements de l'univers. Que faisons-nous alors ? Nous dansons. En vérité nous dansons. La danse ordinaire n'est qu'une danse fragmentaire. Toute danse provient de l'intention de reproduire avec les mouvements en général, et en particulier avec les mouvements des membres humains, les mouvements que les planètes et les autres corps célestes accomplissent, et que la Terre elle-même accomplit. Mais alors, qu'arrive-t-il dans la tête et dans la poitrine quand, dans les mouvements que nous exécutons comme hommes, nous imitons en dansant les mouvements cosmiques ? Il arrive quelque chose comme si, dans la tête et la poitrine, ces mouvements s'arrêtaient ; ils ne peuvent pas se poursuivre, au travers de la poitrine, jusqu'à la tête, parce que celle-ci repose sur les épaules et ne laisse pas les mouvements se poursuivre jusque dans l'âme. L'âme doit participer aux mouvements dans un calme parfait, et c'est pourquoi la tête repose bien sur les épaules. Que fait l'âme ? Elle commence à réfléchir comme un miroir ce que les membres accomplissent en dansant. Elle commence à grommeler quand les membres font des mouvements irréguliers ; elle commence, à l'inverse, à susurrer doucement quand ces mouvements sont réguliers, et elle se met carrément à chanter quand les membres reproduisent les mouvements cosmiques harmonieux de l'univers. Ainsi le mouvement de danse se transforme extérieurement dans le chant, et intérieurement dans la musique » (pp.149-150 [177-178]).

Par le fait que le mouvement (de danse) se transforme intérieurement dans la musique, on pourrait penser que la musique dérive du mouvement. Ce ne serait pas erroné, mais ce serait une affirmation unilatérale. Il faut bien avoir à l'esprit, en effet, que la musique dérive, sur le plan humain, du mouvement, mais que le mouvement dérive, sur le plan cosmique, de la musique (des « sphères »). « Au commencement » était en effet le *Logos*, le Verbe ou la Parole, et donc aussi le « son ». Que fait donc l'âme, alors qu'elle convertit le mouvement en musique ? Elle restitue au mouvement sa nature originare.

#### Réponse à une question



Une chose est la musique que l'on écoute avec les oreilles, une autre celle que l'on écoute avec l'esprit, et qui peut donc être ouïe, comme le démontre le cas de Ludwig van Beethoven (1770-1812), également par un sourd. Le même Beethoven, du reste, se disait convaincu qu'est un « vrai musicien » celui qui traduit le langage inaudible (par les oreilles) de Dieu, dans le son audible par les hommes.

Dans le langage quotidien, transparait encore l'antique conscience (exprimée par exemple par le mythe d'Orphée) du revers moral de l'expérience musicale. Il suffirait de penser au binôme « accord-désaccord » : ne renvoie-t-il pas à celui de « amour et haine » ? Et n'arrive-t-il pas parfois que celui qui a grandement apprécié un discours ou une pensée dise : « Celle-ci est une musique pour mes oreilles » ?

La fois passée, précisément, j'ai parlé de la beauté et de la vérité. Eh bien!, tout ce que nous sommes en train de dire ce soir en constitue un exemple. Il y a la vérité de la beauté et il y a la beauté de la vérité, et comme le témoigne l'expérience de Goethe, il est possible d'expérimenter la première comme *une science qui a l'art en soi* et la seconde comme un *art qui a la science en soi*.

Steiner dit : « Les personnes qui cultivent la psychologie et la physiologie ne savent pas que ce que l'être humain perçoit à l'extérieur comme mouvement, pénètre dans l'intérieur de l'âme et s'y apaise, et de cette manière commence à se transformer en sons ; ainsi arrive-t-il aussi pour tous les autres genres de sensations, puisque les organes de la tête ne suivent pas les mouvements extérieurs (par exemple, les vibrations de l'air — *nda*), ils les reflètent vers la poitrine et les transforment en sons et en d'autres sensations. Ici se trouve l'origine des sensations, et se trouvent aussi les rapports des divers arts entre eux. Les arts musicaux se développent à partir des arts plastiques et architectoniques : ces derniers sont pour le monde extérieur ce que sont les arts musicaux pour l'intérieur profond de l'homme. Les arts musicaux sont le reflet du monde de l'intérieur vers l'extérieur » (pp.150-151 [178-179]).

Que font donc « les organes de la tête » ? Nous l'avons dit en son temps : ils désocculent, dans l'âme (sensible), le contenu *qualitatif* des mouvements perçus à l'extérieur.

Pour ce qui concerne ensuite le rapport entre les « arts musicaux » et ceux « plastiques et architectoniques » nous pouvons de nouveau recourir à l'aide du génie du langage.

À qui n'est-il pas arrivé, par exemple, d'entendre parler des *Passions* de Jean Sébastien Bach (1685-1750) comme de « cathédrales de sons » ? D'entendre parler, c'est-à-dire, de grandioses compositions musicales en termes architectoniques, ou de grandioses réalisations architectoniques en termes musicaux ?

Steiner dit : « Je vous ai avertis que tout ce que j'avais à vous communiquer à présent était une chose difficile à comprendre. Et cela est particulièrement difficile parce qu'à notre époque, on ne fait rien en faveur d'une compréhension de ces choses. Au moyen de tout ce que nous recevons aujourd'hui comme formation culturelle du temps, on prend particulièrement soin que les hommes restent parfaitement dans l'ignorance du comment se trouvent en réalité les choses, selon tout ce que je viens de vous exposer » ; et il ajoute (en se rapportant à la figure de la page 148 [175]) : « La grande sphère de la figure comprend esprit âme et corps, la sphère médiane, le corps et l'âme. La sphère plus petite n'indique que le corps. Au Concile de l'an 869, les évêques de l'Église catholique ont décidé d'interdire à l'humanité de connaître quelque chose sur la grande sphère. Ils ont alors déclaré, comme dogme, que seules les sphères intermédiaire et plus petite existent, que l'homme est seulement composé d'âme et de corps, et que l'âme contient quelque chose de spirituel seulement en sa propre qualité. À partir de l'an 869, il n'existe plus d'esprit pour la civilisation occidentale dérivant du catholicisme. Mais en supprimant le rapport avec l'esprit, on a supprimé le rapport de l'homme avec le Cosmos (...) Qui est donc fautif du fait que nous, nous avons un matérialisme scientifique ? La faute principale en revient à l'Église catholique qui, en 869, a éliminé l'esprit au Concile de Constantinople » (pp.151-152 [179-180]).

Nous avons vu que la « grande sphère » est liée au système des membres ou de la volonté. « Interdire à l'humanité de connaître quelque chose sur la grande sphère » équivaut donc à lui

interdire de connaître quelque chose sur la volonté. Et comment ? Nous l'avons dit quand nous nous sommes occupés de *La Philosophie de la Liberté* : en interdisant le convoité (« ceci ne se fait pas ! ») pour interdire de convoiter, et en prohibant le convoiter pour prohiber le vouloir (qui en constitue l'essence).

Ainsi naît ce que Nietzsche appelle la « morale des esclaves » (de ceux qui se soumettent à une autorité pour savoir ce qui est bien, ou ce qui est mal de vouloir), et naît aussi, par réaction (ou bien, dirait Jung, par « compensation »), la « volonté de puissance ».

Que devrait-on faire, au contraire ? Nous le savons : transformer le convoité pour transformer le convoiter, et transformer le convoiter pour transformer le vouloir : à savoir, distiller le vouloir du convoiter, ou muter, en voulant le dire en alchimistes, le « plomb » de l'un dans « l'or » de l'autre.

Et comment se transforme le convoité ? En le connaissant : en découvrant, à savoir, que ce que l'on croyait une « chose » (un objet) est en réalité une entité spirituelle (un sujet) qui peut être aimée, mais pas convoitée.

Steiner affirme que « au moyen de tout ce que nous recevons aujourd'hui comme formation culturelle de l'époque, on veille particulièrement à ce que les hommes restent absolument dans l'ignorance du comment sont les choses en réalité ».

C'est pourquoi j'ai l'habitude de parler d'une *ignorantia docta*. Autrefois, en effet, étaient « ignorants » ceux qui ne savaient pas et « cultivés » ceux qui savaient ; aujourd'hui, au contraire, sont « ignorants » ou « néscients », aussi bien ceux qui ne savent pas que ceux qui savent : c'est-à-dire ceux qui, à cause justement de la « formation culturelle » reçue, savent tout, mais ne comprennent rien.

Steiner dit : « Considérez la tête humaine. Elle est venue en se formant au travers des événements cosmiques du devenir universel, et elle est aujourd'hui la partie la plus ancienne de l'être humain. La tête est dérivée des animaux supérieurs, et bien avant encore, en remontant bien au-delà, des animaux inférieurs. En rapport à notre tête, nous, nous descendons du monde animal. Il y a rien à dire à cela. Notre tête n'est qu'un animal plus évolué (...) L'Église, en cachant à l'être humain la conscience de son rapport avec l'univers, et donc de la vraie nature de ses membres, ne transmet à l'époque suivante qu'une connaissance partielle de la nature de la poitrine, du tronc et, principalement, la connaissance de la tête. Ensuite est survenu le matérialisme, et lui a déclaré que le crâne humain provenait des animaux. Et à présent, le matérialisme soutient que l'être humain tout entier descend des animaux ; mais cela n'est pas vrai, parce que les organes de la poitrine et ceux des membres ont été formés seulement plus tardivement. C'est justement en dissimulant à l'homme la nature de ses membres, et son rapport avec l'univers, que l'on a provoqué la possibilité que l'époque matérialiste, venue plus tardivement, soit devenue la proie de cette idée-là qui n'a de valeur que pour la tête, mais qui est appliquée à l'homme tout entier. L'Église catholique est en vérité la créatrice du matérialisme dans ce domaine de la théorie de l'évolution » (pp.152-153 [180-181]).

On fera bien de réfléchir sur ces liens historiques et culturels, parce que les racines de la pénible condition dans laquelle verse aujourd'hui l'humanité (et dont l'Église elle-même se plaint, mais à l'instar d'un pyromane qui se plaint de l'incendie après l'avoir allumé lui-même) peuvent se situer, dans le temps, à une époque bien lointaine.

Et il ne faut pas se laisser égarer par les polémiques stériles et inutiles, pour l'heure allumées (surtout aux États-Unis), entre les darwinistes et les créationnistes, ou (depuis les années 90) entre les néo-darwinistes et les partisans du soi-disant « Dessein intelligent » (*Intelligent Design*).

Au sujet ensuite du Concile rappelé par Steiner, qui voulût en savoir un peu plus pourrait consulter un écrit bref de Willy Schwarz, intitulé : *La nature ternaire de l'être humain et le huitième Concile oecuménique de l'an 869*, publié dans W. Schwarz : *Études sur Dante et points d'histoire du Christianisme* (Antroposofica, Milan 1982).

Ce soir aussi, nous terminons un peu tardivement. C'est pourquoi nous achèverons cette conférence la prochaine fois.

Lucio Russo, Rome, 18 mai 2000

## Vingt-huitième rencontre

Rome, 25 mai 2000

Avant de nous remettre à lire, je voudrais dire encore quelques mots au sujet du fait « qu'à partir de l'an 869 — comme l'affirme Steiner — l'esprit n'existe plus pour la civilisation occidentale dérivant du catholicisme ».

Écoutez ce qu'écrivent Karl Rahner et Herbert Vorgrimmler dans ce *Dictionnaire de Théologie*, à la rubrique « esprit » : « Les limites de l'esprit humain se manifestent principalement dans l'être lié à lui, nécessairement à la rencontre, fragmentaire et imprévisible, avec ce qui lui est autre et étranger et donc à son corps, comme point médian entre sujet et objet. L'esprit humain n'est donc pas « pur esprit », mais essentiellement « esprit-âme ». Justement cet être lié au corps, et en conséquence à l'espace et au temps, le rend en effet spécialement « esprit humain » » (K. Rahner-H. Vorgrimmler : *Dictionnaire de Théologie* — TEA, Milan 1994 — ndr).

Eh bien!, n'est-ce pas singulier, pour peu dire, que « l'esprit humain » soit considéré ici comme tel *non pas en soi-même* (non pas *en soi et pour soi*), mais parce qu'il est « lié au corps » ? Ne serait-ce pas comme dire, par exemple, que Prométhée est Prométhée non pas pour lui-même, mais parce qu'il est enchaîné à un rocher (en confondant d'une telle façon son « être » avec son « état ») ?

La vérité est autre : de la même façon que Prométhée fut enchaîné à son rocher par *Zeus*, et ensuite libéré par Héraclès (fils de *Zeus*), ainsi l'esprit humain a été lié au corps par Lucifer (au moment du « péché originel ») et ensuite libéré par le Christ (Fils de Dieu).

Le vrai « esprit humain » n'est donc pas, pour cette raison, celui « lié au corps », mais plutôt celui qui *peut* et *doit* être, grâce à la force du Christ, libéré du corps (des sens).

Pour quelle raison, donc, « l'esprit n'existe plus pour la civilisation occidentale dérivant du catholicisme » ? Parce que l'Église s'est appropriée de l'esprit (en particulier, de l'Esprit Saint), en le soustrayant aux individus. Et pourquoi s'en est-elle appropriée ? Pour pouvoir ainsi se proposer comme « intermédiaire » (*extra ecclesium nulla salus*) entre l'esprit divin (transcendant) et « l'esprit-âme » humain (immanent).

Destitué est ainsi, le *Je spirituel individuel*, le réel « intermédiaire », et donc quiconque veuille connaître la volonté divine (du Père et du Fils), ne pouvant plus s'adresser directement au « Je-suis » (comme Esprit Saint), est alors contraint de s'adresser à l'Église et à son enseignement.

Mais reprenons à présent notre lecture.

Steiner dit : « Au fond, le maître aujourd'hui, même si parfois, dans les régions les plus élevées de sa conscience, il se fait des illusions à ce propos, s'approche des autres hommes avec la claire conscience que l'enfant est un petit animal, et que lui, le maître, a le devoir de développer ce petit animal un peu mieux que tout ce que la nature a fait déjà pour le développer. Bien autre sera son sentiment s'il se dit : Voici, un être humain dont partent des relations avec l'univers entier, puisque dans tout enfant qui est en train de grandir, j'ai devant moi quelque chose qui a une importance pour l'univers entier et sur quoi, moi, je dois travailler (...) Si nous n'avons pas de semblables sentiments à l'égard de l'homme et de l'univers, nous n'arriverons pas à enseigner de manière profonde et juste. À partir du moment où nous l'essayons, ces sentiments se transmettent aux enfants au moyen de liens souterrains (...) Des rapports mystérieux s'entrelaceront alors entre vous et les élèves de la classe. Ce que nous, nous appelons pédagogie doit être construit sur des sentiments de ce genre. La pédagogie ne doit pas être une science, elle doit être un art (...) Or, les sentiments dans lesquels on doit vivre, si l'on veut exercer ce grand art-là de la vie qu'est la pédagogie, les sentiments que l'on

doit avoir pour faire de la vraie éducation, ne s'enflamment pas autrement qu'avec l'observation et l'étude du grand univers et de son rapport avec l'homme » (pp.154-155 [182-183]).

Non seulement l'enseignement, mais toute notre vie ne pourra jamais changer si l'on ne change pas la vie du sentiment. Mais celle-ci ne pourra changer que si l'on change la vie de la pensée.

Écoutez par exemple ce qu'écrit Edoardo Boncinelli : « Aujourd'hui, l'on sait que les êtres vivants sont essentiellement des moteurs — mécaniques, thermiques, chimiques et électrochimiques — qui prennent à partir de l'environnement une énergie de bonne qualité et la lui restitue dégradée » (*Cfr. Le cerveau, l'esprit (le mental) et l'âme*, 12 décembre 2001 et les notes du 2 mars 2005 et du 26 novembre 2006 — ndr [[http://www.ospi.it/ospi/articoli/articoli\\_1024.asp](http://www.ospi.it/ospi/articoli/articoli_1024.asp)]).

Eh bien!, quels sentiments pensez-vous donc enflamment avec des pensées de ce genre ?

Le fait est que nous sommes libres de penser ce que nous voulons, mais pas d'éviter que ce qui passe par la tête s'avère, à notre sentiment, digeste ou indigeste. Comme le corps est en effet en mesure de démentir, en s'intoxicant, notre conviction que certains aliments sont sains, ainsi l'âme est en mesure de démentir, en se décourageant, notre conviction que certaines pensées sont vraies.

Dans le cas où nous ne fussions pas habitués, comme nous le sommes, à vivre immergés dans l'abstraction, nous nous rendrions compte — comme l'affirmait Goethe — « qu'est vrai ce qui est fécond » : ou bien, ce qui est justement en mesure de nourrir et de revigorer l'âme.

Nous avons achevé la dixième conférence. Commençons la onzième.

Steiner dit : « Nous avons dit hier que la tête est principalement de nature corporelle. La partie « tronc », nous l'avons caractérisée comme corporelle et comme vie d'âme. Et la partie « membre », comme corporelle, vie d'âme et spirituelle. Mais naturellement, en disant que la tête est principalement de nature corporelle, nous n'avons pas du tout achevé de caractériser la tête. Dans la réalité, les choses ne sont pas aussi nettement séparées les unes des autres. C'est pourquoi nous pourrions dire de manière tout aussi juste : la tête est de nature psychique et spirituelle comme la poitrine et les membres, mais de manière différente d'eux » (p.156 [185-186]).

Ici aussi, tout ce que nous avons dit en son temps du penser, du sentir et du vouloir : à savoir, que toutes ces trois aptitudes sont toujours actives, mais de manière telle que chacune développe, dans un cas, un rôle superordonné, et, chez les deux autres, un rôle subordonné. La tête est en effet, en premier lieu, « corporelle » et, en second lieu, « psychique et spirituelle », tout comme le tronc est en premier lieu « âme » et en second lieu, « corporel-spirituel » et les membres sont en premier lieu « spirituels » et, en second lieu, « âme et corps ».

Steiner dit : « Quand l'homme naît, la tête est déjà de manière prééminente « corps ». Cela veut dire que l'élément d'esprit et d'âme qui la forme et l'élabore comme tête, s'est d'une certaine manière imprimé dans la forme de la tête physique. Ceci est la raison pour laquelle dans la tête — qui est la première à se former au cours de l'évolution de l'embryon humain — vient se manifester de façon particulière l'élément d'esprit et d'âme de l'homme. Quelle relation y a-t-il entre le corps, en tant que « tête », et l'élément d'âme et celui d'esprit ? La tête est un « corps » déjà parvenu au maximum de perfection possible, elle a déjà accompli dans les précédents stades d'évolution tout ce qui était nécessaire pour sa transformation de l'animal à l'homme ; à cause de tout cela, la tête a la possibilité, du point de vue physique, d'être formée de la plus parfaite façon. L'âme est au contraire reliée avec la tête de manière telle que l'enfant, quand il naît, et aussi dans les premières années de son développement, rêve tout ce qu'il y a en matière de vie d'âme dans la tête. Et l'esprit, dans la tête, dort » (pp.156-157 [186]).

À la naissance et dans les premières années de son développement, dans la tête de l'enfant est surtout active la force inconsciente (corporelle) de la volonté, tandis que sont latentes, aussi bien la force subconsciente (psychique) du sentiment, que celle consciente (spirituelle) de la pensée.

Tout ce qui se réveillera ensuite est pour cette raison présent depuis le début, mais à l'état rêvant ou dormant. Évidemment, le penser se réveillera d'autant mieux au moment juste, que se réveillera au bon moment le sentir et qu'on aura encore auparavant favorisé l'action du vouloir.

De ce point de vue, l'éducation est un authentique art « maïeutique » : ou bien, l'art de faire naître tout ce que l'enfant porte en lui (du reste, « éduquer » vient justement de *ex-ducere*, c'est-à-dire « conduire ou amener dehors »).

Gardons présent à l'esprit que dans la même phase où se réveille le penser, se réveille aussi la conscience du Je ou l'autoconscience. Je le dis parce que j'ai avancé l'hypothèse, l'autre fois, que l'actuelle fréquence des soi-disant « attaques de panique » puisse être mise en rapport avec un défaut de l'autoconscience.

Dans le cas où l'éducation ne prépare pas, grâce à un correct développement du vouloir, du sentir et du penser, à accueillir comme il se doit la conscience du Je, il peut arriver, en effet, que l'entrée ou la présentation du Je soit vécue comme un traumatisme (comme la mort de ce que l'on pensait être avant que surgisse le Je).

Steiner dit : « Il s'agit à présent de mettre les faits caractérisés ainsi en harmonie avec le développement entier de l'homme. Ce développement est tel que jusqu'au changement de dentition, l'enfant est surtout un être porté à l'imitation, qui fait tout ce qu'il voit faire autour de lui. Il peut faire cela grâce à la circonstance que, dans sa tête, l'esprit dort. À cause de ce fait, il a la faculté de rester, avec son esprit, en dehors de la tête physique : il peut séjourner dans l'atmosphère ambiante (..) C'est pourquoi l'enfant est un être qui imite. À cause de ceci aussi, à partir de son âme qui rêve, se développe l'amour pour tout ce qui l'entoure, et surtout pour ses parents. Le moment de la seconde dentition marque, dans l'évolution de l'enfant, la fin du développement de la tête » (p.157 [186-187]).

Vous vous rappellerez que, plus d'une fois, nous avons parlé du monde physique comme du monde « extérieur », du monde de l'âme comme du monde « intérieur » et du monde spirituel comme du monde « extérieur de l'intérieur » : à savoir comme du monde qui constitue l'essence spirituelle de celui physique (extérieur), et dans lequel on ne peut entrer qu'à partir de l'âme (depuis l'intérieur).

Eh bien!, l'enfant, en profitant, dans le cours de son premier septennat, de la « faculté de rester avec son esprit en dehors de la tête physique », « séjourne » justement dans le monde « extérieur de l'intérieur » qui l'entourne, en s'y abandonnant de la même façon que l'on s'abandonne, avant la naissance, à l'intérieur du monde spirituel.

La croissance de l'enfant est donc un voyage qui, du point de vue spirituel, qui part du sommeil et, au travers du rêve, arrive à la veille ; qui, du point de vue de la vie de l'âme, part du vouloir et, au travers de l'esprit, arrive au penser ; et qui, du point de vue corporel, part de la tête et, au travers du tronc, arrive aux membres.

La tête de l'enfant (en particulier durant la vie intra-utérine) est en effet différente (même dans ses proportions par rapport au reste du corps) de celle de l'adulte. Si l'on voulait, on pourrait la comparer à un tubercule ou à un bulbe, duquel, pour ainsi dire, fleurissent et se développent le tronc et les membres. Au début, c'est par conséquent une tête « vivante » qui, en tant que telle, peut seulement dormir ou rêver. Pour arriver à penser (à se représenter le monde) elle devra donc mourir, « en transférant » graduellement ses forces d'âme et de vie dans les « lieux » respectifs de l'organisme restant.

De la naissance au changement de dentition, l'enfant est donc un « imitateur », puisqu'il est une sorte « d'éponge » qui absorbe tout ce qui l'entoure.

Comme jamais, dans cette phase, l'impératif socratique devrait, pour cette raison, valoir (paraphrasé) : « Éducateur, éduques-toi toi-même! ».

Steiner dit : « Que conclure au sujet de ce moment-là (celui du changement des dents — *nda*) ? C'est l'achèvement de la configuration de la forme. À ce moment, l'homme a absorbé dans son corps ce qui le modèle, qui le durcit, qui contribue de manière prééminente à lui donner une forme. Quand chez l'enfant nous voyons poindre les nouvelles dents, nous pouvons affirmer que sa première séparation du Cosmos est accomplie (...) Alors qu'en commençant par la tête, l'homme incarne sa forme dans cette période, sa figure, quelque chose de différent se produit pour lui pour ce qui concerne sa partie « poitrine » (...) Le tronc est un organisme qui depuis le début, dès que l'enfant est né, est à la fois corporel et d'âme. Le tronc n'est pas seulement corps comme la tête, il est corps et âme, et il a encore extérieurement seulement l'esprit qui rêve. Si nous observons donc l'enfant dans ses premières années, nous constaterons bien sa vitalité, le plus grand degré d'éveil des organes du tronc par rapport à ceux de la tête (...) Pour ce qui concerne les membres, les choses se présentent encore différemment. Ici, dès le premier instant de la vie, esprit âme et corps sont intimement liés, s'interpénètrent l'un l'autre. Et ici l'enfant est complètement éveillé dès les tout premiers temps. Le savent ceux qui doivent élever dans les premières années cet être gigotant, qui ne s'arrête jamais (...) Ceci est le mystère de l'être humain : quand il naît, l'esprit est déjà très développé dans sa tête, mais il dort ; l'âme aussi y est déjà très développée, mais elle rêve. Ils ne doivent s'éveiller que graduellement. Dans les membres, à l'inverse, l'homme est complètement éveillé quand il naît, mais il n'est pas encore développé, il n'est pas évolué » (p.158 [187-188]).

Comme vous le voyez, l'homme naît peu à peu et meurt peu à peu. D'abord naît et meurt le corps physique, puis naît et meurt le corps éthérique et ensuite encore naît et meurt le corps astral ; le Je, à l'inverse, ne naît ni ne meurt, mais se revêt et se dévêt, dans le cours de ses vies terrestres successives, de tels membres (karmiquement configurés).

Ce qui veut dire que comme l'homme, en naissant, « coagule » peu à peu sa forme, ainsi en mourant, il la « dissout » peu à peu. Dans la tête, la *forme humaine* est coagulée de manière « très développée », tandis que dans les membres (qui incluent également les organes sexuels), elle n'est pas « encore développée, elle n'est pas évoluée ».

Que l'on fasse quand même bien attention ici à ne pas se tromper ; parce que ce qui, à la naissance, « est complètement éveillé (actif) dans les membres, rêve dans la poitrine et dort dans la tête c'est évidemment le Je, et non l'*ego*. Quand l'*ego* naît-il en effet (en tant que conscience reflet du Je) ? Quand le Je, à l'inverse, se réveille (quand bien même de manière réfléchie) dans la tête et s'endort dans les membres.

Steiner dit : « À présent, seulement, je vous dis quel est la vraie caractéristique de l'éducation et de l'enseignement. Vous, vous développez « l'homme-membre » et une partie de « l'homme-tronc », puis vous laissez « l'homme-membre » et une partie de « l'homme-tronc » réveiller « l'homme tête » et l'autre partie de « l'homme-tronc » (p.159 [188]).

Ceci signifie que l'éducation et l'enseignement devraient se préoccuper de développer l'homme du vouloir et une partie de l'homme du sentir, en laissant ceux-ci réveiller ensuite l'homme du penser. C'est donc une illusion ou une duperie, que de croire pouvoir faire le contraire : à savoir de pouvoir développer l'homme du penser (de l'intellect), en espérant que celui-ci réveille ensuite l'homme du sentir et celui du vouloir. En observant l'état dans lequel verse aujourd'hui une grande partie de la jeunesse, il ne faudrait pas grand chose pour le comprendre. Mais il n'y pas pire sourd — comme on le sait — que celui qui ne veut pas entendre.

Steiner dit : « Les éléments sur lesquels nous pouvons le mieux agir avec l'éducation sont la volonté et une partie du sentiment. (...) Nous devons être bien certains que, du point de vue de l'intelligence, il n'est pas nécessaire que nous soyons tout aussi développés que l'être humain qui grandit devant nous ; et au contraire, étant donné qu'il s'agit de développer la volonté, — comme on le déduit des considérations exposées — nous devons faire tous les efforts possibles vers la perfection dans le domaine de la bonté, une chose que nous seulement pouvons faire. L'élève pourra devenir meilleur que nous-mêmes, mais très probablement il ne le deviendra pas si à notre éducation nous n'en ajoutons pas une autre de la part du monde ou des autres hommes » (pp.159-160 [189]).

Il ne s'agit donc pas de développer directement l'intelligence, et éventuellement ensuite de la mesurer par des tests auto-référentiels : c'est-à-dire, avec des épreuves qui révèlent la quantité et la qualité de l'intelligence apte à les surmonter, mais pas la quantité et la qualité de l'intelligence qui servent à la vie.

L'éducateur, en somme, ne doit pas se mettre en tête de faire de son élève, que sais-je, un Léonard de Vinci (et donc un homme plus intelligent que lui), mais plutôt d'opérer sur le plan du vouloir et du sentir de manière à lui permettre, éventuellement, de devenir vraiment, *de sa propre volonté*, un Léonard de Vinci.

Nous nous arrêtons ici. Nous continuerons la prochaine fois.

*Lucio Russo, Rome, le 25 mai 2000*

## Vingt-neuvième rencontre

*Rome, 1<sup>er</sup> juin 2000*

À la fin de notre dernière rencontre, nous avons parlé de l'intelligence. Avant de reprendre la lecture, on fera bien, pour cette raison, de rappeler que tout comme une « stupidité » dérivant d'un défaut d'intelligence est possible ainsi une « stupidité » dérivant de l'excès d'intelligence est possible aussi — aujourd'hui surtout.

Écoutez, à titre d'exemple ce qu'écrit, de la stupidité « prétentieuse », Robert Musil (1880-1942), dans son *Discours sur la stupidité* (Shakespeare & Compagny, Brescia 1979 — *ndr*) : « Cette stupidité plus élevée est la vraie maladie de l'éducation (mais pour éviter d'être mal compris ; elle signifie inéducation, éducation erronée ou déformée, disproportion entre matière et forme de l'éducation) et la décrire est une tâche quasi illimitée. Elle arrive à la plus haute intellectualité parce que si la vraie stupidité est une artiste silencieuse, celle intelligente c'est celle qui contribue à l'agitation désordonnée de la vie intellectuelle, et spécialement à son instabilité et perte de fécondité. Voici des années déjà j'ai écrit : « Il n'y a pratiquement aucune pensée importante que la stupidité ne soit pas en mesure d'utiliser, elle est mobile dans tous les sens et peut endosser tous les vêtements de la vérité. La vérité, à l'inverse, n'a qu'un seul vêtement en toute occasion, et une seule voie et elle est toujours en désavantage. La stupidité, qui ne se comprend pas comme ce qui relève d'une maladie mentale, est pourtant la plus dangereuse des maladies de l'esprit, dangereuse même dans la vie » ».

Que ces inquiétudes de Musil ne fussent pas infondées, le démontrerait le fait qu'il y a aujourd'hui des gens sincèrement persuadés que, de même que l'*homo sapiens* a supplanté dans le passé l'homme de *Néanderthal*, ainsi, l'homme *bio-technologique*, produit hyper-intelligent, soit de l'ingénierie génétique soit du mariage entre l'intelligence humaine et l'intelligence artificielle, supplantera dans le futur l'*homo sapiens* : à savoir, qui sont persuadés — pouvons-nous dire, nous, — que l'*homo* « ahrimanien » supplantera dans le futur l'*homo* « humain » et voire, à cause de cela même, christique (« *Ecce Homo* »).

Cela pourrait effectivement arriver, mais n'arrivera seulement si nous continuons à avoir peur d'ouvrir nos âmes à l'anthroposophie ou à la connaissance scientifico-spirituelle. (« Au fond de la

vie de l'âme — dit Steiner — l'homme possède plus de connaissance qu'il ne pense. Seulement il ne veut pas faire monter en surface cette connaissance, parce qu'il en a peur » — *Saint Sylvestre cosmique et pensées pour le nouvel An* — Antroposofica, Milan 2007 — ndr).

L'intelligence, en somme, doit être mise *humainement* au point à l'instar d'une paire de jumelles. La stupidité « stupide » ne saisit pas la réalité, en effet, parce qu'elle s'arrête *en deçà* du foyer, alors que la stupidité « intelligente » ne la saisit pas non plus parce qu'elle va *au-delà*.

Mais revenons à présent à notre sujet.

Steiner dit : « Pensons à ce que nous avons appris ces jours-ci, à savoir que pour ce qui est de sa tête, l'être humain entre dans la vie avec un esprit qui dort et une âme qui rêve. Il est donc nécessaire que nous éduquions les hommes, dès les tous premiers temps après la naissance, au travers de la volonté, parce que si nous n'agissions pas au travers de la volonté, nous ne pourrions pas arriver jusqu'à l'esprit qui dort dans la tête (...) Comme éducateurs, au premier âge de l'enfant, nous ne pouvons pas disposer de moyens nombreux. Intervient alors quelque chose qui pourtant est « un génie », qui agit en dehors de nous. La langue renferme son génie, mais dans les tous premiers temps du développement infantile nous ne pouvons pas faire appel au génie de la langue. Mais la nature aussi a son génie, son esprit : si elle ne l'avait pas, les hommes devraient s'atrophier sous l'effet de cette lacune (entre le système des membres et celui de la tête — *nda*) qui se produit dans leur évolution dans les premiers temps après la naissance. Et ici, le génie de la nature crée quelque chose qui, du fait d'être lié dans son évolution avec le système des membres, a en soi quelque chose de leur essence. Cette substance est le lait. Dans le corps de la femme, le lait est en relation avec les membres supérieurs, avec les bras. Les organes producteurs de lait sont comme la continuation des bras vers l'intérieur. Le lait est l'unique substance, dans le règne animal et humain, qui ait une parenté intime avec l'essence des membres, et c'est pourquoi il contient aussi en soi la force de l'entité des membres. Le lait que l'on donne à l'enfant agit comme l'unique substance, au moins pour l'essentiel, qui dans son action réveille l'esprit dormant. L'esprit qui est dans toute matière, se manifeste là où il faut qu'il se manifeste. Le lait porte en soi son élément spirituel, et cet élément spirituel a la tâche de réveiller l'esprit dormant chez l'enfant » (pp.160-162 [188-191]).

Il y a pas mal d'années, un ami cher me dit : « Steiner exagère, il voit l'esprit même dans les pierres ». Il n'avait évidemment pas réalisé que l'on ne vaincra le matérialisme que lorsqu'on deviendra capables, effectivement, de voir l'esprit même dans les pierres. Ahrimane voudrait en effet nous convaincre que les pierres n'ont rien à faire avec l'esprit, alors que Lucifer voudrait nous convaincre que l'esprit n'a rien à faire avec les pierres.

*Divide et impera* : telle est la devise des adversaires. Pour pouvoir avoir l'homme en main, ils doivent effectivement s'efforcer de maintenir divisé le domaine matériel de celui idéal : ce qui revient à dire, le domaine de la perception de celui de la pensée. Comme nous l'avons vu en étudiant *La Philosophie de la Liberté*, c'est la raison pour laquelle l'être humain qui divise la réalité en ces deux parties, et c'est pourquoi c'est lui aussi qui doit les réunir pour re-crée ainsi et retrouver aussi bien la réalité du monde que celle de lui-même.

Le fait est que le lait, comme n'importe quelle autre substance, est un véhicule de forces qui sont, à leur tour, des véhicules de qualités. De cette qualité qui fait du lait, justement, le « lait » ( en l'espèce « maternel ») et qui est différente, par exemple, de la qualité de l'eau ou du vin.

Grâce à la nature, nous pouvons donc commencer à faire ce que nous ferons ensuite grâce, au contraire, à la parole et à la pensée, à savoir, grâce à la culture.

Gardons aussi présent à l'esprit — comme l'explique Steiner dans *Le développement occulte de l'être humain et de ses quatre parties constitutives* — que le lait unit l'homme « aux conditions de la Terre, mais ne l'enchaîne pas à la Terre », et c'est pourquoi il diffère aussi bien de la viande, qui



le lie trop à la Terre (ahrimanique), que des végétaux, qui le détachent trop de la Terre (lucifériquement).

Steiner dit : « La nature éduque naturellement. Nous les hommes, lorsque nous commençons à agir au moyen du langage et de nos actes, nous commençons à éduquer au plan de l'âme. C'est pourquoi il est si important que dans l'éducation et dans l'enseignement, nous devenions bien conscients que nous ne pouvons absolument pas commencer par influencer sur la tête de l'enfant. La tête apporte déjà dans le monde, au travers de la naissance, les éléments de ce qu'elle deviendra. Nous, nous ne pouvons réveiller que ce qui est dans la tête, nous ne pouvons rien transmettre en elle (...) Naturellement, quand l'enfant a sept ans et commence à aller à l'école, il n'est pas resté au berceau jusque là, mais il a fait quelque chose, il s'est formé en imitant les adultes, il a fait en sorte que la partie spirituelle de sa tête s'est éveillée dans une certaine mesure : alors nous, nous pouvons utiliser ce qui s'est éveillé dans son esprit pour lui apporter la lecture et l'écriture de manière conventionnelle ; mais alors, nous commencerons à endommager cet esprit par notre influence. C'est pourquoi, je vous ai dit que dans un enseignement bien fait, on doit enseigner à lire et à écrire en partant de l'art. Les premiers éléments du dessin et de la peinture, les premiers éléments de la musique doivent précéder, puisqu'ils agissent sur les systèmes des membres et de la poitrine, et de manière médiatrice seulement sur celui de la tête (...) Supposons que nous écrivons devant l'enfant la lettre « f » ; si nous lui disons de bien l'observer et de la copier, nous agissons d'abord, au travers de la vue, sur son intellect, et ensuite l'intellect entraîne la volonté. Celle-ci est la voie erronée opposée à celle bonne. La voie juste est celle d'éveiller l'intellect le plus possible au travers de la volonté d'abord. Et nous ne pouvons faire ceci que si nous partons de l'enseignement artistique pour passer ensuite à la formation intellectuelle » (pp.163-134 [191-194]).

Il faut commencer en agissant « de manière médiatisé » ou indirecte sur le système de la tête. Le problème — et nous l'avons déjà dit — n'est pas celui d'arriver ou de ne pas arriver à la « formation intellectuelle », mais plutôt celui de la manière dont il est juste et sain (au plan physiologique) d'y parvenir.

Vous voyez, celui des membres est un pôle chaud, celui de la poitrine est un pôle tiède (dans lequel s'alternent en effet, mais aussi se modèrent, le chaud et le froid) et celui de la tête est un pôle froid. Partir de l'intellect pour « entraîner » la volonté, cela veut donc dire amener le froid directement à la rencontre du chaud (une chose qui, si elle concernait les muscles, pourrait donner des crampes). Et quel risque court-on, en agissant ainsi ? Celui de glacer le sentir et de rigidifier le vouloir, en finissant par transformer de fait l'école en une caserne. Dans celle-ci, en effet, « les ordres doivent être exécutés » : ce qui revient à dire que ce que l'intellect a appris (l'ordre) doit immédiatement être traduit en volonté (exécuté) (c'est significatif, de ce point de vue, que les fanfares militaires disposent d'instruments à vent et de percussions, qui sont en rapport avec le penser et le vouloir, et non d'instruments à cordes, qui sont en rapport avec le sentir).

Pour éviter de transformer l'école en caserne (et les enfants en recrues, que sais-je « *nonnistes* » ou « *bullistes* » ( termes italiens désignant ceux des anciens qui exercent un comportement vexatoire sur de jeunes recrues, tel le « bizutage » *ndt*), il ne s'agit pas, par conséquent, d'être « laxistes » ou de se comporter sentimentalement ou moralistement de manière « permissive » ou « bonniste », mais il s'agit bien de ne pas suivre la « voie erronée » et d'accomplir tout effort apte à faire en sorte — pour reprendre les paroles d'une méditation donnée par Steiner — que l'Esprit solaire « illumine nos esprits » et « réchauffe nos cœurs ».

Steiner dit : « Vous devez penser que l'enfant, alors que vous vous occupez de son éducation et instruction, a aussi quelque chose d'autre à faire, différente de celle qu'il est en train de faire avec vous. Il doit accomplir des choses de toutes espèces, qui ne rentrent qu'indirectement dans votre domaine. L'enfant doit grandir. Et vous, vous devrez vous rendre compte que, tandis que vous

l'éduquez et l'instruisez, l'enfant doit grandir de la juste manière. Qu'est-ce que ceci signifie ? Cela veut dire qu'avec votre éducation et votre enseignement, vous ne devez pas perturber sa croissance, mais procéder au même pas, au même rythme, que les nécessités de la croissance elle-même. Tout ce que je vous dis est d'une importance absolument particulière pour les premières années d'école, puisque, si jusqu'au changement des dents, la formation de la tête prévaut, après (et pour préciser en ces années de l'école élémentaire), c'est le développement vital qui prédomine, à savoir la croissance et tout ce qui lui est connexe, jusqu'à la puberté. La puberté marque l'achèvement du développement organique relatif à la partie médiane de l'homme, le tronc » (pp.164-165 [194]).

Pour ne pas perturber la croissance de l'enfant et pour « procéder au même rythme que les nécessités de la croissance elle-même », il faut naturellement connaître de telles nécessités : à savoir qu'il faut savoir de quelle façon et au travers de quelles phases se déroule la croissance. Mais de ceci, on sait peu ou l'on ne sait rien, et l'on fait donc des tentatives (réformes sur réformes), sinon carrément des « expérimentations » (les fameuses écoles « expérimentales »). Mais est-il licite de faire de telles expériences avec les âmes des enfants ou des jeunes gens ? Une expérimentation, en tant que telle, peut réussir ou échouer. Et si elle échoue, que saura-t-on de tous ceux qui y ont été soumis ? (D'autant que l'on ne fait généralement pas d'études « d'impact » sur les enfants devenus adultes, sauf en 1980, en Allemagne, sur les anciens élèves de l'école Waldorf... *ndt*).

Steiner dit : « Si vous n'avez aucune connaissance de l'action qui, par l'entremise de l'éducation et de l'enseignement, vous pouvez exercer sur l'âme, de manière à accélérer ou ralentir la croissance, comment pourrez-vous être de bons éducateurs et enseignants ? Vous avez en mains, jusqu'à un certain degré, la possibilité d'agir sur l'âme de manière à perturber les forces saines de croissance chez un enfant, de sorte que vous le faites grandir tout en longueur, une chose qui, selon les circonstances, peut aussi être nocive. Également, vous avez en mains, jusqu'à un certain degré, la possibilité de ralentir de manière malsaine la croissance de l'enfant, de sorte qu'il reste petit et chétif » (p.165 [194-195]).

En étant ignorants des relations qui existent entre le corps physique et celui éthérique (le corps des « forces modelantes »), il est en effet impossible, « jusqu'à un certain degré » autant d'accélérer de manière inopportune, les forces de croissance d'un enfant longiligne, dont la constitution est le plus souvent assujettie par le tempérament mélancolique, que de freiner, également de manière inopportune, celles d'un enfant bréviligne, dont la constitution est le plus souvent assujettie par le tempérament colérique.

On ignore le fait, en effet, qu'en faisant « grandir tout en longueur » un enfant déjà « longiligne », on risque d'engager trop de forces éthériques ou vitales dans la construction de son corps physique, de sorte qu'il lui en restera peu (comme cela se produit chez les caractères asthéniques) à mettre au service de l'âme ; de la même façon que l'on ignore qu'en faisant rester « petit et fluet » un enfant déjà « bréviligne », on risque, au contraire, d'engager trop peu de forces éthériques ou vitales à la construction de son corps physique, de sorte qu'il lui en restera trop (comme cela se produit chez les caractères sthéniques) à mettre au service de l'âme.

Pour pouvoir opportunément agir sur le corps éthérique, l'éducateur devra naturellement se servir du Je et du corps astral.

Steiner dit : « Comment pouvons-nous connaître les rapports qui existent entre l'âme et les conditions dans lesquelles se déroule la croissance ? En recourant à une psychologie meilleure que celle communément utilisée. Cette meilleure psychologie nous dit que tout ce qui accélère les forces de la croissance, qui organise ces forces de manière à ce que le jeune homme ou la jeune femme grandisse tout en longueur, dépend, dans une certaine mesure, de la formation de la mémoire. Si nous forçons trop la mémoire de l'enfant, nous en ferons, dans certaines limites, un être long et

fluet. Si, au contraire, nous forçons son imagination, alors nous le retiendrons dans sa croissance. Mémoire et imagination se tiennent dans un mystérieux rapport avec les forces de développement qui agissent chez l'être humain » (p.166 [195]).

Il serait donc opportun, non seulement de ne pas trop forcer la mémoire de l'enfant longiligne et de ne pas exciter trop l'imagination de l'enfant bréviligne, mais, bien plus, de cultiver l'imagination chez le premier et la mémoire chez le second.

Rappelez-vous ce que nous avons vu, en son temps (*Cfr.* la septième rencontre —*ndr*) ? Nous avons vu que la mémoire naît de la (froide) antipathie, alors que l'imagination naît de la (chaleureuse) sympathie.

En cultivant l'imagination, on peut donc contrebalancer (dans « certaines limites ») les forces d'antipathie qui prévalent chez l'enfant longiligne (et à plus forte raison, s'il est mélancolique), tout comme, en cultivant la mémoire, on peut contrebalancer (toujours dans « certaines limites ») les forces de sympathie qui prévalent chez l'enfant bréviligne (à plus forte raison s'il est colérique).

Pour pouvoir faire tout cela, il est cependant nécessaire que le maître, dès le commencement, observe avec attention tout élève, de sorte qu'il puisse remarquer, à la fin de l'année scolaire, de quelle manière chacun a changé.

Steiner dit : « Voici pourquoi il est si important de conserver les mêmes élèves pendant toutes les années d'école, et la raison pour laquelle le système, qui consiste de remettre les élèves chaque année aux mains d'un autre maître, est si absurde. La chose présente cependant une réciprocité : le maître apprend peu à peu, au commencement de l'année scolaire et au début des périodes de développement (septième, neuvième et douzième années), à connaître ses élèves. Il apprend à connaître quels sont ceux qui appartiennent nettement au type « imagination » (les sthéniques, colériques et sanguins — *nda*), et qui transforment toute chose ; et ceux qui, à l'inverse, appartiennent au type « mémoire » (les asthéniques, mélancoliques ou flegmatiques — *nda*), qui sont capables de tout retenir. Il peut se rendre compte de ceci (...) non pas tant en se basant sur la croissance corporelle extérieure, mais bien plus, en se fondant sur les qualités de mémoire et d'imagination des élèves. Il faut savoir si un enfant menace de s'allonger trop rapidement, une chose qui se contrôle quand on a une trop bonne mémoire ; ou bien s'il menace de rester trop trapu, quand il a trop d'imagination. Il ne suffit pas de parler continuellement de rapports entre l'âme et le corps, mais il faut aussi savoir observer et reconnaître, chez l'être humain en formation, l'action réciproque du corps, de l'âme et de l'esprit » (pp.166-167 [196]).

Nous pourrions dire, si nous le voulions, que la mémoire est « solide », alors que l'imagination est « liquide », sinon carrément « aérienne ». Grâce à la mémoire, « nous fixons » les choses, par exemple ; grâce à l'imagination nous construisons, à l'inverse « des châteaux en Espagne ». L'une, en somme, « coagule », alors que l'autre « dissout ».

Goethe disait : « Tout ce qui est éphémère n'est que symbole ». Même le corps physique, éphémère ou caduc, est donc un symbole qui, à l'instar de tout autre, manifeste ou révèle quelque chose qui le transcende : tout vit, c'est-à-dire, dans l'âme et dans l'esprit.

Pour l'interpréter correctement, il faut par conséquent développer cette conscience « inspirative » ou « illuminée » députée justement à lire « l'écriture occulte ». « Les signes de l'écriture occulte — affirme en effet Steiner dans *l'Initiation* — ne sont pas imaginés arbitrairement mais correspondent aux forces qui sont actives dans le monde ».

Nous avons achevé la onzième conférence. Nous aborderons la suivante la prochaine fois.

**Lucio Russo, Rome, le 1<sup>er</sup> juin 2000**

## **Trentième rencontre** *Rome, 8 juin 2000*

Commençons par lire tout de suite.

Steiner dit : « Quand nous étudions le corps humain, nous devons examiner ses relations avec le monde physico-sensible environnant, avec lequel le corps lui-même entretient continuellement des rapports d'échanges réciproques qui maintiennent l'organisme. Si nous jetons un regard sur le monde physico-sensible qui nous entoure, nous y percevons des minéraux, des végétaux et des animaux » (p.169 [199]).

C'est-à-dire que nous percevons tout ce qui est aussi présent chez l'homme en tant que corps minéral (osseux), en tant que corps végétal (végétatif) et en tant que corps animal (animique). Et nous savons (à partir de la *Science de l'occulte en esquisse*) qu'alors que l'évolution de l'être humain débute lors de la phase de l'ancien Saturne, l'évolution des animaux commence à la phase de l'ancien Soleil, celle des végétaux à la phase de l'ancienne Lune, et celle des minéraux dans l'actuelle phase terrestre : à savoir que nous savons que l'être humain est le « premier-né » ou l'être le plus ancien.

Mais est-ce l'être humain tout entier à être le premier-né, ou seulement une de ses parties ? Et si c'est le cas, laquelle ?

Steiner dit : « Nous partons de ce qui chez l'homme apparaît comme la partie la plus parfaite (nous avons déjà vu comment les choses se tiennent en réalité), à savoir, du système du cerveau et des nerfs relié aux organes des sens. Nous avons dans ce système la partie de l'organisme humain qui a derrière soi la période d'évolution la plus longue, de sorte qu'elle s'est développée au-delà de la forme à laquelle, en évoluant, est parvenu le monde animal » (pp.169-170 [200]).

La partie la plus ancienne chez l'être humain est donc la tête. Nous venons de rappeler, en effet, que la tête humaine tire son origine de l'ancien Saturne, alors que celle animale tire la sienne de l'ancien Soleil.

Steiner dit : « Nous devons à présent clarifier ce qui arrive vraiment lorsque la tête se trouve en relation d'échanges avec les organes du tronc et avec les membres. Nous devons répondre à cette question : Que fait en réalité la tête, quand elle accomplit son travail en connexion avec le système de la poitrine et du tronc et avec le système des membres ? Son travail consiste à former, à modeler continuellement (...) La tête et la configuration de la forme humaine sont en connexion étroite entre elles. Mais pouvons-nous éventuellement dire que la tête fournit notre authentique figure humaine ? Non, elle ne fait pas ceci. Vous devez à présent accueillir l'idée que la tête cherche, continuellement et mystérieusement, à faire de vous quelque chose de différent de ce que vous êtes. Il y a des moments où la tête voudrait vous configurer de manière à faire de vous des loups. Il y a d'autres moments où la tête voudrait vous modeler de manière à vous faire ressembler à des agneaux. D'autres moments encore, où elle voudrait faire de vous des vers, des dragons. Vous, vous rencontrez au dehors, dans la nature, les diverses formes animales que votre tête projette de réaliser en vous-mêmes. Si vous considérez le règne animal, vous pourrez vous dire : moi-même, je suis comme cela, mais mon système du tronc et celui des membres me rendent le service de transformer continuellement en forme humaine les formes animales que la tête veut modeler chez moi. Ils dépassent continuellement tout ce qu'il y a d'animalesque dans l'être humain : ils le dominent de manière à ne pas le laisser parvenir à se réaliser » (pp.170-171 [200-201]).

En étudiant *La Philosophie de la Liberté*, nous avons appris que le vouloir est une « force », alors que la pensée est une « forme » ; par conséquent, nous ne devrions pas nous étonner que le travail de la tête (siège du penser) consistât « à former », à modeler continuellement, notre « authentique figure humaine ». Celle-ci est en effet une œuvre du Je, et la tête n'est que l'une de ses parties (la plus « parfaite »).

Il est opportun de le rappeler ici, parce que nous vivons dans des temps de « céphalo-centrisme », à savoir, dans des temps où beaucoup « ont perdu la tête » par la tête.

Mais que veut dire « idolâtrer la tête » ? Cela veut dire renoncer à l'humaniser, en lui permettant ainsi de « nous animaliser ». Mais dans quel sens nous animalise-t-elle ?

Pour répondre à cette question, nous devons nous rappeler que le minéral est *espace*, le végétal est *temps* et l'animal est *qualité*. L'espèce est en effet *qualité*, et donc *concept*. Et qu'est-ce que le concept ? C'est le « Je du groupe » ou la loi qui détermine, ou gouverne, le comportement animal (Hegel écrit, dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* : « L'organisme animal, en tant qu'universalité vivante, est le concept (...) Il représente le *concept* dans ses *déterminations* développées et qui existent en lui »).

La tête « animalise » donc l'être humain en réduisant le *Je individuel* (qui ne réside pas en elle, et qui transcende le domaine astral des concepts) à un *Je de groupe* ou *d'espèce*.

Sur le plan physique, par exemple, « espèces » sont les longilignes, les brévilignes et les normolignes ; sur le plan éthérique, « espèces » sont les colériques, les flegmatiques, les mélancoliques et les sanguins ; et, sur celui astral, encore « espèces » sont les sthéniques (extrovertis) et les asthéniques (introvertis). Seul le Je n'est pas « espèce », puisqu'il est *individuel*, et à cause de cela même, inclassable.

Mais ce n'est pas tout. « Espèces », en effet, sont aussi (sur le plan spirituel) les matérialistes, les sensualistes, les phénoménalistes, les réalistes, les dynamistes, les monistes, les spiritualistes, les pneumatistes, les psychistes, les idéalistes, les rationalistes et les mathématicistes : ce qui revient à dire tous ceux qui s'identifient avec l'une de ces douze visions ou conceptions du monde dont parle Steiner dans *Pensée humaine et pensée cosmique* (Etsrella de Oriente, Trento 2004 — *ndr*).

Plus ou moins inconsciemment l'un dit, par exemple : « Je suis matérialiste, et donc je suis », tout comme l'autre dit, à l'inverse : « je suis spiritualiste, et donc je suis ». Tous deux échangent donc l'idée pour le Je, en en devenant, à cause de cela, des esclaves (et en commençant, que sais-je, à se bagarrer comme le font, et non par hasard, « chiens et chats »).

Je ne me fatiguerai jamais de rappeler, à ce propos, que Steiner conclut *La philosophie de la Liberté*, par ces mots : « Ce livre ne conçoit pas, pour cette raison, le rapport entre science et vie dans le sens que l'homme doit se plier à l'idée et consacrer ses propres forces à son service, mais dans le sens qu'il doit s'emparer du monde des idées pour s'en servir à ses propres fins *humaines*, lesquelles vont bien au-delà de celles purement scientifiques. Nous devons pouvoir nous placer en face de l'idée de manière vivante : autrement on en devient esclaves ».

Parlons clairement : celui qui ne comprend pas ceci, ne comprend pas l'Anthroposophie, et il se trouvera par conséquent à dire (lui aussi plus ou moins inconsciemment) : « je suis anthroposophe, donc je suis ».

Que dirait, à l'inverse un « esprit libre », un Je ? « Je suis, donc je suis anthroposophe ».

Écoutez à ce propos, tout ce qu'affirme Steiner (dans *De l'initiation* — Antroposofica, Milan 1985 — *ndr*) : « Si une parole personnelle et directe m'est permise ici, qu'est-ce qui pourrait me réjouir le plus grandement ? Je ressens la plus grande joie quand un homme, avec une force autonome, de manière indépendante, en puisant en lui-même, libre, sans s'en tenir directement seulement à ce que je lui dis mais sur la base de ses propres capacités, expose les choses en les fondant sur les choses elles-mêmes. Qui veut librement travailler, ne se réjouira de rien d'autre que d'une personnalité indépendante qui œuvre épaulée contre épaulée avec lui et donne ce qu'elle est en mesure de donner, après avoir reconnu sa connexion avec l'ensemble ».

Nous pourrions donc dire, en reprenant notre passage, qu'un esprit libre (un Je), ne s'identifie jamais avec un loup, avec un agneau, ou avec un ver, ou avec un dragon, mais, au contraire, il se sert de chacune de ces forces en fonction des exigences diverses que lui pose à chaque fois la réalité (ne lit-on pas chez Matthieu : « Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes » ?).

### Réponse à une question

Voyez-vous, quand Jung parle « d'archétypes en soi », il parle d'entités qui sont en mesure de déterminer (inconsciemment) notre comportement. Certes, celui de Jung n'est pas un *zoo* (un zodiaque) dans lequel vivent loups, agneaux, vers ou dragons, mais une sorte de *Panthéon* dans lequel habitent, par exemple, l'*Anima*, l'*Animus*, le *Puer* ou le *Senex*. Mais le résultat ne change pas. Comme, en effet, « il y a des moments — selon tout ce que dit Steiner — dans lesquels la tête voudrait vous configurer de manière à vous faire apparaître comme des loups », ainsi il y a des phases de la vie (voire même des vies entières) — comme le soutient Jung — dans lesquelles l'archétype, que sais-je, du *Puer*, voudrait nous configurer de manière à nous faire apparaître comme des éternels enfants. Jung — à la différence de Steiner — n'est pas arrivé cependant à découvrir que les « archétypes en soi » sont des *concepts vivants*, que les concepts vivants sont des *entités spirituelles*, et que de telles entités (présentes dans la tête de l'homme) gouvernent en nature, ces Je de groupe, le monde animal.

Nous devons restés attentifs de toute manière à ne pas confondre l'animalité dont parle Steiner avec celle que nous sommes habitués à attribuer, non pas à la tête, mais à ce qu'on appelle les « parties basses ». Comme je viens juste de le dire, l'animalité de la tête signifie en fait *unilatéralité* et *spécialisation* : en somme, *pars* (ego), et non *toto* (Je). Écoutez donc ce qu'écrit, pour le coup, Steiner : « Toutes les qualités sont unilatérales, et l'on doit reconnaître en quoi elles sont telles, et chercher à les harmoniser » (*Initiation et mystères* — Rocco, Naples 1953 — *ndr*).

### Autre réponse à une question

Considérez que l'Anthroposophie, en étant, pour ainsi dire, une « ésotérisme ésotérique » ou un « exotérisme ésotérique », n'est pas comprise (en schématisant), aussi bien par tous ceux qui en estiment, depuis sa « droite », surtout, l'aspect ésotérique, que par tous ceux qui en estiment, depuis sa « gauche » surtout, l'aspect exotérique. Les premiers, parce qu'animés, plus ou moins inconsciemment par l'esprit de l'irrationalisme, tendent à « la mythifier », alors que les seconds, parce qu'animés plus ou moins inconsciemment, par l'esprit de l'intellectualisme tendent à « la formaliser ».

Comme vous le voyez, chez les uns se révèle un manque d'intellect, chez les autres un excès. Et c'est justement pour ceci qu'ils ne réussissent pas à comprendre l'Anthroposophie. Dans notre époque, — écrit en effet Steiner (toujours dans *Initiation et mystères*) « il n'y a pas de vraie Initiation, qui ne passe par l'intellect. Celui qui veut aujourd'hui conduire aux « arcanes supérieurs » en évitant de passer par l'intellect, ne comprend rien aux « signes des temps » et ne fait rien d'autre que de mettre *des suggestions* nouvelles à la place des anciennes ». Toujours Steiner affirme en outre (dans *Le devenir de l'être humain* — Antroposofica, Milan 2007 — *ndr*) : « Il est particulièrement important qu'il y ait des personnes en mesure de comprendre par l'intellect les connaissances de la science de l'esprit, la connaissance qui est recherchée dans les mondes suprasensibles. Aujourd'hui, la compréhension rationnelle, intellectuelle, de la science de l'esprit est extraordinairement nécessaire, parce que c'est justement celui-ci le moyen pour avoir raison des puissances culturelles plus résistantes. L'intellect des hommes, aujourd'hui, est tellement capable que toute la science de l'esprit peut être comprise, à condition de le vouloir seulement ».

Il peut être intéressant de se rappeler à ce sujet, ce que déclara Adolf Hitler à Hermann Rauschning : « Nous devons nous défier de l'intellect et de la conscience et avoir confiance dans les instincts. Nous devons reconquérir une nouvelle simplicité. Soyons étiquetés comme des ennemis de l'intellect. Oui, Monsieur ! Nous le sommes » — H. Rauschning : *Entretiens avec Hitler* — Tre Editori, Rome 1996 — *ndr*).

Mais revenons à notre sujet.

Steiner dit : « Des formes animales suprasensibles se meuvent constamment chez l'être humain, et sont dissoutes. Qu'arriverait-il s'il y avait un photographe suprasensible capable de fixer ce processus, à savoir d'enregistrer les phases du processus entier sur des pellicules photographiques ? Que verrait-on sur ces photos ? On verrait les pensées de l'être humain (...) Cette métamorphose continuelle de tout ce qui d'animalesque s'écoule de la tête vers le bas, ne parvient pas à une expression sur le plan physique, mais agit dans l'homme de manière suprasensible, en donnant lieu au processus de la pensée (...) La tête n'est pas seulement cette grosse fainéante qui repose sur vos épaules, mais elle est aussi cette partie de vous qui voudrait vous maintenir dans l'animalité. Elle vous donne les formes du règne animal tout entier, et elle voudrait que ce règne surgît

continuellement en vous. Mais vous, par l'entremise de votre tronc et de vos membres, vous ne permettez pas qu'à travers vous, dans le cours de votre vie, jaillisse tout un règne animal ; vous, vous transformez au contraire ce règne-ci en vos pensées » (pp.171-172 [201-202]).

Ce qui signifie, à la lumière de tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, que de même que nous empêchons, inconsciemment, aux concepts (aux « Je de groupe » des animaux) de s'écouler « depuis la tête vers le bas », de descendre, à savoir, du corps astral au corps éthérique et, au moyen de celui-ci, au corps physique, ainsi devrions-nous les empêcher, consciemment, de monter de notre corps astral au Je, et d'en usurper le rôle de cette manière.

Steiner dit : « Même le système du tronc est en relation avec le monde environnant, et non pas avec le règne animal, mais bien plus avec tout l'ensemble du monde végétal. Il y a une mystérieuse relation entre le tronc de l'homme, la poitrine, et le monde végétal (...) Au travers de ses processus vitaux, l'homme inspire l'oxygène et, en l'unissant au carbone, produit de l'anhydride carbonique : si ensuite vous étiez en mesure de séparer en vous de nouveau l'oxygène et de l'expulser, en élaborant cependant le carbone en vous, que naîtrait-il de lui ? Le monde végétal (...) Cette faculté existe vraiment chez l'homme : il peut créer continuellement un monde végétal. Seulement, il ne le laisse pas se réaliser. Son système médian, celui du tronc, s'y oppose. Et ainsi l'homme rejette l'anhydride carbonique et ne laisse pas naître en lui le règne végétal. Il fait en sorte qu'à l'inverse ce règne sorte en dehors de lui au moyen de l'acide carbonique » (pp.172-174 [203])

Certaines entités sont donc actives (sous forme de pensées) dans le domaine de la tête (du corps astral animal), d'autres sont actives (sous forme de sentiments) dans le domaine du tronc (du corps éthérico-végétal), d'autres encore sont actives — comme nous le verrons d'ici peu — (sous forme d'impulsions volitives) dans le domaine des membres locomoteurs (du corps physico-minéral). En faisant abstraction de celles soi-disant « élémentaires », on peut donc mettre en relation de telles entités, respectivement avec la troisième, avec la seconde et la première Hiérarchie.

Écoutez en effet ce qu'a écrit Steiner, dans ses *Maximes* : « La troisième Hiérarchie se manifeste comme un psycho-spirituel pur. Elle opère dans ce que l'être humain expérimente de psychique (ou animique, *ndt*) et de spirituel dans la vie de son âme profonde (...) La seconde Hiérarchie se manifeste comme un psycho-spirituel qui agit dans l'éthérique. Tout ce qui est éthérique est manifestation de la seconde Hiérarchie. Celle-ci cependant ne se manifeste pas directement dans le physique (...) La première Hiérarchie, la plus forte, se manifeste comme ce qui est spirituellement agissant dans le physique, elle façonne le monde physique en cosmos. La troisième et la seconde Hiérarchies sont ici les entités servantes ».

Donc, comme le tronc et les membres empêchent les formes animales actives dans la tête de prendre, pour ainsi dire, « corps », ainsi la tête et les membres, à leur tour, empêchent les formes végétales actives dans le tronc de faire pareil.

J'ai parlé, il y a peu, de pensées, de sentiments et d'impulsions volitives. N'oublions pas, cependant, que Steiner, dans cette conférence-ci, entend bien mettre en lumière surtout l'aspect corporel ou physiologique de ces dynamiques : ce qui revient à dire, leur manifestation éthérico-physique.

Steiner dit : « Qu'arrive-t-il quand le règne végétal chez l'homme commence à mal se comporter, et que la tête et les membres n'ont plus la force de l'étouffer et de l'expulser ? Alors, l'être humain tombe malade. Les maladies internes qui proviennent du système de la poitrine et du tronc surgissent, en substance, du fait que l'homme est trop faible pour empêcher prestement la naissance en lui, du monde végétal (...) De sorte que l'essence des processus pathologiques doit être recherchée dans le fait que des plantes commencent à croître dans l'homme (...) En tournant donc le regard sur le monde végétal tout entier qui nous entoure, nous pourrions dire : dans un certain sens, ce monde des plantes nous offre aussi l'image de toutes nos maladies » (pp.174-175 [204-205]).

Si l'on voulait s'en sortir par une plaisanterie, nous pourrions dire : ce sont de bien belles choses ces roses qui fleurissent en dehors de nous, mais pas celles qui fleurissent en nous.

Blague à part, de toute manière, il faut souligner, en réfléchissant bien sur ces processus-ci, que l'on peut comprendre de quelle façon et pour quelle raison — comme on peut le lire dans *La science de l'occulte en esquisse* — le règne animal, le règne végétal et le règne minéral sont des règnes qui dérivent (par « expulsion » ou « rejet ») de celui humain (primordial, *ndt*).

Steiner dit : « Même avec la nutrition, l'être humain accueille en lui les substances du monde environnant, mais il ne les laisse pas subsister comme elles sont, au contraire, il les transforme. Il les transforme justement avec l'aide de l'oxygène inspiré avec la respiration. Les substances que l'être humain introduit en soi avec la nutrition s'unissent, durant la transformation, avec l'oxygène. Cela apparaît à la manière d'un processus de combustion, comme si l'homme brûlait continuellement dans son intériorité. C'est ce qu'affirme souvent aussi la science : que chez l'homme se déroule un processus de combustion. Mais cela n'est pas vrai. Ce qui se produit dans l'homme n'est pas un vrai et authentique processus de combustion, mais — faites bien attention — c'est un processus de combustion auquel fait défaut le commencement et la fin : il n'y a plus que la phase intermédiaire. Dans le corps humain ne doivent jamais avoir lieu ni le commencement ni la fin du processus de combustion » (pp.175-176 [206]).

Qu'est-ce que nous devons comprendre ici par « phase intermédiaire » d'un processus de combustion ? Steiner lui-même en donne un exemple : dans le fruit *âpre* (aussi *vert*, *ndt*), nous avons le « commencement » d'un processus de combustion ; dans le fruit *pourri*, la « fin ». Et nous savons tous combien il est salubre que l'homme se nourrisse de fruits *mûrs*, et donc ni verts, ni pourris. Pour digérer les premiers, il devrait trop engager son organisme de chaleur, en effet, alors que pour digérer les seconds il devrait l'engager trop peu.

Les Grecs disaient : « *In medio stat virtus* » ; et comme l'on voit, c'est justement « *in medio* » (entre le vert et le pourri) que se trouve, comme toujours, l'humain.

Steiner dit : « Examinons la respiration : elle est l'inversion de tout ce qui se déroule au dehors dans le monde végétal (qui absorbe l'anhydride carbonique et ne le rejette pas — *nda*). C'est une espèce d'anti-règne végétal, et il se relie intérieurement avec le processus de nutrition, qui est à son tour la phase intermédiaire d'un processus de combustion. Deux phénomènes différents se déroulent donc dans notre poitrine, dans notre tronc. Ce processus « anti-végétal », qui a lieu au moyen de la respiration, agit en collaboration avec la phase intermédiaire des autres phénomènes naturels extérieurs. Ces deux activités s'influencent mutuellement. Et ici, voyez-vous, l'âme et le corps se rencontrent. Ici opère un rapport mystérieux entre l'âme et le corps. Quand ce qui se déroule durant le processus de respiration se relie avec cette série de phénomènes naturels, dont seulement la phase intermédiaire s'accomplit dans le corps humain, alors l'élément animique, qui est l'anti-processus végétal, entre en contact avec ce qui est transformé en élément corporel humain et qui est toujours la phase intermédiaire des processus naturels » (pp.176-177 [207]).

Steiner a bien raison, ici, d'affirmer que ceci est d'une « importance énorme ». Nous avons en effet ici la clef pour comprendre la genèse des troubles soi-disant « psycho-somatiques » : à savoir de ces perturbations qui ne peuvent pas être comprises d'une manière évidente, ni par celui qui considère seulement la psyché comme réelle, ni par celui qui considère seulement le corps, ni non plus par celui qui, ne sachant pas s'expliquer leur rapport réciproque, parle — comme le fait Freud, par exemple — d'un « saut mystérieux du mental au corps ».

Du point de vue animique, nous avons vu que le processus « anti-végétal » est celui du sentir, alors que le processus de « combustion » est celui du vouloir. Là où « l'anti-processus végétal, entre en



contact avec ce qui est transformé en élément corporel humain, et qui est toujours la phase intermédiaire des processus naturels », c'est donc le sentir à entrer en contact avec le vouloir, comme il arrive quand nous sommes émus, avec la division de l'inspiration, aux larmes ou, avec la division de l'expiration, aux rires (Cfr. R. Steiner : *L'homme s'exprime dans le langage, dans le rire et les larmes* — Antroposofica, Milan 1894 — ndr).

Il se fait tard. Nous continuerons jeudi prochain.

*Lucio Russo, Rome, 8 juin 2000*

## **Trente-et-unième rencontre**

*Rome, 15 juin 2000*

La fois dernière, nous avons vu que le tronc et les membres empêchent les formes animales actives dans la tête de « prendre corps », tandis que la tête et les membres empêchent les formes végétales actives de le faire dans le tronc. Nous allons voir à présent que ce sont surtout les membres qui neutralisent les formes minérales des substances que nous assimilons en nous nourrissant.

Mais d'abord, il sera opportun de faire une autre considération brève sur le problème des maladies.

Steiner dit : « Ainsi s'entretisse se délicat tissu des processus que la médecine et l'hygiène du futur devront étudier de manière tout à fait particulière (...) En rapport à ces faits, la médecine actuelle se trouve encore à ses tout premiers commencements : par exemple, elle attribue une plus grande valeur à la découverte des bacilles et des bactéries, en tant que causes de formes pathologiques, et quand elle les a découvertes, elle en est satisfaite. Mais c'est beaucoup plus important de reconnaître comment il se fait que l'être humain, à un certain moment de sa vie, soit capable de développer en lui un très léger processus de végétation, de manière que les bacilles y trouvent un lieu de séjour agréable. L'important c'est que nous, nous conservions notre constitution physique dans un état tel qu'elle ne puisse devenir un lieu de séjour favorable à aucune engeance végétale ; si nous faisons cela, ces messieurs les bacilles ne pourront pas trop prospérer à l'intérieur de nous » (pp.177-178 [208-209]).

Je pense que vous savez que parmi les nombreuses « phobies », il y a aussi la « pathophobie » (hypocondrie, au sens le plus général, ndr) : ou bien la phobie des maladies. Il s'agit incontestablement d'un état morbide, mais l'on ne peut pas nier que la mentalité médicale actuelle (allopathique) ne favorise pas un peu son apparition. Penser que les maladies sont l'*effet* et les bactéries ou virus la *cause*, c'est-à-dire penser que de vivre dans un environnement bondé d'innombrables microorganismes prêts, directement ou indirectement (au moyen de la contagion), à nous agresser, en infirmant ou en détruisant ainsi notre santé, peut en effet faire peur (sinon générer carrément par réaction des états paranoïdes).

Il suffirait pourtant de réfléchir sur le fait qu'existent les soi-disant « porteurs sains », à savoir ceux-là qui, tout en donnant l'hospitalité dans leur organisme à un présumé « agent pathogène », n'en développent pas la maladie pour autant, pour se rendre compte qu'une telle explication mécaniste du surgissement des maladies laisse beaucoup à désirer.

Le fait est que « messieurs les bacilles » ne peuvent « prospérer » que lorsqu'ils trouvent, en nous un *habitat* qui leur est favorable. Et quand le rencontrent-ils ? Quand ne fonctionne pas comme il faut le fameux « système immunitaire » : ou bien, quand le tronc et les membres ne neutralisent pas l'activité « animale » de la tête, quand la tête et les membres ne neutralisent pas l'activité « végétale » du tronc, ou quand les membres ne neutralisent pas l'activité « minérale » des substances ingérées par l'alimentation ; quand l'être humain, en somme, en se rapprochant trop de la vie animale, végétale ou minérale, perd son (instable) équilibre humain.

S'il est vrai que, comme je l'ai rappelé jeudi passé, « *in medio stat virtus* », il est donc encore plus vrai que « *in medio stat humanitas* » (au point que — comme Steiner l'affirme — l'homme authentique est celui du tronc, alors que l'homme de la tête est ahrimanisé et celui des membres est luciférisé).

La maladie représente donc une perte d'*humanitas*, alors que la guérison n'en représente que la retrouvaille.

En tant que membre d'une humanité « déçue » (« l'homme — affirme Scaligero — est un malade en voie de guérison »), nous nous trouvons toutefois dans une condition dans laquelle la maladie (comme « négation d'une négation ») peut représenter, au contraire, la retrouvaille de l'*humanitas* ou, pour mieux dire, une opportunité, ou une occasion, précisément pour la retrouver (ce n'est pas fortuitement que les entités lucifériennes et ahrimaniennes se tiennent prudemment au large des hôpitaux et de tout autre lieu de souffrance).

Le Christ dit, en effet, en se référant à Lazare : « Celle-ci n'est pas une maladie pour en mourir, mais elle existe pour la gloire de Dieu, afin que le Fils de Dieu en soit glorifié ».

Steiner dit : « Il reste encore une question à étudier à présent : comment se comportent, dans l'ensemble des processus vitaux humains, le squelette et les muscles, quand nous examinons le corps humain dans ses relations avec le monde environnant ? Nous arrivons ainsi à quelque chose que vous devez absolument saisir, si vous voulez comprendre l'homme, mais dont la science moderne n'a encore rien entrevu ou presque (...) Imaginez donc de pouvoir photographier, au moyen d'un processus ingénieux, non pas l'homme qui chemine, mais les forces qu'il utilise à ce moment-là, quand il marche, pour lever la jambe, pour la poser ensuite, avant de lever l'autre jambe, et ainsi de suite. On ne photographierait ainsi rien de l'homme, mais seulement les forces en jeu. Si, ensuite, vous pouviez visualiser le développement ces forces, vous verriez la photographie d'une ombre, même, dans la marche, d'une série d'ombres. Vous commettez une grave erreur si vous croyez que votre je vit dans vos muscles et dans votre chair. Même lorsque vous êtes éveillés, votre je ne vit pas dans les muscles et dans la chair, mais il vit principalement dans les ombres qui résulteraient de ces photographies susdites, c'est-à-dire dans les forces au moyen desquelles votre corps accomplit ses mouvements (...) Vous, vous vivez continuellement à l'intérieur de ces forces » (pp.178-179 [209-210]).

Une chose est le *mouvement*, une autre ce qui est *mû*. Nous, par exemple, nous nous déplaçons, tandis que nos pantalons, nos chaussettes ou nos chaussures sont déplacés.

Eh bien, le corps physique tout entier (minéral) ne se meut pas, mais il est mû. Qu'est-ce que le corps physique, en effet ? C'est ce que Steiner appelle, dans ses *Maximes*, « l'œuvre accomplie » (de « l'Entité divino-spirituelle ») : à savoir, le « fait », le « fini » ou le « devenu ».

Le Je vit donc dans le mouvement (à l'intérieur des forces »), et dans ce qui est mû (dans les muscles et dans la chair »). Le mû (le corps physique) est en effet une forme ou une image du Je qui, si elle n'était pas mue par l'énergie du Je, ne se mouvrait pas (tout comme ne se meut pas non plus un cadavre, parce que justement il a été abandonné par le Je).

Le mouvement est temps et vie. On ne sait donc pas penser le temps et la vie si l'on ne sait pas penser le mouvement. Et comment apprend-on à penser le mouvement ? En mouvant la pensée et en l'observant se mouvoir (au moyen de l'exercice de la concentration).

Écoutez ce qu'écrit Scaligero (dans *Techniques de la concentration intérieure* — Méditerranée, Rome 1985) : « Des trois facultés, penser sentir et vouloir, que l'homme moderne a uniquement reflétées dans le physique, une seule peut être re-parcourue à rebours par lui jusqu'à sa racine métaphysique : le penser (...) Le penser peut re-parcourir son propre processus : avec cela, il effectue son propre mouvement authentique, le mouvement pur, indépendant de la cérébralité... ».

Steiner dit : « Quand vous vous nourrissez, vous accueillez aussi en vous des substances minérales de toutes espèces. Même quand vous ne savez pas fortement votre potage, vous absorbez de même des substances minérales, parce que tous les aliments en contiennent. Vous avez besoin d'absorber des substances minérales. Et qu'en faites-vous donc ? Votre tête ne peut pas en faire grand-chose de ces substances ; ni non plus le système de la poitrine et du tronc. Mais le système des membres, au contraire, empêche que ces substances minérales adoptent en vous la forme cristalline qui leur est propre. Si vous ne développiez pas les forces du système des membres, vous deviendriez un cube de sel aussitôt que vous auriez ingéré ce sel. Le système des membres, le squelette et le système des muscles, ont la tendance continuelle à agir dans le sens opposé à la formation minérale propre à la Terre : c'est-à-dire qu'ils tendent à dissoudre les minéraux. Les forces qui dans l'homme dissolvent les minéraux, proviennent du système des membres » (pp.179-180 [210-211]).

À l'extérieur de l'homme, le minéral minéralise, le végétal végétalise et l'animal animalise ; à l'intérieur de l'homme, en revanche, le minéral, le végétal et l'animal, ne doivent faire que ce dont l'homme a besoin. À cette fin, le Je doit incessamment maintenir à l'intérieur des limites humaines, l'activité du corps astral (animal), en utilisant en même temps le corps astral, pour maintenir à l'intérieur des limites humaines l'activité du corps éthérique (végétal), et le corps éthérique, pour maintenir à l'intérieur de ces mêmes limites l'activité du corps physique.

Steiner dit : « Quand un processus pathologique dépasse le stade purement végétatif, c'est-à-dire quand le corps a tendance à laisser se développer en lui non seulement le végétal, mais aussi à permettre un processus de cristallisation des minéraux, alors il s'agit d'une forme de maladie beaucoup plus grave, plus destructrice, comme le diabète » (p.180 [211]).

Je voudrais profiter de cette allusion au diabète, pour tenter de clarifier une fois encore l'équivoque dont est habituellement victime le concept de force ou de volonté.

Affirmer — comme le fait Steiner — que « les forces qui dans l'homme dissolvent les minéraux, proviennent du système des membres » équivaut en effet à dire qu'elles proviennent, du point de vue de la vie de l'âme, de la volonté. Et que devrions-nous penser, alors, en voyant se détruire par le diabète — comme il m'est arrivé malheureusement — justement un homme du « faire », à savoir un homme entreprenant, actif, agressif, et jugé donc comme tel « fort » ou « volontaire » ?

Devrions-nous conclure qu'un cas de ce genre nous oblige à revoir tout ce que Steiner a soutenu ? Pas du tout. Nous devrions plutôt conclure qu'il nous oblige à revoir notre représentation de la force ou de la volonté. Celle-ci est en effet hypothéquée normalement par Ahrimane.

Je me souviens encore de tout ce que me dit un jour Scaligero : « Il est facile d'être forts quand on est méchants ; il est facile d'être bons quand on est faibles ; mais il est difficile d'être forts parce qu'on est bons et d'être bons parce qu'on est forts ».

Quel est donc notre tâche ? Arracher à Ahrimane l'idée de la force pour la restituer au Christ. Mais ce n'est pas à Celui du *seul* vendredi saint ou de la *seule* Passion, qui, dans l'apparition — comme on a l'habitude de dire — d'un « pauvre Christ » s'achève par la re-confirmation de l'idée que la force se trouve ailleurs, donc, mais bien au contraire au Christ du Vendredi saint *et* de la Pâques, à savoir de la mort *et* de la résurrection.

La vraie force, donc, est celle de l'âme unie amoureusement à l'esprit (« Le Seigneur est avec toi ») : La force de Lucifer (apparente comme faiblesse humaine) est celle d'une âme sans esprit, alors que celle d'Ahrimane (apparente comme force humaine) est celle d'un esprit sans âme.

Nous avons terminé la douzième conférence.

Nous commençons aussitôt la treizième.

Steiner dit : « Nous devons prendre en considération un double aspect de la relation de l'être humain avec le monde parce que, comme nous l'avons dit, la conformation des membres est parfaitement opposée à celle de la tête. Nous devons nous familiariser avec l'idée difficile que nous ne pouvons pas comprendre la forme des membres si nous ne nous représentons pas la forme de la tête par analogie avec un gant ou une chaussette qui sont retournés. Le phénomène qui en vient à se manifester de cette façon est d'une très grande importance pour toute la vie humaine. Si nous représentons cela par un dessin (celui de la page 182 [214], *ndr*), les choses se tiennent ainsi : la tête est formée d'une manière telle qu'il s'y exerce une pression de l'intérieur vers l'extérieur et elle est comme gonflée de l'intérieur. Si, à l'inverse, nous pensons aux membres, nous devons nous représenter que, par l'effet du retournement dont nous avons parlé, la pression sur ceux-ci est exercée depuis l'extérieur vers l'intérieur ; cela a une grande importance pour la vie humaine. Imaginez-vous que ce qui constitue votre être intérieur fait pression de l'intérieur sur votre front : or, la superficie interne de vos mains et de vos pieds ressent continuellement elle-aussi une pression qui est égale à celle qui s'exerce de l'intérieur sur le front, mais qui est dirigée en sens contraire. Alors qu'ensuite vous avancez votre main à la rencontre du monde extérieur et que vous appuyez la plante du pied sur le sol, entre en vous, au travers de la main et du pied, un courant depuis l'extérieur qui est le même que celui qui s'exerce sur votre front de l'intérieur. » (pp.182-183 [213-214]).

Nous pouvons nous faire une idée de ces deux courants opposés, en pensant aux courants de la vie de l'âme qui correspondent au penser et au percevoir. Le premier (efférent) exerce en effet « une pression de l'intérieur vers l'extérieur », tandis que le second (afférent) l'exerce « de l'extérieur vers l'intérieur ». Si nous nous rappelons ensuite que le percept est la moitié de l'*entéléchie* (de l'essence de l'objet ou du phénomène) qui part de l'objet à la rencontre du sujet, alors que le concept est cette moitié de la même qui part du sujet à la rencontre de l'objet, nous pouvons aussi comprendre pourquoi Steiner dit qu'il s'agit de deux pressions ou courants égaux. C'est pourquoi — comme vous vous en souviendrez aussi — j'ai toujours parlé de l'image perceptive comme du résultat de la rencontre ou du heurt de l'essence de l'objet avec celle du sujet (avec le Je).

Steiner dit : « Et qu'en est-il de l'homme en face de cet élément de vie d'âme et d'esprit qui s'épanche en lui ? Imaginez un cours d'eau qui rencontre un barrage : l'eau s'arrête et reflue en arrière. Ainsi dans l'être humain le courant de la vie d'âme et de l'esprit reflue, l'homme est comme un barrage pour ce courant. Celui-ci voudrait s'écouler librement au travers du corps humain, mais il en est retenu et doit ralentir, jusqu'à s'arrêter (...) Et comment ce courant réagit-il eu égard au corps physique ? Il tend continuellement à le sucer, à l'absorber. L'homme se distingue du monde extérieur, mais les forces d'âme et d'esprit qui se trouvent dans ce monde-ci cherchent constamment à l'absorber. C'est pourquoi nous, nous exfolions continuellement (...) Effectivement l'esprit, en venant de l'extérieur veut nous détruire en nous suçant ; il tend à tout détruire, mais le corps s'oppose à cette action destructrice. Chez l'homme doit être créé un équilibre entre les forces destructrices du monde de l'âme et de l'esprit, et celles incessamment constructives du corps. Le système de la poitrine et de l'abdomen est inséré dans ce courant, et c'est celui qui s'oppose à la destruction à laquelle tend la vie d'âme et d'esprit ; c'est aussi celui qui reconstitue en matière l'homme entier » (pp.183-184 [214-215]).

Quoique nous soyons en train de parler du corps, revenons encore une fois, pour nous aider, à *La Philosophie de la Liberté*. Nous avons dit que le percept est cette moitié de l'*entéléchie* (de l'essence de l'objet ou du phénomène) qui part de l'objet à la rencontre du sujet, alors que le concept est cette moitié de la même qui part du sujet à la rencontre de l'objet. Cependant, c'est seulement dans la rencontre ou dans l'affrontement avec l'homme que l'*entéléchie* se scinde en ces

deux moitiés. Voici le « barrage » : et voici donc comment naît un être destiné, non seulement comme tous les autres, à exister, mais aussi à devenir conscient de sa propre existence et essence.

Je me rappelle avoir dit à ce propos, un soir (Cfr. 17<sup>ème</sup> rencontre), que le cercle ou l'anneau de la nature (la continuité naturelle inconsciente) doit se rompre, si l'on veut que l'une des extrémités puisse observer et penser, en ayant en face d'elle, l'autre.

De ce point de vue, l'homme est un authentique « cheville » insérée dans le corps de la nature. Pensez donc que Paolo Flores d'Arcais, dans son *L'individu libertaire* (Cfr. *L'individu libertaire*, 2 février 2002 [disponible en français sur le site de l'IDCCH, ndr] — ndr) définit, celle humaine — comme « une espèce zoologique contre-nature », sans se rendre compte qu'une telle espèce est d'autant plus « contre-nature » qu'elle est spirituelle et non pas « zoologique » ou naturelle, et qu'elle n'est pas « zoologique » ou naturelle justement parce qu'elle empêche aux forces d'âmes et d'esprit du monde de faire avec les hommes ce qu'elles font avec les minéraux, les végétaux et les animaux.

Si nous dépendions de la nature, ce qui revient à dire des forces d'âme et d'esprit qui y opèrent, nous serions, en tant qu'hommes, détruits.

Considérez, par exemple, ces processus inflammatoires qui comportent, comme dans le cas de la phtisie, une dissolution ou une destruction de la substance. Autrefois, d'un défunt quelconque de la tuberculose, ne disait-on pas qu'il était mort de « consommation » ?

Tout seul, donc, aussi bien le courant cosmique qui fait pression (dans la tête) de l'intérieur vers l'extérieur, que celui qui fait pression (dans les membres) de l'extérieur vers l'intérieur, il ne permettrait pas à l'homme d'être (physiquement aussi) ce qu'il est ; c'est pourquoi il est nécessaire qu'intervienne, comme toujours, un « troisième courant » (celui « de la poitrine et de l'abdomen ») pour s'opposer et contrebalancer en harmonisant les actions contraires des deux premiers.

En tout cas, que les uns se révèlent « destructeurs » et les autres « créateurs » cela dépend du point de vue selon lequel on les examine

Observés du point de vue de la conscience (du nerf! [Allons, du nerf!, ndr]), s'avèrent, par exemple, « créateurs » les courants et forces qui sont, pour la vie « destructeurs » ; observés du point de vue de la vie (du sang, [allons, bon sang!, ndr]), s'avèrent à l'inverse « créateurs » ceux qui pour la conscience sont « destructeurs ».

Nous nous arrêtons ici pour ce soir et nous continuerons la prochaine fois.

**Lucio Russo, 15 juin 2000.**

## **Trente-deuxième rencontre**

***Rome, 22 juin 2000***

Nous avons vu, jeudi passé, que le courant de vie d'âme et d'esprit du monde extérieur tendrait à dématérialiser, mais que le corps humain s'oppose à lui, « en le retenant », « en le ralentissant » et « en l'arrêtant ». Nous avons aussi essayé de nous faire une première idée de la réalité de cette dynamique, en déplaçant l'attention du plan corporel à celui de la vie de l'âme.

Mais à présent, nous devons revenir au plan corporel, puisque c'est à celui-ci que se réfère Steiner.

Repartons donc de son affirmation : « Le système de la poitrine et de l'abdomen est inséré dans ce courant, et c'est celui-ci qui s'oppose à la destruction à laquelle tend la vie d'âme et d'esprit ; c'est aussi celui-ci qui refournit en matière l'homme entier ».

Le courant d'âme et d'esprit du monde extérieur investit donc les membres, la poitrine, l'abdomen et la tête, mais ce sont la poitrine et l'abdomen (le centre) à refournir en matière les membres et la tête (la périphérie). Et comment ?

Steiner dit : « Nos membres, lesquels émergent plus loin que le tronc, sont ce qu'il y a de plus spirituel en nous, puisqu'en eux le processus producteur de matière se développe à un degré minimal : les membres doivent leur matérialité seulement à ce que le système du tronc leur envoie

au travers des processus métaboliques. Les membres possèdent un haut degré de spiritualité et, quand ils exécutent des mouvements, il sont alimentés par le reste du corps » (p.184 [215]).

En observant le squelette humain, il est difficile en effet, de ne pas remarquer la grande différence qui existe entre la pesante et rondelette structure osseuse de la tête (en particulier de la boîte crânienne) et celle légère, radiaire des membres, tout comme il est difficile de ne pas remarquer que, dans la tête, la structure osseuse est externe et celle non-osseuse (le cerveau) est interne, alors que dans les membres la structure osseuse est à l'intérieur et celle non-osseuse (musculaire) est extérieure. Cela pourrait déjà nous permettre de comprendre — comme nous le verrons d'ici peu — que le tronc et l'abdomen fournissent la tête en matière morte, et en matière vivante les membres.

Steiner dit : « Si les membres bougent trop peu ou se meuvent d'une manière qui ne leur convient pas, ils ne soustraient pas au corps des substances en quantité suffisante. Le système du tronc se trouve alors dans la situation heureuse — heureuse de son point de vue — car les membres ne lui retirent pas assez de matière. Il utilise alors la part inutilisée pour créer chez l'être humain de la matérialité supplémentaire (...) Ce surplus imprègne ce que l'homme ne devrait pas avoir et qu'il n'a matériellement que parce qu'il est un être terrestre, quelque chose, qui, au vrai sens du terme, n'a aucune propension envers la vie d'âme et de l'esprit : cette chose qui envahit toujours plus le corps c'est la graisse. Mais quand la graisse se dépose de manière anormale, elle met un authentique obstacle au processus de la vie de l'âme et de l'esprit, qui est un processus d'absorption, et rend difficile à un tel processus d'arriver jusqu'au système de la tête (..) Plus tard, dans la vie, le fait d'engraisser dépend d'autres causes très diverses, mais dans l'enfance, on a toujours un moyen, chez les enfants normaux, de contrebalancer par une alimentation appropriée la tendance à trop engraisser (...) Mais l'on ne peut pas ressentir la juste responsabilité que l'on a en face de ces choses, si l'on n'en mesure pas l'importance énorme, si l'on ne reconnaît pas qu'en autorisant les enfants à se nourrir de manière à accumuler trop de graisse, on empêche le développement du processus cosmique qui tend à faire en sorte que la vie d'âme et d'esprit s'écoule au travers de l'être humain » (pp.184-185 [215-216]).

Nous venons de dire que le tronc et l'abdomen fournissent de matière vivante les membres. Et voici en effet que lorsque les membres vivent (« se meuvent ») trop peu ou vivent (« se meuvent ») d'une manière qui ne leur est pas adaptée, la matière qui est inutilisée par eux se dépose comme du gras : c'est-à-dire comme une substance dont les membres ne se sont pas servis et dont la tête ne peut pas se servir, laquelle y rencontre même un obstacle (parce qu'elle est — comme le dirait un oriental — « *tamas* », et donc attirée vers le bas par la gravité).

Cela vaudra la peine de rappeler, à ce sujet, que justement ces jours-ci, nous avons appris que les enfants italiens, si l'on s'en tient aux statistiques, seraient, parmi ceux européens, les plus obèses.

Mais voyons à présent ce qui arrive dans la tête.

Steiner dit : « Il se produit vraiment quelque chose de merveilleux dans la tête de l'homme : le courant animique et spirituel en vient à s'y arrêter et à refluer en arrière, comme l'eau quand elle rencontre un barrage (...) Dans ce reflux, il se produit un dépôt continu de matière à l'intérieur du cerveau. Et lorsque cette matière, encore pénétrée de vie, est refoulée en arrière et qu'elle se dépose, alors le nerf se forme. Le nerf se forme toujours lorsque de la matière, entraînée par l'esprit au travers de la vie, se dépose et meurt à l'intérieur d'un organisme vivant. Le nerf est donc de la matière morte au sein d'un organisme vivant, de la matière dont la vie se retire, en refluant sur elle-même, en se désagrégant, en déposant de la substance. De cette façon, des canaux se forment en l'homme, qui s'étendent partout et sont remplis de matière morte, les nerfs. Au long des nerfs, l'élément de la vie d'âme et d'esprit peut refluer dans l'être humain ; l'âme et l'esprit s'écoulent le long des nerfs, parce qu'ils se servent de la matière morte » (pp.185-186 [216-217]).

La réalité de la vie d'âme et d'esprit vient donc à notre rencontre et nous traverse, mais, en nous traversant, elle est accueillie, freinée et arrêtée. Si on le voulait, on pourrait dire qu'elle est « reçue » dans la sphère de l'inconscient ou du sommeil (des membres), qu'elle est « ralentie » dans celle du subconscient ou du rêve (du tronc) et qu'elle est « arrêtée » dans celle du conscient ou de la veille (de la tête).

En vertu de ce voyage, à l'intérieur de l'homme, la *force-forme* animique et spirituelle se transforme en *forme* animique spirituelle : ou bien, la volonté-pensée cosmique se transforme en pensée humaine. Ce voyage équivaut donc à un processus visant à distiller la forme de la force, en la libérant progressivement de celle-ci.

Mais qu'est-ce qu'une forme libérée entièrement de la force ? C'est une forme « morte », tant sur le plan de la substance (du nerf) que sur celui de la pensée (réfléchi).

Peut-être serait-ce l'occasion de rappeler ici, une fois encore, qu'une chose est la vie d'âme et d'esprit qui devient vie de la substance, et qui se présente ou se manifeste, pour cette raison, comme telle (par exemple, comme cellule), une autre est la vie d'âme et d'esprit qui se présente ou se manifeste comme elle est : « vie de l'âme et de l'esprit » : à savoir qui se dépouille de son revêtement vital et substantiel, pour se présenter nue en face du miroir cérébral et pouvoir acquérir ainsi une première et réfléchi conscience d'elle.

Mais il y a plus. Nous venons de dire qu'une forme libérée entièrement de la force, une forme « morte ». Mais qu'est-ce, à l'inverse, — demandons-nous — une force entièrement libérée de la forme (un vouloir entièrement libéré de la forme qui lui a été concédée par le *Karma*) ? C'est vite dit : une *volonté libre*.

Écoutez, en effet, ce que Rudolf Steiner déclare dans *La Philosophie de la Liberté* : « La volonté est libre. Ne peut cependant pas observer cette liberté de la volonté celui qui n'est pas en mesure de voir que la libre volonté consiste dans le fait que c'est *seulement* par l'élément intuitif, que la nécessaire activité de l'organisme humain est paralysée, refoulée, et remplacée par l'activité spirituelle de la volonté pleine d'idées. Seul celui qui ne peut pas faire *cette* observation de la double articulation d'un libre vouloir, croit à la non liberté de *tout* vouloir. Celui qui, à l'inverse, est en mesure de l'observer, s'ouvre un passage à la compréhension du fait que l'homme est d'autant moins libre qu'il est d'autant moins capable de mener à son terme le processus de répression de l'activité organique, et que cependant cette non-liberté aspire ardemment à la liberté, laquelle n'est en rien un idéal abstrait, mais au contraire une force dirigeante qui réside en l'être humain ».

À bien y regarder, « mener à terme le processus de répression de l'activité organique », veut dire, justement, rompre cette unité de force (vouloir) et de forme (penser) qui domine et gouverne la nature entière (le *penser dans le vouloir* est ce secret de la nature à laquelle n'ont pas accès, aussi bien les philosophes de la seule volonté, que ceux de la seule pensée) : à savoir, cela veut dire scinder la force de la forme et la forme de la force, pour ensuite les réunir (en tant que *vouloir dans le penser*), non pas comme ils se donnent nécessairement (inconsciemment) en nature, mais comme elles sont appelées à se donner librement (consciemment) chez l'homme.

Qu'avons-nous dit, en effet, la dernière fois ? Que l'homme est une authentique « cheville » insérée dans le corps de la nature : à savoir un « coin » qui divise justement la forme de la force et la force de la forme, dans le but de créer, sur la Terre, le nouveau royaume de la liberté et de l'amour.

Steiner dit : « Comment pouvons-nous donc nous représenter ce qui est organique, ce qui est vivant ? Nous pouvons nous le représenter comme quelque chose qui arrête et accueille en soi la vie de l'âme et de l'esprit et qui ne la laisse pas passer. Nous pouvons inversement nous représenter la substance morte, matérielle, minérale, comme quelque chose qui laisse passer la vie de l'âme et de l'esprit (...) Ce qui vit organiquement est impénétrable pour l'esprit, alors que la matière morte se laisse traverser par l'esprit. « Le sang est un suc tout particulier », parce qu'il se comporte vis-à-vis de l'esprit comme une substance opaque vis-à-vis de la lumière : il ne laisse pas passer l'esprit, mais

le retient en lui. La substance nerveuse est aussi une substance très particulière ; elle est comme un verre transparent vis-à-vis de la lumière, comme la matière physique morte, la substance nerveuse aussi laisse passer l'esprit » (pp.186-187 [218]).

Nous pourrions aussi dire que le sang, parce que *perméable* à l'esprit, l'absorbe, alors que le nerf, parce qu'*imperméable* à l'esprit, le laisse passer.

Pensez à la Lune. Sa partie lumineuse est telle parce qu'elle n'absorbe pas, et à cause de cela même, reflète, la lumière solaire, alors que sa partie obscure est telle parce qu'elle l'absorbe, et à cause de cela même ne la reflète pas. Par conséquent, nous pouvons comparer « ce qui vit organiquement » à la Lune obscure et la « matière morte » à la Lune claire, qui pour le coup reflète la lumière solaire, comme le cerveau reflète la pensée.

Steiner dit : « Comme vous le voyez, il y a une différence entre les deux parties constitutives de l'homme : entre ce qu'il y a de minéral en lui et qui se laisse traverser par l'esprit, et ce qu'il y a d'animal, d'organique et de vivant, qui retient en soi l'esprit en l'induisant à produire les formes qui configurent l'organisme » (p.187 [218]).

C'est-à-dire qu'il y a une différence, en lui, entre ce qui permet que l'esprit conserve (quoique réfléchies) les semblances de l'esprit, et ce qui confère au contraire à l'esprit les semblances, disons, du foie, des reins, des poumons ou du cœur.

Considérez les feuilles au printemps : elles sont turgescentes et pleines de vie, justement parce que l'esprit y est entièrement descendu. Considérez-les, inversement, à l'automne : elles sont desséchées et privées de vie, justement parce que l'esprit est en sorti. Dans le premier cas, l'esprit se révèle donc sous une forme de feuille ; dans le second, sous une forme justement d'esprit (sous forme — dirait Goethe — de *plante archétype* [parce que « sortie » de la forme visible et existant seulement alors au plan idéal *ndt*]).

Durant le printemps et l'été, la nature inspire en effet l'esprit, alors que durant l'automne et l'hiver elle l'expire.

Steiner dit : « Quand l'homme travaille physiquement, il fait mouvoir ses membres. Cela signifie qu'il nage, pour ainsi dire, dans l'esprit (...) Soit que vous coupez du bois, soit que vous marchez ou que, de toutes les manières possibles, vous faites mouvoir vos membres pour un travail utile ou inutile, vous barbotez continuellement dans l'élément spirituel, vous êtes continuellement en rapport avec l'esprit. Ce fait est très important. Mais il est encore plus important que nous demandions comment se situent les choses quand nous travaillons spirituellement, quand nous pensons et lisons. Dans ce cas, nous ne nageons pas avec nos membres dans le monde spirituel extérieur, au contraire l'élément de vie d'âme et d'esprit qui est en nous travaille, en se servant continuellement de notre corps, c'est-à-dire qu'il s'exprime en nous complètement au moyen d'un processus physique et corporel. Dans ce processus de la matière, il en vient continuellement à se heurter à la manière de l'eau contre un barrage, et il reflue en arrière. Dans le travail spirituel, notre corps déploie une activité surabondante, alors que dans le travail physique et corporel, c'est notre esprit qui déploie une activité surabondante (...) Le travail du corps est spirituel, le travail de l'esprit est corporel, pour ce qui concerne l'homme. Nous devons faire nôtre cette vérité paradoxale et comprendre que chez l'homme le travail corporel est spirituel, et le travail spirituel est corporel. L'esprit vient nous humecter de l'extérieur quand nous exécutons un travail physique. La matière est active en nous quand nous travaillons spirituellement » (pp.187-188 [218-219]).

Quel est donc le paradoxe ? C'est que l'*homo faber* est un homme « spirituel », tandis que l'*homo sapiens* est une homme « corporel ». Mais attention : le premier consomme l'esprit (inconscient)



pour travailler avec le corps, tandis que le second consomme le corps pour travailler avec l'esprit (conscient).

Steiner dit : « Nous, nous spiritualisons de manière excessive quand nous travaillons trop physiquement : de l'extérieur, nous nous rendons trop spirituels. Quelle conséquence en résulte ? Celle que nous devons nous abandonner pendant trop de temps à l'esprit, à savoir que nous devons dormir trop longtemps. Si nous travaillons excessivement avec notre corps, nous devons trop dormir (...) Mais de quoi provient le fait que les fainéants dorment si volontiers et si longtemps ? (...) Le paresseux dort beaucoup, non pas parce qu'il travaille trop peu, étant donné que lui aussi bouge ses jambes et gesticule avec ses mains et les bras pendant toute la durée de la journée. Même le fainéant agit de cette façon. En regardant de l'extérieur, on peut dire qu'il ne fait rien de moins que ce que fait l'homme actif, mais il se meut sans un sens. L'homme actif se consacre au monde extérieur, donne un sens à ses activités : c'est en cela que se trouve la différence » (pp.188-189 [220]).

C'est-à-dire que la différence se situe dans le fait que l'homme actif, en donnant un sens (conscient) à son travail physique, le spiritualise, alors que le fainéant, en ne lui donnant pas un sens, le laisse entre les mains (inconscientes) de la nature.

Steiner dit : « Il faut que nous nous imprégnions de ces paroles — agir sensément — si nous voulons devenir des éducateurs d'enfants. Et quand l'homme agit-il, à l'inverse, de manière non raisonnable ? Quand il ne fait rien d'autre que ce que son corps lui réclame. Il agit sensément quand il accomplit des actions telles que lui requiert le monde qui l'entoure, et non seulement son corps » (p.189 [221]).

Pensez, par exemple, à tous ceux qui pratiquent aujourd'hui ce qu'on appelle le « *footing* » ou qui vont au gymnase. Ne mettent-ils pas (insensément) l'esprit au service du corps ?

Que ce soit clair, il ne s'agit pas ici de « mortifier la chair », mais au contraire de l'éduquer ; et on ne l'éduque de saine manière que si on l'éduque *indirectement*. Si nous voulons vraiment notre bien, nous devons pour cette raison soigner le monde et vouloir son bien (en accomplissant « des actions telles que celles que nous demande le monde environnant »). Tous ceux qui recherchent au contraire *indirectement* leur propre bien (celui du corps), finissent tôt ou tard par ce faire du mal. Et n'est-il pas vrai, éventuellement, que nous passons une grande partie de la seconde moitié de la vie en tentant de remédier à de nombreuses sottises que nous avons faites dans la première ?

Pensez que l'autopsie de nombreux jeunes soldats américains tombés durant la guerre du Vietnam a révélé de nombreux cas d'artériosclérose : c'est-à-dire une pathologie qui consiste dans le durcissement progressif des artères, et qui accompagne d'habitude la vieillesse.

Steiner dit : « Plus nous ferons faire de la pure gymnastique, et plus nous amènerons l'enfant à ressentir un besoin excessif de sommeil et à développer une tendance à engraisser (...) Que de la gymnastique on a peu à peu fait une activité privée de sens, qui s'occupe uniquement du corps, cela a été un phénomène qui a accompagné l'époque du matérialisme. Notre prétention à faire du sport, où non seulement nous exécutons des mouvements privés de sens, mais où se développe le sentiment de la rivalité, de l'opposition, correspond à l'effort d'abaisser l'homme, non seulement à ne plus avoir que des pensées matérielles, mais aussi à ne plus posséder qu'une sensibilité animale. Une activité sportive exagérée, on peut l'appeler darwinisme pratique. Croire que l'homme descend des animaux cela veut dire faire du darwinisme théorique. Faire du sport, inversement, c'est du darwinisme pratique, cela signifie fonder une morale qui ramène l'homme au rang des animaux » (p.190 [221-222]).

Lorsque Giuseppe Prezzolini (1882-1982) eut cents ans, il fut *interviewé*. Et savez-vous ce qu'il répondit à la question portant sur le secret de sa longévité ? « De ma vie, je n'ai jamais fait de gymnastique ».

Certes, ce n'est là qu'une réplique, mais une réplique qui renferme quelque chose de vrai. Comme on l'a dit, il ne s'agit pas de décider si le corps doit se mouvoir ou pas, mais s'il doit se mouvoir d'une manière ou d'une autre, sensément ou insensément (ou bien — dirait Freud — de manière « narcissique » ou « objectale »).

Quel sens a, par exemple, qu'une personne saine se fatigue à « développer ses muscles » ou à pratiquer ce qu'on appelle le « *body building* ». Espère-t-elle éventuellement (de manière darwiniste) pouvoir prévaloir dans la « lutte pour l'existence » et de s'assurer ainsi la « sélection naturelle » ? mais celle-ci n'est qu'une illusion.

Comme en témoigne Viktor Frankl (dans son *Un psychologue dans les camps*), à mieux résister aux terribles conditions de vie dans les camps, n'ont pas été en effet les individus les plus forts *physiquement* (qui ont même cédé, au contraire, très tôt), que plutôt les individus les plus forts *spirituellement* : ce qui revient à dire ceux qui ont réussi de quelque manière à donner un sens ou une signification à leur expérience atroce.

Mais il se fait tard. Nous continuerons la semaine prochaine.

*Lucio Russo, 22 juin 2000*

### **Trente-troisième rencontre**

*Rome, 29 juin 2000*

Nous avons vu, la fois passée, ce qui arrive quand on travail physiquement de manière excessive ou insensée. Voyons à présent ce qui arrive quand on travaille spirituellement.

Steiner dit : « Dans ce type de travail, à savoir dans la réflexion, la lecture, et ainsi de suite, on doit constater qu'il est continuellement accompagné d'une activité corporelle, d'une consommation incessante de matière organique, qui en vient ainsi à mourir (...) Un travail spirituel et psychique trop intense trouble le sommeil, comme un travail physique exagéré produit un besoin excessif de dormir (...) Ici aussi, nous nous trouvons en présence d'une dualité. De même qu'il y a une différence entre une activité extérieure raisonnée et une agitation privée de sens, ainsi devons-nous faire une différence entre une activité de pensée, de réflexion, purement mécanique et celle qui est accompagnée par des sentiments. Si nous accomplissons un travail spirituel et psychique en y apportant un intérêt prolongé, alors l'intérêt, l'attention, que nous y mettons, vivifient l'activité du système de la poitrine, et empêchent une destruction exagérée de la substance nerveuse » (p.191 [223]).

Une chose est donc une froide activité spirituelle et dés-animée (« mécanique »), une autre est une activité spirituelle chaleureuse et animée.

Rappelez-vous ce qu'écrit Steiner dans ses *Maximes* : que « l'intellectualité émane d'Ahrimane comme une impulsion cosmique glaciale, sans âme », et qu'Ahrimane « voudrait voir le monde actuel entièrement transformé en un cosmos d'essence intellectuelle ».

Ces paroles de 1924 s'avèrent aujourd'hui prophétiques.

Pensez, par exemple, à la pathologie. D'alors à aujourd'hui, les maladies dites « dégénératives », celles qui viennent, pour ainsi dire, du « froid », et donc en ultime analyse des nerfs et de l'intellect (mais dues officiellement à des « causes inconnues »), n'ont-elles pas justement pris le dessus sur celles « inflammatoires » ?

Ou bien, pensez un peu à l'activité économique. J'ai récemment lu un livre significativement intitulé : *Le capital intellectuel* (Cfr. Thomas A. Stewart : *Le capital intellectuel* — Ponte alle

Grazie, Milan 1999 - *ndr*), qui démontre de la plus façon la plus limpide comment l'activité économique (qui, par nature, devrait être reliée au vouloir) s'est désormais si intellectualisée au point de réduire en « marché » jusqu'au savoir et comment le « marché du savoir » (ce « *know how* ») est en train de prendre progressivement la place des « ressources congelées » représentées, dans l'ère industrielle, par de concrets biens de consommation.

Même le savoir est donc devenu une « ressource congelée ». Mais comment pourrait-il en être autrement si le même savoir humain — en s'en tenant à ce qu'affirme Edoardo Boncinelli — ne serait jamais qu'un « accident congelé » fortuit ? Écoutez bien : « Le code génétique s'est instauré par hasard, mais il s'est maintenu pratiquement inaltéré au travers de millions de générations, parce que la pression sélective n'a jamais permis la survivance d'entités biologiques qui tentassent d'en utiliser un différent. Et ceci, non pas parce qu'un code différent eût été meilleur, mais simplement parce que trop de choses auraient dû changer dans le code génétique afin que l'organisme pût survivre. Il s'est agi d'un authentique *accident congelé*, d'une combinaison particulière, ni meilleure ni pire que d'autres, qui a prospéré subitement et dont les effets se sont projetés dans les siècles. Très probablement, la vie aurait très bien pu avoir son cours aussi avec un code génétique différent » (*Cfr. Le corps l'esprit (mental, ndr) et l'âme*, 12 décembre 2001 — *ndr* [également disponible en français sur le site de l'IDCCH]).

Eh bien!, tout ce « gel » ne donne-t-il pas le frisson ? Mais la réalité est autre. L'unique chose en vérité « congelée » aujourd'hui, c'est la *pensée*. Une chose est, en effet, la pensée *morte*, de laquelle nous sommes appelés à faire resurgir celle vivante, une autre est la pensée en *hibernation* ou *congelée* (rigidifiée ou absolutisée) par Ahrimane, justement afin d'en empêcher la résurrection.

On dit qu'il faut raisonner « à tête froide ». Ce qui va bien quand on est aux prises avec des réalités froides ou mortes (inorganiques) ; mais quand on est aux prises avec des réalités vivantes ou, à plus forte raison, animées ou spirituelles, on ne devrait plus continuer à raisonner ainsi, ni d'autant moins se mettre à *déraisonner* comme le font le soi-disant « têtes brûlées ». Nous devrions plutôt apprendre à raisonner avec un « mental chaleureux » : ou bien, comme un esprit qui n'est pas disjoint de l'âme et avec une âme qui n'est pas disjointe de l'esprit (rappelons-nous qu'Ahrimane est un esprit sans âme, ou une « tête » sans « cœur », et que Lucifer est une âme sans esprit, ou un « cœur » sans « tête »).

Steiner écrit, au sujet de l'Archange Michel (dans les *Maximes*) : En pénétrant l'intellectualité, il montre aussi comment elle renferme la possibilité d'être une expression du cœur et de l'âme, tout autant qu'elle l'est bien de la tête et de l'esprit ».

Mais revenons à notre sujet.

Steiner dit : « Quand un étudiant travail comme un buffle (on peut dire aussi comme un « bœuf », selon les régions) pour se préparer à un examen, il accueille en lui beaucoup de choses qui ne l'intéressent pas du tout. S'il se limitait à n'étudier que ce qu'il l'intéressât, la moindre des choses qui lui arriverait, dans les conditions actuelles, serait de ne pas réussir son examen. La conséquence est que cette étude intensive, en vue d'un examen, trouble le sommeil, de manière particulière chez les enfants, et amène du désordre dans l'existence humaine habituelle. Le mieux de tout, pour les enfants (et ce qui correspond au plus haut degré de l'idéal de l'éducation), on l'aura si l'on laisse complètement de côté cet apprentissage forcé de notions qui précède les examens, à savoir si l'on supprime les examens eux-mêmes et qu'on laisse se terminer l'année scolaire comme elle a commencé. Le maître devra se demander : à quel but l'enfant doit-il être examiné ? Je l'ai toujours eu devant mes yeux, et je sais parfaitement ce qu'il sait ou ne sait pas » (p.192 [224]).

*Les examens ne finissent jamais*, tel est le titre d'un travail connu d'Eduardo de Filippo. À l'école, à l'université, au travail et durant toute la vie, si nombreux sont en effet les examens, les épreuves et les tests auxquels on voudrait nous soumettre ? Tout doit être continuellement « mesuré », à commencer par l'intelligence. C'est le triomphe de la quantité et la défaite de la qualité, puisqu'il

est possible de comptabiliser les informations, mais pas la formation. Nous l'avons dit : la maturation humaine est *plus* que de la maturation intellectuelle ou cérébrale.

Vous aurez noté, par exemple, que l'on entend parler, et non rarement, d'une « intelligence diabolique », mais jamais cependant d'une « sagesse diabolique ».

Steiner dit : « Il est nécessaire que nous spiritualisons notre travail physique extérieur et que nous pénétrions de sang notre travail intellectuel intérieur. Méditez sur ces deux vérités, et vous verrez que la première a une importance particulière du côté éducatif et aussi du côté social ; alors que la seconde présente non seulement un grand intérêt pédagogique, mais aussi hygiénique » (p.193 [225]).

La pensée intellectuelle ordinaire (représentative) est en effet « anémique ». Grâce à la Science de l'esprit, nous pouvons cependant la guérir, par la vie d'âme, en recourant en premier lieu au « fer météoritique » (cosmique) qui nous est offert par l'Archange Michel (« le Prince flamboyant de la pensée »). Que cela plaise ou non, il n'y a pas d'autre moyen de décongeler et de ré-animer *humainement* l'intellect (Ahrimane, en effet in-humainement le « congèle », tandis que Lucifer in-humainement le « surchauffe » ou le « brûle »).

Donc, « spiritualisons notre travail physique extérieur » en amenant le penser à la rencontre du vouloir et « pénétrons de sang notre travail intellectuel intérieur » en amenant le vouloir à la rencontre du penser .

#### **Réponse à une question**

Steiner dit que la première de ces deux vérités a une importance particulière « aussi du côté social », puisqu'elle comporte une conception différente du travail humain : ce qui revient à dire, d'une activité qui ne peut plus être considérée comme — selon, par exemple Wilhelm Reich — « biologique », et donc caractéristique non seulement des « animaux inférieurs », mais aussi des « organismes vivants primitifs » (*Dfr. W. Reich : Individu et État — Sugarco, Milan 1978 — ndr*), ou comme — selon Marx, au contraire — un pur « épuisement de la machine humaine » (*Cfr. C. Marx : Le capital (extraits) — Reprint, Palerme 1993 — ndr*).

Vous rappelez-vous ce que nous avons dit la dernière fois ? Que l'*homo faber* est un homme « spirituel », tandis que l'*homo sapiens* est une homme « corporel ». Et est-il éventuellement possible d'éliminer « l'exploitation de l'homme par l'homme », de racheter et d'humaniser le travail, ou bien de créer un « monde meilleur », si l'on est convaincus, en bons matérialistes, qu'autant l'*homo faber* que l'*homo sapiens* sont des hommes corporels ?

Ne pouvant m'arrêter plus longtemps sur ce sujet, pour des raisons évidentes, je vous conseillerais (si déjà vous ne l'avez fait) de consulter de Steiner : *Les points essentiels de la question sociale* (Antroposofica, Milan 1980).

Nous avons terminé la treizième conférence. Commençons cependant la dernière, la quatorzième.

Steiner dit : « Nous distinguons clairement tout ce qui est connexe avec la formation de la tête, de ce qui constitue la système de la poitrine et du tronc en général, et de ce qui se réfère à la formation des membres ; en outre, nous devons nous former l'idée que le système des membres est beaucoup plus compliqué que tout ce qu'on croit ordinairement. En effet, ce qui constitue ce système et qui, comme nous l'avons vu, provient de l'extérieur, se prolonge à l'intérieur de l'homme ; nous devons donc faire une distinction aussi entre ces parties du corps humain qui sont construites de l'intérieur vers l'extérieur, et celles qui, à l'inverse, sont d'une certaine manière insérées depuis l'extérieur vers l'intérieur. Si nous considérons à fond cette triple organisation du corps humain, il nous apparaîtra absolument évident que la tête de l'homme en soi, seule, est un être humain complet qui s'élève au-dessus du règne animal. Nous avons dans la tête, une tête authentique, proprement dite. Et ensuite nous avons en elle un tronc, qui correspond à tout ce qui est du ressort du nez. Enfin, il y a une partie correspondant aux membres, qui a son prolongement dans l'intérieur du corps, constituée par tout ce qui comprend la bouche » (p.194 [227-228]).

Tout cela « nous apparaîtra absolument évident » — dit Steiner — si « nous considérons à fond » la « triple organisation du corps humain » ; pour pouvoir la considérer ainsi, il est toutefois nécessaire de s'alléger du bagage de toutes nos représentations habituelles statiques. Ce qui est rendu ardu par la paresse et l'inertie. Que le nez constitue une sorte de métamorphose des poumons, ou que la mâchoire et la mandibule constituent une métamorphose des membres, cela nous apparaîtra en effet « absolument évident » seulement si, en imaginant, nous savons mouvoir la pensée en syntonie avec le processus objectif de la métamorphose, qui n'est pas un « être » mais un « devenir ».

Steiner dit : « De sorte que nous pouvons voir comment, dans la tête humaine, est représenté le corps tout entier. Seulement, l'élément « poitrine », dans la tête, est déjà atrophié, au point que ce qui constitue le nez manifeste seulement de manière très vague son rapport avec les poumons. Le nez de l'homme est comme une espèce de poumon métamorphosé, et c'est pourquoi il réalise la processus de la respiration d'une manière plus matérielle que les poumons (...) Ce qui appartient à la bouche est apparenté au système des échanges, avec les processus de nutrition et de digestion et avec tout ce qui pénètre dans l'homme au travers des membres (...) Ainsi vous voyez que la tête humaine est un homme tout entier, un homme dans lequel, cependant, les éléments de la poitrine, du tronc, et des membres se sont atrophiés » (pp.194-195 [228]).

Nous pouvons profiter de ces considérations pour repartir avec la pensée à ces phase évolutives — décrites dans *La science de l'occulte en esquisse* — dans lesquelles l'homme, non encore visible aux sens, était de quelque manière, seulement tête. En son temps, nous avons parlé, en effet, de la tête comme d'un « bulbe », duquel s'était échappée ensuite une grande partie du restant de l'organisme, et Steiner nous a rappelé que c'est justement la tête ensuite à avoir la plus longue histoire derrière elle (ce qui revient à dire, une histoire qui remonte à « l'ancien Saturne »).

Sous cet éclairage, que signifie donc que « la tête humaine est un homme tout entier, un homme dans lequel cependant, les éléments de la poitrine, du tronc et des membres se sont atrophiés » ? Cela veut dire que notre tête conserve, dans le nez et dans la bouche, des traces (mémoires) de cette phase évolutive lors de laquelle elle était vraiment « un homme tout entier », et donc un homme dont le tronc et l'abdomen ne s'étaient pas encore développés, et chez lequel les membres ne s'étaient pas encore insérés (de l'extérieur).

Steiner dit : « À l'opposé, si nous considérons l'être humain dans ses membres, nous constatons que ceux-ci, dans tout ce qu'ils manifestent extérieurement, dans toute leur formation extérieure, se présentent essentiellement comme une transformation des deux maxillaires, la mâchoire supérieure et la mandibule. Les mâchoires sont de la même nature que les jambes, les pieds, les bras et les mains ; seulement elles sont atrophiées (...) Et à présent, vous pourrez dire : quand moi, je me représente mes bras et mes mains comme un maxillaire supérieure, et mes jambes et mes pieds comme une mandibule, alors, une question se pose à moi : où est la bouche, qui est renfermée par ces mâchoires ? Qu'est-ce qu'elle mord ? À une telle question, on peut répondre : la bouche se trouve là où le bras se rattache au corps et là où la jambe, le fémur se rattache au tronc (...) Que fait cette tête invisible ? Elle vous dévore constamment, elle ouvre sa gueule au-dessus de vous. Et ici vous avez, dans votre figure extérieure, une merveilleuse image de la réalité. Tandis que la tête proprement dite est une tête physique, matérielle, la tête qui appartient aux membres est une tête spirituelle, qui se matérialise toutefois très partiellement à fin de pouvoir incessamment dévorer l'homme » (pp.195-196 [228-229]).

La mâchoire supérieure physique est la métamorphose des bras et des mains, tandis que la mandibule l'est des jambes et des pieds : *ergo*, la bouche physique est la métamorphose d'une bouche spirituelle « qui se matérialise toutefois très partiellement afin de pouvoir incessamment dévorer l'homme ».

Mais comment pouvons-nous nous faire une idée de la façon dont cette bouche spirituelle « dévore » l'homme ? Ce n'est pas difficile : en pensant au *non-ego* qui « dévore » l'*ego*.

Quelle autre ambition nourrit en effet l'ego du mystique, sinon justement celle de se jeter dans la gueule de cette entité qui se présente comme un « non-ego » (divine ou transcendante), pour se faire ainsi « dévorer » « engloutir » et « dissoudre » ?

J'ai souvent dit que derrière tout mystique (conscient) se cache un matérialiste (inconscient), tout comme derrière tout matérialiste (conscient) se cache un mystique (inconscient).

Que fait en effet le matérialiste « repenté », à savoir le matérialiste à qui est venu l'ennui de dévorer de bons petits plats avec la bouche physique ? Il se convertit, il se réfugie, que sais-je, dans un ermitage, et tente de se faire dévorer par la bouche spirituelle. Et que fait, à l'inverse, le mystique « repenté », à savoir le mystique qui n'est pas parvenu, en dépit de tous ses efforts, à se faire dévorer par la bouche spirituelle ? Il jette son froc aux orties et commence à dévorer de bons petits plats avec sa bouche physique (en se faisant ainsi dévorer par le gosier, comme d'autres se font dévorer, par exemple, par la rage ou la jalousie).

Mais pour quelle raison devrions-nous nous faire dévorer quand nous pourrions, pour ainsi dire « embrasser » avec la bouche physique (avec le Je humain) la bouche spirituelle (le Je divin) ? Les contes n'enseignent-ils pas (et les contes le savent depuis longtemps!) que c'est justement grâce à un baiser que les grenouilles se transforment en princes ?

Steiner dit : quand l'homme « meurt, cette tête spirituelle l'a dévoré complètement. En ceci consiste un tel processus merveilleux : nos membres sont construits de manière qu'ils nous mangent continuellement. Nous glissons continuellement avec notre organisme à l'intérieur de la « bouche béante » de notre spiritualité. L'esprit exige incessamment de nous le sacrifice du don de nous-mêmes. Dans notre figure corporelle même, il y a aussi l'expression de ce sacrifice. Nous, nous ne comprenons pas bien la configuration physique de l'homme si nous nous ne trouvons pas déjà exprimé, dans les rapports entre les membres et le reste de l'organisme, ce sacrifice de don de soi à l'esprit » (p.196 [229]).

Chez le matérialiste le don de soi est tourné, sous forme de convoitise, sur l'ego ; chez le mystique il est tourné, toujours sous forme de convoitise, sur le non-ego. Dans un cas ou dans l'autre, on n'a donc pas de vrai don de soi. Celui-ci, en effet, ne peut naître que des cendres de la convoitise et la convoitise ne peut être calcinée que par la connaissance.

Nous poursuivrons jeudi prochain.

*Lucio Russo, Rome, 29 juin 2000.*

## **Trente-quatrième rencontre**

*Rome, 6 juillet 2000*

Nous nous sommes occupés, jeudi dernier, de cette partie de notre corps qui se forme « de l'intérieur vers l'extérieur », à savoir de la tête, et de cette partie de notre corps qui se forme inversement « de l'extérieur vers l'intérieur », à savoir des membres, et nous avons vu que la mâchoire représente une métamorphose (atrophiée) des bras et des mains, tandis que la mandibule représente une métamorphose (atrophiée) des jambes et des pieds.

Occupons-nous à présent de la poitrine, c'est-à-dire de cette partie de notre corps où se mélangent « la nature de la tête et celle des membres, en parts équivalentes ».

Steiner dit : « La poitrine manifeste constamment dans sa partie supérieure la tendance à devenir tête, alors que la partie inférieure montre une propension continue à s'adapter à la nature des membres, à se conformer au monde extérieur, autrement dit, à devenir membre. Mais la partie

supérieure de la poitrine ne peut pas devenir tête : la tête authentique s'y oppose. C'est pourquoi la poitrine n'arrive pas à créer une image de la tête, quelque chose que l'on pourrait appeler un début de formation d'une tête. Ne pouvons-nous pas clairement reconnaître que dans la partie supérieure de la poitrine il y a comme une préformation de tête ? Là se trouve le larynx (en allemand *Kehlkopf*, mot composé de *Kehl* = gorge, et *Kopf* = tête) ; celui-ci est vraiment une tête humaine atrophiée, une tête qui ne peut pas arriver à devenir entièrement tête, et pour cette raison, il réalise sa nature particulière dans le langage humain. Le langage représente l'effort continu soutenu par le larynx au contact de l'air, pour devenir tête (p.197 [230]).

Voyez-vous, si j'ai deux pommes et deux poires, je peux dire que j'ai quatre fruits. Dans cette addition :  $2 + 2 = 4$ , le premier 2 représente les pommes, l'autre les poires, et le 4, les fruits. Et que représentent à l'inverse le signe « + » et le signe « = » ? Nous l'avons déjà dit une autre fois : des *relations*, et donc des réalités qui ne peuvent pas se voir avec les yeux ni toucher avec les mains comme les pommes et les poires (une chose qui, à la rigueur, vaut aussi pour les « fruits ». Hegel raconte justement l'histoire d'un type qui, ayant décidé de manger que des « fruits » [en italien, le terme « fruits » est traduit par un *collectif singulier* : « la *frutta* », *ndt*], mais ne se voyant pas en proposer d'autres que pommes, poires, bananes, cerises, fraises, etc., finit par mourir de faim).

Eh bien ! Ce qui vaut pour les pommes, les poires, vaut aussi pour la tête et le larynx (outre que — comme nous l'avons vu la fois passée — pour le nez et les poumons, pour la mâchoire et les bras et mains, pour la mandibule, les jambes et les pieds). Une chose sont en fait la tête et le larynx physiques (que l'on peut voir et toucher), une autre chose sont les relations (de nature éthérique) qui s'y passent. Celles-ci — comme nous le savons désormais — ne peuvent être perçues que par les yeux de l'esprit, et donc « imaginées » (par la conscience « imaginative »).

Il me semble que j'entends déjà l'objection : « Tout cela n'est que fruit de l'imagination ». Oh, *bella !* Et n'est-ce pas aussi un « fruit de l'imagination » tout ce que nous présente le matérialisme, en fait de relations ? Vous rappelez-vous le passage de Boncinelli que je vous ai lu la semaine passée ? N'est-ce pas peut-être un « fruit de l'imagination » que le code génétique se soit instauré « par hasard », que la « pression sélective » n'ait jamais permis la survivance d'entités biologiques qui tentassent d'en utiliser un différent », ou bien qu'il se « soit agi d'un authentique *accident congelé*, d'une combinaison particulière, ni meilleure ni pire que d'autres, qui a pris tout de suite racine et dont les effets se sont projetés dans les siècles » ?

Le fait est que tout comme on ne peut pas échapper au penser, de même on ne peut échapper à l'imagination. Le problème — si l'on veut être scientifiques — concerne par conséquent le *comment* l'on doit imaginer. S'éduquer à le faire avec une rigueur objective, c'est une chose, en effet, mais c'en est une autre que de se laisser aller à la fantaisie. Et quand est-ce qu'on se laisse aller à la fantaisie ? Quand, en partant du degré de veille ordinaire de la conscience représentative, on descend par inadvertance à celui inférieur du rêve (et donc celui des « sous-imaginations » ou des « contre-imaginations »), au lieu de s'élever à celui supérieur de la conscience imaginative.

Steiner dit : « Nous devons donc être conscients que, lorsque l'enfant nous est confié à l'école, nous avons à exercer sur lui, dans le domaine de l'âme, une fonction similaire à celle que le corps a accomplie en faisant pointer les nouvelles dents. Ainsi nous consolidons, mais seulement sur le plan de la vie de l'âme, la formation du langage, lorsque de la manière juste nous enseignons les règles de la grammaire, lesquelles ensuite à partir du langage, exercent une action sur la façon d'écrire et de lire. Nous n'aurons pas un juste rapport de sentiment avec le langage, si nous ne savons pas que les paroles que l'homme prononce sont en réalité destinées à former une tête » (p.198 [ 231]).

La grammaire, en tant que « système osseux de nature animique », représente donc, pour l'âme, ce que les dents représentent pour le corps.

Ce qui m'amène à dire que *La Philosophie de la Liberté* se situe vis-à-vis de l'anthroposophie (de l'esprit) comme la grammaire se situe par rapport au langage (à l'âme).

Il n'est peut-être pas inutile de le dire, à partir du moment où, comme on le sait malheureusement, tous ceux qui se réclament de l'anthroposophie ne l'étudient pas, ne l'approfondissent pas ni ne la méditent pas, révélant ainsi qu'ils ne la reconnaissent pas comme l'œuvre fondamentale de Steiner dont on ne peut absolument pas faire abstraction [Voir l'étude que Lucio Russo a consacrée à cette œuvre, traduite en français sur le site de l'IDCCH, *ndt*].

Vous aurez remarqué le nombre de fois, au cours de notre étude, où nous nous sommes reportés à *La Philosophie de la Liberté*. Cela est dû au fait que cette œuvre représente une sorte de « squelette » apte à soutenir les diverses matières ou disciplines (dans le cas présent, la pédagogie), en leur permettant d'obtenir la « station debout », par cela même la forme « humaine » (l'anthropologie actuelle, par exemple, en parlant de l'homme comme d'un animal, révèle ne l'avoir pas encore obtenue).

Steiner dit : « De même que la partie supérieure du tronc humain a tendance à devenir tête, la partie inférieure a tendance à devenir membres. Mais alors que ce qui est émis par le larynx, le langage, est une tête de nature plus subtile, une tête restée encore à l'état aériforme, tout ce qui provient de la partie inférieure du tronc, et tend à s'organiser sous forme de membres, est au contraire de la même nature que les membres authentiques, mais plus grossière. Ce que le monde extérieur implante d'une certaine façon en l'homme est comparable à des membres de nature plus dense, plus grossière. Si un jour la science arrive à dévoiler le mystère par lequel des mains et des pieds, des bras et des jambes de nature plus grossière sont implantés dans l'intérieur du corps humain plus profondément qu'ils n'apparaissent à l'extérieur, alors cette science aura découvert les secrets de la sexualité. Alors seulement, on pourra trouver le ton juste pour parler de telles choses. C'est pour cette raison qu'il n'est pas étonnant de voir que toutes les considérations que nous faisons aujourd'hui pour expliquer la question sexuelle sont presque sans valeur ; on ne peut pas bien expliquer ce que soi-même on ne comprend pas bien (...) On doit savoir que, comme il y a une analogie entre ce que l'éducateur insuffle dans l'âme de l'enfant dans les premières années de l'école et ce qui se manifeste au changement des dents vers la septième année, il y a aussi une affinité entre ce que l'on fait entrer dans l'âme des jeunes gens durant les dernières années des écoles primaires et dans les écoles secondaires, et ce qui dérive de la nature des membres et qui en vient à s'exprimer complètement après la puberté seulement » (pp.198-199 [231-232]).

Une blague raconte : « Quand un allemand ne sait pas quelque chose il l'apprend ; quand un italien ne sait pas quelque chose, il l'enseigne ». On ne sait pas si un allemand ou pas qui l'a inventée, mais on peut être certains que lorsqu'il s'agit de sexualité la tentation de l'enseigner est universelle.

Certains se lamentent au sujet du fait que Steiner ait peu traité ce sujet. Ce qui est vrai, mais seulement pour cette partie de la sexualité qui est à tel point accablée et affligée — et aujourd'hui plus qu'hier — de préjugés et de passions (conscientes ou inconscientes) que c'est pratiquement impossible d'en parler objectivement ou en adoptant un ton « juste ». Écoutez donc un peu ce qu'il dit, en se référant justement à la « psycho-sexualité » : « l'occultiste est circonspect dans ce domaine parce que vérité et erreur n'y sont séparées que par « une feuille à cigarette » et parce que ce domaine touche la totalité du comportement de l'âme : voilà pourquoi il est risqué de parler de ces choses » (*Cfr. Être cosmique et Je — Antroposofica, Milan 2000 – nda*).

Prenons, à titre d'exemple, la théorie de la « sexualité infantile » de Freud. Il s'agit d'une fantaisie (d'une « sous-imagination ») en tout et pour tout à l'instar de cet « accident congelé » de Boncinelli (*Cfr. Freud, Jung, Steiner, 15 novembre 2003 – ndr* [traduit en français et disponible sur le site de l'IDCCH]).

Sur la base de cette théorie, Freud explique cependant l'origine ou l'étiologie des névroses. « Au commencement » — soutient-il en effet — il y a la *sexualité*, (le *bios*) ; ensuite interviennent les



« contre-charges socio-culturelles » (Fenichel) qui, en réprimant la sexualité dans un premier temps, engendrent les *perversions*, et, en réprimant dans un second temps les perversions, engendrent les *névroses*.

Eh bien ! un raisonnement de ce genre équivaut à celui qui dirait : deux plus deux font cinq, cinq plus trois font huit, et huit plus quatre font douze ; à savoir que cela équivaut à un raisonnement qui a le seul défaut de partir sur un pied bancal.

« Au commencement » (bien avant la puberté), il n'y a pas de sexualité, en effet, (Jung s'en est rendu compte), mais plutôt ce dévouement qui caractérise la vie de l'âme, surtout lors du premier et du second septennats : ce dévouement qui jaillit de l'enfant, à partir de la conviction inconsciente que le monde est « bon » et « beau » (comme celui spirituel qu'il vient d'abandonner).

Si on le voulait vraiment (mais on ferait mieux d'éviter d'augmenter la confusion), on pourrait voir dans ce dévouement, ou encore dans ce courant spontané d'intérêt et d'amour que l'enfant déverse sur le monde, la « *libido* » authentique ou encore l'authentique « *Éros* » [Massimo Scaligero a développé ce thème, certes dans un contexte différent mais complémentaire ; voir ses œuvres en français sur le site de l'IDCCH,, *ndt*].

C'est vrai, donc, que la répression de la perversion peut engendrer la névrose, tout comme la répression de la sexualité peut engendrer la perversion, mais ce qui est encore plus vrai, bien avant cela, c'est la répression de ce chaleureux intérêt porté au monde par l'enfant à engendrer précocement cette orientation vers la sexualité : à provoquer, à savoir, un retrait de cet intérêt au monde, et un douloureux renfermement de l'âme en elle-même (dans son propre corps).

De quelle « répression » serait-ce alors le cas de parler ? De celle exercée sur l'âme infantile (pas seulement sur celle-ci) par les « contre-charges » culturelles (par le « conscient collectif », dirait Jung) qui en mortifient ou en nient, de manière systématique, tout besoin profond de bonté, de beauté et de vérité. (Saul Below écrit : « Un monde dont le mystère a été extirpé te fait mal au cœur, te rend plus suggestible. En poésie, tu l'aimes cette suggestibilité. Quand au contraire elle fait irruption en de mauvais moments (dans un contexte rationnel), tu fais appeler la police ; et les agents psychologiques emportent ton criminel « animisme ». Ta respectable aridité est ainsi restaurée » — *Jérusalem : aller et retour* — Rizzoli, Milan 1977).

Steiner dit : « Comme dans la faculté d'apprendre à lire et à écrire, durant les premières années d'école, il se manifeste une sorte de « dentition de l'âme », ainsi, dans tout ce qui est activité de fantaisie créatrice et qui est imprégné de chaleur intérieure, s'exprime dans ce que l'âme du jeune homme développe entre la douzième et la quinzième année. Émergent alors, de manière tout à fait spéciale, les facultés psychiques qui ont besoin d'être pénétrées de l'amour intérieur de l'âme, ce qui revient à dire qui s'expriment donc comme force de fantaisies créatrices (...) Stimuler l'imagination créatrice du jeune homme : voilà ce que nous devons chercher à obtenir par notre enseignement dans cette période, spécialement au moyen de tout ce qui a un rapport avec l'étude de l'histoire et de la géographie » (p.199 [232]).

« Spécialement », mais pas seulement, à partir du moment où Steiner lui-même donne des exemples (en utilisant le théorème de Pythagore) de l'un des moyens par lesquels on pourrait stimuler l'imagination même dans l'enseignement de la géométrie et des mathématiques.

Nous sommes en train de parler, évidemment, de cette imagination infantile qui doit servir de levier à l'intellect, et non de celle à laquelle il est possible de régresser (hystériquement) après que l'intellect a mûri.

Chez l'enfant, l'intellect est le futur de l'imagination créatrice, alors que, chez l'adulte, l'imagination créatrice est le futur de l'intellect.

J'ai souvent rappelé, à ce propos, que l'Archange Michel, en nous guidant vers un futur qui fut, à un niveau différent, notre passé (notre origine), inspire *la nostalgie du futur* : un sentiment ignoré,

donc, soit par ceux à qui Lucifer inspire la nostalgie du passé, soit à ceux à qui Ahrimane présente le futur comme une énigme ou comme « l'obscurité qui est derrière le coin ».

Steiner dit : « On doit donc faire continuellement attention à ce que le contenu que le maître transmet à l'élève soit, à cet âge spécialement (entre la douzième et la quinzième années — *nda*), stimulant pour l'imagination créatrice. Le maître doit maintenir vivante en lui la matière d'enseignement, il doit la pénétrer de fantaisie créatrice. Il n'y parviendra pas d'une autre façon qu'en la pénétrant de volonté replie de sentiment (...) Tout ceci jette une lumière sur la manière dont le maître lui-même doit se comporter et vivre. En aucun moment de sa vie il ne doit s'aigrir. Il y a deux choses que l'on ne devra jamais rencontrer chez lui, si sa vie doit être bénéfique et féconde : ce sont la profession de maître et la pédanterie (...) De cela vous voyez que l'enseignement implique une certaine moralité intérieure, il crée certains devoirs. Il existe un vrai impératif catégorique pour le maître, et c'est celui-ci : « Conserve vivante ton imagination créatrice ; et quand tu sens que tu es en train de devenir pédant, dis-toi bien à toi-même : « La pédanterie peut déjà être un mal pour les autres hommes, mais pour moi, c'est une scélératesse, une immoralité » » » (pp.200-201[234-235]).

Si c'est une « scélératesse » ou une « immoralité » d'aller au-devant des enfants avec sa « pédanterie », figurons-nous alors ce que représente d'aller à leur rencontre avec la soi-disant « réalité virtuelle » sous une forme ou sous une autre : à savoir, une réalité qui vise justement à remplacer techniquement, mécaniquement et froidement la manque, ou le vide de fantaisie ou d'imagination créatrice.

D'autant plus, ensuite, que ce que nous croyons naïvement « virtuel » est au contraire « réel » ; certes, non pas du point de vue humain, mais de celui d'Ahrimane : à savoir, du point de vue d'un esprit qui, étant privé d'âme, ne peut rien faire d'autre que *la simuler*.

Steiner dit : « Au devoir de pénétrer d'imagination créatrice sa matière d'enseignement, le maître doit ajouter encore le courage de la vérité (et Ahrimane — nous le savons — est l'esprit du mensonge — *ndt*). Sans le courage de la vérité, il ne pourra pas réussir bien son enseignement, spécialement avec les élèves moins jeunes. D'autre part, la développement de ce courage de la vérité doit être toujours accompagné d'un fort sentiment de responsabilité en face de la vérité elle-même. Nécessité de l'imagination, sens de la vérité, sentiment de responsabilité sont les trois forces qui constituent les nerfs de la pédagogie. Et celui qui veut se consacrer à la pédagogie, qu'il inscrive les paroles suivantes comme une devise : *pénètre-toi d'imagination créatrice ; aies le courage de la vérité ; affine ton sentiment de responsabilité d'âme* » (p.203 [236]).

Nous avons ainsi terminé notre travail. Je vous remercie de l'avoir rendu possible.

**Lucio Russo, Rome, 6 juillet 2000.**

(Traduction Daniel Kmiécik)

---