

Une étude sur *Philosophie de la Liberté* de Rudolf Steiner par Lucio Russo

Introduction

Je crois que l'un des meilleurs moyens d'introduire l'étude de l'oeuvre fondamentale de Rudolf Steiner, est celui de considérer, quand bien même brièvement, une question on ne peut plus actuelle et importante. A telle fin je vous lirai ici quelques lignes d'une encyclique de Jean-Paul II de la *Veritatis splendor*, de 1993. « *La question fondamentale que les théories morales rapportées ci-dessus posent avec une force particulière est celle du rapport entre la liberté de l'homme et la loi de Dieu. C'est dernièrement la question du rapport entre liberté et vérité. Selon la foi chrétienne et la doctrine de l'Église, seule la liberté qui se soumet à la vérité conduit la personne à son vrai bien. Le bien de la personne c'est d'être dans la vérité et de faire la vérité.* »

Comme vous voyez, se disposent d'une part la liberté, de l'autre la vérité, et l'on affirme que la première « *selon la foi chrétienne et la doctrine de l'Église* », devrait être soumise à la seconde. À cela s'oppose cependant une doctrine philosophico-politique (ou éthico-politique) que nous pourrions définir génériquement de « libérale » (et que Pie IX, dans le *Syllabus* de 1864, juge « pestilentielle »). Pour mieux en saisir l'aspect qui nous intéresse ici, nous ferons référence à deux de ses textes fondamentaux: à savoir, à la Lettre sur la Tolérance de Locke et au Traité sur la Tolérance de Voltaire. Tous deux sont en fait des « classiques » de cette pensée libérale qui, bien plus tard, a poussé Croce à parler carrément d'une « religion de la Liberté ». Cette doctrine réfute la soumission de la liberté à la vérité, mais, dans l'intention d'affirmer la première, ne sait faire rien de mieux que de lui soumettre à la seconde. Cela assigne en fait à la liberté une valeur « absolue » et à la vérité, une valeur « relative »: ou bien, celle-là même de « l'opinion » ou — comme dit Hegel — de la « pensée fortuite » (« L'opinion » — explique en fait ce dernier — est une pensée à moi, et non déjà une pensée en soi universelle, qui soit en soi et pour soi »). Il ne se rendrait donc pas une seule vérité, mais il s'en rendrait autant qu'il y a d'individus (*quot capita, tot sententiae*). Et c'est justement ceci — selon une telle doctrine — qui devrait nous induire à la « tolérance » mutuelle. L'existence d'une vérité « absolue » comporterait en fait, nécessairement, « l'intolérance » de celui qui l'a par rapport à celui qui ne l'a pas. Comme vous voyez, la question est on ne peut plus complexe et délicate.

En tout cas, du moment que l'oeuvre que nous nous apprêtons à étudier s'intitule la *Philosophie de la Liberté*, nous pourrions commencer par nous demander: dans quel rapport se tient la liberté dont parle Rudolf Steiner avec la vérité? Autrement dit, sa « substance » est-elle la même (*omousia*) ou n'est-elle pas la même (*omoiusia*) que celle de la vérité? Nous venons de voir que, pour la pensée libérale, l'intolérance s'ensuivrait toujours de la prétention, de la part de quelqu'un, d'avoir ou de posséder la vérité. Mais la vérité — demandons-nous encore — est-elle une « chose » ou un « objet » que l'on puisse « avoir » ou « posséder »? Ou bien n'est-elle pas à l'inverse, un « sujet »? Pilate — vous vous le rappellerez — demande

justement au Christ: « Qu'est-ce que la vérité? ». Convaincu qu'il est qu'elle est un « objet » ou une « chose », l'idée ne l'effleure même pas que la vérité elle-même puisse se trouver justement là, en face de lui, en tant que « sujet » ou « personne ». Le Christ dit en fait: « Je suis la voie, la vérité et la vie ». Cependant, si la vérité est un « être » (et non un « avoir »), demandons-nous alors si la pensée que nous utilisons chaque jour, c'est-à-dire celle qui nous permet de mesurer, peser, compter et calculer (et de laquelle l'ordinateur ne représente qu'une réification ou une « hypostase »), est vraiment idoine à penser la vérité et la liberté. En effet, au cas où celles-ci seraient des « sujets » et non des « objets », la question posée par Pilate au Christ devrait être non plus: « Qu'est-ce que la vérité? », mais bien plutôt: « Qui est la vérité? » ou « Qui est la liberté? ».

J'ai voulu dire ces choses seulement pour vous donner une idée du cheminement que nous nous disposons à affronter. Considérez que ce sont justement ces problèmes-ci à justifier le fait que l'oeuvre se divise en deux parties: la première, consacrée à la science de la Liberté; la seconde à la réalité de la Liberté. Cependant, à la lumière de tout ce que nous venons de dire, la première partie pourrait être intitulée aussi: la liberté comme vérité et la seconde: la vérité comme liberté. Cela signifie donc que nous sommes sur le point d'entreprendre et de suivre une « troisième » voie: ou bien une voie qui nous conduira au-delà du dualisme de vérité et liberté, et donc au-delà aussi bien de la vérité objective, mais transcendante, du catholicisme (qui soumet la liberté) que de celle immanente, mais subjective, du libéralisme (qui est soumis à la liberté).

Présentation

D'octobre 1998 à juin 1999, j'ai mené, au siège de la Société Anthroposophique Romaine, un cours hebdomadaire d'étude sur la *Philosophie de la Liberté* de Rudolf Steiner (Éditions Triades, Éditions Anthroposophiques Romandes, Éditions Novalis, etc.; on dispose déjà de trois traductions au moins actuellement en France, je me garderai bien de vous dire quelle est la meilleure... ndt). À mon insu, l'ami Roberto Marcelli, à qui j'adresse ma plus sincère reconnaissance, a enregistré toutes les « leçons », les a patiemment transcrites et me les a fait revoir ensuite. Je me suis ainsi retrouvé avec plus de 250 feuilles entre les mains qui se seraient mal prêtées à une publication immédiate, en dépit de la précision de la transcription. Une chose est en fait l'exposition orale, une autre celle écrite. Et pour autant que l'on veuille conserver dans la seconde le caractère de la première, une réélaboration s'avère toujours nécessaire. Aussi bien le texte que je présente, plus qu'une « réélaboration », est un véritable et authentique « remaniement » de la transcription originelle. Dans l'espérance de parvenir à être plus clair et exhaustif, j'ai en fait éliminé quelques parties, j'en ai modifié d'autres et j'en ai ajouté d'autres. J'ai aussi enrichi le nombre de citations, mais pour ne pas surcharger le travail et ne pas en dénaturer la forme initiale, j'ai volontairement omis de les corrélérer, comme il est d'usage, aux références bibliographiques relatives (et j'en fait donc amende honorable).

Une chose encore. En 1996, à la suite d'un cours analogue sur le même sujet, j'ai publié mes *Dialogues sur la Liberté*. Ce n'est donc pas la première fois que je me préoccupe de la Philosophie de la Liberté. Je pourrais même dire que je ne fais rien d'autre depuis ces trente dernières années, que de m'occuper de cette oeuvre. « Dans le domaine de la Science de l'Esprit, — dit à ce propos Steiner — face à une exposition qui est faite, on ressent toujours la nécessité d'amener ce qui a déjà été dit à une plus grande clarté au moyen des éclairages que l'on pourrait y projeter de divers côtés » (Rudolf Steiner: préface à la neuvième édition de *Théosophie - Antroposofica*, Milan 1990 p.8). Toutefois, justement du fait que je m'en occupe toujours, c'est comme si, en réalité, je ne m'en étais jamais « occupé »: au moins dans le sens où l'on croit que tout sujet dont on s'est déjà occupé doit se considérer pour cela même comme « clos », « épuisé » ou « réglé ». Qu'il soit donc clair par conséquent que je « n'enseigne » pas la Philosophie de la Liberté, mais je la pense et la médite en tentant d'en atteindre le coeur et en cherchant à faire participer à la joie de cette aventure qui est la mienne tous ceux qui ont la bonté de me suivre et de me supporter (beaucoup me conforte dans cette entreprise, de tout ce que Steiner écrivit, alors qu'il faisait part à son ami Ronsperger de sa propre intention d'écrire son livre: « Je serais content si le parvenais, à travers la forme, à rendre le contenu si accessible que les pensées philosophiques fussent lues à la manière d'un roman captivant et instructif » — cité dans G. Roggero: *Confiance dans le penser – Tilopa*, Roma 1995, p.113).

Dans la présentation des *Dialogues sur la Liberté*, j'ai parlé de l'enseignement de Steiner comme du « Grand Amour » de ma vie. Mais encore plus grand, si possible, est l'amour qui me relie à la Philosophie de la Liberté. Miguel de Unamuno a dit, une fois, que Cervantes était né pour écrire le *Don Quichotte*, alors que lui était né pour le commenter. Eh bien!, s'il est permis aux « petits » d'aller mettre leur nez dans les affaires des « grands », cela me plairait de pouvoir dire la même chose: à savoir, d'être né pour « commenter » la Philosophie de la Liberté. Du reste — dit toujours Steiner — dans l'étude d'un « livre très difficile » il n'importe pas tant de comprendre le contenu, que de le suivre, en se plaçant dans le fil des idées de l'auteur et en apprenant à penser comme lui. C'est pour cela que nous ne devons trouver aucun livre difficile. Cela voudrait simplement dire être trop paresseux pour penser. Les meilleurs livres sont ceux qu'il faut prendre et reprendre de nombreuses fois, que l'on ne comprend pas tout de suite, qu'il est nécessaire d'étudier phrase après phrase. Dans l'étude, ce qui importe ce n'est pas tant la chose mais comment on étudie » (R. Steiner: *Initiation et Mystères – Rocco*, Naples, 1953, pp. 120-121). J'aime donc commenter ce livre non pas pour cultiver en moi et chez les autres l'illusion d'en pouvoir « comprendre » le contenu une fois pour toutes (pour ensuite peut-être « l'archiver »), mais pour accompagner plutôt le déroulement de ma vie et de celle d'autrui avec ces sonorités qui sourdent de l'intellect d'amour et qui de la vie elle-même, constituent l'essence la plus profonde et la plus sacrée.

Je sais que certains n'approuvent pas que l'on fasse cela avec la Philosophie de la Liberté. À ceux-là je ne peux que dire ce que Rudolf Steiner lui-même dit dans le texte: « Je ne reconnais aucun principe extérieur à mon agir parce que j'ai trouvé en moi la cause

de l'action, l'amour pour l'action. Je n'examine pas rationnellement si mon action est bonne ou mauvaise; je l'accomplis parce que je l'aime. » (Rudolf Steiner: *La Philosophie de la Liberté – Antroposofica*, Milan 1966, p.136). J'adresse un remerciement du fond du coeur à celui qui m'a aidé par sa présence bienveillante et inlassable dans cette petite (mais pas facile) entreprise. Ma seule espérance c'est que ce modeste effort puisse aider quelqu'un à se risquer directement au texte et, surtout, qu'il ne déplaise pas trop à ceux qui, de là-haut, veillent avec bienveillance sur mon travail.

P.S. Pour des raisons absolument indépendantes de ma volonté, il ne m'a pas été possible de compléter, auprès du siège de la Société Anthroposophique Romaine, l'étude du texte (XIV^{ème} chapitre). Ce que je n'ai pu faire là-bas, je l'ai fait cependant ici. C'est seulement pour cette raison, donc, que la dernière partie de la présente publication est privée de date.

Au sujet de la Préface de 1918.

Dans la traduction italienne, la première partie de la Préface (lors de la seconde édition en 1918) se révèle plutôt obscure. Son sens est pourtant le suivant: habitués comme nous le sommes au langage de la philosophie et à sa façon de procéder qui vient désormais spontanément nous formuler les problèmes en termes, par exemple « d'esprit et matière », de « conscient et d'inconscient », ou de « je et Non-je », c'est-à-dire comme s'ils concernaient *directement* le monde et seulement *indirectement* nous-mêmes. Autrement dit: nous, en qualité de « tiers » ou de spectateurs neutres, nous nous posons le problème de comprendre ce qu'est, dans le monde qui nous entoure, « esprit, conscient ou je » ou bien « matière, inconscient ou non-je ». Ici, à l'inverse, on nous propose de ramener de tels problèmes à l'homme: c'est-à-dire à cet être qui, dans le moment même où il les pose, d'habitude, ne s'aperçoit pas qu'ils les éloignent de lui et qu'il les aliène de fait dans le monde. Avec cela, on mène donc une exigence de premier plan typiquement *anthropologique*.

Steiner dit en effet: « La première question est de savoir s'il existe une possibilité de considérer l'entité humaine de façon que cette vision de celle-ci se révèle une base pour tout ce qui vient à l'homme par voie d'expérience ou de science, et dont il a la sensation que cela puisse se tenir debout tout seul et, donc, ne puisse être refoulé par le doute ou par le jugement critique dans la sphère de l'incertitude » (p.7).

Eh bien! une exigence semblable ne peut pas être satisfaite en vérité par une anthropologie qui s'est désormais quasi complètement réduite à une « zoologie » et qui, au lieu d'être une science de l'homme élaborée par l'homme (anthropocentrique), est une science de l'homme faite par son seul cerveau ou, pour mieux dire, par son seul appareil neuro-sensoriel (encéphalocentrique). Chez l'homme, vivent au-dessous de l'élément proprement humain (l'esprit ou le Je), l'élément animal (le corps astral), celui végétal (le corps éthérique) et celui minéral (le corps physique). Quand quelqu'un dit (comme l'on dit aujourd'hui) qu'il « veut se réaliser », ce serait pour cela bien d'être conscient qu'au cas où se réalisait *en lui* le monde animal, *lui*, ne se réaliserait pas, tout comme il ne se réaliserait pas si se

réalisaient *en lui* le monde végétal et celui minéral. On peut seulement se dire « réalisés » quand en réalisant l'esprit ou le Je (notre être vrai), nous réalisons notre humanité. Demandons-nous donc s'il existe une science de l'homme qui — comme dit Steiner — « se révèle une base pour tout ce qui vient à l'homme par la voie de l'expérience et de la science »? Il est évident qu'une telle exigence peut seulement être satisfaite par une *anthroposophie*: ou bien, par une science de l'homme pleinement *humaine*, par laquelle ce dernier soit *à la fois* objet et sujet. Ce n'est qu'ainsi, du reste, que l'anthropologie peut être, en même temps, « science » et « autoscience ».

Immédiatement après avoir posé cette question, Steiner en pose cependant une autre. « L'homme peut-il — écrit-il en effet — en tant qu'être volitif, s'attribuer la liberté, ou bien cette liberté est-elle une simple illusion qui lui vient de la circonstance qu'il ne perçoit pas les fils conducteurs de la nécessité, auxquels sa volonté est suspendue autant qu'un fait naturel? » (p.7).

Il est clair que la solution que l'on donnera à ce second problème dépendra *in toto* de celle qui aura été donnée au premier. Pour cela, il sera alors opportun d'aborder d'abord la question « anthropologico-noétique (relative à *la science de la liberté*) et ensuite celle « anthropologico-éthique » (relative à *la réalité de la liberté*).

Steiner, encore, dit: « *On tentera de démontrer qu'il existe une conception au sujet de l'entité humaine qui est en mesure de soutenir tout le reste de la connaissance; et, en outre, d'indiquer qu'avec une telle conception on acquiert une pleine justification de l'idée de la liberté du vouloir, pourvu que l'on trouve d'abord la sphère de l'âme dans laquelle la libre volonté puisse s'exercer.* » (p.8).

« Pourvu que l'on trouve d'abord la sphère de l'âme dans laquelle la volonté libre puisse s'exercer »; qu'est-ce que signifie cela? Pour répondre, je voudrais vous proposer un schéma. Je vous rappelle toutefois que les schémas doivent être utilisés avec prudence afin d'éviter qu'ils ne se transforment en pièges. Un schéma, c'est comme un squelette. Nous en avons tous un, mais nous nous en servons parce que nous ne sommes pas *seulement* un squelette. Ainsi donc, pour nous servir d'un schéma, nous devons faire en sorte que cela ne soit pas seulement un schéma, mais un quelque chose qui exige d'être opportunément « remplumé » et surtout, mis en mouvement.

Je	règne humain	Logos	liberté	Agent
Corps astral	règne animal	psyché	motif-action	Motif (raison, ndt)
Corps éthérique	règne végétal	Physis	stimulus-réaction	Agir
Corps physique	règne minéral	sòma	cause-effet	Action

J'espère vraiment que ce schéma pourra nous aider dans l'étude de la première partie du livre: à savoir de cette partie consacrée à l'aspect cognitif ou noétique du problème.

Commençons donc par observer que ceux qui nient la liberté sont les mêmes qui, justement là où les autres croient avoir opéré un libre choix, sont prêts à dénicher à

l'inverse une cause ou un motif, et pour cela même, une contrainte. « Tu crois — disent-ils — avoir fait librement ce que tu as fait, mais tu t'illusionnes puisque je peux te démontrer que tu l'as fait pour un motif précis. Tu crois avoir agi librement uniquement parce que tu n'es pas conscient du motif qui t'a poussé à agir ainsi. ». Évidemment; mais quel est — nous demandons-nous — le fondement anthropologique de cette position? Comme on peut le voir dans le schéma, ce fondement est que l'homme soit constitué seulement du *sòma*, du *physis* et de la *psyché*. Et l'on doit reconnaître que, sur la base d'un tel fondement, de liberté, non seulement il n'y a pas, mais même il ne peut même pas y en avoir. Le *motif* (posé comme *cause* psychique) génère en fait dans le temps l'*agir* et cela, à son tour, génère l'*action* dans l'espace. Il s'agit d'une séquence logique qui a cependant le tort de partir d'un fondement (ou présumé, ndt) erroné. Ceux qui nient de cette façon la liberté croient en effet nier la liberté *humaine*, alors qu'ils ne font que nier, sans s'en rendre compte, la liberté de la *partie animale* qui vit dans l'être humain. Et en cela, ils ont raison; pour le moins ils ont plus raison que tous ceux qui, tout en partant de ce même présumé, voudraient affirmer la liberté. Mais la liberté, affirmée de cette façon, est vraiment une illusion. Au fond, nous devons apprendre à voir, dans les déterministes, des provocateurs intelligents et utiles qui nous stimulent à rechercher le vrai lieu de la liberté (« ou la sphère de l'âme — comme nous l'avons entendu dire avant par Steiner — dans laquelle la volonté libre puisse s'exercer »), et à ne pas nous illusionner en conséquence que cette même liberté soit là où inversement elle n'est pas et où elle ne peut se donner. En observant encore notre schéma, et en tenant compte de tout ce que nous venons de dire, nous pourrions donc commencer à deviner que le problème de la liberté ne concerne pas tant les rapports qui subsistent entre le *motif*, l'*agir*, et l'*action*, mais plutôt le rapport qui subsiste entre le *sujet* (le Je) et le *motif* (le corps astral). Autrement dit, en donnant pour escompté que, une fois posé un motif, celui-ci détermine d'abord l'agir et ensuite l'action, le vrai problème est alors celui d'établir *comment le motif a-t-il été posé* ou, pour mieux dire, *par qui le motif a-t-il été posé*. Il faut se demander, en somme, si nous nous trouvons en face d'un motif qui a été *posé* par le Je ou d'un motif qui, vice versa, a été *imposé* au Je.

En tout cas, j'espère que vous vous êtes rendus compte du rôle que joue le présumé anthropologique dans cette affaire. Ce n'est pas un hasard si Steiner rappelle souvent le Concile de Constantinople de 869, puisque ce fut justement à cette occasion que fut formalisée, par le catholicisme, la doctrine de la constitution « binaire » de l'être humain: à savoir, d'une constitution faite du corps et de l'âme (le soi-disant « composé ») dans laquelle l'âme possède quelques qualités spirituelles. À partir de ce moment-là, toute doctrine qui attribuât à l'être humain un corps, une âme et un esprit (immanent) commença à être jugée comme « hérétique ». Vous vous rappellerez peut-être que Steiner dit même, à ce sujet, que beaucoup de nos contemporains ne sont que des disciples inconscients de la doctrine formulée par ce Concile. Songez à Jung, ne serait-ce que pour donner un exemple. Il s'éloigna en effet de Freud, parce que ce dernier affirmait la réalité du corps (du *bio*) et niait, matérialistiquement ou naturalistiquement, celle de l'âme, mais il n'a pas eu le

courage ensuite d'aller au-delà et d'affirmer, au-delà de la réalité de l'âme (celle dans laquelle se produisent — selon lui — les « images archétypes »), la réalité de l'esprit (celle dans laquelle devraient se produire, si l'on était conséquents, ses « archétypes en soi »).

À ce point, réfléchissons: et si c'était justement l'esprit, en tant que sujet (en tant que Je), à constituer autant la liberté que la vérité? Mais s'il en était ainsi, en éliminant l'esprit, n'aurions-nous pas aussi éliminé la vérité et la liberté? Et ne serait-ce point alors que ce fût justement de l'élimination de la « vérité-liberté » que descendirent autant cette vérité catholique (mais pas seulement catholique) qui n'est pas liberté, que cette liberté libérale (mais pas seulement libérale) qui n'est pas vérité?

Steiner dit (en pensant à tous ceux qui connaissent ses travaux ultérieurs): « On s'efforce dans ce livre, de justifier une connaissance de la sphère spirituelle avant même de pénétrer dans le champ de l'expérience spirituelle. Et cette justification est recherchée de manière à ce que, dans le cours de ces développements et pourvu que l'on puisse et que l'on veuille approfondir la manière dont ces mêmes raisonnements sont développés, il ne faille plus jamais se référer aux expériences, que j'ai fait valoir par la suite, pour trouver acceptable ce qui est dit. » (p.9)

Dans l'espoir de parvenir à éclairer ce que veut dire Steiner, alors qu'il invite à approfondir la façon dont ses raisonnements se développent, il m'est arrivé plusieurs fois de recourir à cet exemple. Pensez donc à la devinette classique; on demande: « Qu'est-ce qui a un parfum de rose, mais qui n'est pas une rose? ». Et un autre répond tout de suite: « Je le sais, c'est la savonnette! ». Comme vous voyez, la solution de la devinette consiste dans une « représentation » qui se prête, comme telle, à être facilement mémorisée. Toutefois, il peut aussi y voir des devinettes dont la solution ne soit pas aussi facile à fixer dans la mémoire. Une d'entre elles, par exemple, est celle des trois chapeaux blancs et des deux chapeaux noirs. Je vous la propose pour que vous puissiez expérimenter toute la différence qu'il y a entre une solution qui se donne sous forme de « représentation » et une qui se donne à l'inverse, sous forme de « raisonnement ». Donc, il y a trois condamnés à mort à qui est offerte une ultime possibilité de salut. On leur dit: « Voici cinq chapeaux: trois blancs et deux noirs. Nous en prendrons trois au hasard et nous vous les poserons sur la tête, de façon à ce que chacun de vous puisse voir le chapeau d'autrui, mais pas le sien. Nous vous demanderons ensuite de nous dire la couleur du chapeau que vous avez sur la tête. Si vous ne répondez pas, ou que vous vous trompez, vous mourrez; si vous devinez la couleur du chapeau que vous portez, vous aurez la vie sauve ». On interroge donc le premier condamné. Il répond: « Je ne sais pas », et il est exécuté. On interroge le second. Il répond: « Je ne sais pas », et il est exécuté. On interroge le troisième qui au contraire a la vie sauve parce qu'il répond: « Le chapeau que je porte est blanc et il ne peut être que blanc! » Comme vous voyez, tout le jeu consiste dans la reconstruction du raisonnement qui a permis au troisième condamné de deviner, avec une certitude absolue, la couleur de son chapeau. Malheureusement je ne peux pas vous laisser le temps de le reconstruire tout seuls et je dois donc vous donner la solution tout de suite.

Le troisième a raisonné ainsi: « Le premier aurait pu deviner seulement s'il avait vu, sur la tête du second et sur la mienne, deux chapeaux noirs. Le second ensuite, après avoir constaté que le premier n'a pas deviné parce que justement il n'a pas vu les deux chapeaux noirs, tandis que s'il avait vu sur ma tête un chapeau noir, il aurait tout de suite réalisé de l'avoir blanc. Ainsi cela n'a pas été le cas et cela signifie alors que mon chapeau est blanc ». Quelle expérience se fait donc avec ce type de devinette? Quand vous sortirez d'ici, essayez donc de repenser à sa solution et vous vous apercevrez combien elle est plus difficile à se rappeler que celle de la savonnette. Vous vous rendrez compte, en voulant être plus précis, que tandis que la solution de la première devinette s'établit, en tant que « représentation » dans la mémoire, celle de la seconde doit être, en tant que « raisonnement », repensée et retrouvée à chaque reprise; Un raisonnement est en fait un mouvement ou un déroulement de la pensée. C'est justement parce qu'il s'agit d'une **activité** et non d'une **chose** que nous nous avisons de devoir la redérouler sans cesse et de pas pouvoir l'arrêter une fois pour toute dans la mémoire, comme nous le faisons normalement avec une représentation.

En revenant au texte, nous observons que Steiner dit justement: « Ce qui sera fait ne sera pas une réponse théorique, à porter ensuite avec soi, comme une simple conviction conservée dans la mémoire (...) Il n'y aura donc pas de réponse de ce genre, achevée, terminée, mais on indiquera un domaine d'expériences de l'âme dans lequel, à tout moment où l'homme en a besoin, la question, en vertu de l'activité intérieure de l'âme, recommencera à avoir une réponse vivante » (p.8). Je sais bien que l'exemple de ces deux genres différents de devinettes peut apparaître bizarre ou inadéquat, malgré tout cependant tout ce que nous venons de dire sur leur rapport avec la mémoire rappelle de très près l'une des principales caractéristiques des expériences spirituelles. Celles-ci ne se prêtent pas, en fait, à être mémorisées comme toutes les autres, mais doivent être répétées, (reconstruites, ndt) à chaque fois.

Au sujet des expériences spirituelles, Steiner dit ceci dans *La science de l'occulte en esquisse*: « La voie qui conduit au penser libéré des sens, au moyen des communications de la science de l'esprit, est complètement sûre; il y en a une autre plus sûre, et particulièrement plus exacte, bien qu'elle soit difficile pour beaucoup d'hommes. Elle est décrite dans mes livres *Lignes fondamentales d'une théorie de la connaissance goethéenne du monde* et *La Philosophie de la Liberté*. Ces ouvrages exposent les résultats auxquels le penser humain peut arriver quand, au lieu de s'abandonner aux impressions extérieures du monde physique sensible, il se concentre seulement sur lui-même. Seul le penser pur, comme une entité vivante en soi, et non le penser seulement déployé sur les souvenirs d'objets sensibles, déploie alors son activité en l'homme » (pp.278-279).

Vous voyez que le titre du livre dont nous sommes en train de nous occuper pourrait à première vue nous tromper en nous faisant penser à une oeuvre « classiquement » ou « traditionnellement » philosophique. Mais il n'en est pas ainsi. Non seulement Steiner — dans la préface de la première édition de 1894 — a en effet précisé qu'il faut comprendre la philosophie comme une *scientia scientiarum* ou

un *art de la pensée* ou *du concept*, mais, à d'autres occasions ultérieures, il a aussi affirmé que l'époque appropriée de la philosophie, coïncidant avec celle de l'*âme rationnelle* ou *affective*, s'est achevée au XV^{ème} siècle. Aujourd'hui, nous nous trouvons dans la phase évolutive de l'*âme consciente* et celle-ci — comme vous le savez bien — s'exprime plus à travers la *science* qu'à travers la philosophie. Ce n'est pas un hasard si le second des sous-titres qui accompagnent l'ouvrage précise: *Résultats d'observation de l'âme conduite selon la méthode des sciences naturelles*.

Il y a peu de temps, j'ai comparé la fonction régie par l'étude des schémas à celle régie par le squelette dans le corps. Mais une telle fonction, en vérité est menée avant tout par la pensée. Dans *Philosophie et Anthroposophie*, Steiner observe en effet: « Ce ne seront pas ceux-là qui ne veulent qu'entendre raconter les faits des sphères supérieures qui feront apprécier dans le monde notre mouvement de science spirituelle dans ses parties les plus profondes, mais ce seront ceux qui ont la patience de pénétrer dans une technique de la pensée qui crée un fondement réel, presque à la manière d'une charpente osseuse, pour le travail dans le monde supérieur ». Qu'il ne s'agisse pas d'une simple métaphore, en témoigne le fait que Steiner a toujours dit, en d'autres occasions, que justement à ceux qui comprennent sérieusement et profondément *La Philosophie de la Liberté*, il peut facilement advenir qu'ils rêvent de squelettes.

Eh bien! Comme le squelette constitue le soutien du corps, ainsi l'élaboration gnoséologique rigoureuse qui nous a été présentée dans ce texte (mais aussi dans ceux qui l'ont précédés et préparés) devrait constituer le soutien de toute saine recherche spirituelle. Je vous dis cela d'une façon particulièrement sincère, parce qu'il m'est souvent arrivé de remarquer que, la préoccupation légitime de nos compagnons de route de ne pas présenter au monde une anthroposophie « dévitalisée » ou « sclérosée » par l'intellectualisme, ne s'accompagne pas toujours de la préoccupation, tout aussi légitime sinon juste, de ne pas présenter au monde une anthroposophie « désossée » ou « ramollie » par le sentimentalisme.

On devrait toujours se rappeler, en effet, que l'*Être vivant* de l'anthroposophie ne se révèle ni à celui qui l'aborde de façon trop « froide », ni à celui qui l'aborde de manière trop « chaude », ni d'autant moins à celui qui l'aborde (pour le dire comme l'*Apocalypse*) de manière trop « tiède ».

Depuis quelques années, de ce côté, il arrive en outre, et toujours plus souvent, de rencontrer des personnes qui, sur le sillage du *New Age*, s'approchent de la Science de l'Esprit de façon trop superficielle, ludique ou rêveuse. Il est pourtant impossible de suivre le « cheminement de la pensée » sans la pensée.

On se rappelle que Steiner affirme que l'anthroposophie est « une haute école de la pensée » et que c'est seulement à partir d'une éducation supérieure de celle-ci que peut aujourd'hui jaillir une « voyance » vraie et saine. Alors qu'on parle de voyance, il serait bien aussi de se rappeler que les non-voyants, comme cela va de soi, s'imaginent les voyants depuis les « non-voyants », et donc de manière nécessairement impropre, inadéquate ou grossière.

Je dis cela parce que les premiers signes du développement d'une saine voyance peuvent passer inaperçus justement à cause de l'interférence de ces représentations

préalables et incorrectes. Surtout au commencement, la vraie expérience spirituelle est en vérité extrêmement subtile et délicate. N'ayant rien à voir, par exemple, avec celle « spiritiste », elle ne prévoit pas que dansent les tabourets ni que se produisent d'autres phénomènes sensibles, lumineux ou bruyants. En réalité quiconque réussit à expérimenter la *réalité vivante du penser* est déjà sur la voie de la connaissance de l'esprit, la plus pure et la plus vraie. Soyez donc certains que celui qui progresse sur ce chemin (sur la voie de l'Archange Michel) apprend bientôt à se méfier de ses propres fantaisies (imagination, ndt) et à se débarrasser de ses propres illusions. Certes, il s'agit d'une voie « pénible ». Steiner souvent — comme nous l'avons entendu — reconnaît que ce cheminement est pour beaucoup de gens, « plus difficile ». Il n'est pas tel, cependant, parce que l'on est constitutionnellement des incapables, mais parce que l'on est devenus intérieurement paresseux et impatient. Ce sont ces « faiblesses », en effet, à faire préférer à beaucoup, ces enseignements, soi-disant « spirituels », qui requièrent tout, excepté un engagement sérieux et profond de la pensée.

« À notre époque — dit à ce propos Steiner, dans *Initiations et Mystères* — il n'y pas de vraie initiation qui ne passe pas par l'intellect. Qui veut aujourd'hui parvenir aux « arcanes supérieurs » en évitant de passer par l'intellect, ne comprend rien aux « signes des temps » et ne peut rien faire d'autre que de mettre de nouvelles *suggestions* à la place des anciennes ».

Premier chapitre

(L'action humaine consciente)

Steiner s'interroge: « L'homme est-il, dans son penser et son action, un être spirituellement libre, ou bien se trouve-t-il sous la contrainte d'une nécessité de fer fondée sur des lois purement naturelles? » (p.13).

Schopenhauer n'a aucune hésitation à faire sienne la seconde de ces deux hypothèses. Lui est convaincu, en effet, que c'est la nature de notre caractère qui détermine celle de nos actions. En tant que sujets, nous serions soumis au caractère. Ce serait donc ce dernier à devenir le motif de l'action, et nous, nous ne pourrions rien faire d'autre que ce qu'il impose. Comme vous voyez, nous sommes en plein « déterminisme »: c'est-à-dire, dans la conviction que chacune de nos actions n'est que l'effet d'une « cause entièrement déterminée ».

le vrai problème — comme nous l'avons déjà dit — est pourtant autre: soit, c'est celui de savoir quelle est, pour ainsi dire, la « cause de la cause »; de savoir, en d'autres termes, si telle cause (à titre de motif) a été *posée* par le Je à partir de soi, ou si elle a été *imposée* au Je à partir de la nature (ce qui revient à dire de la *psyché*, de la *physis* ou du *sôma*). Dans ce dernier cas, il s'avère de toutes façons évident que la nature (en premier lieu la *psyché*) peut d'autant réussir à agir comme un Je, que le Je lui-même, par une conscience insuffisante de soi; s'y est identifié. Cela signifie que c'est une chose de poser *le Je dans le Je*, c'en est une autre de le poser dans l'âme (comme le fait Jung par exemple), dans la vie (comme le fait W. Reich, par exemple) ou dans le corps (comme le fait Freud, par exemple). Dans tous ces cas, l'esprit ou le Je, qui l'on croit nier consciemment, est à l'inverse inconsciemment projeté et donc improprement « déplacé » dans la nature.

Il doit être rappelé, toutefois, que du point de vue de la médecine anthroposophique, tout état pathologique n'est rien d'autre que le résultat d'un « déplacement », dans le temps ou dans l'espace, d'une fonction autrement physiologique. Être alimenté au biberon, par exemple, c'est physiologique à six mois, pathologique à vingt ans. Dans un cas de ce genre — comme vous voyez — on a un « déplacement » dans le temps, et donc un « anachronisme ». En voulant donner un exemple de « déplacement » également dans l'espace, nous pourrions considérer le fait que, dans le corps humain sain, la température des poumons voisine les 35°C, tandis que celle du foie est autour de 40°C. Eh bien! essayez de penser à ce qui arriverait si les poumons commençaient à avoir une température de 40°C et le foie à 35°C. Nous nous trouverions en face d'un état pathologique sérieux. De toutes les façons, cette clef de la pathologie est valable autant sur le plan corporel que sur celui animique (ou de la vie de l'âme, ndt). Par exemple, la « maladie » des déterministes et des tenants du « libre arbitre » dérive justement du fait que tous deux « déplacent » le Je dans la nature (surtout dans le *sôma* et dans la *physis* les premiers, et dans la *psyché* les seconds), pour le juger « non-libre » ensuite, de façon erronée, pour les uns et « libre », de façon illusoire, pour les autres.

Il faut dire de toutes manières que la psychanalyse a apporté une contribution importante aux thèses des déterministes. En effet, avec la soi-disant « découverte de l'inconscient », on s'est encore plus sentis en droit de dire: « Les motifs déterminants de notre conduite sont actifs dans l'inconscient. Nous nous croyons libres parce que nous les ignorons habituellement. Une analyse des profondeurs pourrait donc les mettre au jour et détruire ainsi toute notre illusion ».

De toute façon, Steiner, pour mieux illustrer et résumer le point de vue du déterminisme, cite un long passage d'une lettre de Spinoza. Dans celui-ci, il faut surtout remarquer l'affirmation suivante: « Moi — dit Spinoza — je fais consister la liberté, non pas dans une libre décision, mais dans une libre nécessité » (p.15). Eh bien! pour comprendre ce que signifie une « libre nécessité », il faut distinguer la liberté soi-disant « négative » (la liberté *de*) de celle soi-disant « positive » (la liberté *pour*). Il n'est pas difficile de s'apercevoir en fait que nous nous représentons toujours la liberté plus comme un *vide* ou une *absence* (de détermination ou de contrainte) et non comme un *plein* ou une *présence* (du Je ou d'esprit). « La liberté? — écrit précisément Paul Nizan, dans *Aden Arabie* — Ce n'était pas ce vide que je cherchais, mais une vraie faculté »; et même Hegel, dans son *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, dit: « La plus haute forme du néant en soi serait la liberté ». Ceci n'est cependant qu'un symptôme de l'état intérieur particulier dans lequel vit l'homme moderne; à savoir un homme qui, pour développer pleinement la conscience de sa propre *existence*, s'est vidé progressivement de la conscience de sa propre *essence*. Ce n'est pas un hasard si c'est « l'existentialisme » qui voit dans la liberté une « condamnation » ou une « source d'angoisse ».

Eh bien! Si une valeur suprême; comme celle de la liberté, en vient à se transformer carrément en source de douleurs et de souffrance (de cette douleur et de cette souffrance dont les déterministes se défendent en niant la liberté); on devrait avoir alors le courage de reconnaître que notre rapport actuel avec une valeur de cette sorte est incorrect. Mais notre rapport actuel avec la liberté est faux parce qu'est fausse notre conscience actuelle de la liberté et cette conscience de la liberté est fausse parce qu'est fausse (ou inadéquate) aussi la forme de pensée avec laquelle nous la pensons (La vérité – dit en effet l'Évangile – vous rendra libres »). Ce n'est certes pas la pensée ordinaire abstraite, c'est-à-dire une pensée asservie à l'appareil neuro-sensoriel, qui peut penser réalistiquement la liberté. Penser de manière réaliste la liberté, cela veut dire en fait penser la liberté « positive » (ou la liberté *pour*): à savoir, une liberté qui est *joyeuse présence et plénitude d'esprit*.

Spinoza dit: « Moi, j'appelle *libre* une chose qui existe et agit par simple volonté de sa nature, et *forcée* qui est à l'inverse déterminée à l'existence et à l'action, de manière précise et fixée, par quelque chose d'autre » (pp.14-15). Cela signifie donc que le Je est libre quand il existe et agit en tant que Je (ce qui revient à dire: « par simple volonté de sa nature »), et non libre (ou « forcé ») quand il est au contraire déterminé « à l'existence et à l'action » par la *psyché*, par la *physis* ou par le *sôma*. Le Je, en définitif, ne doit pas tant être libre pour être Je, mais il doit plutôt être Je pour être libre. En tant que sujet, en effet, la liberté est l'*esprit libre* et l'esprit libre est l'essence de l'homme. L'esprit libre n'aime ni obéir ni commander; il aime la liberté

et sa joie maximale est celle de pouvoir se retrouver avec d'autres esprits libres. C'est pourquoi il souffre autant de la contrainte que de la tentation récurrente qui lui a été offerte par la faiblesse d'autrui, de s'ériger en juge ou dominateur. En tout cas, pour en revenir au passage de Spinoza, remarquons sa conclusion: Les hommes se croient libres parce « qu'il y a des choses qu'eux désirent le moins » et parce que « l'on peut facilement maîtriser certains désirs au moyen du souvenir d'autres, à qui l'on pense souvent » (p.16). La même chose — dite par Schopenhauer aurait au contraire cette teneur: quand il s'agit de choisir, c'est toujours le motif le plus fort qui s'impose.

Mais quel est — demandons-nous — la fonction du motif? Pour répondre à cette question, nous devons nous rappeler que le Je, le corps astral (la *psyché*), le corps éthérique (la *physis*) et le corps physique (le *sôma*) représentent quatre réalités diverses, hiérarchiquement ordonnées. Gardons à l'esprit, en effet, qu'en parlant de l'âme, nous parlons des trois facultés du penser, du sentir et du vouloir, tandis qu'en parlant de l'esprit, nous parlons de degrés ou d'états de conscience, à savoir, de ceux de la veille, du rêve, du sommeil et de la mort. Reprenons donc notre schéma pour observer les choses depuis ce nouveau point de vue.

Je	veille	Être (esprit)
Corps astral	rêve	forme
Corps éthérique	sommeil	temps
Corps physique	mort	espace

Demandons-nous à présent: quelle fonction a le temps? Pour répondre, il suffit d'observer qu'il se situe entre la forme et l'espace. Rappelons-nous, à ce sujet, que lorsque Steiner nous parle du « seuil », il nous parle d'une limite qui passe exactement entre la forme et le temps et que chacun de nous traverse, dans un sens, quand il s'endort et, dans le sens opposé, quand il s'éveille. Un tel seuil divise en fait les sphères de l'être et de la forme de celles du temps et de l'espace: de celles, à savoir de l'existence. Eh bien! une forme qui entend se réaliser dans l'espace ne peut, en première instance, que descendre dans le temps. Le temps a donc une fonction de médiation. Remémorez-vous: qu'arrivait-il à l'école quand on nous donnait un « thème »? D'abord, il y avait le thème en tant que forme pure, puis le « développement » dans le temps en enfin le thème « développé » et, par cela même, spatialisé. Tout ce qui entend se réaliser dans l'espace doit donc se servir de la médiation du temps. Un discours analogue, toutefois, doit être fait pour la forme (ou pour le motif). Elle aussi joue en effet un rôle de médiation entre l'être et le temps (ou entre l'agent et l'action). Mais à quelle fin se déroule une telle activité médiatrice? À fin justement de donner « forme », à un premier niveau, à la force pure et indéterminée de l'agissant (du Je) et, à un second niveau, au mouvement pur et indéterminé du temps (à l'agir). Par exemple, quand nous entendons quelqu'un

exprimer son propre malaise en disant: « je ne sais même pas moi-même ce que je veux », nous nous trouvons justement en présence d'un Je qui, ne réussissant pas à donner forme à sa propre volonté, se voit freiné dans son agir et paralysé dans l'action.

J'espère qu'il est clair pour vous à ce point, que les médiations qui permettent à l'esprit d'incarner sa propre volonté dans l'action ne peuvent être manquées. Tout le problème de la liberté consiste donc dans le fait de voir « d'où » et « de qui » part l'initiative.

« Ce qui importe — écrit en effet Steiner — se n'est pas que je sache mettre à exécution une décision prise, mais *comment surgit en moi cette décision* » (p.19).

Réponse à une question.

Vous voyez, le tout est de s'entendre sur le concept de « sujet ». De fait, si par sujet nous entendons le je habituel (ou ego), — c'est-à-dire — celui qui se sait de lui-même comme un « sujet » ou un « Je » en tant qu'il s'oppose toujours à un « objet » ou à un « non-Je », nous nous trouvons alors sur le plan de la conscience ordinaire que Steiner appelle aussi « matérielle » ou « objective ». Ceci, toutefois, n'est pas notre Je réel: à savoir qu'il n'est pas encore un Je spirituel. Du reste, l'esprit doit toujours être compris en terme de « subjectivité » (les théologiens catholiques diraient peut-être de « personne »): certes, dans des termes d'une subjectivité supérieure qui se révèle, en même temps, en tant qu'unification et transcendance du sujet et objet, du Je et non-Je. Nous devons donc nous conquérir un pensée en mesure d'expérimenter, simultanément, le Je en tant qu'*être* (comme sujet) et l'être en tant que *Je* (comme sujet). Nous avons dit, dans ce qui précède, que la vérité est un « être » et non un « avoir ». En effet, on ne peut pas avoir la vérité, mais on peut avoir une opinion. Mais c'est justement l'ego qui a ses « propres » opinions ou ses « propres » points de vue. D'un autre côté, au cas où l'on est capable de s'élever à la vérité (au Je spirituel) et que l'on est prisonnier de l'opinion (de l'ego), on en vient bien alors à une doctrine, comme celle libérale, qui, en reconnaissant la relativité des opinions, s'efforce de les inciter à la tolérance mutuelle. L'appel de Locke et de Voltaire à la tolérance doit donc être vu comme le fruit d'une époque ou d'une phase évolutive, dans laquelle l'ancienne capacité de l'homme d'expérimenter la réalité de l'esprit d'une manière vivante s'était désormais atrophiée. L'appel actuel de Jean-Paul II est différent, au contraire. En quelques mots brefs, en effet, c'est comme si le Pape nous disait: « Vous, hommes modernes, vous ressentez beaucoup le problème de la liberté, mais beaucoup moins celui de la vérité. Vous risquez par conséquent de réaliser une liberté fausse parce que, en dehors de la vérité, il n'y a pas de vraie liberté ». Nous devons reconnaître qu'il s'agit là d'un diagnostic inacceptable. Le problème naît; toutefois, lorsque l'on passe du diagnostic à la thérapie. Dans l'incapacité de comprendre les raisons pour lesquelles l'homme moderne s'est rendu de moins en moins sensible au thème de la vérité (à savoir de moins en moins capable de la penser véridiquement), que fait en effet le Pape? Il s'efforce de nous rappeler que l'Église catholique est dépositaire de la vérité, et que par conséquent on ne peut revenir à la vérité qu'en revenant à son enseignement. Il

s'efforce de nous le rappeler, outre tout, comme si nous l'avions simplement oublié, sans de fait nous expliquer, une fois admis qu'il en était ainsi, pourquoi cela a pu se produire. À l'homme moderne, en réalité, il ne faut pas un chemin de la mémoire (qui le ramènerait, en tant que tel, au passé), mais plutôt un chemin de la connaissance qui sache restituer à la pensée la force et la capacité d'expérimenter de manière moderne (et donc librement et individuellement) la réalité de la vérité ou de l'esprit. Mais croit-on vraiment que l'homme moderne (l'homme de l'ego) soit disposé, en se reniant lui-même, à déléguer à d'autres l'administration et la gestion de la pensée, de la conscience et de la vérité? Non!, l'homme moderne est aussi « moderne » qu'il veut la conquérir, comme Faust, de ses propres forces, en assumant tous les risques et toutes les responsabilités que comporte une entreprise de ce genre. L'homme moderne, en somme, doit être aidé, non pas « en lui rappelant » ou « en lui apprenant » la vérité, mais plutôt « en la pensant » (en commençant pour cela par libérer la pensée elle-même de tout ce qui la limite ou l'entrave dans son mouvement). Plus que d'une « doctrine », nous avons par conséquent besoin d'une « méthode ». Ce serait vraiment dommage, donc, que quelqu'un crût que la *Philosophie de la Liberté* exposât une doctrine ou un système. Dans la première de ses maximes anthroposophiques, Steiner dit en effet: « L'anthroposophie est un chemin de connaissance qui voudrait conduire le spirituel qui est dans l'homme au spirituel qui est dans l'univers ». Comme vous voyez, l'anthroposophie est précisément un « voie », une méthode ou un cheminement. Un cheminement que chacun peut librement entreprendre et suivre dans l'espoir de pouvoir un jour trouver cette vérité qui, seule, pourra le conduire vers la beauté et vers la bonté. Le vrai est en effet la manifestation de l'esprit dans le penser, le beau est la manifestation de l'esprit dans le sentir, et le bien est la manifestation de l'esprit dans le vouloir. Trois manifestations diverses donc, d'un même esprit. D'où commencer donc? Ceci est le problème. Songez, par exemple, à la méthode hypnotique. À quoi vise l'hypnotiseur? Il vise à agir directement sur la volonté (inconsciente) et, justement pour cela, la présence de la conscience lui est une entrave. Songez à la suggestion publicitaire. Celle-ci agit directement sur le sentir (subconscient) et, justement pour cela, la moindre attitude critique à son égard ne peut lui être qu'un obstacle. Même la suggestion veut d'une manière quelconque arriver à la volonté (pour influencer, dans le cas spécifique, nos choix de consommation): elle veut y arriver indirectement (au travers du sentir), et non directement comme l'hypnose le fait. Je vous ai proposé ces deux exemples pour que vous considériez comment peuvent se produire des méthodes différentes. Celles qui s'adressent directement à la volonté sont une chose; celles qui s'adressent directement au sentir et indirectement à la volonté en sont une autre; ce qui finalement s'adresse directement au penser, indirectement au sentir, et encore plus indirectement au vouloir, c'est encore autre chose: ce que fait l'anthroposophie justement ou la science de l'esprit. En étant l'unique méthode qui s'adresse au penser directement et à la conscience de veille, c'est par cela même la seule — comme c'est facile de le comprendre — qui respecte intégralement notre autonomie et notre liberté. Steiner a dit en effet, et cela à plusieurs reprises: « Je ne

désire pas que vous *croyez* à ce que je vous dis, je veux que vous *pensiez* ce que je vous dis ».

Seconde rencontre - 8 octobre 1998.

Suite du Premier chapitre.

Je voudrais commencer ce soir par éclairer ce que nous pourrions appeler la *logique intérieure* du texte. En ce référant à celle-ci, Steiner a dit une fois, que ce serait bien d'en posséder le développement comme un chef d'orchestre possède celui de la musique qu'il s'apprête à diriger. Une chose est en fait de maîtriser quelques considérations ou conclusions (à savoir quelques éléments « pensés »), une autre est de maîtriser ce mouvement du *penser* à partir duquel ces considérations ou conclusions ont découlé.

Pour faire tout ce que nous nous sommes proposés, nous devons de toute manière revenir à Spinoza. Faites attention à ce passage: « Cette pierre, — dit-il — à présent consciente de son effort... ». La pierre est donc consciente de son propre « effort », à savoir de son propre mouvement ou de son propre agir, mais n'est pas consciente de ce qui a donné lieu au mouvement lui-même: ou bien de ce que, dans la sphère mécanique, nous appelons « cause » et que, dans la sphère du comportement humain, nous appelons à l'inverse « motif ». Ces distinctions terminologiques, nous les devons en vérité à Schopenhauer. Vous savez que, dans son système, la volonté joue à peu près le même rôle que Hegel attribue à l'inverse à la pensée. Selon Schopenhauer, ce serait la même volonté à se manifester sous des formes différentes dans les divers règnes de la nature. Une seule volonté se révélerait donc comme loi de *cause à effet* dans le règne minéral, comme loi de *stimulation-réaction* dans le règne végétal, et comme loi de *motif-action* dans le règne animal et humain. « La différence entre stimulus et motif — dit-il textuellement — on peut l'expliquer physiologiquement ainsi: le stimulus provoque immédiatement la réaction, laquelle provient de la partie même où agit le stimulus; le motif, à l'inverse, est un stimulus qui doit faire le parcours plus long à travers le cerveau, là où sous son influence naît avant tout une image et c'est celle-ci qui provoque de manière immédiate la réaction conséquente qui est appelée soit acte du vouloir, soit acte de l'arbitraire ». En déterministe, il compare donc le comportement humain à celui animal, et se dit convaincu que, comme tout effet est déterminé par une cause, ainsi toute réaction est déterminée par un stimulus et toute action par un motif. Concernant le comportement humain, dans lequel il considère donc le motif, et non le Je (la nature et non l'esprit) comme déterminant, il affirme que l'on devrait être vraiment idiots pour continuer à parler de liberté. Il écrit en fait: « Là où la causalité est plus compréhensible (c'est-à-dire dans le règne animal - *nda*) de manière minimale, nous reconnaissons l'essence de la volonté et là où la volonté se manifeste de manière indéniable (c'est-à-dire dans le règne humain - *nda*), la volonté se trouve si obscurcie qu'un intellectuel grossier pourrait se risquer à la nier ». Un tel « intellectuel grossier » — pour Schopenhauer — est naturellement un de ces partisans du « libre

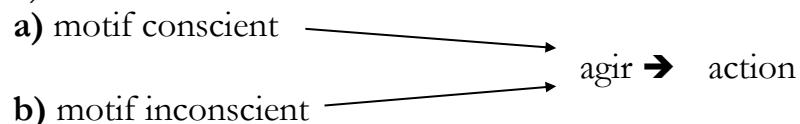
arbitre »: ou bien, de ceux qui voudraient distinguer, d'un côté, le comportement humain de celui de l'animal, sans cependant distinguer, de l'autre, le je habituel du Je spirituel.

En voulant reprendre les termes de nos schémas, nous pourrions dire que: tout en partant de la conviction commune que l'homme n'est constitué que d'un corps physique (constitution physique), d'un corps éthérique (tempérament) et d'un corps astral (caractère), les disciples du « libre-arbitre » se distinguent des déterministes parce qu'ils posent l'agent ou la liberté justement là où les seconds posent le motif ou la nécessité (ce qui revient à dire une multiplicité « d'agents » psychiques, chimiques ou physiques). Comme vous pouvez voir, tous deux ont à la fois tort et raison. Les partisans du « libre arbitre » ont en effet raison d'affirmer la liberté, mais ils ont tort de l'attribuer à l'âme (à la *psyché*), tandis que les déterministes ont raison de l'attribuer à l'âme, mais ils ont tort de la nier. Une réflexion de ce genre est particulièrement importante puisqu'elle permet d'observer qu'autant les uns et autant les autres ne font au fond que se heurter à la même limite de la pensée: à savoir, avec cette limite de la pensée « liée au sens » qui contraint les uns, au nom de la liberté, à l'*abstraction* ou à l'illusion (luciférienne) et les autres, au nom du réalisme, à la *négation* (ahrimanienne).

Dans un contexte de ce genre, que propose Steiner? Tout en prenant acte, avec les déterministes, que l'action est causée par l'agir et que l'agir est causé par le motif, lui propose de distinguer les motifs *conscients* de ceux *inconscients*.

Il écrit en effet: « Les actions des hommes sont-elles toutes d'un genre unique? L'action du guerrier sur le champ de bataille, celle du chercheur dans son laboratoire scientifique, et celle de l'homme d'état dans les circonstances diplomatiques les plus enchevêtrées, peuvent-elles sérieusement être mises au même niveau que l'action de l'enfant qui cherche son lait? Il est bien vrai que le problème se résout d'autant plus facilement que le cas dont il s'agit est plus simple. Mais il est aussi vrai que, par de nombreuses fois déjà, l'incapacité du discernement a conduit à une confusion infinie. Et c'est une différence très profonde que celle qu'il y a entre le cas où je sais pourquoi je fais une chose et le cas où je ne le sais pas » (pp.16-17).

En schématisant, nous pouvons donc dire que le premier pas qu'accomplit Steiner est celui de développer et de transformer la séquence du déterminisme (motif → agir → action) de la manière suivante:



Il doit quand même être souligné que Steiner ne soutient pas du tout qu'un motif conscient soit, *en tant que tel*, libre. Il se limite en fait à dire: si l'on admet une différence entre un motif conscient et un motif inconscient, l'action qui découle du premier devra alors être jugée différemment de celle qui découle du second. Steiner — il n'est pas superflu de le répéter — ne juge donc pas « libre » la première et « nécessaire » la seconde, mais dit seulement que l'action produite par une motivation consciente devra être évaluée de façon nécessairement différente de

celle produite par une motivation inconsciente. Les déterministes parlent donc génériquement de motifs, tandis que Steiner distingue ceux qui peuvent user de la reconnaissance de la conscience de ceux qui ne le peuvent pas.

Avant de décider si une action consciente est ou non libre, on devra par suite chercher à comprendre — selon Steiner — si la conscience est elle-même libre ou pas.

« En fait — écrit-il — c'est justement là que se tient la question: il s'agit de savoir si la raison, si les buts ou décisions, n'exercent pas sur l'homme une contrainte analogue à celle qu'exercent les impulsions animales. Si, sans mon intervention, une décision raisonnable surgit en moi avec la même nécessité avec laquelle naissent en moi la faim et la soif, je ne peux alors que la suivre par contrainte, et ma liberté est une illusion » (p.18).

Nous ne pouvons donc pas établir, dès le début, que l'action consciente est, en tant que telle, libre, puisque nous devons d'abord découvrir quelle est la valeur d'être conscients: à savoir, puisque nous devons d'abord découvrir quelle est la valeur du penser (en tant que seule activité que nous développons dans le *plein* état de veille).

« Il est évident — écrit justement Steiner — qu'une action ne puisse être libre si son auteur ne sait pas pourquoi il l'accomplit. Mais qu'en est-il pour les actions dont les motivations nous deviennent conscientes? Cela nous amène à la question: « Quelle est l'origine et la valeur du penser? » — en fait, sans la connaissance de l'activité *pensante* de l'âme, il n'est pas possible de se faire un concept de ce qu'est connaître quelque chose, et donc aussi de ce qu'est connaître une action » (p.21).

Nous voici donc au point où le problème éthique tourne dans la direction de celui noétique.

Avant de poursuivre, une précision sera opportune. Steiner — selon tout ce que nous avons vu — se demande qu'en est-il « pour les actions pour lesquelles on devient conscients des motifs ». On peut cependant « devenir conscients » soit de motifs qui ne se sont pas encore traduits en actions, soit de motifs qui se sont déjà traduits en actions, mais qui, au moment où ils ont conformé l'agir, étaient encore inconscients. Qu'il soit donc clair que Steiner se réfère aux premiers et non aux seconds: à savoir qu'il se réfère aux motifs qui concernent des actions futures (dont nous sommes *a-priori* conscients), et non à ceux qui concernent des actions passées (dont nous prenons conscience *a-posteriori*).

Dans sa *phénoménologie de la conscience morale*, Eduard von Hartmann soutient que la volonté humaine est déterminée surtout par deux facteurs: par les « causes motrices » (ou motifs, [motivations, *ndt*]) et par le caractère. Les premières, en qualité de « stimuli du milieu », conditionnent la volonté humaine de l'extérieur, tandis que le second la conditionne de l'intérieur.

En effet — Steiner explique — « Si l'on considère les hommes comme étant tous pareilles ou seulement différents de manière irrelevante, alors leur vouloir apparaît déterminé de l'extérieur, c'est-à-dire par les circonstances qui se présentent à eux. Si, par contre, on considère que pour des hommes différents, une représentation devient un motif d'action uniquement lorsque leur caractère est tel que la

représentation suscite en eux un désir, alors l'homme apparaît déterminé *du dedans* et non *du dehors* » (p.17).

Étant donné, donc, deux individus caractériellement « égaux » ou « différents de manière irrelevante sur ce point », que nous appellerons pour cela A, et deux stimuli « inégaux » ou différents de manière relevante », que nous appellerons B et C, nous aurons la réaction (ou actions) b et c: soit des réactions (ou actions) dont la différence reflétera directement celle des stimuli. Étant donné à l'inverse deux individus caractériellement « inégaux » ou « différents de manière relevante », que nous appellerons B et C, et deux stimuli « égaux » ou « différents de manière irrelevante », que nous appellerons par conséquent A, nous aurons les réactions (ou des actions) b et c: soit des réactions (ou actions) dont la diversité reflétera directement celle des deux caractères. Dans ce cas, autant pour faire un exemple, l'idée de fêter le Carnaval, en se rendant peut-être à un bal masqué, il est plus probable qu'elle se traduira chez un caractère « sthénique » (extraverti) que chez un caractère « asthénique » (introverti). À l'instar de Schopenhauer, von Hartmann aussi est donc convaincu que la traduction d'une représentation en action n'est pas le fruit d'un choix libre, mais au contraire une conséquence nécessaire du fait qu'une représentation, en tant que congénitale ou « sympathique » à notre caractère, suscite en nous l'envie de la réaliser.

Le déterministe — comme nous l'avons dit — juge que l'agir et l'action sont toujours « des effets » de « causes » précises (exogènes ou endogènes). On pourrait pourtant se demander: mais le déterministe, cet agir et cette action libres dont il nie l'existence, comment se les représente-t-il? Il ne peut se les représenter — pouvons-nous répondre — que comme un agir et une action « dé-motivés »: ou bien, comme des effets privés de cause. Si l'on tient compte de ceci, il est clair alors que le déterministe nie de fait, pas tant l'existence (en soi) de la liberté, mais beaucoup plus l'existence de la liberté dans la forme dans laquelle, plus ou moins consciemment, il se la représente. Cela confirme que le vrai problème est celui d'apprendre à penser la liberté. Et c'est pour cela que nous, nous nous demandons ce qu'est, dans le cas de l'agir conscient (que l'on pense peut-être à celui du neurochirurgien pendant une opération délicate au cerveau), le sujet qui, à l'intérieur de cet ensemble de « causes » qui forment ces cellules-là, le tissu du corps astral (appelé aussi, et ce n'est pas un hasard, « corps causal ») choisit celle qui, parce qu'adaptée à la situation spécifique, est destinée à déterminer la forme de l'action. Nous, nous demandons en somme ce qu'est la « cause » des causes. Et si nous sommes d'accord sur le jugement non libre de toute action dont la cause réside dans le corps physique (minéral), dans le corps éthérique (végétal) ou dans le corps astral (animal), nous nous demandons, toutefois, s'il ne faut juger autrement cette action dont la cause réside par contre dans le Je. Pour quelle raison, en effet, le Je ne pourrait-il pas se poser en être à l'origine des causes également (ce qui équivaut à dire, l'élément humain de l'homme)?

Mais comment fait-on pour reconnaître *qui* pose les causes? En fait, opérer ce genre de reconnaissance est tout autre que facile. Il s'agit en effet d'un « diagnostic préférentiel » qui présuppose, chez celui qui veuille le faire, la capacité d'un vrai et

authentique « discernement des esprits: capacité qui peut être de toute manière éduquée et développée par quiconque assimile avec sérieux et profondeur la science de l'esprit. De toute manière il faut dire que le *qui* est presque toujours révélé par le *comment*. À ce propos, on dit que Freud, un jour, a répondu à son interlocuteur: « Ce que tu dis me convaincrat, si tu ne le disais pas de la manière dont tu me le dis ». Dans cette circonstance, le *comment* avait donc été pour Freud, plus important que la *chose*. Mais pourquoi cela avait-il été plus important pour lui? Parce que le *comment* manifeste peut révéler le *qui* non manifeste ou occulte. J'ai apporté ici l'ouvrage *Psychologie et Alchimie* et je voudrais vous faire écouter tout ce que dit Jung à ce sujet: « Particulièrement, la question « Qui agit? » mérite l'attention maximale. Parce qu'en dernière analyse, c'est la réponse à cette question qui décide de la valeur de l'action. Pour la société, c'est vrai, le *Quoi* de l'action a, dans un premier temps, l'importance maximale puisqu'il a une évidence immédiate. À longue échéance pourtant, l'agir juste aux mains de l'homme faux aura des effets néfastes. Qui sait voir loin, se fera d'autant moins éblouir par l'agir juste de la personne fausse que par l'agir erroné de la personne juste. Pour cette raison, le médecin des âmes dirige son attention non pas sur le *quoi*, mais au contraire sur le *comment* de l'action, parce que dans celui-ci est comprise toute l'essence de la personne qui agit ». Certes, Jung distingue la personne « juste » de celle « fausse », tandis que Steiner distingue, *dans une même personne*, le Je du « corps astral » et recommande à son tour de faire attention au *comment* (à la modalité) puisque c'est justement celui-ci à pouvoir nous guider à la découverte de *qui*, entre les deux, est « l'agent » effectif.

« Le chemin du coeur — dit Scaligero (réflexion en fait empruntée à Steiner, ndt) — passe par la tête ». Ne disposant pas du temps nécessaire pour approfondir une affirmation de ce genre, je me limiterai ici à observer qu'un chemin du coeur qui ne passe pas par la tête n'est pas un chemin du coeur, mais une voie viscérale ou « hystérique ». D'autre part, un chemin du coeur qui ne *pass*e pas par la tête, mais s'y *arrête*, n'est pas non plus un chemin du coeur, mais un chemin fantaisiste ou « neurasthénique ». Cela vaudrait la peine de méditer, à ce sujet, l'image de l'Évangéliste Jean qui, dans la *Dernière Cène*, fresque réalisée par Ghirlandaio au Couvent de la Toussaint, pose la tête sur la poitrine et le coeur du Christ.

Second chapitre

(Le besoin de connaissance)

Troisième rencontre - 15 octobre 1998.

En abordant le second chapitre, nous commencerons ce soir à nous enfoncer dans le domaine de la gnoséologie. Nous avons déjà vu comment le titre du livre peut nous induire en erreur en nous faisant penser à une oeuvre « traditionnellement » ou « classiquement » philosophique. Mais *La Philosophie de la Liberté*, au cas où nous ne pourrions justement pas nous empêcher de la caractériser, est une oeuvre plus que « philosophique », *logodynamique*, et pour cela même une oeuvre en ligne avec l'intérêt que la pensée moderne porte au facteur dynamique ou énergétique.

Il doit être observé cependant que les modernes se sont effectivement intéressés à la réalité dynamique ou énergétique de l'objet (physique ou psychique), mais ils ne se sont pas encore intéressés à celle de la pensée (de l'esprit). Par exemple, on voudrait théoriser et pratiquer une « psychodynamie » ou une « psychologie des profondeurs » : mais comment le faire vraiment en continuant d'utiliser une pensée intrinsèquement « statique » ou « superficielle » ? Il est de fait que dans le cours du vingtième siècle, le concept « d'énergie » a été mis au centre de l'intérêt de la physique et de la psychologie (il suffit de penser au concept de *libido* chez Freud et Jung), mais il est resté en marge de la conscience que le sujet a de la pensée et de lui-même. Une conscience de ce genre est restée ancrée en effet — pour le dire avec le philosophe Gentile — à la réalité « spatiale » ou « matérielle » de ce qui est *pensé* (du « substantif », insouciant de la réalité « temporelle » ou « énergétique » du *penser* (du « verbe »)). C'est sur ce dernier, toutefois, que se fonde le livre que nous sommes en train d'étudier. Nous pouvons déjà nous en rendre compte rien qu'en observant la façon dont sont formulés les problèmes. Prenons par exemple, celui du dualisme de « sujet-objet ». Habituellement nous nous comportons comme si nous, avec les aspects du dilemme, nous formions une troisième réalité neutre. Nous sommes portés en effet à nous considérer comme ceux qui réfléchissent de l'extérieur, sur les rapports entre le sujet et l'objet, comme si ces réalités ne nous concernaient pas directement (« Entrer en rapport avec un sujet — soutient carrément Oswald Kulpe — c'est pour l'objet tout aussi indifférent que pour un cadre d'être accroché à un mur »). Eh bien ! Une attitude de ce genre, nous pouvons aujourd'hui l'identifier comme une « projection » (c'est-à-dire comme un « mécanisme de défense » inconscient). J'espère que personne ne se scandalisera du fait d'être revenu sur un concept psychoanalytique classique. Steiner lui-même, bien qu'il ne se soit jamais occupé de « mécanismes de défense », s'est en effet référé à la « projection » lorsque, dans les *Lignes fondamentales d'une gnoséologie de la conception goethéenne du monde*, il a écrit : « Une faculté humaine dont l'homme ne sût rien ne serait jamais reconnue par lui comme sienne, mais attribuée à une entité qui lui est étrangère (...) Ceci est la vérité destinée à devenir le principe suprême de la psychologie. » Eh bien ! : n'est-ce pas ce qui arrive dans le cas de ce dont nous

sommes en train de nous occuper? À savoir, n'est-ce pas ce qui arrive quand l'homme, ne sachant rien de son propre Je, finit par l'attribuer « à une entité qui lui est étrangère »? Et n'en est-il pas ainsi — en s'en tenant au moins à l'enseignement de Freud — que l'on se « défende » de l'éventualité de se trouver impliqué dans le problème? C'est de cette manière que l'on commence de toute façon à passer du plan philosophique au plan anthropologique ou, pour mieux dire, *anthropososophique*. « Toutes les énigmes qui se réfèrent à l'esprit et la matière, — écrit Steiner — l'homme doit les retrouver dans l'énigme fondamentale de son être propre » (p.25). On ne nous propose plus donc de regarder les choses *à l'extérieur* de l'être humain, mais *à l'intérieur*. Nous sommes ainsi poussés à nous demander: quel est, chez l'être humain, le sujet? Et quel est l'objet? Et comment donc l'homme est-il capable, *en vivant*, d'harmoniser esprit et matière, ou sujet et objet, et est-il incapable *en pensant*, inversement de faire de même? Ne serait-ce, ceci, un signe du fait que le niveau de conscience qui gouverne sa pensée ordinaire n'est pas encore à la hauteur de celui qui gouverne sa vie?

« L'homme — écrit Steiner — n'est pas du tout un être organisé de façon unitaire » (p.23).

« De façon unitaire » — que l'on fasse attention — cela veut dire ici « de façon univoque ». L'homme est en effet un être « unitaire » (c'est-à-dire une synthèse d'une multiplicité complexe et articulée), mais pas un être « univoque », « monolithe » ou fait — comme on a coutume de le dire — « tout d'une pièce ». Quoi qu'il en soit, Steiner, en parlant de l'impulsion à la connaissance, écrit ceci: « Chaque regard que nous jetons autour de nous suscite en nous une quantité de questions. Avec chaque phénomène qui se présente à nous un problème nous est posé. Toute expérience se transforme pour nous en une énigme » (p.23).

Gardons présent à l'esprit que Steiner se réfère ici à la « physiologie », et non à la « pathologie » de l'âme humaine. Il y a des personnes en effet pour lesquelles les phénomènes et expériences ne se traduisent pas du tout en problèmes ou énigmes; ceci n'est toutefois que l'effet d'une inertie ou d'un engourdissement intérieur. Du reste, chez l'homme appelé à créer et à recréer en soi, incessamment, l'équilibre entre les impulsions naturelles et celles spirituelles, un déséquilibre peut se déterminer autant en faveur de la nature (hystérique) qu'en faveur de l'esprit (neurasthénique).

« À peine pointent en nous les premières lueurs de la conscience — écrit Steiner — nous érigeons un mur de séparation entre nous et le monde (...) Mais nous ne perdons jamais le sentiment que nous appartenons au monde, qu'il existe un lien qui nous unit à lui, que nous sommes à l'intérieur et non à l'extérieur de l'univers » (p.24).

En effet, quiconque connaît au moins un peu ce que l'on appelle la « psychologie de l'âge évolutif » sait que, à un certain stade de développement, survient cette séparation entre nous et le monde: à savoir que survient d'une part, la conscience de nous-mêmes en tant que « sujet » ou « Je » et, d'autre part, celle du monde en tant que « qu'objet » ou « non-Je ». Du reste, il n'y aurait aucune conscience du sujet ou du Je, s'il ne s'en révélait en même temps une de l'objet ou du non-Je. Il s'agit donc

d'un degré de conscience qui n'est pas présent à la naissance, qui a besoin de temps pour se former et mûrir, et qui effectue, sur le plan intérieur, une seconde rupture, bien plus douloureuse du « cordon ombilical » qui nous unissait précédemment aux autres et au monde. Pensez à Léopardi ou à Pascoli. Le premier n'exprime-t-il pas une nostalgie brûlante de « l'âge heureux », et le second ne regrette-t-il pas peut-être, le « petit enfant »? Tous deux montrent donc qu'ils souffrent de la perte de cet état originel dans lequel l'homme était le monde et le monde était l'homme, et auquel était inconnue l'amère expérience de la solitude. Nous pouvons aussi dire que, sur le plan de l'évolution culturelle, un tel état correspond, grosso modo, à celui dans lequel Descartes divise le monde en deux parties, attribuant la maîtrise de l'une à la *res cogitans* et de l'autre à la *res extensa*.

Cette division, cependant est avant tout une division entre deux parties de l'homme: soit, entre une partie qui se *reconnaît* comme « Je » et une autre, qui est à l'inverse *méconnue* comme « non-Je ». « L'opposition fondamentale et originelle — écrit précisément Steiner — vient à notre rencontre en premier lieu à l'intérieur de notre conscience. C'est nous-mêmes qui nous détachons du sein maternel de la nature et qui nous opposons au « monde » comme un « je ». » (p.28).

Il s'agit donc, et avant tout, d'une scission du même être humain. Grâce à la partie que nous *reconnaissons* comme « Je » (*res cogitans*) nous érigeons — comme dit Steiner — un « séparation entre nous et le monde » (en tant que fondement de l'autoconscience); grâce à la partie que nous *méconnaissons*, à l'inverse, comme « non-Je » (*res extensa*), nous ne perdons jamais — comme dit encore Steiner — « le sentiment d'appartenir au monde ».

En somme, si avec le penser (conscient) nous nous séparons du monde, avec le sentir (subconscient) et avec le vouloir (inconscient) nous lui restons au contraire unis. Le penser, pour pouvoir se réunir au monde, doit pour cela commencer à se réunir (consciemment) au sentir et au vouloir. Il ne s'agit donc pas de régresser à ces stades de conscience-là (de rêve et de sommeil) dans lesquels est encore en vigueur une union naturelle avec le monde, mais plutôt de progresser et de développer les états de conscience supérieurs (dits, par Steiner, « d'imaginatif », « d'inspiratif » et « d'intuitif »).

En effet, une fois brisée, l'*union naturelle* peut seulement se reconstruire en tant qu'*union spirituelle*. En voulant exprimer la même chose de manière imaginative, nous pourrions parler de l'union originelle comme de l'Éden ou du Paradis terrestre, et de la perte comme d'une « expulsion » hors de cet Éden, qui d'un côté a livré l'être humain à la solitude, à la souffrance et à la mort mais, de l'autre, lui a instillé une nostalgie brûlante, que l'on ne peut plus lui ôter, de ce bien perdu. Eh bien! Si nous voulons vraiment prendre le chemin qui peut nous restituer à nous-mêmes, aux autres et au monde, nous devons alors avoir le courage — comme disent les psychanalystes, de « retirer nos projections ». Étant donné que nous avons à faire à une « logodynamique », et non à une « psychodynamique », il s'agira cependant de retirer les projections d'ordre « idéatif (qui a trait à l'idéation, ndt) » et non « affectif ».

Cela peut aider de nous rappeler que l'homme peut utiliser aussi, outre celui de la « projection », d'autres « mécanismes de défense »: par exemple, le « refoulement », la « régression », « l'isolement », « l'introjection » ou la « négation ». Ces « mécanismes » inconscients devraient nous protéger de ces représentations que Freud définit « incompatibles », parce que capables de nous procurer anxiété et angoisse. J'espère que vous rendez compte de combien la chose, de notre point de vue, s'avère intéressante. On nous dit, en effet que, selon notre nature (c'est-à-dire de notre constitution, de notre tempérament et de notre caractère), l'on pourrait se vouer à des représentations « sympathiques » (parce que « compatibles avec notre nature) et des représentations « antipathiques » (parce qu'incompatibles avec elle). Notre conception du monde ordinaire et spontanée est donc exposée au risque d'être « subjective » (comme expression de notre nature personnelle) et non « objective » (comme expression du monde lui-même). Autrement dit, elle est exposée au risque d'être plutôt « opinion » (*doxa*) et non « science » (*epistème*). En tout cas, Steiner, après nous avoir rappelé que la situation exposée « apparaît historiquement dans l'opposition entre la conception unitaire de l'univers ou *monisme* et la théorie de deux mondes ou *dualisme*; dit: « Aucune de ces deux conceptions ne peut satisfaire parce qu'aucune des deux ne correspond entièrement au fait » (p.25).

Du phénomène entier, le monisme parvient en effet à saisir et affirmer la seule réalité de l'*un* (à savoir du principe spirituel ou matériel), tandis que le dualisme parvient à saisir et à affirmer la seule réalité des *deux* (c'est-à-dire des opposés). Si l'on veut, nous pourrions aussi dire que le dualiste est un « pessimiste », s'étant résigné rapidement à l'idée que le monde est intrinsèquement et irrémédiablement contradictoire, tandis que le moniste est au contraire un « optimiste »: un optimiste assez naïf et superficiel, cependant, puisqu'il ne *dépasse* pas la réalité, mais la *nie*. Jusqu'à présent — dit Steiner — on a tenté d'effectuer cette négation de trois manières différentes: soit, au moyen de deux opposées *reductio ad unum* et au moyen de la troisième voie qui procède selon le nom de « parallélisme psychophysique). En effet, une fois posée l'opposition du « sujet-objet », le moniste spiritualiste tend à réduire l'objet au sujet, le moniste matérialiste réduit le sujet à l'objet, le troisième, au contraire, se tire d'embarras en recourant à l'alibi d'un prétendu « parallélisme » originel (qui non seulement ne résout pas le dualisme, mais l'affirme encore plus). À ce sujet, dans le *Dictionnaire de psychologie* de 1990, il est dit justement que le problème du rapport entre « l'esprit » et le « corps », a été formulé en termes « dualistiques » par le *Psychophysicalisme* (parallélisme) et par l'*interactionnisme*; en termes « monistiques » par le *matérialisme*, par l'*idéalisme subjectif* et par le *phénoménisme* (pour lequel « n'existent » ni « l'esprit », ni le « corps », mais seulement des « impressions sensorielles » et des « idées »); en termes de « compromis » par l'ainsi nommé *double attentisme* (qui ne voit dans « l'esprit » et dans le « corps » que les deux aspects d'une réalité unique sous-jacente) et par l'*épiphénoménisme* (qui voit inversement dans « l'esprit » — comme il est textuellement précisé — « qu'une ombre non causale du monde physique »).

De toute façon, il y a à observer, en revenant à Steiner, que les deux « solutions » obtenue par l'entremise de la *reductio ad unum* (celle matérialiste et celle spiritualiste) se révèlent bien plus illusoire, si l'on est en mesure de réaliser (grâce à l'oeil dégourdi du psychanalyste) que celui des deux termes que l'on croyait avoir effacé, s'est au contraire, dans un cas, inconsciemment *introjecté* (à savoir qu'il s'est déplacé de l'extérieur vers l'intérieur) et, dans l'autre cas, inconsciemment *éjecté* (à savoir, qu'il s'est déplacé de l'intérieur vers l'extérieur). Le moniste spiritualiste (qui nie sciemment la réalité de l'objet) ne fait en effet qu'introjecter inconsciemment l'objet (dans le sujet), tandis que le moniste matérialiste (qui nie sciemment la réalité du sujet) ne fait qu'éjecter (ou « projeter », ndt) inconsciemment le sujet (sur l'objet). « La conception matérialiste — dit justement Steiner — ne peut résoudre le problème, mais seulement le déplacer » (p.26).

Mais quels risques comportent, sur le plan psychologique, des opérations de ce genre? Pour le dire d'une façon plutôt radicale, le moniste spiritualiste, ayant éjecté l'objet, court le risque de développer un « délire de pouvoir » ou un état « maniaque », tandis que le moniste matérialiste, en ayant projeté le sujet, lui court le risque de développer un « délire d'impuissance » ou un état « dépressif ».

Fichte, par exemple, partisan d'un « idéalisme absolu », et « le plus assidu — a dit Steiner — des spiritualistes, tente — toujours dans les mots de Steiner — « de déduire du « Je » l'entièreté de l'édifice du monde (...) sans aucun contenu d'expérience » (p.27).

Le monde matériel ne peut pourtant pas être aboli. Le Je, en fait, ne peut rencontrer le monde que par le corps. S'il veut voir une chose, il doit le faire avec les yeux et s'il veut la toucher, il doit utiliser ses mains. Le Je, en tant qu'entité spirituelle, a donc accès au monde matériel non pas de façon directe ou immédiate, mais plutôt de manière indirecte et médiata (par le corps). Tous ceux qui, ayant introjecté l'objet, nient la réalité du corps ou de la matière, affirment donc la réalité spirituelle du Je, mais finissent par l'enfermer ou l'emprisonner en elle-même. Un idéaliste moniste pareil — observe justement Steiner — « est contraint de rester, avec sa conception du monde, comme enchaîné à l'intérieur du domaine d'activité du « Je » lui-même » (p.27).

Tous ceux qui, d'en face, se disent convaincus que l'homme n'est autre « qu'un animal intelligent », ou une espèce de *robot* très complexifié et raffiné, et qui nient par conséquent, toute volonté libre de sa part, sont affectés d'un « délire d'impuissance ». Ceux-ci, en fait, convaincus qu'ils sont que c'est le cerveau qui pense et veut, ne font rien d'autre que projeter le sujet sur l'objet (le Je sur le non-Je), en exaltant ainsi la réalité matérielle du second et en mortifiant celle spirituelle du premier. Au lieu de dire, par exemple: « moi, je pense que le cerveau pense », le moniste matérialiste dit: « le cerveau pense ». Comme vous voyez, de cette seconde affirmation a été exclu le « je pense »: ou bien, a été exclu l'esprit. D'un autre côté, pour élaborer une conception du monde matérialiste, l'on doit nécessairement se servir de l'esprit. Le paradoxe est que l'on se serve de l'esprit pour nier l'esprit. N'est-ce pas là peut-être le comble de l'*autoinconscience*?

Je pense que vous connaissez tous l'historiette de cette bouteille à moitié pleine et à moitié vide qui apparaît, à l'optimiste, seulement à moitié pleine et, pour le pessimiste, déjà à moitié vide. Eh bien!, une telle historiette peut s'avérer, dans ce contexte, vraiment éclairante. Pour quelle raison, en effet, l'optimiste juge-t-il la bouteille à moitié pleine et le pessimiste la juge-t-elle à moitié vide. Parce que — comme le soutient Freud — la représentation de la bouteille à moitié vide est « incompatible » avec le caractère de l'optimiste et celle de la bouteille à moitié pleine est « incompatible » avec celui du pessimiste. Dans ce cas — comme on voit — c'est précisément le caractère (la *psyché*, ou le corps astral), et non le Je qui formule le jugement. Un tel jugement s'avère pour cette raison unilatérale parce que *psychiquement conditionné*. Il doit être quand même observé que ce serait une vraie chance si des choses de ce genre survenaient une fois de temps en temps et seulement avec les bouteilles. Malheureusement, elles se produisent tous les jours et conditionnent lourdement notre rapport à la réalité.

Que l'on pense par exemple, au célèbre *test* de Rorschach. On nous montre un tableau avec une tache (plus ou moins colorée) et l'on nous demande de la juger: c'est-à-dire qu'on nous demande de dire ce qu'elle représente selon nous. Le plus beau, c'est que nous répondions: « Il s'agit de la tache de l'un des dix tableaux du *test* mis au point par le psychiatre suisse Hermann Rorschach, qui a vécu entre 1884 et 1922 », le *test* même serait du coup invalidé. Car il ne prévoit pas, en effet, de réponse objective mais au contraire subjective. Et savez-vous pourquoi? parce que, si *en connaissant* (spirituellement) on apprend l'*objet au travers du sujet*, *en estimant* (psychiquement) on apprend inversement le *sujet au travers de l'objet*.

Si cela est clair, sera alors claire aussi la raison pour laquelle la connaissance vraie est une lutte, une croissance, une maturation et, en définitive, une *ascèse*. S'il veut vraiment se dépasser et se vaincre soi-même, l'homme moderne n'a pas besoin en fait d'endosser le cilice ou de « mortifier la chair » — comme on a coutume de dire —, mais il a plutôt besoin de suivre un « chemin de connaissance » qui lui permette, par amour de la vérité et du monde, de transcender la sphère égoïste de ses propres opinions et de ses propres points de vue: qui lui permette donc de rechercher *spirituellement* l'esprit. C'est justement celle-ci, de fait, qui est l'une des difficultés majeures. Par exemple, ceux qui pratiquent le « spiritisme » ou qui se servent d'une manière ou d'une autre d'un *médium*, recherchent, en effet, l'esprit, mais ils le recherchent *sensiblement* ou *matériellement*: ce qui revient à dire qu'ils s'attendent à ce que ses manifestations soient visibles aux yeux et audibles aux oreilles. Ceux qui, à l'inverse s'adonnent (plus noblement) à la mystique recherchent l'esprit, mais en le confondant avec l'âme, ils le rechercheront de manière principalement *rêveuse* et *sentimentale*. Il nous est ici offert en outre, un exemple valable de combien le *comment* est important lorsque l'on veut remonter au *qui*. Si nous nous décidions en effet à ne plus parler — comme le fait l'idéalisme — de manière générique « d'esprit », mais que nous commençons à discerner entre les multiples et variées entités spirituelles, nous nous apercevrons bientôt de *qui* inspire vraiment le *comment* du spiritiste et de *qui* vraiment inspire le *comment* du mystique. L'idéalisme — dit

Steiner à ce sujet — « ne parvient pas à chercher *un monde spirituel à travers* le monde des idées, mais il le voit *dans* le monde même des idées » (p.27).

Comme il est vrai du reste que « l'arbre se juge à ses fruits », il est aussi vrai que « les fruits se jugent à l'arbre » puisque, en en contenant les graines, ils sont en mesure d'en dévoiler l'origine.

Revenons à notre sujet, nous disions donc que l'esprit demande à être recherché avant tout spirituellement: ce qui signifie par la pensée dans un état de pleine conscience. Pour faire cela, il faut cependant vaincre tout ce qui, en nous, non seulement se refuse à accueillir la réalité de l'objet ou de l'autre, mais tend carrément à la prévariquer ou à l'instrumentaliser.

Jusqu'ici, nous nous sommes principalement occupés du monisme spiritualiste et de celui matérialiste. Avant d'aller plus loin, disons aussi deux mots sur les monistes « phénoménistes », sur les dualistes « psychophysicalistes » et « interactionnistes » et sur les partisans du « double attentisme » et de « l'épiphénoménisme ». Tous ceux-ci ne font rien d'autre en vérité que recourir, quand bien même de façon différente, à des exorcismes verbaux (plus ou moins raffinés), au seul but de contourner le problème ou de s'en laver *agnostiquement* les mains. Nous pouvons être certains que Dante n'aurait eu aucune hésitation à les mettre tous ensemble dans le giron des « veules ». Il s'agit, par ailleurs, d'attitudes « syncrétistes » typiques, le plus souvent des périodes de décadence ou d'involution culturelle, durant lesquelles, les tensions spirituelles authentiques s'amenuisent, et que l'on s'empresse de réaliser, au nom des intérêts matériels, tout type d'accommodement ou de compromis. Étant donné que la liberté est *vie* ou *mouvement*, de pareilles attitudes témoignent, en outre, d'un engourdissement et d'un avilissement des forces de l'âme. Il est connu par exemple, que l'arthrose, l'arthrite ou les rhumatismes sont des pathologies du mouvement physique. Eh bien! Imaginez qu'il existe aussi une pathologie du mouvement du Je dans l'âme, en mesure de nous rendre, à notre insu, animiquement « parétique » comme les deux protagonistes de l'historiette de la bouteille. C'est comme si le Je de l'optimiste, après s'être identifié avec l'optimisme, disait en fait: « je suis optimiste, donc je suis! » et limitait par conséquent son propre mouvement entre les limites d'un seul district de la vie de l'âme. Ou bien qu'il eût dit inversement: « Je suis, donc je peux être soit optimiste, soit pessimiste », son mouvement eût été plus vaste et l'horizon de la vie de son âme plus étendu. Pensez que Steiner, dans son *Pensée humaine et pensée cosmique*, nous présente un cercle zodiacal dont les douze signes correspondent à autant « d'idéologies » ou conceptions du monde (par exemple la *Cancer* au « matérialisme », la *Balance* au « réalisme », le *Scorpion* au « spiritualisme » et le *Bélier* à « l'idéalisme ») et dit ensuite: « Le monde ne peut se considérer du point de vue unilatéral d'une conception du monde, d'une pensée; mais plutôt le monde ne se révèle qu'à celui qui sait qu'il faut tourner autour de lui. Justement comme le Soleil... ». Nous revoici donc au mouvement: ou bien au mouvement d'un Je qui est autant libre de « tourner » que le Soleil, qui ne s'identifie pas avec aucune des douze régions de la vie de l'âme et avec aucune des douze constellations ou « idéologies » qu'il traverse.

Malheureusement, le Je habituel est inversement un Je identifié et, pour cela même,

parétique. Celui qui se dit « matérialiste » s'identifie en fait, en tant que Je, avec le matérialisme, tout comme celui qui se dit « idéaliste » s'identifie, inversement, avec l'idéalisme. Ce qui est le plus inquiétant, toutefois, c'est que l'idéologie zodiacalement opposée à celle avec laquelle on s'est identifiés soit vue comme une idéologie menaçante et hostile. Si nous nous sommes éventuellement identifiés avec l'idéalisme (avec le *Bélier*) voici alors que le matérialisme (le *Cancer*) deviendra notre ennemi. Non pas déjà — que l'on fasse attention ici — parce qu'il menace d'infirmier notre idéalisme, mais plutôt parce qu'il menace d'infirmier *notre identité* (ce qui revient à dire ce Je, qui s'est identifié avec l'idéalisme). C'est ainsi, du reste, que naissent le dogmatisme, le fanatisme et l'intolérance: ou bien les pires ennemis de l'esprit scientifique.

Je voudrais rappeler, à ce sujet, que la différence entre la « philosophie » et la science est avant tout une différence *qualitative*. Dans l'*âme rationnelle ou sensitive* c'est le sentir qui est actif en premier lieu dans le penser. C'est pour cela que la sensibilité du philosophe (enfermé éventuellement dans sa chambre et attentif à éviter que, dans son système, il y ait des contradictions) ressemble beaucoup à celle « esthétique » du musicien, attentif à éviter que dans sa composition il y ait des fausses notes. La logique, d'ailleurs, se fonde justement sur le sentir dans le *penser*. Il n'en va pas ainsi pour le scientifique. Ce dernier ouvre toutes grandes les fenêtres de sa chambre justement pour qu'il y pénètre tous ces stimuli extérieurs qui, pour le philosophe, sont à l'inverse perturbateurs. Dans ce cas, donc, c'est avant tout le vouloir *dans* le penser qui est actif: à savoir, qu'est active une force qui pousse le penser vers la perception du monde et des choses. Le scientifique se préoccupe, non plus d'élaborer des systèmes conceptuels logiques et cohérents, mais plutôt de pénétrer les phénomènes du monde pour y découvrir les lois qui les gouvernent. Comme vous voyez, entre les deux aptitudes, il y a vraiment une grande différence qualitative. En voulant encore une fois faire usage de la terminologie freudienne (de celle — pour préciser — par laquelle Freud distingue les activités de la *libido*), nous pourrions dire que le penser du philosophe est « narcissique », tandis que celui de l'homme de science est « objectal ». En effet, la philosophie ne sert pas à nous connaître nous-mêmes ou le monde, mais sert au Je pour développer et affiner la pensée, et pour se préparer ainsi, sur le terrain de l'expérience, à la rencontre avec le non-Je. Si la philosophie correspond donc à « l'entraînement » (en vue de la course), la science correspond à la « course ».

Second chapitre (suite) (Le besoin de connaissance)

Quatrième rencontre - 22 octobre 1998.

(Fin du second chapitre et début du troisième)

Ce soir, je voudrais commencer par l'observation de la façon dont se démêle petit à petit ce que nous avons appelé la « logique interne » du texte. Nous avons vu, dans le premier chapitre, que Steiner nous propose de distinguer les motifs conscients de l'action de ceux inconscients. Un tel *incipit* est significatif, puisqu'il implique la reconnaissance de la réalité de deux sphères: celle du conscient et celle de l'inconscient. Eh bien!, cela suffirait à démontrer la modernité absolue de cette oeuvre.

En tout cas, le dualisme de « conscient-inconscient » n'est que l'embryon de tous ceux qui se présentent, dans le second chapitre, sous la forme plus traditionnelle « d'esprit-matière », de « sujet-objet » ou de « pensée-phénomène ». Dans ce chapitre ci, on explicite donc sous forme spéculative tout ce qui est déjà présent dans le premier dans cette qualité-là que nous avons définie comme « logodynamique ». Grâce à cette observation, un élément subtil de continuité est mis en lumière. Mais c'est justement la continuité qui caractérise le processus vital de la métamorphose. Nous parlons en effet de métamorphose toutes les fois qu'un élément, en soi durable, se déroule sans solution de continuité dans le temps, se manifestant sous des formes diverses et successives dans l'espace: sous des formes qui ont la particularité de se développer non seulement l'une *après* l'autre, mais aussi et en premier lieu, l'une *de* l'autre ou encore l'une *au travers de* l'autre.

La polarité, que nous avons rencontrée précédemment en qualité de « conscient-inconscient » s'est donc à présent *métamorphosée* en celle « d'esprit-matière ». Et c'est en partant de cette dernière, que Steiner — comme nous avons vu — passe en revue les diverses solutions que voudraient donner au problème les monistes idéalistes ou matérialistes, les monistes matérialistes et les soi-disant « psychophysicalistes ». Pour ce qui concerne les deux premiers, nous avons observé que « comme il n'est pas possible au matérialiste d'abolir l'esprit, — ce sont les mots de Steiner — de même il n'est pas possible au spiritualiste d'abolir le monde extérieur de la matière » (p.27). La solution des troisièmes (et des autres que nous avons mentionnés), nous l'avons définie comme étant de nature « pilatesque » puisqu'elle tend plus à contourner le problème qu'à le résoudre. La *coniunctio*, la *coincidentia* ou la synthèse des opposés est une chose différente d'un compromis entre eux; une vraie synthèse, en effet, s'avère toujours dans une troisième réalité supérieure: ou encore, dans cette réalité-là qui, comme *principe* (ou être), vient avant les opposés, et qui comme *fin* (ou esprit) vient, inversement, après eux.

Nous pouvons rappeler, à ce sujet, que l'une des différences principales entre la théorie freudienne et celle junguienne a trait justement à la conception de l'inconscient. Pour Freud, en fait, le conscient vient d'abord, duquel sous l'effet de du refoulement, se développe ensuite l'inconscient. Pour Jung, à l'inverse, vient d'abord l'inconscient, duquel, par l'effet d'une différenciation évolutive, se

développe ensuite le conscient. Je ne crois pas qu'il est difficile de reconnaître que cette seconde théorie correspond davantage à la réalité. Le nouveau-né vit en fait dans un état d'inconscient dominant: le plus souvent, il dort et n'interrompt son sommeil que de brefs laps de temps qui lui sont nécessaires pour se nourrir. Ce n'est qu'après quelque temps que s'allume en lui la lumière de la conscience, et encore plus tardivement, celle de l'autoconscience. Bien plus tard, quand s'allume la lumière de la conscience du Je en lui, celle-ci s'accompagne cependant — selon tout ce que nous avons dit — par le début de la conscience du non-Je.

À ce sujet, Pasquale Gallupi, un philosophe italien (1770-1846), tombé dans l'oubli plus encore que ces contemporains Gioberti et Rosmini, dans son *Essai philosophique sur la critique de la connaissance* (en six volumes), se demande: « Par quels moyens parvenons-nous à la connaissance d'un en dehors de nous? » À cette question, dans un bref écrit consacré à cet ouvrage, j'ai répondu ainsi: nous arrivons à la connaissance d'un monde qui est « en dehors de nous » uniquement parce que nous sommes nous-mêmes *en dehors du monde*. Cela est vrai — s'entend — uniquement pour ce qui concerne la tête. Mais dans la tête, il y a le cerveau, et donc le centre de l'activité neuro-sensorielle qui préside à la connaissance ordinaire. Et ceci est à l'inverse l'un des aspects cachés les plus importants de l'organisation humaine. Pour une partie de lui (par celle rythmique, qui est liée au sentir et avec celle métabolique liée au vouloir) l'homme est encore uni à la nature vivante, mais avec l'autre partie de lui (celle liée au cortex, liée au penser) il est « sorti de sa coquille », en en déposant le cadavre (à savoir le néocortex). Le vrai problème c'est, par conséquent, celui de comprendre quelle relation il y a entre l'esprit (ou la pensée abstraite) qui s'est mis dehors de la nature et l'esprit (ou la pensée vivante) qui, en continuant d'agir à l'intérieur de cette même nature, se présente aux sens en tant que réalité sensible immédiate. L'esprit (ou la pensée) est en effet présent et actif dans le monde minéral, dans le monde végétal et dans celui animal. Comment faisons-nous pour le savoir? Il suffit d'observer une « loi » quelconque de la nature. Qu'est-ce en effet, qu'une loi en soi? Rien d'autre qu'une pensée: une pensée qui, en donnant forme aux forces, gouverne les phénomènes et les substances naturels. Tandis que nous recherchons les lois de la nature, nous ne faisons rien d'autre que rechercher la pensée qui la dirige secrètement. Justement aujourd'hui, un ami m'a signalé un article dans un journal dans lequel on soutient que les animaux pensent et que leur pensée n'est pas très différente de la nôtre. Le problème ne se trouve donc pas dans le fait de savoir si les animaux pensent ou ne pensent pas, mais bien plutôt de savoir s'ils disposent au moins de la faculté de penser la pensée.

Comment fait-on, en effet, pour ne pas se rendre compte qu'il n'y a pas un seul animal au monde qui, après s'être mis à réfléchir sur sa propre pensée, ait ensuite écrit un article pour soutenir que la pensée humaine n'est pas très différente que la sienne? Blague à part, je sais bien que quelque « belle âme » (mais en vérité « laide ») pourrait me répondre qu'un animal de ce genre existe et que c'est justement l'homme. Trop simple. Si l'homme peut penser la pensée *parce qu'il est un animal*, on devrait nous expliquer alors pourquoi les autres animaux ne le font pas; si l'homme peut penser la pensée *bien qu'il soit un animal*, on devrait, à l'inverse, nous expliquer

en vertu de quelle faculté il parvient à faire ce que les autres animaux ne font pas. En réalité, L'homme parvient à penser la pensée seulement parce qu'il *est* un esprit (un Je) qui *a* en lui, ces membres inférieurs constitutifs que sont l'animal (astral), le végétal (éthérique) et le minéral (physique).

Steiner dit: « Nous nous sommes, en effet, détachés de la nature, mais nous avons emporté avec nous quelque chose d'elle, dans notre être propre. Nous devons découvrir ce quelque chose, et nous retrouverons alors aussi le lien ancien qui nous rattache à elle » (pp.28-29).

Eh bien! Nous avons déjà vu qu'un tel détachement de la nature se produit dans la sphère de la tête ou, plus précisément, dans cette partie du néocortex, et que ce que de la nature nous « avons pris avec nous » vit, à l'inverse, dans la sphère médiane ou des rythmes (respiratoire et circulatoire) et surtout, dans celle végétative (dite — par Steiner — « sphère métabolique et des membres »). Nous disons « surtout » parce que dans la région supérieure, nous sommes *toujours en dehors* de la nature, dans celle inférieure, nous sommes *toujours dedans* la nature, tandis que dans celle médiane, nous en sommes alternativement ou rythmiquement *dehors et dedans* (dedans lors de la phase d'inhalation et en dehors lors de la phase d'exhalation).

J'espère que vous vous rendez compte qu'ainsi faisant, non seulement nous abandonnons la philosophie, pour faire notre entrée dans l'anthroposophie, mais que, en partant de l'anthroposophie, nous nous enfonçons de fait dans la physiologie: non pas dans la physiologie ordinaire, certainement, mais plutôt dans la « physiologie occulte ». Seule cette voie, peut effectivement nous conduire à une vraie solution des problèmes. Mais la vraie solution n'est autre au fond que l'homme lui-même. Cela veut dire que cette synthèse-là, ce lien ou ces rapports-là que nous recherchons petit à petit, sont déjà présents et actifs dans la réalité vivante de l'être humain. Parce qu'il est et existe, l'homme est donc une solution vivante, mais, comme telle, encore inconnue. Pour trouver la solution, il faut pour cela trouver l'homme et pour trouver l'homme, il faut trouver la solution.

J'ai déjà rappelé, dans une de nos rencontres précédentes, la figure de Pilate qui demande au Christ « quelle chose » est la vérité. Mais la vérité — je l'ai dit — n'est pas une « chose » ni d'autant moins une « information » ou — comme le souligne Scaligero — une « nouvelle ». Elle ne s'apprend pas en fait par le seul intellect, comme l'on apprend et l'on enregistre, ou mémorise une donnée quelconque. Le christ dit: « Je suis le chemin, la vérité et la vie ». On peut donc *être* la vérité mais on ne peut pas *avoir* la vérité. Toutefois, être la vérité signifie *devenir* la vérité. Il s'agit donc d'un processus de transformation ou de renaissance spirituelle qui nous implique entièrement. Je sais bien que cela peut faire peur parce que nous sommes uniquement habitués à apprendre ou à savoir, et pour ce faire, nous ne ressentons aucune nécessité de nous modifier nous-mêmes. En réalité, c'est à nous avant tout de devoir devenir vrais. De fait, si nous entrons dans la vérité, la vérité entre en nous et, en nous transformant, elle nous rend *hommes*. Que l'on garde à l'esprit que dans la sphère de la nature, il n'y a pas « d'hommes », mais seulement des individus

de sexe masculin ou féminin. Les « hommes » ne naissent pas, ils le deviennent. Et devenir « des hommes » signifie devenir la vérité.

« Nous — dit encore Steiner — nous ne ferons pas de discussions sur l'action mutuelle entre nature et esprit, mais nous descendrons au plus profond de notre être pour y découvrir ces éléments que, dans notre fuite de la nature, nous avons emportés » (p.29).

Puisque cependant, les éléments que « nous avons emportés » sont, du point de vue de la vie de l'âme, le sentir subconscient et le vouloir inconscient, « descendre — comme se représente Steiner — au plus profond » signifie alors descendre dans la sphère de la vie subconsciente (ou de rêve) et dans celle inconsciente (ou de sommeil). « Notre voie — dit toujours Steiner — est ainsi déjà toute tracée ». Et voici que refait surface ici la valence délicieusement moderne de « notre voie ». Qui estime que l'anthroposophie est une « foi » et que nous, nous sommes des « croyants », se trompe lourdement. Être aujourd'hui en syntonie avec le vrai « esprit du temps » ne signifie pas en fait continuer à formuler les choses dans les termes usés du « croire » ou du « ne pas croire », mais bien plutôt dans les termes modernes « d'être conscients » ou du « ne pas être conscients » et, avant tout, d'être conscients *de soi* ou de ne pas l'être.

La conscience de soi allume ses premières lueurs incertaines dans l'instant même où s'amorce le développement de l'*âme consciente* (au XV^{ème} siècle) et atteint une *première maturation* au XVII^{ème} siècle, surtout par le mérite de Descartes et de son célèbre *cogito*. Qu'une telle maturation ne représente qu'un premier pas fondamental dans le processus de développement de la conscience du Je (grosso modo équivalent à celui que les individus remportent à la fin du fameux « âge évolutif ») est mis en lumière par Steiner par une considération très simple, mais révélatrice. « Je pense, donc je suis », dit Descartes. Moi, cependant, je pense — observe Steiner — durant l'état de veille et je ne pense plus durant celui du sommeil. Si c'était vrai, donc, « je suis » parce que « je pense », il serait vrai alors que je cesse « d'être » dans le moment où, pendant le sommeil, je cesse de penser. Ce qui s'oppose manifestement à l'expérience. Le fait est que — pouvons-nous ajouter — que Descartes ne distingue pas (comme le font du reste la plupart) le « Je » de la « conscience du Je ». En veillant et en cogitant, on n'acquiert pas en effet le Je, mais bien la conscience du Je, tout comme en dormant et en ne cogitant plus, on ne perd pas le Je pour autant, mais on perd la conscience du Je. Si l'on veut, l'on pourrait aussi observer que le Je, en réalité est *un et trin* puisqu'il s'articule, effectivement, dans le penser (conscient), dans le sentir (subconscient) et dans le vouloir (inconscient), mais que l'on ne perd jamais, au même moment, sa propre réalité unitaire. De cette complexe et profonde réalité du *Je suis*, chacun de nous accueille, en vertu de l'état de veille ordinaire, le premier aspect, mais reste ignorant des deux autres: il en reste ignorant; cependant dans la même mesure où la pensée réfléchie ou abstraite reste ignorant de sa propre vie, de sa propre lumière et de sa propre chaleur. La pensée qui sait retrouver, au-delà du non-être de son image réfléchie (réfléchie par l'organe cérébral), sa réalité propre et vivante, commence en fait à franchir, par cela même, le seuil qui la sépare de la vie du sentir et du vouloir

et à acquérir ainsi une conscience de tout ce qui, autrement, gît dans les profondeurs du subconscient et de l'inconscient. Et dans de telles profondeurs — comme nous avons vu — gît avant tout cette « force » du Je qui, dans la conscience ordinaire et réfléchie, se révèle à nous uniquement comme une image éteinte, ou « forme ». L'évolution de la conscience, nous devons donc commencer à la penser en termes « intensifs » et non seulement « extensifs »: ou bien, selon une clef « verticale » ou « qualitative », et pas seulement « horizontale » ou « quantitative ». Si nous voulons que la science de l'esprit soit vraiment une science (découlant de ce même « esprit » qui « anime » les sciences naturelles) nous devons donc nous efforcer de ne pas nous soumettre à l'habituelle formulation des choses de manière abstraitement rationnelle. La science procède en fait au moyen de l'observation et de la pensée: en un mot, de l'expérience. Et comme les sciences de la nature ont pour objet la sphère de l'expérience sensible, ainsi la science de l'esprit a pour objet la sphère de l'expérience animico-spirituelle (ou de la vie spirituelle de l'âme, ndt); et si donc c'est un même esprit qui anime les deux, leurs méthodes seront différentes, puisque leurs champs d'investigation sont différents.

Nous sommes ainsi arrivés à la fin du chapitre que Steiner — comme vous voyez — clôt par ces mots: « Ce qui importe, ce n'est pas la manière dont la science a interprété la conscience jusqu'à présent, mais plutôt comment la conscience vit sa vie en s'expérimentant elle-même heure après heure » (p.29).

Une pareille façon de procéder pourrait de quelque manière rappeler celle de la « phénoménologie » de Husserl. Steiner nous invite en effet à nous mouvoir de l'observation pure du phénomène et à réaliser, en mettant le monde « entre parenthèses », un détachement intérieur (*epoché*) de tout présumé quelconque d'ordre théorique. Nous verrons justement que Steiner nous exhortera, dans le prochain chapitre, à accomplir une observation très très particulière: une observation — dira-t-il — qui est « de la plus extraordinaire importance » de toutes celles que l'homme puisse faire. Ceci dit, et vu que nous avons encore un peu de temps, je commence tout de suite le troisième chapitre.

Troisième chapitre

(La pensée, au service de la compréhension du monde)

Dans le premier chapitre, on nous a présenté le dualisme du « conscient-inconscient »: dualisme qui s'est ensuite transformé, dans le second, dans celui de « esprit-matière », sujet-objet » et « pensée-phénomène ». Eh bien!, qu'est-ce qui se produit maintenant? Pour le comprendre, il suffit d'observer le titre de ce chapitre-ci: *La pensée au service de la compréhension du monde*. À présent, nous nous préparons donc à examiner de manière approfondie le premier des deux termes du dualisme (en renvoyant l'autre au prochain chapitre). Il faut noter de toute manière que tandis que le premier, après s'être développé dans la séquence « conscient-esprit-sujet », a déjà abouti à la « pensée » — comme nous avons vu —; le second, après s'être développé dans la séquence « inconscient-matière-objet-phénomène », qui aboutit seulement à ce point, à la « perception » (le quatrième chapitre est en fait intitulé: *Le monde comme perception*). Le dualisme initial est donc parvenu, au travers de métamorphoses, à sa forme finale: ou bien au dualisme de « pensée-perception » ou, pour mieux dire, de « penser-percevoir ». Il paraît juste de souligner qu'un tel résultat est spécialement fécond puisque chacun peut faire plus facilement des activités concrètes du penser et du percevoir, l'objet de sa propre observation, que les représentations abstraites de l'esprit et de la matière ou du sujet et de l'objet. Celles du penser et du percevoir, sont des activités, en effet, que nous déroulons du matin au soir, mais dans lesquelles, rarement, nous discernons d'être totalement insérés. C'est justement ceci qui nous a exhorté à découvrir, en commençant évidemment par l'observer, le penser.

Nous devons nous rendre compte avant tout que nous exerçons notre activité pensante de manière tout à fait naturelle, et par cela même, inconsciente. Le paradoxe, donc, c'est ici que nous sommes en principe *inconsciemment des pensants*: que nous sommes ignorants, à savoir, de la façon dans laquelle fonctionne notre penser, de ce qu'est la vraie nature de la force en jeu, ou de ce que sont les rapports dynamiques qui existent entre le concept, le jugement et la représentation. En effet, c'est seulement en étant capables d'observer et de maîtriser le penser que l'on peut espérer transformer la conscience *naturelle* en conscience *spirituelle*. Cette dernière, en effet, n'est rien d'autre que « la conscience de la conscience naturelle ». Du percevoir on peut dire presque la même chose. Il y a cependant à considérer que, si celui du penser est un grand mystère, celui du percevoir l'est encore plus. Ce n'est pas un hasard si Scaligero, dans *La logique contre l'homme*, lui a consacré un chapitre entier (intitulé: *Vers une nouvelle science de la perception*). Non seulement, mais dans ses *Manuel pratique de la méditation* et *Techniques de la concentration intérieure*, il a proposé aussi, entre autres, l'exercice du « pur percevoir » (L'unique chose — me dit-il une fois — qu'il s'était permise d'ajouter aux indications pratiques fournies par Steiner). Revenons donc au penser, puisque c'est celui-ci le thème du présent chapitre. Remarquons donc que, en observant le monde, nous nous limitons simplement à

enregistrer des données. Les phénomènes se donnent, mais nous expérimentons que, si ce n'est pas nous qui mettons en mouvement le penser, avec les phénomènes, les concepts relatifs ne se révèlent pas. Connaissez-vous peut-être quelqu'un qui, voyant pour la première fois un triangle rectangle, ait simultanément pensé le théorème de Pithagore? Pour la vérité, il n'y a personne qui réussisse à le penser même après des années. Pour développer les capacités de mouvoir sa pensée sur le plan de la pure conceptualité, il faut en vérité être actifs et se donner de la peine (Goethe dit à ce propos: « Regarder purement un objet ne nous permet pas de progresser. Toute vision passe dans l'observation, toute observation passe dans la réflexion, toute réflexion dans la réunion, de sorte que nous, nous théorisons pour tout regard attentif porté sur le monde »).

Notre connaissance se compose donc de deux parties; d'une qui « s'impose », et que nous acquérons pour cela sans effort, et d'une autre qui est, à l'inverse, « disposée », et que nous obtenons seulement en vertu de notre initiative. Si nous dormions, la première partie aussi ne s'imposerait pas, évidemment. Ici cependant, nous présumons un homme éveillé et capable d'autant d'attention que nécessitent les stimuli pour franchir les seuils perceptifs normaux. Les choses étant ce qu'elles sont, il est donc licite de supposer que la première de ces deux parties se base sur une activité différente de celle sur laquelle se base la seconde. Mais c'est en vertu de cette dernière que nous obtenons l'explication des faits ou des phénomènes.

« Il y a une très profonde différence — dit en effet Steiner — entre les relations mutuelles qu'ont pour moi, les diverses parties d'un phénomène avant que j'aie découvert les concepts correspondants, et après. La simple observation peut suivre les parties d'un processus donné dans son développement; mais leur liaison reste obscure tant que les concepts ne viennent pas en aide » (p.31).

En effet, « suivre les parties d'un processus donné dans son développement », signifie suivre, dans le temps, une pure succession de phénomènes: ou bien, prendre acte de leur relation *chronologique*, mais pas encore d'une relation *causale* et *qualitative* qui leur soit propre. Soit, par exemple, les phénomènes A et B, la première relation me dit, en effet, que A se révèle *avant* B et que B se révèle *après* A, mais ne me dit pas encore si B se révèle nécessairement *au moyen de* A, si A est par conséquent la *cause* et B *l'effet*. C'est vrai, donc, que pour instituer une relation temporelle entre les phénomènes, se requiert déjà l'intervention de la pensée, mais c'est quand même vrai aussi qu'une telle relation n'est pas encore suffisante pour obtenir leur explication. En restant sur le plan chronologique, nous pourrions en effet enregistrer ou cataloguer les phénomènes, mais jamais nous ne pourrions caractériser les lois qui, sur le plan qualitatif, établissent et gouvernent leurs rapports mutuels. Le fait est que nous nous déplaçons, normalement, d'une condition dans laquelle le percevoir et le penser s'écoulent de manière ininterrompue l'un dans l'autre en rendant ainsi extrêmement ardue la tâche de les démêler. C'est surtout pour cela que nous sommes habituellement ignorants de la nature des activités ou des éléments qui forment notre conscience. Aurions-nous su, du reste, au cas où nous l'eussions artificiellement analysée, que pour former de

l'eau, il faille unir deux gaz (l'hydrogène & l'oxygène), et qu'en outre, il faille en outre les unir selon une proportion bien définie (H₂O)? Eh bien!, comme nous nous sommes servis de l'eau, même bien avant de savoir qu'elle fût composée de deux atomes d'hydrogène et un d'oxygène, ainsi nous sommes-nous servis du connaître également avant de savoir qu'il fût composé, selon des relations spécifiques, par le percevoir et le penser.

Même notre connaître doit donc être soumis à un processus d'analyse: bien sûr d'analyse non chimique, mais plutôt pensante ou critique. « Seul celui qui sait séparer — dit Goethe — peut unir ». Mais cela n'est pas facile puisque les caractères « asthéniques » (neurosensoriels) seraient prompts à mourir de soif pour ne pas synthétiser l'hydrogène et l'oxygène, tandis que les caractères « sthéniques » (métaboliques), pour ne pas analyser l'eau, seraient éventuellement prêts à provoquer une crise. en termes plus sérieux, cela veut dire que, entre les innombrables équilibres que l'homme est incessamment appelé à créer et à recréer, il y a aussi celui entre l'analyse et de la synthèse, entre la division et l'union ou entre le multiple et l'unique. De fait, celui qui divise, doit diviser ce qui était d'abord uni et celui qui unit, doit unir ce qui d'abord est divisé. La chose peut éventuellement sembler évidente, mais il n'en est pas ainsi. Par exemple, le mécaniste aime diviser, mais il n'aime pas unir, tandis que le mystique aime unir, mais il n'aime pas séparer. La synthèse opérée par les monistes, pour être valable, ne doit donc pas être hâtive, mais plutôt le fruit d'une analyse préalable et scrupuleuse.

En tout cas, pour revenir au problème de « l'explication » des phénomènes, je voudrais que nous réfléchissions encore sur la grande différence qu'il y a, même dans la vie quotidienne, entre l'attitude que nous adoptons à l'égard des choses que nous connaissons bien et celle que nous adoptons à l'égard des choses, qu'à l'inverse, nous connaissons moins ou que nous ne connaissons pas du tout. Moi, par exemple (pardonnez cette référence personnelle), je m'y connais bien en pipes, mais beaucoup moins en horloges, je connais bien la différence qu'il y a entre l'état d'esprit avec lequel il peut m'arriver de porter une pipe à réparer et celui avec lequel il peut m'arriver de porter à l'inverse à réparer une montre. Dans ce second cas, en fait, n'étant pas en mesure d'évaluer la nature du dommage, je ne sais pas non plus estimer l'ampleur de la dépense et je suis par conséquent contraint à m'en remettre entièrement à la compétence et à l'honnêteté de l'horloger. Le malaise, quand bien même léger, que cela comporte, n'existe plus, au contraire, lorsqu'en portant à réparer ma pipe, je sais bien ce qui est arrivé, et ce qu'il faut faire pour la réparer et au devant de quelle dépense je vais [Tant il est vrai aussi que « casser sa pipe », (*tirare le cuoia*) peut être très grave et coûter fort cher! ndt]. Dans ce cas, je me sens plus sûr et donc à mon aise. Comprenez bien que ces états d'esprit dépendent directement du connaître; se prêtent à être étendus à notre relation entière avec le monde et avec les autres. Laissez-moi vous dire, à ce sujet, que bien peu de choses m'apparaissent plus ridicules que le sentiment « d'insécurité » dont parle la psychopathologie. Allons donc! Mais sur quel sens de « sécurité » devrait jamais compter un individu qui ne sait pas se donner une raison du pourquoi il est né, du pourquoi il vit et du pourquoi il mourra? Je ne crois pas vraiment exagérer en disant

que, les choses étant ce qu'elles sont, il devrait être considéré comme normal ce sentiment « d'insécurité », et non celui de « sécurité ». D'un autre côté, le but plus profond de la science de l'esprit c'est celui de nous rendre, dans le sens le plus élevé, des hommes « pratiques » et non des velléitaires ou des rêveurs. À propos, il m'arrive souvent de dire que le jour s'approche de plus en plus, où sans une science de l'esprit, nous ne parviendrons même plus à nous cuir deux oeufs sur le plat. De fait, si à une réalité (du percevoir) qui est, et a toujours été, « forte », nous continuons à opposer une pensée qui ira toujours « en s'affaiblissant » petit à petit, nous tous, tôt ou tard, nous nous transformerons en êtres incapables de penser, autant le monde qui nous entoure, que les événements ou le destin que l'histoire nous appelle à affronter.

Cinquième rencontre - 29 octobre 1998. Suite du troisième chapitre

Ce soir, avant de reprendre l'examen du troisième chapitre, je voudrais de nouveau réclamer votre attention sur le fait que Steiner parle « d'observation » et de « pensée », ou de « perception » et « pensée », mais nous invite en même temps à considérer « l'observer » et le « penser », ou le « percevoir » et le « penser »: à savoir qu'il nous parle de deux choses, mais nous invite dans le même temps à considérer deux « **activités** » (soulignement du traducteur). L'utilisation du verbe, à la différence du substantif, permet en effet d'exprimer une activité, un processus ou un mouvement. Et la première caractéristique de *La Philosophie de la Liberté*, c'est celle de prendre son départ d'un verbe (du *penser*), et non d'un substantif (d'un *pensé*). Qui connaît l'oeuvre de Scaligero, se rappellera certainement combien fréquemment se trouve indiquée l'expression du « mouvement prédialectique de la pensée ». Mais ce « mouvement prédialectique » n'est rien d'autre que la vie elle-même de la pensée: de la pensée, c'est-à-dire de ce pur mouvement ou processus (éthérique). En effet, le *pensé* (la représentation) se forme par le *penser*, tout comme le « solide » se forme du « liquide »: comme par exemple la glace se forme de l'eau. Qu'est-ce que la glace, en fait? C'est de l'eau à l'état solide. Et qu'est-ce que l'eau, à l'inverse? C'est de la glace à l'état liquide. Entre la glace et l'eau existe donc la même différence d'état qui existe entre le *pensé* et le *penser*. Nous pourrions dire aussi, en conséquence, que *La Philosophie de la Liberté* a un fondement « liquide » et non « solide »: ou bien que son « point d'appui » (tel celui recherché par Archimède pour soulever le monde) n'est plus un point « fixe » (ou « solide ») mais plutôt un point « mobile » (ou « liquide »). Celui qui est habitué — comme on dit — « à se tenir les deux pieds sur terre », et redoute par conséquent de « marcher sur les eaux », ne pénétrera jamais dans le coeur vivant et palpitant de cette oeuvre. Nous avons vu que Steiner, dans le premier et second chapitres, nous a présenté le dualisme dans les formes conceptuelles traditionnelles de « esprit-matière », de « sujet-objet » ou de « Je-non-je »; il nous invite cependant à présent à considérer que chacun de nous, pour pouvoir se représenter l'esprit, le sujet ou le Je, doit

nécessairement avoir recours aux mêmes activités qui lui permettent de se représenter la matière, l'objet ou le non-Je. Toutes ces représentations jaillissent en effet de l'unique activité du penser.

Mais voyons comment se développe le raisonnement. Quelle que soit la thèse que l'on entend soutenir, il faut penser. Imaginons, par exemple, deux personnes qui, étant politiquement l'une de droite et l'autre de gauche, sont en train de s'affronter sur le plan dialectique. Toutes deux utilisent la même force du penser, mais celle-ci prend, chez l'une, une forme et, chez l'autre, une forme opposée. Encore une fois, le penser se montre donc semblable à l'eau qui, en gelant, prend la forme solide A, si elle est versée dans le récipient A, et la forme solide B, si elle est versée dans le récipient B. Mais quels sont, dans le cas de nos deux adversaires, les « récipients »? Ils ne sont autres que leur nature différente pour chacun. Les deux, en se mouvant uniquement sur le terrain du *pensé* ou de la nature, expérimentent en fait une opposition réciproque, tandis qu'au cas où ils fussent capables de se porter sur le plan du *penser* ou de l'esprit, ils feraient alors l'expérience d'avoir aussi quelque chose en commun.

« Ce n'est pas encore le moment ici — dit de toute façon Steiner — de décider si l'élément principal de l'évolution du monde est la pensée ou toute autre chose; mais que le philosophe ne puisse parvenir à aucune connaissance sans le penser, ceci est clair sans aucun doute jusque maintenant » (p.32).

Ce qui veut dire que la pensée, fût-elle la dernière chose du processus de la *création* du monde, est en tout cas la première dans le processus de la *connaissance* du créé. Si le seul penser ne nous permet pas en effet de percevoir l'objet, le seul percevoir ne nous permet pas de le connaître.

Si donc c'est vrai — comme il est vrai — que la science se fonde, galilé-ément, sur l'observation et sur la pensée, il s'agira alors, pour connaître la pensée de commencer à l'observer. Mais comment faire pour observer le penser? Vous vous rappellerez probablement, à ce sujet, que Scaligero parle de l'exercice de la « concentration » comme d'une méthode expérimentale de la science appliquée à la pensée. À l'instar d'un biologiste qui, pour observer et étudier un *virus*, doit chercher à « l'isoler », nous, pour observer et étudier la pensée, nous devons chercher à « l'isoler », en utilisant des procédés et des techniques intérieures de caractère extraordinaire.

Steiner dit précisément: « Tandis que l'observation des objets et des phénomènes et le penser sur eux, sont des conditions quotidiennes qui remplissent ma vie tandis qu'elle se déroule, l'observation de mon penser est une espèce de condition exceptionnelle » (p.33). Il ne s'agit pas en effet d'observer — comme toujours — une réalité déjà donnée, mais plutôt une réalité qui, pour pouvoir être observée, a besoin d'être produite avant. Si donc, pour observer les objets et les phénomènes qui se révèlent aux sens, il suffit de rester les yeux ouverts, pour observer le penser, il est d'abord nécessaire de le produire. Le penser ne vient pas à notre rencontre, en effet comme les choses viennent à notre rencontre, c'est à nous de porter le penser à la rencontre des choses. Le fait est que l'homme ne crée pas la nature, mais crée la connaissance de la nature. Et il peut d'autant plus créer la connaissance de la nature

qu'il peut créer le penser. Si seulement ceci est clair pour nous, alors sera claire aussi la raison pour laquelle une production ou création de ce genre passe habituellement inaperçue. N'étant pas possible, en fait, de faire en même temps deux choses différentes, le penser ou bien nous le créons, ou bien nous l'observons. Et ne pouvant l'observer au moment même où nous le créons, nous ne pouvons l'observer qu'après l'avoir créé.

« L'observation d'une table, d'un arbre — dit en effet Steiner — commence pour moi dès que ces objets apparaissent à l'horizon de mon expérience; mais le penser sur ces objets je ne l'observe pas en même temps. Moi, j'observe la table; le penser sur la table, je l'accomplis, mais je ne l'observe pas au même moment. Il faut que moi, je me transfère d'abord en un point extérieur à ma propre activité si, à côté de la table, je veux observer mon penser sur la table » (p.33).

Quelqu'un pourrait cependant objecter — il ajoute — que « lorsque j'ai le sentiment du plaisir, il se déclenche aussi à cause d'un objet, et moi, j'observe en vérité cet objet, mais pas le sentiment du plaisir ». Mais une objection de ce genre — dit toujours Steiner — repose sur une erreur. Le plaisir, en fait, « n'a pas du tout le même rapport avec son objet que le concept formé par le penser a avec le sien » (p.34).

Cela est confirmé, à sa manière, par la recherche psychanalytique. Freud distingue en effet la *libido* « narcissique » de celle « objectale ». Mais qu'est-ce que la *libido* « narcissique »? C'est une expérience psychique « psychosexuelle » dit Freud) qui se consume à l'intérieur du sujet et n'en sort pas, comme fait à l'inverse celle « objectale », pour aller vers les autres ou vers le monde. Dans notre contexte, la première, qu'il serait plus approprié de définir comme « intransitive », caractérise le sentir, tandis que la seconde, qu'il serait plus approprié de définir comme « transitive », caractérise autant le penser que le vouloir. Avec cette différence cependant: que le vouloir va *matériellement* vers le monde, avec l'espérance de « l'avoir », tandis que le penser va *idéalement* vers le monde, avec l'espérance de « l'être ». Il est à préciser de toute manière, que le penser est « objectal » ou « transitif » uniquement lorsqu'il est vraiment « penser ». Cela doit être dit parce que, dans la vie quotidienne, du seul fait d'avoir des pensées en tête, nous croyons penser. Il n'en est pas ainsi. Le penser ne consiste pas, en effet, dans le fait d'avoir des pensées, mais dans le fait de *penser les pensées que l'on a*. Et cela à fin de « posséder » vraiment les pensées et non d'en être, à l'inverse « possédés ». Nous pourrions encore dire, par conséquent, que le penser est « transitif » quand il est vraiment penser et qu'il est penser quand il est vraiment « transitif ». En effet, l'expression la plus pure de « l'objectalité » ou de la « transitivité » du penser est celle de la science appliquée à l'investigation de la réalité inorganique. C'est surtout à cette expression que nous devons donc penser si nous voulons comprendre tout ce que dit ici Steiner: « Le fait caractéristique de la nature spéciale du penser est que c'est une activité qui s'adresse seulement à l'objet observé et non à la personne qui pense (...) La nature particulière du penser consiste dans le fait que l'agent pensant oublie le penser tandis qu'il l'accomplit. Ce n'est pas le penser qui occupe le pensant, mais l'objet observé sur lesquels il pense » (p.35).

Nous avons donc découvert une espèce de seuil, en deçà duquel se révèle le *pensé conscient*, et au-delà duquel se révèle le *penser inconscient*. Ce penser inconscient n'est cependant pas seulement un *acte du Je*, mais aussi le *Je en acte*. Tandis que nous ne pouvons pas dire par conséquent que sont *nôtres* — comme nous le verrons mieux par la suite — le percept et le concept, nous pouvons dire à l'inverse que sont *nôtres* autant l'activité du percevoir (qui nous fournit le premier) que celle du penser (qui nous fournit le second). Tandis que le concept appartient donc à l'objet, le penser nous appartient. C'est pourquoi nous pourrions dire que dans le monde, s'il n'y avait pas l'homme, il y aurait bien un monde, mais pas la connaissance du monde. Nous devons nous efforcer de réaliser en fait que la connaissance du monde est un phénomène du monde: un phénomène pour la production duquel la présence de l'homme est cependant nécessaire.

Mais revenons au problème de l'observation et de la production du penser. « Deux choses — dit Steiner — ne sont pas conciliables, une production active et une opposition réfléchie » (p.36).

Mais la « production active » est particulière au « créer », tandis que « l'opposition réfléchie » est particulière au « connaître ». On connaît en fait ce qui existe déjà et l'on crée au contraire ce qui n'existe pas encore. Essayez d'imaginer un peintre qui interrompt un instant son travail et, en se reculant de quelques pas, se met à réfléchir sur tout ce qu'il a peint. Eh bien!, ne vous semble-t-il pas significatif que pour réfléchir, il ait dû d'abord interrompre sa « propre production active » et puis « s'opposer » lui-même au « produit », en prenant concrètement ses distances de ce produit? N'est-ce pas ceci la contre-épreuve que nous nous trouvons, « en créant », *à l'intérieur du produire*, et, en connaissant, *à l'extérieur du produit*?

Nous avons dit il y a peu que nous pouvons dire que sont « nôtres » autant l'activité du penser que celle du percevoir. Pourquoi partons-nous alors de la première et non de la seconde? Pour la simple raison que c'est la première qui qualifie ou détermine les données fournies par la seconde et à se rendre pour cette raison garante de notre état de veille ordinaire. Toutefois, alors que nous décidons d'observer cette activité (le *penser*), et pas seulement ses produits (les *pensés*), nous remarquons tout à coup la nécessité de devenir encore plus vigilants et attentifs. Dès que nous descendons, en fait, sous le niveau normal de veille (de tension psychologique », dirait Janet), nous entrons, effectivement, dans le monde spirituel, mais nous entrons aussi dans les états du rêve et du sommeil. Cette entrée naturelle et quotidienne dans le monde de l'esprit n'est donc pas une entrée consciente. Pour que cette dernière soit possible, il est nécessaire de développer des états de conscience supérieurs qui nous permettent d'expérimenter à l'état de veille tout ce que nous expérimentons, normalement, durant les états du sommeil et du rêve. Comme vous voyez, le soi-disant « bien de l'intellect » est vraiment un « bien ». Il l'est, parce qu'il constitue la base inévitable de toute évolution supérieure de la conscience et de l'autoconscience. Pour connaître la réalité de l'esprit, il ne faut donc pas éteindre ou éteindre la conscience de veille normale, mais plutôt l'éduquer, l'affiner et l'accroître. Le monde spirituel n'est autre, en réalité, que l'intérieur ou l'essence du monde naturel. Et comme dans le domaine de ce dernier,

nous pouvons apprendre à tout distinguer, par exemple, les champignons comestibles de ceux qui sont vénéneux, ou les couleuvres des vipères, de la même façon, dans le monde spirituel, nous pourrions même apprendre à tout distinguer des diverses entités qui le peuplent. De ce point de vue, nous pourrions même dire que la science « de l'esprit » n'est en vérité, qu'une science « des esprits », et que l'affinement et l'accroissement de la conscience n'est qu'une acquisition volontaire et graduelle de la capacité et de la faculté de « les discerner ».

Mais ce n'est pas tout. J'ai dit auparavant que les piliers de la science sont l'observation et la pensée, et que, pour observer la pensée, nous devons adopter un développement extraordinaire puisque tel est l'objet de notre observation (et ça l'est — cela vaut la peine de le répéter — parce que nous ne la trouvons pas, comme tout autre chose, déjà faite, mais c'est nous-mêmes qui devons la « faire »). Tout cela, en tout état de cause, tient à l'observation. Et pour ce qui tient, inversement, à la pensée? Pour nous conformer à la façon de procéder de la science, ne devrions-nous pas, en effet, après l'avoir observée, la penser aussi? Eh bien! nous verrons de suite que la pensée, non seulement est différente de tous les autres objets de l'observation, mais elle est aussi différente de tous les autres objets de la pensée. Steiner dit à ce sujet: « Quand on prend le penser comme objet de l'observation, on ajoute au contenu observé restant du monde quelque chose qui, autrement échappe à l'attention; mais la façon dont l'homme se comporte aussi devant les autres choses ne change pas. On augmente le nombre des objets de l'observation, mais non la méthode d'observation (...) Mais quand je considère mon penser, il n'y a plus aucun élément négligé, puisque ce qui reste désormais à l'arrière-plan est à son tour uniquement le penser. L'objet observé est qualitativement identique à l'activité qui se dirige sur lui » (p.39)

Quand je prends « le penser comme objet d'observation » je ne fais donc qu'ajouter à l'observation habituelle des *pensés* un « quelque chose qui autrement échappe à l'attention » ». Alors que je pense, par exemple, que A est plus grand que B ($A > B$) et que B est plus petit que A ($B < A$), dans A et B, j'ai précisément deux *pensés* (à savoir deux représentations tirées de l'expérience perceptive) et dans les signes $>$ (plus grand que) et $<$ (plus petit que) deux *relations* différentes entre elles. Mais qu'est-ce qu'une relation, en soi, sinon justement ce *penser* qui, au moyen de l'activité de jugement, relie entre eux les *pensés*? Donc, au cas où je déciderais de déplacer mon attention des deux données (A et B) aux deux relations ($>$ et $<$), je la déplacerais par cela même des *pensés* au *penser*. De cette façon, toutefois, je n'aurais fait qu'ajouter — comme dit Steiner — l'observation *inhabituelle* du *penser* à celle *habituelle* des *pensés*. Imaginons, cependant, qu'après avoir observé de telles relations, je décide aussi de les penser: à savoir, que je décide de découvrir si elles ont une quelconque relation entre elles. J'arriverai ainsi au point où — comme dit Steiner — « l'objet observé est qualitativement identique à l'activité qui se dirige sur lui ». Autant la relation indiquée par le signe $>$ (plus grand que) que la relation indiquée par le signe $<$ (plus petit que), ne sont en fait que des relations *déterminées*: c'est-à-dire des relations qui ont déjà pris des *formes* précises. Eh bien!, quel autre élément en commun pourraient avoir ces deux formes déterminées sinon *la*

substance indéterminée ou *l'être indéterminé* de la relation elle-même? Mais ceci — c'est facile de le deviner — n'est que l'être ou la substance du *relationner* ou du *penser pur*: c'est-à-dire cette même activité grâce à laquelle je suis en train de dérouler et de développer ma réflexion.

« Cette clarté transparente — dit Steiner — concernant le processus du penser est absolument indépendante de notre connaissance de ses bases physiologiques (...) Mon observation me dit que dans l'acte de connecter les pensées, moi, je ne me base sur rien d'autre que sur leur contenu, et non sur les processus matériels qui ont lieu dans mon cerveau » (p.37).

Tout ceci — pourrait objecter quelqu'un — doit cependant être démontré. Mais ce quelqu'un sait-il peut-être nous dire pourquoi une démonstration a le pouvoir de démontrer? En effet, si ce pouvoir ne lui était pas intrinsèque, on s'apercevrait ensuite de la nécessité de démontrer la démonstration, et puis encore la démonstration de la démonstration de la démonstration, et ainsi de suite.

L'expérience enseigne qu'il n'est cependant pas nécessaire de se placer sur une voie de ce genre, parce que l'activité de démonstration, tandis qu'elle démontre quelque chose, est en mesure de se démontrer aussi elle-même. Nous essaierons d'être plus clairs en recourant à un exemple. Imaginez que vous entrez dans une pièce absolument obscure pour chercher quelque chose. Pour trouver ce que vous cherchez, vous devrez forcément allumer la lumière. Mais imaginez que, une fois que vous avez vu la chose que vous cherchez, il vous vienne à l'esprit de voir aussi la lumière. Eh bien!, serait-il nécessaire, pour cela, d'allumer une autre lumière? Non. La lumière, en fait, tandis qu'elle éclaire les choses, s'éclaire aussi elle-même. « Dans le penser — dit justement Steiner — nous avons un principe qui subsiste par lui-même » (p.42).

En effet, comme la lumière éclaire toute chose, ainsi le penser pense toute chose; et comme il ne sert à rien d'éclairer la lumière, parce qu'elle est en mesure de le faire par elle-même, ainsi il ne sert à rien de penser le penser, parce qu'il est en mesure de le faire par lui-même. Voici trouvé, de cette façon, « un principe qui existe par lui-même » ou qui se gouverne lui-même.

Sixième rencontre - 5 novembre 1998. Suite du troisième chapitre

Ce soir, avant de poursuivre l'examen de ce chapitre, je voudrais revenir sur quelques-unes des choses qui ont été dites la fois passée. Nous avons vu, avant tout, que Steiner nous invite à faire une observation inhabituelle. Je dis « inhabituelle », puisqu'il s'agit d'observer une chose qui passe presque toujours inobservée: notre activité pensante. Nous ne sommes donc pas sollicités à penser quelque chose, mais à nous apercevoir de quelque chose. Une fois que l'on s'est rendu compte que l'on développe une telle activité, on se pose cependant la question: « Pourquoi, tandis que nous pensons, nous ne nous apercevons pas que nous pensons? ». À celle-ci — comme nous avons vu — Steiner répond: « Parce qu'il nous est normalement impossible d'observer une chose dans le moment

même où nous sommes en train de la faire ». Quand nous créons, nous nous trouvons en fait à l'intérieur d'un faire, tandis que lorsque nous connaissons, nous nous trouvons à l'extérieur d'un fait. En tout cas, après avoir résolu le problème « d'observer » le penser, il nous est posé celui de « penser » le penser lui-même. « Pour de très nombreux hommes — dit à ce sujet Steiner — il est aujourd'hui difficile de saisir le concept du penser dans sa pureté » (p.37).

Justement pour ceci, en nous aidant d'exemples faciles, nous avons cherché à mettre en évidence la nature de la mise en relation ou du penser pur. Vous vous rappellerez certainement que nous avons commencé en observant les relations existantes entre deux données (A et B): relations exprimées l'une par le signe $>$ (plus grand que) et l'autre par le signe $<$ (plus petit que). À ce niveau, cependant — comme nous l'avons vu —, le penser pur ne se rencontre pas encore. Pour le rencontrer, il est en effet indispensable de faire abstraction des deux contenus déterminés (A et B) qui, parce que puisés à la sphère sensible, en porte la marque. Conscients de cela, qu'avons-nous fait alors? Nous avons isolé les relations de tels contenus et nous nous sommes ensuite concentrés sur elles; C'est-à-dire que nous n'avons plus pensé que A était plus grand que B ($A > B$), ni que B était plus petit que A ($B < A$), mais nous nous sommes concentrés sur la relation « plus grand que » ($>$) et sur celle « plus petit que » ($<$), en nous demandant quelle relation pouvait-il exister entre les deux. Si au début, nous nous étions trouvés aux prises avec le problème de *deux relations différentes entre deux mêmes données*, à la fin, nous nous sommes donc trouvés aux prises avec le problème d'*une même relation entre deux données différentes*. Comme vous vous rappelez, c'est seulement à ce point que s'est révélée à nous en effet la relation pure. Et elle s'est révélée à nous comme un « être » ou « substance » commune aux deux formes différentes de relation. C'est justement cet être, ou cette substance, qui a en fait adopté, dans un cas, la forme « plus grand que » ($>$) et, dans l'autre, la forme « plus petit que » ($<$). Il doit d'ailleurs être dit qu'une réflexion de ce genre peut aussi se transformer dans un véritable et authentique exercice. En s'obstinant à méditer ou à contempler l'être ou la substance commune aux relations différentes, on peut en effet parvenir à une expérience directe du penser pur.

Du moment que nous avons parlé d'exercice intérieur, je voudrais essayer de vous proposer une autre réflexion. Prenez une surface libre (une feuille de papier blanc ou un tableau noir) et tracez y une ligne au milieu. Eh bien!, savez-vous ce que vous avez fait? En un seul geste, vous avez donné vie à deux réalités opposées. Si vous avez tracé une ligne horizontale, vous avez en effet donné vie à un « au-dessus » et à un « au-dessous », ou à un « en haut » et à un « en bas »; si vous en avez tracé une verticale, vous avez donné vie, à l'inverse, à une « droite » et une « gauche ». Une réflexion de ce genre, quoique élémentaire, peut nous aider à comprendre que c'est la dualité qui dérive de l'unité et que ce sont les éléments à dériver de l'ensemble. Nous disons cela parce que les « atomistes » sont convaincus du contraire. À la base de leur conviction, il y a cependant une méprise. Pensez par exemple à un *puzzle*. Il est vrai que la figure d'ensemble finale du *puzzle* dérive de l'union des pièces singulières mais il n'est pas moins vrai que les pièces singulières dérivent de la division de la figure

d'ensemble *initiale*. Alors que nous nous apprêtons à recomposer de telles pièces, nous devrions par conséquent nous rappeler que nous nous trouvons seulement au début de l'histoire de notre jeu (subjectif), et non pas au début de l'histoire (objective) du jeu. Quiconque fût capable de distinguer entre ces deux histoires, ressemblerait à un individu qui, entré dans un cinéma avec une demi-heure de retard, ne fût pas moins convaincu que le film a commencé au moment où, lui, a commencé à le voir. Je me rends compte que ces exemples peuvent apparaître bizarres à première vue. Toutefois, ils font allusion à une question très sérieuse: ou bien au rapport entre l'*histoire du monde* et l'*histoire de la conscience du monde*. Tant du point de vue phylogénétique que de celui ontogénétique, les êtres humains ne parviennent à la *conscience scientifique et analytique* qu'à un certain stade de leur évolution et de leur histoire. L'origine du monde ne coïncide donc pas, dans le temps, avec celle de la *conscience intellectuelle*. Les chimistes, par exemple, sont actuellement convaincus (« atomistiquement ») qu'ils doivent expliquer les composés au moyen des éléments, et non l'inverse. Écoutez bien ce que dit, en effet, à la rubrique « composé », cette moderne *Encyclopédie de la Science et de la Technologie*: « substance dérivant de la combinaison de deux éléments ou plus, selon un rapport en poids bien défini et constant dans tous ses échantillons, c'est-à-dire, selon un rapport bien défini entre le nombre d'atomes de chacun des éléments constituants ». L'eau — pour donner un exemple — est un composé qui dérive de la combinaison de deux atomes d'hydrogènes et d'un atome d'oxygène. Ce qui n'a pas été dit ou rappelé, cependant, c'est que nous savons cela uniquement en vertu de l'analyse chimique. Comme un enfant démonte un jouet pour comprendre comment il est fait, ainsi nous « démontons » l'eau pour comprendre comment elle est faite. Ce qui ne va pas toutefois, c'est que, ce faisant, on finit ensuite par croire que l'eau, au début du monde, ait été « montée » de manière semblable à celle avec laquelle on a « remonté » le jouet de l'enfant. On ne considère pas, par conséquent, que la conscience intellectuelle, en vertu de laquelle nous analysons et connaissons les éléments, est qualitativement différente de celle qui nous permet de connaître synthétiquement l'ensemble. Évidemment, cela vaut surtout pour la réalité vivante. L'existence d'un organisme quelconque, non seulement précède, en fait, celle de la connaissance analytique de ses composants, mais surtout ne se prête pas, en tant qu'*ensemble*, à être réduite à ces derniers. La même *Encyclopédie* ajoute justement: « Les caractéristiques physico-chimiques d'un composé sont différentes de celles des éléments qui la composent (un composé constitue un *individu chimique* doté de ses propriétés spécifiques qui en permettent la reconnaissance) ». Mais si les choses sont ainsi, il serait plus correct de dire alors que l'eau, justement en tant qu'*individu chimique*, constitue une réalité (qualitative) en soi, étant donné qu'elle se manifeste, sur le plan physico-chimique, en combinant et en utilisant, à sa façon, l'hydrogène et l'oxygène. Cela n'est pas dit, cependant, parce que la conscience intellectuelle, tandis qu'elle réussit à *penser réalistiquement les éléments*, ne parvient pas à *penser réalistiquement l'ensemble*. Ce dernier est de toute façon si réel que la même conscience ne peut faire moins que de se le représenter doué — comme nous avons vu — d'une « individualité » qui lui est propre.

Du reste (et c'est ceci l'aspect le plus important de la question), comme les éléments singuliers, dans la vie de la nature, demeureraient en paix ou en équilibre dans leurs composés, si la main de l'homme n'intervenait pas pour les diviser, les isoler, ainsi, les concepts singuliers, dans la vie de l'esprit (qui est — ne l'oublions pas — l'autre face de celle de la nature), demeureraient en paix ou en équilibre dans leurs idées (dans leurs composés), si l'intellect de l'homme n'intervenait pas pour les diviser et les isoler.

D'un autre côté, seule la conscience qui a appris, au moyen justement de l'intellect, à diviser et à isoler les concepts (à les analyser) peut espérer les réunir, au moyen de la raison, dans les idées, pour recomposer ensuite cette harmonie originelle qui est la leur (celle ainsi dite « des sphères »).

Steiner dit: « De la simple observation, moi je ne sais pas pourquoi à l'éclair succède le tonnerre; mais parce que ma pensée relie le *concept* de tonnerre avec celui d'éclair, moi, je le sais immédiatement du contenu des deux concepts » (p.37) À la lumière de tout ce qui a été dit jusqu'ici, j'espère qu'il est clair que c'est donc une nécessité intrinsèque et mutuelle à pousser ces deux concepts l'un vers l'autre. En effet, du moment qu'ils sont unis dans le monde des idées, on devrait tout au plus s'émerveiller de les trouver, dans la conscience humaine, séparés. Dans le monde, en vérité, ce qui est extraordinaire, c'est l'analyse consciente (intellectuelle et « a-posteriori ») et non la synthèse inconsciente (naturelle et « a-priori »).

Réponse à une question

Galluppi, tout en étant un spiritualiste, cherche un soutien dans l'empirisme parce qu'il entend contester les thèses « innéistes » du rationalisme. Ce dernier soutient, en fait, que les idées sont « innées », tandis que l'empirisme soutient qu'elles naissent de l'expérience. Il s'agit cependant d'une erreur, puisque de l'expérience (sensible) ne naissent pas *les idées*, mais plutôt *la conscience des idées*. Nous avons en fait besoin de l'expérience si nous voulons que les idées deviennent conscientes. Je sais bien qu'il n'est pas facile d'imaginer une chose de ce genre, parce que nous sommes déshabitués à penser qu'il existe des idées inconscientes. Je voudrais vous recommander, à ce sujet, de relire les pages que Steiner, dans *Les oeuvres scientifiques de Goethe*, consacre à Eduard von Hartmann et à sa *Philosophie de l'inconscient*. Dans cette oeuvre, ce dernier soutient justement qu'une chose est la réalité en soi de l'idée, une autre, le rapport qu'une telle réalité a avec la conscience humaine. La distinction entre idée consciente et inconsciente concerne, par conséquent, la conscience humaine et non la nature intrinsèque de l'idée. On en vient à penser, à ce sujet, que Jung, au cas où il eût été plus aguerri dans sa critique, serait probablement arrivé à la même conclusion. Au lieu d'un « monde de l'esprit » et « d'idées », il a parlé cependant « d'inconscient collectif » et « d'archétypes en soi », sans réaliser que les « archétypes en soi » ne sont autres que « des idées » et que les « idées » ne sont que des « archétypes en soi ». En tout cas, les idées, pour passer de la vie inconsciente de la nature à celle autoconsciente de l'esprit, doivent traverser « les Fourches Caudines » de l'intellect humain. En voulant utiliser les termes chers aux alchimistes, nous pourrions dire, par conséquent, que l'intellect *solvo*, autant que

la nature *coagula*, tandis que l'esprit *coagula* autant que l'intellect *solve*. La conscience humaine évolue donc au travers d'un mouvement « d'aller » (analytique) et de « retour » (synthétique): ou bien, au travers d'un rythme animico-spirituel qui a ses réflexes physiques dans celui cardiaque et dans celui respiratoire.

La fois dernière, nous avons vu, en concluant, que la pensée a la capacité exceptionnelle de se gouverner elle-même. Prenez un exemple, la soi-disant psychologie de l'inconscient. Freud étudie surtout la vie corporelle ou instinctive tandis que Jung étudie surtout celle psychique ou affective. Tous deux tentent donc de venir à bout de leurs champs d'investigation respectifs en se servant de la pensée. Ils ne pourraient pas faire autrement, du reste, puisque la vie instinctive ne se prête pas à être connue par l'instinct, tout comme la vie affective ne se prête pas à être connue par l'affect. Une observation de ce genre peut apparaître banale à tout un chacun, sinon carrément ridicule. Mais ce quelqu'un devrait alors nous expliquer pourquoi il est si difficile de tomber sur la reconnaissance explicite que c'est seulement la pensée qui jouit du privilège de pouvoir se considérer elle-même sans sortir d'elle-même. N'importe quelle autre réalité, doit en fait interroger la pensée tout comme on interroge un « oracle ». Tout phénomène pour se connaître en soi, doit donc sortir de lui-même et interpeller la pensée, tandis que la pensée, pour se connaître en soi, peut rester en elle et s'interpeller elle-même.

Réponse à une question

Pour préciser tout ce qui a été dit précédemment, en ligne générale, de la « relation pure » ou du « penser pur », il peut être utile d'observer le schéma suivant:

Terre	Corps physique	Relation mécanique
Eau	Corps éthérique	Relation organique
Air	Corps astral	Relation qualitative
Feu	Je	Être de la relation

Nous nous sommes d'abord limités à distinguer les pensées (les représentations) du penser, et à définir « pur » le second par le fait qu'il ne garde plus rien, en soi, de tout ce qui provient de la sphère de la perception sensible. Si nous voulons être plus précis, à présent, nous devons alors pousser notre analyse à l'intérieur de la relation elle-même. Je continue à dire « relation », mais je pourrais beaucoup mieux dire « logique ». Est « logique », en fait, ce mouvement de la pensée qui incessamment tisse, à divers niveaux, les relations entre les représentations, les imaginations et les concepts. On pourrait parler aussi, par conséquent, d'une logique « quantitative » ou « mécanique » (des représentations), d'une logique « organique » ou « vivante » (des imaginations), d'une logique « qualitative » (des concepts), et d'un être de la logique (du Je ou du *logos*) qui les pénètre toutes et les met en forme. La logique analytique d'Aristote reflète, par exemple, la façon « discrète » (ou discontinue) dans laquelle se meut la pensée au premier niveau (celui mécanique), tandis que la manière « dialectique » ou « spéculative » de Hegel manifeste une oscillation, de façon pas du tout sûre, entre la seconde (vivante et

continue) et la troisième (qualitative). En tout cas, cela me rappelle un livre de Ernst Bindel que j'ai lu en français, voici quelques années, dont le titre, traduit en italien serait: *Les éléments spirituels des nombres*. Dans ce travail, l'auteur — disciple de Rudolf Steiner — nous propose une investigation qualitative sur les nombres qui remonte surtout à Pythagore et aux enseignements « non-écrits » (*agrapha*) de Platon. Eh bien!, Bindel, en examinant les quatre opérations, observe que la réalité constitutive de l'homme en vient à s'exprimer ou à se refléter dans celles-ci. Sur le plan physique — dit-il par exemple — nous pouvons seulement additionner et soustraire. Un « agrégat » est en effet différent d'un « organisme », parce que nous pouvons lui ajouter ou lui soustraire, à volonté, des parties sans en altérer par cela même la nature. Nous nous trouvons donc sur le plan de la logique de l'espace, là où commandent le principe d'identité (ou de non-contradiction) et le lien cause-effet. Il est intéressant de remarquer que le temps, à ce niveau, est spatialisé, fractionné et expérimenté comme une « succession », et donc pas comme une « continuité ». Normalement, nous parlons en effet du passé, du présent et du futur, mais presque jamais nous ne nous demandons où est la réalité, ou ce qu'est le temps. Eh bien!, le temps c'est justement ce qu'ont en commun le passé, le présent et le futur: ou bien ce qui tisse une relation secrète, fluide et ininterrompue entre ces scansion qui lui sont ordinaires. Au cas où l'on réussisse à accueillir cette subtile réalité du temps, on réussira donc à accueillir aussi celle de la logique que nous avons définie comme « organique » ou « vivante » et qui, dans le livre de Bindel, est mise en rapport avec la « multiplication »: c'est-à-dire avec un processus qui a son équivalent biologique dans celle de « prolifération » cellulaire qui caractérise, par exemple, le développement embryonnaire de la « morula ». C'est donc l'élément du temps, ou de la continuité qui caractérise la logique du vivant (ou la logique vivante). En effet, alors qu'il nous est impossible d'affirmer que les roues d'une automobile sont des métamorphoses de la direction, ou que le capot est une métamorphose du tableau de bord, il nous est possible, à l'inverse, d'affirmer, avec Goethe, que la tige, la fleur et le fruit d'une plante sont une métamorphose de la feuille: ou bien l'aboutissement d'un processus qui, sans solution de continuité, fait naître et croître une forme de l'autre. Il doit être rappeler que c'est Hegel, malgré la dévotion qu'il nourrissait à l'égard de Goethe, qui a perçu la limite de la logique « organique », et qui a défini la métamorphose comme « un souffle fugace des formes qui ne parvient pas à la distinction qualitative ». Mais si une telle logique « ne parvient pas à la distinction qualitative », elle le doit au fait que le plan sur lequel la logique qualitative se développe transcende celui sur lequel se développe la logique vivante. Imaginez, par exemple, que dans le jardin familial, moi je sème une graine d'oeillet et, un peu plus loin, une graine de géranium. Le temps passe, et sous mes pieds, les deux plantes commencent à pousser et à se métamorphoser. La terre, l'air, la lumière et l'eau, et avec cela les arrosages sont les mêmes, tout comme est pareil le pur processus de leur croissance et de leur métamorphose. Mais pourquoi, alors, de l'un des deux processus, c'est un oeillet qui prend forme et de l'autre un géranium? À quelle logique répond une différenciation pareille? À la logique qualitative (ou logique de la qualité) — pouvons-nous répondre — que Bindel pose

précisément en rapport avec la « division ». De toute manière, un exemple concret et élégant de la différence entre logique du vivant et celle de la qualité, est accessible à quiconque se donne la peine de faire une comparaison entre les cellules hépatiques, remarquablement plus vitales et peu différenciées, et celles nerveuses, notablement peu vitales et très différenciées.

À ce point, en suivant notre schéma, nous avons épuisé les quatre opérations et les trois modalités corrélatives de relation. Il nous reste donc à examiner tout ce que nous avons appelé « être de la relation », mais que nous pourrions aussi appeler, en l'ayant mis en rapport avec le Je, « fondement de la relation ». Je ne me réfère pas ici, évidemment, au je habituel (ou le je pensé), mais bien au Je spirituel (ou Je pensant). Si la relation « mécanique », celle « vivante » et celle « qualitative », en tant qu'actes, représentent en fait le sujet en tant que verbe, « l'être de la relation », en tant que précisément « être », constitue, à l'inverse, le verbe en tant que sujet. Du reste, si à l'origine tout est Un, ce même Un doit alors se trouver aussi à l'origine de toutes les relations. La conscience humaine a eu de toute façon besoin de briser l'Un originel pour pouvoir accéder, au moyen de la cognition du multiple, à l'autoconscience. Dans l'Un originel, en fait, chacun de nous n'existe pas encore en tant que Je ou en tant qu'individualité autonome et séparée (tout comme, par exemple nos bras et nos jambes n'existent pas en tant que réalités autonomes et séparées). Comme il est fait allusion dans le mythe d'Osiris, l'Un est en fait « démembré » jusqu'au point de parvenir à ce qui ne se prête plus à être ultérieurement divisé, c'est-à-dire, à la conscience du je habituel. Autrement dit de cet ego qui, en s'identifiant avec le corps, s'expérimente dans l'espace séparé de tous les autres ego(s), et qui est juxtaposé à ces derniers. Le chemin évolutif va donc de l'Un-Tout (ou Un universel) à l'un-un (ou l'un individuel). Mais nous pourrions aussi dire (en distinguant cette fois le Tout, en tant que Je universel, de l'un, en tant que je individuel): le cheminement évolutif va d'un Tout qui n'est pas encore un un, au travers d'un un qui n'est pas encore un Tout, à un Un qui est ensemble un Tout, et à un Tout qui est ensemble un Un.

Revenons quand même au texte et lisons tout ce que dit Steiner: « Il faut d'abord, pour tout objet, examiner les rapports qu'il a avec les autres, pour pouvoir déterminer dans quel sens on peut parler de son existence. Un processus expérimental peut être une somme de perceptions, mais peut aussi être un rêve ou une hallucination. Bref, je ne peux pas dire en quel sens il existe. Ceci, je ne pourrai pas non plus le déduire du processus, mais je l'expérimenterai quand je le considérerai en rapport avec d'autres choses. Ma recherche n'arrive que sur un terrain solide que lorsque je parviens à trouver un objet pour lequel je puisse tirer le sens de son existence de l'objet lui-même » (p.39).

Concernant ceci, je crois que nous nous sommes déjà dit l'essentiel. Je voudrais toutefois ajouter une paire de choses. Nous avons vu que, en traçant une ligne au milieu du tableau, deux réalités opposées en sont venues à prendre vie, une « au-dessus » et une « en-dessous », ou une « droite » et une « gauche ». Deux concepts *relatifs* en viennent donc à prendre vie. Il n'existe pas « d'au-dessus », s'il n'est pas en

relation avec un « en dessous », tout comme il n'existe pas de « droite » sinon avec un(e) « gauche ». Dans sa *Science de la logique*, Hegel ne manque certainement pas de relever cet aspect. Les concepts — dit-il en fait — sont, en même temps, des êtres « pour soi » et des êtres « pour l'autre ». En s'en tenant au principe d'identité, par exemple, la « droite » est la « gauche », et donc un être « pour soi » ou un « être absolu »; la même « droite » cependant, n'ayant de sens que si elle est corrélée à la « gauche », est en même temps un être « pour l'autre » ou un être « relatif ». Dans tous les cas, c'est justement cette relativité des concepts qui nous rappelle leur origine commune: à savoir, à nous rappeler que tous les concepts sont enfants du Je, tout comme tous les hommes sont fils de Dieu. Si ce fut l'intellect à les chasser de l'*Éden* et à les disperser, c'est la raison qui les pousse, inversement, à se retrouver et à s'unir au Je. À partir du moment, cependant, où toute existence renvoie à une autre, et est par conséquent relative, se pose alors le problème de trouver s'il existe quelque chose qui ne renvoie pas à rien d'autre qu'à soi-même. Et nous voici ainsi de nouveau aux prises avec cette caractéristique-là qui est — comme nous avons dit — particulière au penser.

La seconde chose que je voulais dire est celle-ci. Imaginez que vous vous trouvez dans une pièce et que vous avez les yeux fermés; vous avancez lentement avec les bras tendus et à un certain endroit, vous touchez quelque chose. Eh bien!, du seul fait d'avoir touché quelque chose, vous serez en mesure, sans ouvrir les yeux, de formuler le jugement suivant: « Ici, il y a quelque chose ». Le même jugement, formulé par un philosophe, aurait probablement la teneur suivante: « Ici et maintenant, quelque chose est ». Vous savez donc que quelque chose est, mais vous ne savez pas encore ce qu'est le quelque chose qui est. En quoi consiste donc l'expérience que vous avez faite? Dans la rencontre ou le choc de votre être avec l'être de la chose. Le jugement dont nous avons parlé (et que Steiner appelle « jugement de perception ») jaillit donc de façon immédiate de l'impact entre la force *volitive* du sujet et celle de l'objet.

Steiner dit justement: « La plus simple affirmation que je peux faire à l'égard d'une chose, c'est de dire qu'elle est, qu'elle existe » (p.39)

Il s'agit d'une expérience vraiment fondamentale. C'est de celle-ci, en fait que le percevoir tire toute sa force probatoire. Ce n'est pas un hasard si pour atteindre une certitude déterminée, nous cherchons des témoins « oculaires », ou bien nous voulons voir avec « nos yeux », et entendre avec « nos oreilles » ou (comme Saint Thomas) « toucher avec nos doigts ». Si le penser se présente comme le garant du monde *idéal*, le percevoir se présente donc comme garant du monde *réel*. Tout le problème se trouve par suite dans le fait que ce que nous reconnaissons comme *idéal*, nous ne l'expérimentons pas comme *réel*, alors que ce que nous expérimentons comme *réel*, nous ne le reconnaissons pas comme *idéal*. L'état effectif de notre conscience ordinaire est justement celui-ci: quand nous percevons, nous percevons le *réel*; quand nous pensons, nous pensons l'*idéal*; mais ce qui est *idéal*, nous le percevons beaucoup moins « consistant » que ce qui est *réel*. Et ceci — faites bien attention — non pas parce que l'*idéal* soit, en soi, moins « consistant » ou « substantiel » que le *réel*, mais parce que nous le rencontrons avec cette partie de

nous où domine l'être *mort et le froid* du nerf, et non avec cette partie où domine, à l'inverse, l'être *vivant et chaud* du sang. En d'autres termes, ce que nous jugeons « concret » (le percept), nous apparaît tel parce que nous l'appréhendons de manière vivante et directe, tandis que ce que nous jugeons « abstrait » (le concept), nous apparaît tel parce que nous l'appréhendons de manière éteinte et indirecte (réflexe). En somme le problème — comme nous avons dit depuis le début — concerne nous, mais pas le monde.

Septième rencontre - 12 novembre 1998. Suite du troisième chapitre

Ce soir, je voudrais commencer en reprenant la lecture du passage suivant de Steiner: « Dans le penser, nous avons un principe qui vit par lui-même. Que l'on parte donc de là pour comprendre le monde. Avec le penser, nous pouvons saisir le penser lui-même. La question est à présent de voir si, par son moyen, nous pouvons aussi saisir quelque chose d'autre » (p.42).

Eh bien!, s'il est clair que, au travers du penser, nous pouvons, non seulement saisir le penser lui-même, mais aussi les concepts et les idées, nous pouvons chercher alors à comprendre si, au travers de ceux-ci, nous pouvons saisir — comme le dit Steiner — « quelque chose d'autre aussi ». Nous pouvons chercher à comprendre, autrement dit, quel rapport il y a entre les concepts et les idées qui se révèlent par le truchement du penser et les données immédiates qui se révèlent, à l'inverse, par le truchement de l'activité de perception.

La fois dernière, je vous ai proposé d'imaginer de vous déplacer dans une pièce avec les yeux fermés et les bras tendus, jusqu'à ce que vous touchiez ainsi quelque chose. Appelons maintenant ce quelque chose « X », puisque nous savons, en effet, en l'ayant touché, que ce quelque chose est, mais nous ne savons pas encore, n'ayant pas ouvert les yeux, ce qu'est cette chose. Eh bien!, imaginez maintenant qu'une fois les yeux ouverts, vous disiez: « C'est une chaise! ». Qu'est-ce qui a permis à votre premier jugement (« ici, il y a quelque chose ») de se transformer dans le second? À savoir, qu'est-ce qui vous a permis de déterminer (ou de qualifier) ce qui, dans un premier temps, était absolument indéterminé? Nous pouvons facilement répondre: c'est le concept! Désormais, pour cette raison, X sera pour nous le *percept* (la donnée fournie par le percevoir) et « A » le *concept* (le donné fournie par le penser). Dans notre exemple, nous pouvons donc relever une séquence de jugements qui rappelle celle classique du « syllogisme ». Nous avons en fait:

1. « Ici, il y a X » (qui peut valoir de « prémisse majeure »);
2. « X est A » (qui peut valoir de « prémisse mineure »);
3. « Ici, il y a A » (qui peut valoir de « conclusion »).

Dans ce qu'on appelle la « cognition sensible » — dit à ce sujet Steiner — on a la chose complète seulement après avoir réuni au donné perceptif (X) celui conceptuel (A). Mais comment vont les choses pour ce qui concerne la

connaissance « extrasensible » ou « spirituelle »? Dans celle-ci, en fait, on ne part plus du fait *réel* fourni par la perception des sens, mais plutôt du fait *idéal* fourni par la pensée: c'est-à-dire que l'on ne se meut plus du percept X (d'une *force* indéterminée), mais du concept A (et donc d'une *force* déterminée). Je me rends compte qu'un discours de ce genre peut apparaître illogique, à première vue. Steiner, toutefois, a insisté plus d'une fois sur la nécessité de distinguer la « logique rationnelle » de la « logique du réel ». Les rêves, soit dit pour donner un exemple, ne sont pas « illogiques », mais plutôt le fruit — comme l'enseignent à leur façon, Freud et Jung — d'une logique différente de celle qui prévaut d'ordinaire à l'état de veille « la confusion — semble avoir dit Henry Miller — est un ordre non compris ». Il doit être dit, de toute manière, que la logique des rêves est aussi différente de celle ordinaire de la veille, qu'est différente — comme nous l'avons vu — la logique de *l'espace* de celle du *temps*, la logique du temps de celle de la *qualité* et la logique de la qualité de celle du *logos* ou du *Je*. Cela veut dire que celle que Steiner appelle « logique du réel » n'est que l'ensemble de toutes ces logiques, ou pour mieux dire, de ces facultés du Je de se mouvoir librement parmi elles, en fonction de la nature diverse des objets avec lesquels il se trouve confronté.

La « logique rationnelle » aime calculer, par exemple; et elle aime le faire parce qu'elle trouve que c'est très beau, ou agréable, que les comptes — comme on a coutume de dire — « soient justes ». Je souligne cela parce qu'il faut être conscient que c'est justement le prévaloir du facteur « esthétique » qui donne le ton fondamental dans cette sphère de l'âme que Steiner définit comme « *rationnelle ou affective* ». Prenez l'exemple d'un enfant qui pèse, à la naissance, 3 kg, et à l'âge de deux ans, 13 kg. Confiez ces données à l'âme *rationnelle* ou *affective* et vous verrez que celle-ci se mettra, selon toute probabilité, à calculer que l'enfant, qui a grossi de 10 kg en deux ans, a donc grossi, en moyenne, de 5 kg à l'année, soit d'environ 416 g au mois. Jusqu'ici, rien à redire. Mais cette même âme, sur la base des mêmes données, pourrait être tentée de calculer aussi combien pèsera cet enfant, dans trente ans, peut-être. Si son poids continue d'augmenter de 5 kg par an, il *sera* mathématiquement certain qu'à trente ans, il atteindra les 153 kg. Comme on voit, il s'agit d'un raisonnement inacceptable et dans lequel, surtout, il n'y a rien de *mathématiquement* incorrect. Son unique petit défaut, mais qui n'est pourtant pas sans importance toutefois, c'est celui de ne pas correspondre à la réalité (l'enfant pourrait en effet mourir avant l'âge de trente ans, il pourrait devenir un souffreteux des régimes, ou un anorexique ou encore — et c'est ce que nous lui souhaitons — un adulte normal dont le poids sera très largement inférieur à celui sorti du calcul). Un exemple de ce genre — que ce soit clair — est sciemment paradoxal. Ce qui m'intéresse, c'est que l'on se rende compte qu'une chose est *l'amour de la logique* (à savoir, pour une logique, pour *notre* logique), une autre est *l'amour pour le phénomène ou pour le monde*. Si l'on aime en effet le monde ou la réalité, il faut être prêts alors à abandonner toute logique qui s'est révélée être inadéquate ou ne pas correspondre à la nature du phénomène que l'on est en train de soumettre à l'investigation. Seul le Je peut cependant disposer de toutes les logiques et se mouvoir librement parmi elles. Ordinairement, l'inverse se produit et l'on s'identifie, en qualité de sujets, avec

une seule de ces logiques (le plus souvent avec la logique qui nous a été imposée — pour le dire avec Jung — par le « conscient collectif ») et, munis de cette arme (complètement « impropre »), l'on aborde le phénomène, non pas pour l'accueillir ou le comprendre, mais plutôt pour s'imposer à lui et l'instrumentaliser. De cette identification, descend une sorte de « monodéisme »: une disposition intérieure qui ne profite pas du tout au monde, mais qui sert seulement celui qui, pour se soutenir et se sentir lui-même, l'utilise inconsciemment à la façon d'une béquille.

Revenons quand même à nous et reprenons tout ce que nous étions en train de dire du percept (X) et du concept (A), en rapport avec la cognition « extrasensible » ou « spirituelle ». À ce sujet, justement, la logique « rationnelle » pourrait nous pousser à dire: comme il y a eu d'abord (dans la cognition « sensible ») un X qui s'est transformé en A, ainsi il y aura, à présent (dans celle « extrasensible »), un A qui se transformera en X. En raisonnant ainsi, on court cependant le risque d'oublier que, dans la cognition « sensible », autant X était un X (un percept indéterminé), autant l'on ne savait pas encore qu'il fût un A (un concept déterminé). Dans celle « extrasensible », on se déplace à l'inverse de A: c'est-à-dire que l'on se meut d'un concept déterminé qui n'a plus aucun besoin, en tant que tel d'être ultérieurement déterminé. Mais alors de quelle chose a donc besoin son être abstrait intellectuel pour pouvoir se transformer en un être spirituel réel? Il a besoin — pouvons-nous dire — de vie, de lumière et de chaleur: en d'autres termes, il nécessite de voir transfusée, dans sa forme exsangue et vide, cette force volitive qui humecte normalement l'activité de perception.

A ce sujet, écoutez ce que dit Steiner, dans *Mystères du sens*: « En renforçant et en réveillant intérieurement de nouveau l'âme, de façon à voir et sentir ses propres pensées, on a l'activité de méditation. Celle-ci est une condition intermédiaire. Elle n'est ni penser ni percevoir. C'est un penser qui vit si intensément dans l'âme, comme le percevoir est intensément vivant; c'est un percevoir qui ne perçoit rien d'extérieur, mais des pensées. Entre l'élément luciférien de la pensée et celui ahrimaniens de la perception, la vie de l'âme vagabonde dans l'activité de méditation comme dans l'élément divino-spirituel qui ne porte en soi que le développement des manifestations du cosmos. L'homme qui médite, qui vit dans ses pensées de manière à ce qu'elles deviennent vivantes en lui comme le sont les perceptions, vit dans le courant divin. »

Quoi qu'il en soit, nous pouvons encore une fois remarquer comment, en pensant la pensée ou en recherchant le concept du concept, l'on demeure à l'intérieur du penser ou du concept eux-mêmes, et l'on expérimente par conséquent une réalité qui — comme nous l'avons dit et répété — repose sur elle-même. En effet, un objet, une impulsion de la volonté, un sentiment, pour être reconnu (dans le premier cas, peut-être une « table » ou une « chaise », dans le second comme « faim » ou « soif », dans le troisième en tant que « sympathique » ou « antipathique »), doivent sortir d'eux-mêmes et aller à la rencontre de la pensée. Seule la pensée, à l'inverse, peut se reconnaître en restant à l'intérieur d'elle-même. Steiner dit: « Ce qui avec la nature est impossible — créer avant de connaître —

avec le penser, nous nous le faisons. Si nous voulions attendre de connaître le penser avant de penser, nous n'arriverions jamais à penser (...) À ma proposition concernant le penser, on pourrait facilement opposer, comme également justifiée cette autre: « Même pour digérer, on ne peut attendre d'avoir observé le processus de la digestion » (...) Sans doute, je dois bien digérer avant d'étudier le processus physiologique de la digestion; mais la comparaison avec le penser se tiendrait seulement si moi, ensuite, je ne voulais pas seulement considérer la digestion avec la pensée, mais aussi la manger et la digérer, cette digestion. Ce n'est pas sans raison que le fait de la digestion ne peut pas devenir objet du digérer, tandis que le penser peut très bien devenir objet du penser (pp.40-41).

À ce sujet, je voudrais réclamer de nouveau votre attention sur la psychologie de l'inconscient. Freud — avons-nous dit — étudie principalement la vie instinctive et Jung, celle affective. Tous deux estiment donc devoir faire de la vie des instincts et de celle des affects, des objets de leurs investigations respectives, mais pas la vie de la pensée: justement cette vie de la pensée qui leur permet cependant de faire de la science. Eh bien!, n'est-ce pas ceci, précisément dans le sens psychanalytique, un « refoulement »? Et n'avons-nous pas appris, du même Freud, que le « refoulement » tend, en revenant à la surface, à être « projeté »? Parce que refoulée, la force immanente du penser et du Je tend en effet à être projetée sur le sentir, sur le vouloir, ou sur le non-Je. Groddeck, par exemple, est persuadé (il le dit dans *Le livre du Es* [Ça (?), ndt]), que l'homme n'est rien d'autre qu'une marionnette manoeuvrée par le *Es*. Si je ne craignais pas d'être irrévérencieux, je lui dirais de « parler pour lui ». C'est justement lui, en effet, qui, en ne se rendant pas compte qu'il édifie par la pensée une espèce de monument à la non-pensée, donne en vérité l'impression d'être possédé et manoeuvré par le *Es*. Ce qui est arrivé à Groddeck avec l'*Es*, n'est de toute manière pas très différent de ce qui est arrivé à Freud avec la *libido* et à Jung avec le Soi (le *Selbst*). Ceux-ci aussi, en effet, ayant ignoré la force immanente de la pensée, ont fini par la projeter sur des contenus imaginaires d'ordre transcendant (soit la *libido* soit le *Soi* nous sont justement présentés comme des réalités que l'on ne peut atteindre directement). Laissez-moi vous dire que c'est triste, en vérité, de constater que des chercheurs des profondeurs ne s'aperçoivent pas qu'il donne ainsi vie, sur le plan matériel et sur celui de la vie de l'âme, à des et authentiques succédanés du penser (la *libido*) et du Je (le *Soi*): à savoir, de donner vie ainsi — pour le dire avec Vico — à d'authentiques *idola* ». « Il est donc hors de doute — poursuit de toute manière Steiner — qu'avec le penser nous tenons le devenir du monde par un bout, où nous devons être présents si quelque chose doit se produire. Et cela est justement ce qui importe » (p.41).

Mais qu'est-ce que cela veut dire, « nous tenons le devenir du monde par un basque »? Cela veut dire que le devenir du monde est en nous et que nous sommes dans le devenir du monde. Il n'y a donc pas, d'un côté, le monde qui devient activement et, de l'autre l'homme qui passivement assiste à son devenir, puisque l'homme est à la fois acteur et spectateur du devenir du monde. Le monde devient en effet au moyen du penser, et le penser devient au moyen de l'homme. En somme, s'il n'y avait pas d'êtres humains au monde, le penser ne se produirait pas,

tout comme ne se produirait pas, peut-être, le lait s'il n'y avait pas d'animaux pour le produire.

À ce sujet, je me rappelle avoir lu un livre, récemment, de Alessandro Baricco, au titre singulier: *L'âme de Hegel et les vaches laitières du Wisconsin*. Dans ce travail, l'auteur cite un passage de Hegel (dans lequel on parle de l'effet que la musique de Beethoven produit sur l'âme) et ensuite cite une recherche, réalisée dans le Wisconsin, selon laquelle la musique de Beethoven induirait les vaches laitières à produire plus de lait. Il est clair que le rapprochement de ces deux faits voudrait être, dans les intentions de Baricco, ironique et provocateur. Mais il n'y a vraiment pas de quoi plaisanter! Baricco saurait-il nous dire, en fait, ce qu'est ou « qui » est vraiment une vache laitière? Il croit peut-être que les Hindouistes vénèrent encore aujourd'hui, en elle, la simple productrice du lait ou des biftecks? Et combien même! Disons la vérité: admettons que nous fussions capables de pénétrer dans ce phénomène cosmique qui se présente sous nos yeux sous forme de vache laitière. Essayez de réfléchir: là où apparaît la vache laitière, apparaît en réalité une forme métabolique en mesure de transformer la substance végétale en substance animale. Steiner dit justement que la vache laitière est une espèce de « métabolisme ambulante » et nous suggère, pour commencer à nous orienter un peu moins superficiellement dans le monde animal, d'apprendre pour le moins à reconnaître les espèces qui sont principalement « tête » (comme les oiseaux), celles qui sont essentiellement « poitrine » (comme les félins) et celles qui sont principalement « abdomen » (comme les bovins). Dire que la vache à lait est une sorte de « métabolisme ambulante », signifie donc dire que l'activité cosmique de la volonté se manifeste surtout dans son être. Au cas où ensuite, l'on considère que — selon ce que cite Alfred Tomatis — même les vaches à lait d'un monastère breton, sous l'effet des symphonies de Mozart, ont fait enregistrer une production de lait supérieure à la moyenne, il y aurait en vérité à se souhaiter de réussir à apprécier de tels compositeurs suprêmes, autant que démontrent savoir le faire de tels bovins (de manière encore plus vivante et efficace, c'est-à-dire, plus que tout ce qui réussit aux mêmes Hegel, Baricco et Tomatis). Qui nous dit, en fait si les vaches laitières ne sont pas en écoute constante et instinctive de cette même « harmonie des sphères » à laquelle tout grand musicien puise, de manière inconsciente et fragmentaire, les contenus de ses propres compositions? Tout comme les vaches laitières, donc, constituent le « lieu » terrestre dans lequel, principalement, se manifeste la volonté du cosmos (ou de l'esprit), ainsi l'être humain constitue le « lieu » terrestre dans lequel, principalement, se manifeste le penser du cosmos (ou de l'esprit). S'il n'y avait pas l'homme, il y aurait bien le monde, mais non la connaissance du monde. Tout se tient dans la compréhension de ce que le monde fait de la connaissance du monde: ou bien, quelle fonction déploie à l'intérieur de l'être et du devenir du monde cette connaissance à laquelle sont délégués les êtres humains. Tenir par un « basque » — comme dit Steiner — le devenir du monde, signifie donc avoir en main le « bout de l'écheveau », et donc l'opportunité d'en débrouiller et d'en résoudre l'énigme.

Quelqu'un pourrait pourtant objecter — dit Steiner — que « le penser, tel qu'il est

en lui-même, ne nous est pas donné en aucun lieu » puisque « ce penser qui relie les observations de nos expériences, et y greffe un réseau de concepts, n'est pas du tout pareil à ce que, par la suite, nous extrayons des objets de l'observation et dont nous faisons l'objet de notre étude. » De fait, « ce que dans un premier temps nous tramons inconsciemment dans les choses, est tout autre que ce que nous en retirons consciemment par la suite ». Qui conclut ensuite — mais observe — « celui-là ne comprend pas que de cette façon, il ne lui est justement pas possible d'échapper au penser » (p.41).

Je voudrais de toute manière souligner que chacun de nous est appelé à expérimenter pour son propre compte la vérité de cette affirmation. Qu'il ne soit pas possible « d'échapper au penser » est avant tout un fait dont il faudrait seulement prendre conscience. Quiconque soutiendrait, par exemple, que « le penser ne compte pas » ou que « l'on ne peut pas se fier au penser », ne devrait pas être contesté, mais bien plutôt invité à s'apercevoir que, pour lui, la première de ces deux pensées sans aucun doute « compte » et que, par contre, à la seconde, indubitablement, il « se fie ». Ainsi en est-il, du reste, pour tous ceux qui édifient ou ont édifié, plus ou moins sciemment, un autel à la non-pensée: ce qui revient à dire, à la matière, au corps, à la volonté, à l'instinct, à l'émotion ou au sentiment. Mais toutes celles-ci ne sont-elle pas des réalités que nous pensons? Le fait demeure que le penser pense le monde, mais, en ne se considérant pas lui-même, il est amené à le penser en étant privé de la pensée avec laquelle il le pense. Ici, nous devrions faire vraiment notre l'exhortation évangélique: « Père, pardonne-leur parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font ». Le vrai problème en fait est de savoir ce qu'on fait. Mais comment fait-on pour savoir ce que l'on fait? Comme vous voyez, nous nous trouvons encore une fois en face du problème de l'autoconscience: c'est-à-dire en face de la nécessité que le penser connaisse du penser, que la conscience connaisse de la conscience et que le Je connaisse du Je. J'ai déjà dit, une fois, que notre impression habituelle de penser les choses est absolument fausse. En vérité, nous, nous ne pensons jamais des *choses*, mais toujours et seulement des *pensées*. Les choses, en fait ne se pensent pas, mais se *perçoivent* parce que, dans leur essence, ce sont des forces qui, au moment même où elles nous *imposent* leur présence, nous *posent* une limite ou *s'opposent* à nous. À ce niveau, pour préciser, au niveau de leur expérience *immédiate*, de telles choses sont pourtant encore des forces sans forme, ce qui revient à dire, des inconnues ou des X. C'est nous, en fait, qui, en pensant, leur conférons une forme. Quant à savoir quel rapport il y a entre la réalité des forces que nous percevons et celle des formes que nous pensons, nous le verrons plus loin. Pour le moment, il est surtout important de réaliser que nous, nous ne faisons rien d'autre que de penser des *pensées*.

Ce qui est curieux, toutefois, c'est que, tout en pensant, nous parvenions malgré tout à saisir la réalité des choses et à la modifier (« la chose la plus incompréhensible du monde — semble avoir dit Einstein — c'est sa compréhensibilité »). À ce sujet, je voudrais vous suggérer la lecture d'un beau livre de Brian Inglis, intitulé: *La science et la domination de l'Occident*. Dans ce travail, l'auteur réussit en effet à démontrer comment tout le pouvoir moderne (culturel, politique

et économique) de l'Occident ne dérive, en définitive, que de la pensée scientifique. Mais n'est-ce pas ceci justement la preuve de l'*efficacité* de la pensée? N'est-ce pas la preuve, à savoir, de sa capacité à saisir la réalité et à lui imprimer son sceau?

S'il est vrai, pourtant, que nous ne pensons que des pensées, et que celles-ci sont capables de saisir et de modifier la réalité, il devrait être vrai aussi, alors, que la réalité elle-même, dans son essence, n'est que pensée.

Reprenons de toute manière le passage que nous avons lu et écoutons ce que dit encore Steiner: « Si l'on veut distinguer un penser préconscient d'un penser successif conscient, l'on ne doit pas oublier toutefois que ceci est une distinction complètement extérieure, et qu'elle n'a rien à faire avec la chose en soi » (pp. 41-42).

Qu'est-ce que signifie ceci? Cela veut dire que la distinction entre un penser « préconscient » (ou « inconscient ») et un penser « conscient » ne concerne pas la nature du penser, mais plutôt celle de notre rapport avec lui. Essayez d'imaginer, autant pour faire un exemple, que tandis que je me tiens à la fenêtre, je vois déboucher une poule dans un angle de cette fenêtre, puis je la vois passer sous moi, et enfin, je la vois disparaître dans l'angle opposé. Eh bien! l'être de la poule a-t-il éventuellement quelque chose à faire avec le fait que moi, je la vois plus ou moins? Et que diriez-vous si, par le fait justement que tantôt je la vois et que tantôt je ne la vois pas, je me sente en droit de théoriser à présent l'existence d'une poule « préconsciente » (ou « inconsciente ») et d'une autre « consciente »? Dite de cette façon la chose ressemble certainement à une plaisanterie. Je voudrais me souhaiter, toutefois, qu'elle eût l'air non moins drôle, même quand elle se présente à nous sous une couleur tout autre et plus floue. Par exemple, une remarquable et intéressante oeuvre de l'historien de la psychiatrie Henri F. Ellenberg porte ce titre: *La découverte de l'inconscient*. Mais l'inconscient — demandons-nous — a-t-il été peut-être « découvert » de la même façon que l'Amérique ou la pénicilline? A-t-il été « découvert », c'est-à-dire, comme l'on découvre un objet ou une chose? Non, certainement pas. Un titre de ce genre ne naît donc que d'une tendance, qui nous est devenue comme une seconde nature, de notre conscience actuelle à chosifier ou matérialiser toute réalité. Le soi-disant « inconscient » n'est rien d'autre, en vérité que *la conscience de ce dont nous ne sommes pas encore conscients* ou *le penser que nous ne savons pas encore penser*. Mais tout comme Midas transformait en or tout ce qu'il touchait, ainsi l'intellect moderne transforme en « chose » tout ce qu'il pense.

Steiner dit encore: « Je ne peux pas me représenter que mon propre penser devienne un autre parce que je l'observe. J'observe moi-même, ce que, moi-même, je produis » (p.42).

En effet, si nous n'étions pas, nous, les producteurs du penser, nous ne pourrions pas savoir comment ce même penser se présente au moment de sa naissance, mais nous pourrions seulement savoir comment il se présente, une fois né, à notre observation. Dans une condition de ce genre, nous aurions donc raison de soutenir que la nature de la pensée que nous, nous expérimentons *a-posteriori* et de l'*extérieur*, pourrait être différente de celle qui est inversement expérimentée *a-priori* et de

l'intérieur par celui qui la produit. Mais il n'en va pas ainsi. C'est nous, en fait — comme nous l'avons vu — qui, soit produisons, soit observons, la pensée et, justement pour cela, nous avons raison de croire que l'unique différence dont nous pouvons légitimement parler est celle qui concerne les divers niveaux de conscience auxquels nous déployons de telles activités. On peut par conséquent parler d'une pensée « consciente », d'une « préconsciente » (ou « inconsciente »), en comprenant avec cela, toutefois, que notre conscience a connaissance d'un tel penser, à un certain niveau, tandis qu'à un autre, elle ne l'a pas. Si ceci nous est clair, il nous sera clair aussi alors, que c'est la conscience subjective (ou humaine) du penser qui doit se déployer et non le penser objectif (ou cosmique). Tandis qu'il parle de la conscience *imaginative, inspirative et intuitive*, Steiner parle en fait de niveaux de conscience qui, parce que supérieurs au niveau ordinaire, permettent d'*expérimenter* lucidement le penser, d'abord en tant qu'*acte du Je* et ensuite en tant que *Je en acte* (« C'est le je lui-même — dira-t-il en effet — qui, se trouvant *dans* le penser, observe son activité *propre* »).

Vous vous rappellerez que j'ai déjà parlé du *penser* comme d'une réalité « liquide » et des *pensés*, comme d'une réalité « solide ». Remonter — comme a coutume de dire Scaligero — le « mouvement du penser », équivaut donc à remonter, imaginativement, le courant d'un fleuve pour en découvrir la source. Si le mouvement de la conscience naturelle va, à l'opposé, de la source à l'embouchure (du Je à l'intellect), celui de la conscience spirituelle va, à l'opposé, de l'embouchure à la source (de l'intellect au Je). Il ne s'agit donc pas d'un abandon paresseux et naturel au courant, mais bien plutôt d'une manière de procéder énergique et innaturelle à « contre-courant ». Voici pourquoi il est si rare que l'on s'occupe avec sérieux de la pensée. Aux nombreuses personnes qui croient aujourd'hui que « penser la pensée » est une occupation oisive, ou, tout au plus, un exercice ou un *hobby* de philosophe, il doit être rappelé par conséquent que si c'est une chose de spéculer abstraitement et oisivement sur le penser, parce que l'on est animés par l'ancien esprit philosophique de l'*âme rationnelle ou affective*, c'en est bien une autre de l'observer et de l'expérimenter ce penser, comme une réalité vivante, parce que l'on est animés de l'esprit scientifique moderne de l'*âme consciente*.

Mais poursuivons! Quelqu'un — dit Steiner — pourrait objecter que l'on devrait partir de la conscience et non du penser, puisque l'existence de la conscience, en tant que nécessaire porteuse du penser, le précède. Mais une objection de ce genre — dit-il encore — devrait être adressée au « créateur » du monde et non à « celui qui en prend conscience ». Même si l'on a admis, en fait, que le « créateur » du monde ait donné le jour à la conscience avant de le faire pour le penser, il est certain de toute manière, que « celui qui a conscience » du monde doit partir du penser et non de la conscience.

« À quoi nous sert-il — conclut Steiner — de partir de la conscience et de la soumettre à l'analyse pensante, si d'abord nous ne savons rien au sujet de la possibilité d'obtenir une explication des choses au moyen de l'analyse *pensante*? » (p.43).

Qu'est-ce que l'on nous rappelle ici. On nous rappelle (et nous en avons déjà parlé)

que le processus du *créer* (qui va de l'invisible au visible) est l'inverse de celui de *connaître* (qui va du visible à l'invisible). Imaginons par exemple, un peintre qui, d'abord pense à la chose qu'il va peindre, puis se met à peindre et enfin, se met en contemplation devant son tableau. Ce dernier, avant de devenir une *chose* visible, a donc été une *idée* invisible. L'acte créateur n'a rien fait d'autre par conséquent que de transformer une réalité *intelligible* en une réalité *perceptible* (par les sens). Eh bien! l'acte cognitif fait exactement le contraire: à savoir qu'il transforme une réalité *perceptible* (par les sens) en une réalité *intelligible*. L'on comprend bien, ainsi le pourquoi « celui qui a conscience » du monde doit suivre le parcours inverse de celui suivi par le « créateur » du monde. Il est donc évident — pour revenir à nous — que la conscience, du point de vue créatif, doit précéder le penser, tandis que le penser, du point de vue cognitif doit précéder la conscience. C'est aussi de celui-ci, de toute manière, que nous sommes appelés en premier lieu à nous apercevoir. En tout cas, c'est en vérité étrange que l'on ne s'aperçoive pas de l'impossibilité — comme dit Steiner — « d'échapper au penser ». Dans l'édification de sa propre vision du monde, il y a celui qui pense, par exemple, à la matière et part, par conséquent, de la matière; il y a celui qui pense à l'âme et qui part, par conséquent, de l'âme, et il y a celui qui pense à l'esprit et qui part, par conséquent de l'esprit. Tout en partant tous d'un même *penser*, ils posent donc, au début de leurs conceptions, trois *pensés* différents. Mais cela se produit parce que la conscience qu'ils ont du *penser vivant* n'est pas aussi lucide que celle qu'ils ont des *pensés morts*. Steiner dit justement; « Nous devons d'abord considérer le penser de manière tout à fait neutre, sans relation avec un sujet pensant ou avec un objet pensé. Dans sujet et objet nous avons en fait deux concepts déjà formés. On ne peut nier qu'*avant que l'on puisse comprendre tout autre chose, on doit comprendre le penser* » (p.43).

Voici exprimée en quelques mots toute l'originalité de cette oeuvre. Étant donnés, en fait, un *pensant*, un *penser*, et un *pensé*, nous n'avons rien fait d'autre, jusqu'ici, que de mettre au premier plan l'activité du *penser*, en laissant provisoirement à l'arrière plan, autant le sujet *pensant* que l'objet *pensé*. Je dis « provisoirement », parce que nous ne manquerons pas d'examiner les rapports que le penser a avec le sujet et avec l'objet. En termes anthroposophiques (ceux utilisés par Steiner dans les *Maximes anthroposophiques*), nous pourrions aussi dire, que le *pensant* représente l'être du penser (comme sujet) en tant qu'*Entité divino-spirituelle*, que le *pensé* représente l'existence du penser (comme objet) en tant qu'*oeuvre accomplie*, et que le *penser* représente ce mouvement étherique, devenir ou *effet opérant* qui, aussi bien que le temps, joue le rôle de médiateur entre la réalité supérieure de l'*être* (ou de l'*essence*) et celle inférieure de l'*existence* (à l'instar de l'hégélien « développement » du concept). Rappelons-nous, de toute manière, qu'il ne s'agit pas d'un postulat qu'il suffit simplement d'apprendre. Un tel « penser » appris ne serait en fait plus qu'un *pensé* et non le *penser*. Je dis cela parce que il y a des personnes qui, ayant par inadvertance réduit le *penser* à un *pensé*, prennent ensuite à son égard une attitude presque fidéiste, tendant au mysticisme, sinon même « mythomanaïque ». Ce n'est certainement pas ainsi que doit être pourtant accueillie l'indication de Steiner. De cette façon, on aboutit seulement à réduire l'anthroposophie à une « idéologie » ou à une

« doctrine », et soi-même à des individus qui « croient », à la différence d'autres, dans le « mouvement du penser », dans « l'éther de la pensée » et dans le « penser éthérique ». Mais ici — et jamais nous ne cesserons de le répéter — il ne s'agit pas de « postuler » ni d'autant moins de « croire ». Il s'agit plutôt d'observer et de penser: en un mot, d'*expérimenter*. Il vaut mieux s'occuper, donc, à partir du point de vue du penser vivant, de la pensée morte, que de ne pas s'occuper, du point de vue de la pensée morte, du penser vivant.

Steiner dit encore: « En vue d'une explication du monde au moyen de concepts, on ne peut pas partir d'éléments chronologiquement antérieurs à l'existence, mais bien plutôt de celui qui nous est donné comme le plus proche et plus intime. Nous ne pouvons nous transporter d'un saut au commencement du monde, pour commencer de ce point-là notre observation, mais nous devons partir du moment présent et voir si nous pouvons remonter du plus récent au plus ancien (...) Tant que la philosophie acceptera tous les commencements possibles que sont atome, mouvement, matière, volonté, inconscience, elle continuera d'être tirée par les cheveux. Ce n'est que lorsque le philosophe considérera l'absolument ultime comme son premier, qu'il pourra arriver au but. Et l'absolument ultime à quoi est parvenu l'évolution du monde, c'est le penser » (p.44).

Voici ici la différence avec la métaphysique. Celle-ci part en fait de principes premiers ou de fondements absolus pour retirer de ceux-ci ensuite, par déduction, tout le reste: elle part, en somme, de l'être pour arriver à l'existence. Nous, inversement — soutient Steiner — *nous devons partir de l'existence pour arriver à l'être*. Mais ce n'est pas facile, parce que, en général, celui qui se meut de l'être ne parvient qu'à l'existence de manière abstraite, tandis que celui qui se meut de l'existence, ou bien il ne parvient à l'être que de manière abstraite, ou bien il n'y parvient pas du tout et donc le nie. « Nous ne pouvons pas nous transporter d'un bond — dit Steiner — au commencement du monde ». Ce sont justement de tels « sauts » qui sont préférés pourtant par la spéculation abstraite. Je pense vous rappeler, à ce sujet, l'exemple de la voiture, un exemple que Steiner prend souvent. Je veux vous le lire de toute manière, tel qu'il a été rapporté dans le premier volume de *l'Art de l'éducation*, ce qui revient à dire dans *l'Anthropologie*.

« Sur une route, nous voyons des sillons, et nous nous demandons: d'où proviennent-ils? On répond: d'une voiture qui est passée par là. — Pourquoi la voiture passait par là? — Parce que ceux qui étaient assis dedans voulaient rejoindre un lieu donné. — Pourquoi voulaient-ils rejoindre ce lieu? ... Et nous voici désormais complètement en dehors du sujet. Dans la réalité, il faut à un certain moment finir de poser des questions. C'est seulement si l'on demeure dans l'abstraction que l'on peut continuer à tourner indéfiniment la roue des interrogations. À l'inverse du penser concret qui à un certain point, lui, s'arrête ». En effet, le penser « concret » ou « pratique » ne va curieusement et capricieusement pas d'une question à une autre, mais, comme il sait avancer quand c'est le moment d'avancer, ainsi sait-il s'arrêter au moment où il le faut. Steiner a dit, une fois, que l'anthroposophie est une « haute école de la pensée »: ou bien une discipline dont il est impossible de faire abstraction si l'on veut formuler

correctement les problèmes et poser les questions au moment juste. Ce n'est qu'en apprenant à interroger et à écouter la réalité que l'on apprend en effet à l'aimer et, c'est seulement en apprenant à l'aimer, que l'on apprend à l'interroger et à l'écouter.

Il doit être rappelé également que l'on ne résout un problème que pour en affronter un autre. C'est justement pour ceci que Scaligero aimait dire qu'il ne serait pas mauvais d'être animé par un certain esprit « sportif ». Un athlète qui pratique, par exemple, le « saut en hauteur » sait bien que c'est seulement s'il dépasse un certain objectif, qu'il pourra maîtriser celui supérieur. Il m'arrive souvent de dire, à ce propos, qu'il vaut mieux savoir peu, mais bien le savoir, que de savoir beaucoup, mais en le sachant mal. Pour « bien savoir », il faut pourtant apprendre à avancer avec réalisme, avec patience et, surtout, avec humilité. Le vrai connaître a son propre *rythme*: il y a des phases durant lesquelles il est nécessaire d'être actifs pour interroger, et il y en a d'autres durant lesquelles il est nécessaire d'être réceptifs pour écouter. En somme — comme dit l'Évangile — nous pouvons construire et nous construire sur le « sable » comme sur la « roche ». Certes, tant que tout va bien, la différence entre qui a construit sur le « sable » et qui a construit sur la « roche », se voit peu et ne se voit même pas du tout. Mais dans les moments difficiles, c'est-à-dire dans ces moments où nous sommes sévèrement mis à l'épreuve, la différence se révèle complètement. Pourtant, du moment que la vie entière est une épreuve, nous devrions tous nous efforcer de construire et de nous construire sur un terrain sûr: ou bien sur le terrain sûr d'une connaissance qui soit vraiment et finalement *à la hauteur* de la vie. Justement, l'oeuvre dont nous sommes en train de nous occuper est, dans ce sens, une oeuvre fondamentale. Celui qui ne n'en serait pas encore convaincu, qu'il pense alors à ceci. Un jour quelqu'un a demandé à Steiner: « D'ici mille ans, que restera-t-il de votre enseignement? » Eh bien! Savez-vous ce qu'il a répondu? Il a répondu: « Il ne restera rien d'autre que *la philosophie de la liberté* ».

Seul celui qui comprend vraiment *la philosophie de la liberté* peut cependant comprendre le pourquoi de cette réponse. Pour ma part, je peux seulement vous dire que dans n'importe quel domaine où vous mènerez vos recherches vous vous retrouverez toujours aux prises avec ce jeu essentiel de forces qui, dans ce livre — comme nous le verrons — a pour protagonistes outre le *penser*, le *percept*, le *concept* et la *représentation*.

Réponse à une question

À partir du moment où le concept surgit au moyen du penser, il n'y a pas d'espoir de l'expérimenter de manière réaliste, si l'on n'a pas d'abord expérimenté le penser. N'oubliez pas que celle du pensé, du penser et du pensant est une hiérarchie précise qui — si l'on veut — pourrait être spécifiée ultérieurement. Nous avons déjà vu, en fait, que là où nous localisons le pensé, doit être situé la représentation, et que là où nous localisons le penser doit être situé ce jugement qui met les concepts en rapports mutuels. Nous pouvons ajouter à présent que c'est entre le penser et le pensant que doit être localisé ces concepts. De fait, comme l'activité du jugement sert de médiateur entre les concepts et les représentations, ainsi les concepts, en

qualité d'essences (ou entéléchies), servent de médiateurs entre le Je et le jugement. Dans la logique hégélienne, par exemple, c'est la sphère de l'essence qui sert de médiatrice entre celle originelle de l'être et celle dans laquelle se révèle le temps, en tant que première forme d'existence ou de manifestation. Pour Hegel, le temps correspond en fait à un *sortir-hors-de-soi-même* de l'essence, tandis que l'espace à un définitif *être-sorti-de-soi*. Dans sa logique, le seuil qui sépare la sphère de la réalité *en soi* (de l'être) de celle de la réalité *hors soi* (de l'exister) se localise donc entre l'essence et le temps. Justement dans ce même lieu, à savoir, dans lequel se situe le seuil qui divise — pour nous — la réalité du Je et des concepts (ou du monde des idées) de celle de l'activité du jugement et des représentations.

Huitième rencontre - 19 novembre 1998. Suite du troisième chapitre

Appendice à la nouvelle édition de 1918

Quelqu'un — dit Steiner au début de cette adjonction — en considérant tout ce que nous avons dit de la différence entre le penser et toutes les autres activités de l'âme, pourrait faire l'objection suivante: « Si moi, je pense sur une rose, j'exprime uniquement avec cela un rapport entre mon « je » et la rose, tout comme lorsque je ressens la beauté de cette rose. Dans le penser, surgit un rapport entre « je » et « objet » de la même façon que, par exemple, dans le sentir ou dans le percevoir » (p.45).

Vous vous rappellerez que nous nous sommes déjà occupés de ceci, et nous avons vu que Steiner ne soutient pas, qu'en vertu du penser seulement, il s'instaure un rapport entre le sujet et l'objet, mais il affirme qu'un tel rapport est qualitativement différent de ceux qui sont instaurés par le sentir et par le vouloir (ou par le percevoir). En ayant recours à la terminologie freudienne, nous avons défini comme « idéalement objectale » (ou « transitive ») la nature du premier rapport parce que le penser s'avance ou s'étend vers l'objet dans l'intention d'en saisir l'essence idéale; nous avons défini comme « narcissique » (ou « intransitive ») celle du second parce que le sentir ne sort pas du sujet; et nous avons défini comme « réellement objectale » (ou « transitive ») celle du troisième, parce que le vouloir (ou le percevoir) tend à saisir la substance réelle de l'objet. C'est en fait le vouloir, sous forme de *cupiditas*, à faire en sorte que le sujet se sente *attiré* par les objets et les *désire* avec avidité et convoitise.

Steiner fait cependant, à ce moment, une considération de la plus grande importance: « Il ne faut pas confondre — dit-il — entre « avoir des images mentales » et élaborer des pensées au moyen du penser. Des images mentales peuvent surgir dans l'âme de façon rêveuse, comme de vagues suggestions. Ceci n'est cependant pas *penser* » (p.45).

Je ne crois pas exagérer en disant que la plus grande partie des difficultés que l'on rencontre dans l'étude de ce livre, et de toute l'anthroposophie en général (au moins dans la mesure où on l'aborde comme un « chemin de connaissance »),

dérivent précisément de ce problème. Je me rappelle vous avoir dit, déjà à ce propos, que penser ne signifie pas avoir des pensées ou être le jouet des pensées (comme cela arrive quand nous sommes, par exemple, « préoccupés », mais signifie au contraire *penser des pensées que l'on a*, et auxquelles on se livre. En tout cas, à qui désire « toucher des doigts » ce qu'est vraiment le penser, je lui suggère de se mesurer avec les deux volumes de la *Science de la logique* de Hegel. Qui ne se secoue pas de l'habituelle paresse mentale et n'active pas le penser, trouvera en effet cette oeuvre obscure et impénétrable. À ce sujet, Scaligero (grand connaisseur de l'Orient et rédacteur de la revue *East and West*) me dit, un jour, que dans quelques monastères Zen, on a l'habitude de méditer précisément la *Science de la logique* de Hegel. Certes, c'est d'autant moins singulier que de nombreux occidentaux s'adonnent à la lecture de textes vulgarisateurs du Zen (tels que ceux, par exemple, de Christmas Humphreys, Alan Watts, D. T. Suzuki ou Charles Luk), tandis que quelques maîtres de cette doctrine, eux, se réfèrent à Hegel. Qui connaît la *Science de la logique* ne s'étonnera pas cependant de ceci, puisqu'il sait quel instrument puissant est en mesure de devenir ce texte dans les mains de qui veut exercer la pensée, se concentrer ou méditer.

Il y a encore à dire que le penser, en tant qu'activité, fatigue. Je me rappelle encore de ma première rencontre avec l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques* du même Hegel (dont une section est dédiée à la logique) qui fut presque frustrante, et je dus me fatiguer, et pas un peu!, pour conquérir ce qui m'avait paru, dans un premier temps, quasi incompréhensible. Prenez, par exemple, cette pensée: « L'avoir — dit Hegel — est le passé de l'être » et dites-moi si elle se prête à être comprise avec la même facilité ou immédiateté avec laquelle nous comprenons, peut-être, que la jeunesse est le passé de la vieillesse. Il faut donc être attentifs à ne pas confondre le penser *actif* (ou — comme ont l'habitude de dire les psychologues — « adressé ») avec l'errance capricieuse et fantaisiste de la pensée qui caractérise la nature « sthénique » (ou « hystérique »), ou avec cette « rumination » incessante et désagréable qui caractérise, inversement, la nature « asthénique » (ou neurasthénique).

Le fait est que, non seulement nous sommes presque tous incapables de maîtriser la pensée, mais nous pouvons même arriver à l'utiliser — pour le dire avec les psychanalystes — comme un « mécanisme de défense ». « Rationaliser » cela veut dire en fait, se servir, plus ou moins consciemment, de la pensée pour masquer et cacher les motifs réels de nos actions. Et n'est-ce pas ce que nous faisons tous les jours? Si ceci n'était pas notre point de départ, on ne s'expliquerait pas, du reste, quel besoin nous aurions de suivre les indications de la science de l'esprit, de pratiquer la « concentration ». Qui connaît cet exercice sait qu'il ne s'agit pas de maîtriser ou de tenir avec fermeté une *seule représentation*, mais de maîtriser et de tenir fermement un *sujet*, et donc un *développement de représentations*. Ce qui veut dire que les pensées qui vont se dévider petit à petit, doivent toujours se référer à l'objet (à l'épingle, au bouton, au crayon) et non à nous. En somme, nous devons nous efforcer le plus possible de nous effacer. Ce qui compte, c'est l'objet et nous ne

devons rien faire d'autre que de déployer, sans nous distraire, les pensées qui lui sont relatives.

Pensez, par exemple, à ce qu'on appelle les « feuilles de travail ». Quand on doit construire quelque chose, en particulier avec les machines-outils, on pose deux questions préliminaires: **1. *Que* doit-on construire?** **2. *Comment* doit-on le construire?** Eh bien!, à la première on répond par le « plan » (technique), à la seconde avec la « feuille de travail ». Au cas où nous comparions tout ceci à un voyage, le « plan » équivaldrait au but à atteindre, tandis que la « feuille de travail » à l'itinéraire le plus convenable à suivre. À partir du moment où « le temps — comme on dit — c'est de l'argent, on étudie et on prépare « en théorie » une telle « feuille », de manière à formuler une succession rationnelle de phases opérationnels qui doit être ensuite rigoureusement respectée. Une procédure du genre — comme c'est évident — prévoit l'exclusion absolue de tout élément à caractère personnel. Ce qui compte, en fait, c'est l'objet à construire et non le sujet qui, en observant le « plan » et en suivant « la feuille de travail », le construit. Cela signifie donc que dans ce domaine, l'*impersonnalité* est une valeur. Pensez à un enseignant « en lettres » et à un enseignant en « usinages mécaniques » qui s'appêtent à corriger les travaux de leurs élèves respectifs. À quoi s'attendent-ils? Le premier, s'attendra à lire sur un seul sujet des développements aussi *différents* qu'il y a d'élèves; tandis que le second s'attendra à avoir entre les mains autant de travaux *identiques* qu'il y a d'élèves à les réaliser. Dans le domaine des usinages mécaniques, en effet, on il n'y a pas de place pour le « style » personnel. Certes, un « plan » (technique), une « feuille de travail » ou un travail peuvent être mal ou bien faits: mais ceci ne dépendra pas du fait d'avoir respecté, plus ou moins déterminé, les règles ou critères « d'unification ». Tout cela — je le sais — peut apparaître froid et peut-être même désagréable. Et pourtant, pensez dans quelles conditions nous vinssions à nous trouver si se rompait une pièce de l'automobile et que nous ne pussions compter sur le fait de pouvoir la remplacer par une autre absolument identique...

À ce sujet, il y aurait beaucoup d'autres choses à dire, mais nous n'en avons pas le temps. Je voudrais pourtant faire allusion à l'une d'entre elles, au moins. Voyez-vous, cette dimension impersonnelle, elle *n'est plus* celle, chaude de la personnalité « inférieure » (naturelle), mais *elle n'est pas encore* celle chaleureuse de la personnalité « supérieure » (spirituelle). Elle se situe, en effet, tout comme la mort intellectuelle qui la gouverne, entre la sphère vivante de la nature et celle vivante de l'esprit. C'est justement pour cela, cependant, qu'une telle dimension se fait garante de cette première forme de liberté qui est la soi-disant *liberté de* (de la nature). C'est de celle-ci que nous devons donc partir si nous voulons remplir d'esprit le vide laissé en nous par la nature et transformer ainsi la *liberté de* ou *liberté négative* dans ce qu'on appelle *liberté pour* ou *liberté positive*. De ce point de vue, Le Je lié à l'intellect (et aux sens physiques) se révèle vraiment un Je « crucifié »; un Je « crucifié » à qui il est pourtant donné de se soustraire à sa condition de deux manières opposées: ou bien en *renaissant* (dans l'esprit) ou *en se décomposant* (dans la sous-nature). Pour sceller ces dernières considérations, je veux vous lire un passage significatif du livre de Scaligero: *Graal: essai sur le mystère du Saint Amour*. « Le mouvement de la froide

pensée abstraite, qui a jailli comme pensée scientifique, dissimule en soi le pouvoir d'une dimension transcendante, reconnaissable dans son caractère d'impersonnalisme pur. Cette valeur métaphysique, présente dans l'expérience scientifique occidentale, échappe toutefois au savant comme au philosophe. Dans l'aridité de la pensée mathématique agnostique, brille en effet une lumière froide, signe insoupçonné d'une invisible lumière de vie, plus proche des lignes distinctes de la géométrie et de la logique formelle, que de toutes les tensions de la psyché yoguïque ou mystique ».

Revenons donc à la concentration. Je me souviens que Scaligero, justement, me dit une fois: « Si quelqu'un devait te dire qu'il fait cette exercice avec facilité, ne le crois pas ». Savez-vous pourquoi il me dit cela? Parce qu'il s'agissait d'un exercice qui, surtout aux commencements et s'il est fait sérieusement, peut nous exposer à de lourdes frustrations. Animés de la meilleure volonté, nous décidons de nous concentrer, par exemple, sur un bouton. Nous commençons alors à nous représenter les différents types de bouton, à considérer leur fonction et la manière dont ils sont construits, quand voici tout-à-coup que nous nous apercevons, à l'improviste, de nous être endormis ou d'avoir été distraits dans l'entre temps, et d'être même partis à penser, en partant du bouton, à la veste de notre grand-père, puis au grand-père et à la grand-mère, et puis encore, et avec émotion, à notre enfance. Dans ces cas, il est intéressant de remarquer que l'on ne s'aperçoit jamais du moment où l'on s'endort, ou que l'on se distrait, mais que l'on se rend seulement compte *a-posteriori* d'avoir fait cette conclusion. Encore plus intéressante, par ailleurs, est la possibilité d'exploiter de telles occasions pour saisir « en flagrant délit » une volonté qui ne coïncide évidemment pas avec la nôtre: ou bien, qui coïncide avec celle de cet ego qui avait arrêté d'avance de penser, objectivement et froidement, au bouton, et qui se retrouve à l'inverse à dormir (et peut-être à rêver), ou bien encore à verser des larmes d'émotion en repensant au passé. Donc, si l'exercice de la concentration ne se prête pas à être développé — comme me dit Scaligero — « avec facilité », c'est parce que, tout en se déroulant sur le plan du penser, c'est en réalité un exercice du vouloir ou, pour être plus précis, du vouloir *dans le penser*; de ce vouloir *dans le penser* — pouvons-nous ajouter — qui marque l'aptitude scientifique de l'*âme consciente*, de manière manifestement différente de ce sentir *dans le penser*, qui inspire l'aptitude philosophique de l'*âme rationnelle ou affective*. C'est à travers cet exercice que Le Je peut donc arracher de force la pensée des mains des usurpateurs et se la réapproprier. Si vous voulez une image qui représente bien cette lutte, pensez alors à Parsifal arrachant la « sainte lance » des mains de Klingsor pour la ramener et la restituer au siège du Graal.

Mais il est temps de revenir à notre sujet. N'oublions pas que, pour dire tout ce que nous avons dit, nous sommes partis de l'exhortation de Steiner à ne pas confondre « avoir des images mentales » avec « élaborer des pensées au moyen du penser ». Nous nous sommes arrêtés un instant sur cette exhortation parce qu'elle concerne — comme j'ai dit — des questions fondamentales. Vous savez, par exemple, que l'anthroposophie est dite — par le même Steiner — « chemin de connaissance » ou « voie de la pensée ». Eh bien! Que pourrait-il exister de plus triste que de constater

que quelques-uns suivent un tel « chemin de la connaissance », sans connaissance, ou une telle « voie de la pensée » sans pensée? En disant « sans pensée », je n'entends pas tant dire « étourdimement » mais plutôt « sentimentalement », sinon carrément « fidéistement ». C'est triste, plus que tout, parce que, n'étant pas possible — selon ce que nous avons dit — de se soustraire au penser, il est inévitable que l'on finisse par revêtir telle option « sentimentale » ou « fidéiste » par un masque de pensée (le plus souvent « doctrinaire »). Un tel état de chose, de l'extérieur, on le voit peu ou l'on ne le voit pas du tout. Pour pouvoir en saisir la substance, nous devons en fait l'observer de l'intérieur. À ce sujet, Scaligero, toujours, me donna une fois l'exemple de deux chèques: l'un — comme on dit — « couvert », l'autre « découvert ». Eh bien!, si nous avons ici, sur la table, ces deux chèques ne pourrions-nous jamais, rien qu'à les observer, distinguer lequel est « couvert » de l'autre « découvert »? Non. C'est seulement en allant à la banque, et en les portant à l'encaissement, que nous pourrions en effet découvrir lequel des deux n'est qu'un morceau de papier. Pour les chèques, il suffit donc d'aller à la banque, mais où aller pour contrôler une pensée « couverte » d'une pensée « découverte »? La réponse est aisée: il n'est pas nécessaire d'aller nulle part, mais de rester à l'intérieur de la pensée même, pour en sonder « l'épaisseur » ou le « corps » spirituel (comme pour le vin, ndt) (ou pour le dire avec Michelstaedter, le degré de « persuasion »).

Il y a eu un homme, en particulier, qui s'est consacré désespérément à l'investigation sur le fait de savoir si la pensée intellectuelle moderne fût « couverte », ou moins, par la vie de l'esprit, et qui, l'ayant trouvée « découverte », a estimé devoir se replier sur la vie de la nature, en lançant contre l'impuissance de l'intellect la volonté puissante du sang. Vous avez déjà compris qu'il s'agit de Nietzsche. Ce n'est pas un hasard si Steiner a consacré à la noble figure de ce penseur un livre au titre significatif: *Frédéric Nietzsche: un lutteur contre son temps*. Si vous le permettez, je voudrais vous lire, à ce sujet, quelques passages tirés d'un bref essai intitulé: *La technologie à partir de Kant*, que Nietzsche se prit à écrire, à seulement 24 ans. « Ce qui devient éternellement — dit-il par exemple — c'est la vie; pour la nature de notre intellect, nous saisissons des formes: notre intellect est trop obtus pour percevoir la transmutation continue; ce qui lui est connaissable, il l'appelle forme ». Ou bien: « Du point de vue de la nature humaine: nous connaissons le mécanisme; nous ne connaissons pas l'organisme (...) En vérité, l'unique chose sûre, c'est que nous ne connaissons seulement ce qui est mécanique; Ce qui est au-delà de nos concepts est absolument inconnaissable. » Ou encore: « De manière pure, l'homme connaît seulement ce qui est mathématique (...) Dans la nature, n'est explicable que ce qui est rigoureusement mathématique (...) Pour le reste, on se trouve en face de l'inconnu ». J'espère que ces quelques petits exemples suffiront à comprendre la tragédie de Nietzsche, du point de vue spirituel, qui a été justement celle-là d'être parvenu, d'une part, à mettre impétueusement à nue la nature aride de l'intellect moderne, mais de ne pas être parvenu, de l'autre, à en imaginer le dépassement, sinon sous la forme d'un retour dionysiaque à la nature ou à la

puissance de la volonté, que déjà Schopenhauer avait opposée à la pensée apollinienne hégélienne.

À ce point, revenons pourtant à nous et poursuivons dans la lecture du passage de Steiner dont nous sommes partis. « Certes, — continue-t-il — quelqu'un pourrait dire: si l'on comprend le penser de cette façon, dans ce penser se tient, caché, le vouloir et l'on n'a plus à faire seulement au penser, mais aussi à la volonté. Cette observation, toutefois, autoriserait seulement à affirmer que le vrai penser doit toujours être voulu. Mais cela n'a rien à faire avec la définition du penser, telle qu'elle a été donnée dans nos considérations qui précèdent » (p.45).

Eh bien!, commençons à dire que quand nous distinguons, dans l'âme, un penser, un sentir et un vouloir, et quand nous distinguons dans le corps, les supports organiques respectifs de ces facultés, un système neurosensoriel, un système rythmique et un système métabolique (et des membres), nous affirmons des vérités qui ont une valeur approximative. De telles distinctions ont en effet un caractère principalement *fonctionnel* et font par conséquent allusion plus à une « triarticulation » qu'à une « tripartition ». Cela veut donc dire que le penser, le sentir et le vouloir, agissent toujours ensemble, mais de manière qui varie selon le changement de leurs rapports intérieurs et réciproques. Chacune de ces facultés vient à déployer, en effet, une fois un rôle *dominant*, une autre fois, un rôle *subordonné*. Je m'explique tout de suite. Quand nous parlons du « penser », nous devrions plutôt parler du sentir et du vouloir *dans le penser*; quand nous parlons du « sentir », nous devrions plutôt parler du penser et du vouloir *dans le sentir*; quand nous parlons du « vouloir », nous devrions plutôt parler du penser et du sentir *dans le vouloir*. Comme vous le voyez, chaque faculté revêt précisément, dans un cas, un rôle déterminant et, dans les deux autres, un rôle subordonné. Dans l'*attention*, par exemple, nous avons le sentir et le vouloir actifs à l'intérieur du penser, tandis que dans l'*intention*, nous avons le sentir et le penser actifs à l'intérieur du vouloir.

L'objection supposée par Steiner ne découle donc pas de l'observation de la réalité vivante des choses, mais de l'aptitude de l'intellect à les rigidifier et à les schématiser. Pensons, par exemple, à un hôpital et demandons-nous: qu'est-ce qui fait d'un hôpital un hôpital? La réponse est évidente: l'activité thérapeutique. Mais cela veut-il dire que dans un hôpital, ne se déroulent pas d'autres activités? Non, certainement pas. Au contraire, justement pour assurer le développement de l'activité primaire, l'on doit aussi y déployer des activités techniques et administratives. Quel est alors le problème? Le problème; c'est qu'un hôpital est un « hôpital », tant que les activités techniques et administratives, qui s'y déroulent, restent subordonnées à celle thérapeutique, tandis qu'il cesserait de l'être s'il advenait que l'une des activités secondaires prît le dessus sur l'activité primaire.

Concernant l'objection, selon laquelle le penser ne serait pas « penser » parce que le « vouloir s'y tient caché », nous pouvons donc dire que le penser est « penser », non pas parce qu'il n'a rien à faire avec le sentir et avec le vouloir, mais parce qu'il les soumet, et les utilise pour sa propre expression. Sa « pathologie », en effet, commence justement au moment où le sentir et le vouloir, au lieu de le soutenir, le supplantent et s'imposent à lui. C'est ainsi que naît, par exemple, la soi-disant

« pseudologie fantastique » des hystériques. Que sont autrement du reste les rêvasseries et les illusions, sinon des déformations produites dans le penser, par l'insubordination du sentir ou du vouloir? Écoutez ce que dit, à ce sujet, Jung, dans *Libido, symboles et transformations*: « Notre homme moderne et adulte s'abandonne dans une large mesure au penser fantastique, qui se substitue sitôt que le penser adressé vient à cesser. Un relâchement de l'intérêt, une légère fatigue, suffisent à mettre fin au penser adressé, à l'ajustement exact au monde réel, et à le remplacer par des fantaisies. Nous nous éloignons du sujet et nous cédon le pas à notre cours des pensées; si le relâchement de l'attention se fait plus fort, nous perdons peu à peu conscience du présent et la fantaisie prend le dessus. »

Naturellement, ce qui vaut pour les facultés de l'âme, vaut aussi pour les fonctions du corps. La médecine anthroposophique enseigne, par exemple, qu'une simple céphalée est déjà le signe que, dans la sphère où devrait prévaloir l'activité du système neurosensoriel, est en train, à l'inverse, de prévaloir une activité du système métabolique (et des membres).

Il faut dire — ajoute Steiner — « que le penser, justement à cause de son essence qui est mise ici en valeur, apparaît entièrement voulu, à qui l'observe » (p.46). J'ai précédemment parlé de la *Science de la logique* de Hegel comme d'un texte extrêmement absorbant. Mais pourquoi est-il aussi absorbant? Parce qu'il se déploie sur la plan de sa pure et limpide conceptualité: c'est bien rare, si seulement l'on y trouve des exemples ou bien que l'on s'aide de quelque image. Pour le suivre, il faut par conséquent un haut degré d'attention et une concentration permanente. Mais tout cela est fatigant et — exige d'être « entièrement voulu ». Au contraire, la pensée quotidienne (ou « apparente »), non seulement n'est « pas voulue » ou « possédée », mais au contraire — pour le dire ainsi — elle « nous veut » et « nous possède ». Tandis que le penser actif est « voulu » en fait par le Je (ou — selon tout ce que nous avons dit et répété — c'est le Je lui-même en acte), la pensée passive est à l'inverse « voulue » par quelqu'un d'autre, et agit donc en tant que *médium* d'une force qui tend à se substituer au sujet et à l'asservir. Le problème est donc celui de comprendre qui, en nous, met en branle réellement la pensée. À ce propos, je me rappelle qu'un jour Scaligero allait répondre à une question qu'on lui avait adressée, quand à l'improviste, il s'arrêta en me disant: « Si cela ne te dérange pas, nous en parlerons la prochaine fois, parce que je veux voir d'où est venue cette pensée ». En vérité, il aurait aussi bien pu dire: « parce que je veux voir *qui* a pensé cette pensée ». Dans la vie de tous les jours, n'arrive-t-il pas souvent, en effet, que les pensées que nous croyons « avoir », nous sont dictées, à l'inverse, par l'ambition, la vanité, la convoitise, l'envie, la jalousie, la peur ou l'anxiété? Combien de fois nous arrive-t-il de dire: « Tu sais, une idée m'est venue? » Bien, mais elle est venue d'où? Et qui te l'a envoyée? Une chose est sûre de toute façon: le penser *actif*, et à plus forte raison, le penser *vivant* ou *imaginatif*, sont toujours et assurément des expressions du Je. Pour comprendre *qui* pense, il faut donc veiller, encore une fois, au *comment* l'on pense: à savoir, qu'il faut veiller à la *qualité* de l'activité qui se développe en nous. Il n'est pas absolument dit, en fait, qu'une telle activité, par le fait qu'elle se déroule *en nous*, soit développée *par nous*. Si le penser réel, en somme,

est un *acte du Je*, la pensée « apparente » est elle, à l'inverse, un *acte du non-Je*. Mais qu'est-ce « qu'un acte du non-Je »? C'est un acte qui vient, non pas de l'esprit, mais au contraire de la psyché ou du corps. Sur le plan de la vie psychique, la psychologie analytique de Freud nous en donne une vaste confirmation. Elle enseigne, en effet, que la psyché inconsciente (ou, pour être plus précis, « l'inconscient collectif ») est peuplée d'entités « archétypes » (par exemple par l'*Ombre*, par le *Soi*, par le *Puer*, par le *Senex*, par l'*Anima* ou l'*Animus*) qui peuvent prendre l'avantage sur le je habituel. Rien que pour faire un exemple: si le *Senex*, prenait inconsciemment le dessus sur moi, je me sentirais saturniquement déprimé. Si ensuite, le malheur voulait que dans un tel état, je tombasse dans un genre qui, terrassé à l'inverse par le *Puer*, présentât un état mercurialement « hypomaniaque », alors — comme on dit — « ce serait douleurs! ». Dans un cas de ce genre, on n'aurait pas en fait la *rencontre* de deux je différents, mais bien l'*affrontement* de deux entités opposées qui constituent, au dire de Jung, des « modèles de comportement ». Pour ceux qui connaissent depuis plus longtemps la science de l'esprit, je pourrais aussi ajouter que de tels « archétypes » junguiens ne sont rien d'autres, en réalité, que ces entités que l'ésotérisme chrétien appelle « *Archai* » ou « *Principautés* » et que Steiner appelle aussi « *Esprits de la personnalité* ». Alors que le Je humain est lié en effet (monothéistement) aux *Esprits de la forme* (c'est-à-dire à des entités de degré immédiatement supérieur à celui des *Archai* et faisant déjà partie, par conséquent, de la seconde *Hiérarchie*), le corps astral est lié (polythéistement) aux *Esprits de la personnalité*. Remarquons incidemment qu'à la lumière de ces dernières considérations, le phénomène de ce qu'on appelle « personnalités multiples » pourrait trouver aussi une explication ou — pour le dire comme on le disait à l'époque de Théodore Flournoy (1854-1920) et de Pierre Janet (1859-1947) — du « polypsychisme ».

Mais poursuivons avec Steiner: « Par une personne, que l'auteur de ce livre tient en grande estime en tant que penseur, il lui a été objecté qu'il n'est pas possible de parler du penser comme on le fait ici, parce que ce que l'on croit observer comme penser actif ne serait qu'une apparence. En réalité, on observerait seulement les résultats d'une activité non-consciente, qui se trouve à la base du penser » (p.46). Nous savons désormais que cette personne était Eduard von Hartmann (1842-1906), auteur de la *Philosophie de l'inconscient* (1896) et non à tort considéré, avec Schopenhauer, comme l'un des précurseurs de la psychanalyse. Son objection se rapporte à une question que nous avons déjà affrontée: à savoir, à la distinction entre un penser « conscient » et un penser « inconscient ». Ici, nous pouvons cependant faire une considération supplémentaire. En observant ce que nous avons appelé le « penser actif » — soutient en fait Hartmann — nous n'observerions en réalité que « les résultats d'une activité non consciente qui se trouve à la base du penser ». Mettons, mais le problème est justement celui d'établir si une pareille « activité non consciente qui se trouve à la base du penser » est *autre que le penser* ou bien, inversement, est *un autre penser*. Ceci c'est la question! Le flux du penser jaillit de la source « inconsciente » de l'esprit (du Je), au travers de la région « subconsciente » de l'âme (du corps astral), celle « préconsciente » du corps vivant

(éthérique) et débouche enfin dans celle « consciente » du corps mort (ou corps physique). Notre conscience habituelle de la pensée n'est donc qu'une conscience « posthume » : à savoir une conscience qui perdure dans l'obscurité ou la pénombre pendant tout le temps où la pensée se lève et resplendit (comme le Soleil) de sa propre lumière, et qu'elle s'éclaire, à l'inverse (comme la Lune), au moment où elle se couche et meurt (c'est-à-dire au moment où se révèle, réfléchi par l'organe cérébrale, l'image éteinte de la pensée). La représentation est en fait le « cadavre » de la pensée; et — disons-le même — son culte universel et exclusif n'est par conséquent que « nécrophile ». Encore une fois, nous devons donc faire très attention à ne pas confondre le *penser* avec la *conscience du penser*. En tant qu'acte du Je, le penser vit en fait là où la conscience est encore absente, et meurt là où la conscience est à l'inverse présente. Cela signifie que chacun de nous est appelé à opérer, grâce à la force du *Logos* qui habite le cœur du Je, une *résurrection* de la pensée: soit, une résurrection qui donne à l'esprit ordinaire (ou « profane ») le moyen de se transformer dans « l'Esprit saint ».

Tandis que Hartmann est convaincu que la pensée consciente dérive d'une activité d'une *autre* nature, Steiner nous fait donc observer qu'une telle activité est justement celle du penser, et que c'est la pensée ordinaire consciente, tout au plus, à être, en tant que reflet, d'une *autre* nature (seulement dans la mesure, cependant, où un être vivant est *autre* de son propre portrait, de sa propre photographie ou de sa propre dépouille mortelle).

Dans tous les cas, le développement supérieur de la pensée ou de la conscience ne peut faire abstraction d'une saine base intellectuelle. Je dis ceci parce que, depuis quelques années de ce côté, la tendance s'est répandue à dévaloriser l'intellect, au nom de l'immédiateté, de l'émotivité ou — comme l'on dit souvent — du « vécu » (déjà Platon et Hegel, de toute manière, à côté de la « misandrie », de la « misogynie », et de la « misanthropie », posaient la « misologie » : à savoir, l'aversion morbide pour le *logos*). Il faut toutefois distinguer attentivement le « bien » de l'*intellect* du « mal » de l'*intellectualisme*: ce qui revient à dire, de cette « hypertrophie » ou « éléphantiasis » de l'intellect qui se réalise au détriment de la vie de l'âme. Je me rappelle, à ce propos, un rêve qui m'a été raconté par une jeune femme. La rêveuse se trouvait au centre d'une pièce parfaitement cubique dont les parois se resserraient progressivement jusqu'à la suffoquer. Il s'agissait — comme vous voyez — d'un véritable « in-cubo »! [en italien un *incubo* est un cauchemar! ndt]. Un cauchemar, qui illustre bien comment l'expansion progressive et orgueilleuse de la vie intellectuelle, ou — pour le dire avec Pascal — de l'*esprit de géométrie* [en français dans le texte, ndt], produit une contraction progressive et angoissante de celle de l'âme, ou — pour le dire encore avec Pascal — de l'*esprit de finesse* [toujours en français dans le texte, ndt]. « Reprenons la vie entre nos mains! », « l'imagination au pouvoir! » : rappelez-vous ces deux célèbres *slogans* soixante-huitards, comme on les a appelés. Ne dénonçaient-ils pas un malaise collectif pas très différent de celui vécu au niveau individuel et dénoncé par le rêve? Eh bien!, un semblable malaise ne peut certes pas être soigné par le même intellect qui l'a produit, ni par la régression à des états de conscience que, du point de vue évolutif, nous avons laissés derrière

nous désormais. Seule une évolution supérieure de la conscience peut le guérir, mais justement pour cela, il est important que ceux qui s'appêtent à affronter une telle tâche apprennent, non seulement à distinguer l'intellect de l'intellectualisme, mais aussi à défendre le premier du second. Pour le développement de la conscience, l'intellect représente en effet une base, ou un point de départ, et non, comme l'intellectualisme le croit — un sommet, ou un point d'arrivée au-delà duquel il n'est plus possible d'aller. L'intellectualisme, par exemple, nous raconte, bien qu'à sa manière, l'histoire de l'homme « cérébral », mais il ne sait pas se représenter correctement l'histoire antique de l'homme « pré-cérébral », ni d'autant moins se préfigurer (ou s'imaginer) celle future de l'homme « post-cérébral » ou spirituel. En effet, c'est comme si s'était déterminée, sur le plan évolutif, une sorte de « fixation » à la phase cérébrale. Je n'ai pas utilisé ce terme par hasard. On sait en fait que, pour Freud, à l'origine des névroses (mais dans quelques cas, aussi dans les psychoses) il y aurait une stase évolutive de la *libido* et une « fixation », consécutive à cette stase, à l'une des phases (« orale », « anale » et « urétrale ») qui précèdent celle normale de la « génitalité ». Quiconque a en vue une évolution supérieure de la conscience, est donc appelé à défendre l'intellect sain, autant de la menace de la *sclérose intellectualiste* (produite par la fixation) que du *ramollissement émotionnel* (produit par la régression).

Quatrième chapitre

Nous avons encore un peu de temps et je serais donc d'avis par conséquent de commencer le quatrième chapitre.

Steiner dit: « Au travers du penser naissent *concepts* et *idées* » (p.48). En effet, le penser représente, pour les concepts et idées, ce que les parents représentent pour les enfants. Un père et une mère, en fait, ne « font » pas, ou ne « créent » pas, l'individualité de l'enfant, mais ils lui offrent bien l'opportunité précieuse de disposer d'un corps dans lequel s'incarner et avec lequel vivre sur la Terre. Une chose est donc le penser, une autre sont les concepts et idées. Si le penser n'existait pas, les concepts et idées resteraient dans leur monde, sans jamais parvenir à la conscience de l'homme: ou encore, sans jamais passer — pour le dire dans les termes hégéliens — de la logique « objective » (qui se manifeste dans le monde) à celle « subjective » (qui se manifeste en l'homme).

Steiner dit encore: « Ce qu'est un concept, on ne peut le dire avec des mots. Les mots peuvent seulement rendre l'homme attentif au fait qu'il a des concepts ». Et un peu plus loin, il ajoute: « Qualitativement, les idées ne sont pas différentes des concepts: ce sont des concepts plus riches de contenu, plus saturés, qui englobent plus de contenu » (p.48).

Eh bien!, pour commencer à comprendre la différence entre le concept et l'idée, nous pourrions comparer le premier à une « étoile » et la seconde à une « constellation ». Une idée n'est en fait qu'un ensemble (ou un organisme) de concepts et, justement pour cela, elle est « qualitativement » égale au concept, mais plus vaste, plus complexe, ou — comme le dit Steiner — plus « substantielle » ou plus « riche de contenu ». En tant que telle, on peut aussi la considérer comme un concept *surordonné*. Que l'on prenne, par exemple, les trois concepts de « universel », « particulier » et « individuel ». À première vue, ils apparaissent comme trois éléments différents et séparés. Et pourtant, bien qu'ils soient différents et séparés dans la forme, ils sont pareilles dans la substance, parce que ce sont tous trois des concepts. Pas seulement, mais ils sont aussi des concepts qui présentent un lien mutuel et indissoluble (semblable à ce que représentent trois circonférences concentriques). En effet, « l'universel » comprend (ou subsume) toujours le « particulier » et « l'individuel »; le « particulier » comprend (ou subsume) toujours « l'individuel » et est toujours compris (ou est subsumé) par « l'universel »; « l'individuel » est toujours compris (ou subsumé) par le « particulier » et par « l'universel ». Il s'agit donc de trois concepts qui se tiennent, non seulement les uns à côté des autres (comme les voit la logique analytique), mais aussi les uns *dans* les autres (comme les voit la logique dialectique ou spéculative).

De toute manière, à partir du moment où les concepts et idées sont qualitativement identiques, quiconque aura réussi à expérimenter la nature du concept, aura alors aussi expérimenté celle de l'idée. « Ce qu'est un concept — dit Steiner — on ne peut le dire avec des mots ». Il ne s'agit pas, en fait, de « définir » le concept, mais bien justement de l'expérimenter. Permettez-moi de vous lire, à ce sujet, tout ce que dit ce *dictionnaire de grammaire et de linguistique* à la rubrique « définition »: « Opération linguistique, propre à la lexicographie, qui consiste dans l'explication du sens d'un

mot ou d'une locution ». Comme vous le voyez, n'importe quelle « définition » ne sort pas, même pas d'un pouce, du simple plan linguistique. Le même *Dictionnaire* explique, en outre, qu'en disant ceci: « Je te donne cette rose », l'on a à faire avec un nom concret (à savoir, un nom qui se réfère à un contenu qui tombe sous les sens), tandis qu'en disant: « La rose est une fleur », l'on a à faire avec un nom « abstrait » (à savoir, avec un nom qui se réfère à un contenu qui ne tombe plus sous les sens). Bien, mais si un nom est « abstrait », parce qu'il se réfère à un contenu qui ne tombe pas sous les sens, alors de deux choses, l'une: Ou ce contenu, tout en étant sensiblement imperceptible, **est** et il est correct de dire alors que le nom s'y réfère ; ou bien ce contenu, parce que sensiblement imperceptible, **n'est pas**, et il est incorrect de dire que le nom s'y réfère. Dans ce second cas, plus que d'un nom « abstrait », il s'agirait donc d'un nom « simple »: ou bien, de ce que les « nominalistes » indiquaient, non par hasard, comme *flatus vocis* ou *sententia vocum*. Il est singulier, par ailleurs, que dans ce même *Dictionnaire* l'on trouve les rubriques « représentation » et « perçu » (mais seulement en tant que participe passé désuet du verbe « percevoir ») et que l'on ne trouve pas, par contre, la rubrique « concept ». Il suffit de consulter, pourtant, n'importe quel *Vocabulaire de la langue italienne* pour savoir que l'italien « concetto » (pensée, idée, principe intention, mais aussi « concept », ndt) dérive du latin *conceptu(m)*: c'est-à-dire du participe passé du verbe *concepere* (concevoir, ndt). Il n'en reste pas moins que le concept est, en même temps, un être « concevant » ou « déterminant » à l'égard de l'objet (à l'égard du perçu, donc) et un être « conçu » ou « déterminé » à l'égard du sujet (à l'égard du Je, donc). Il doit être relevé toutefois, que le concept, quand il est « conçu » ou « déterminé » à l'égard de l'objet, se révèle à la conscience ordinaire en tant que *représentation*.

Il est donc compréhensible qu'il soit difficile — comme dit Steiner — d'expliquer « avec des mots » ce qu'est un concept. En tout cas, il est important de remarquer comment lui nous invite, encore une fois, à nous rendre avant tout *attentifs*: attentifs, dans le cas spécifique, au fait que les concepts naissent « au travers du penser ». Savez-vous ce que dit Hegel à ce sujet? Je vous le lis: « Assurément, dans les temps modernes, à *aucun* concept n'est allé aussi mal que le *concept* lui-même, le concept en soi et par soi. ». En bons matérialistes que nous sommes, nous sommes tous portés à chosifier les concepts, ou à les identifier aux choses. En disant, par exemple: « Ceci est une table », nous sommes le plus souvent convaincus d'être aux prises avec une *chose*, et non avec un *concept*. En voulant être vétilleux (mais, dans ce cas-ci c'est bien justement de l'être) nous devrions dire en fait: non pas: « ceci est une table », mais: « je perçois un ensemble de stimuli que je pense en tant que « table » ». En effet, au cas où l'on considère qu'un objet est une chose pour la vue, pour l'ouïe une autre chose, et pour l'odorat, une autre encore, et ainsi de suite, l'on devrait pourtant se demander: « Mais qu'est-ce alors que l'objet? Autrement dit, quel est, le vrai contenu de notre perception? C'est vraiment difficile de répondre à ces interrogations, si l'on ne tient pas compte du fait que notre organisation sensorielle subdivise toujours l'unité de l'objet en un nombre de stimuli égal à celui des sens engagés dans la perception. Dans l'instant même où on le perçoit, l'objet

se fragmente en effet en une série de *stimuli sensoriels*. Toujours une table, par exemple, dans la rencontre avec ce qu'on appelle les « cinq » sens, elle se subdivise et se traduit en cinq stimuli sensoriels différents. Ceux-ci se transforment en *impulsions nerveuses* qui, parvenues au cerveau, par des voies différentes, se transforment ensuite (dans l'âme) en *sensations*. Mais qui est-ce qui transforme les impulsions nerveuses en sensations, les sensations en concepts et réalise enfin cette synthèse qui nous donne un tel concept de « table »? À cette question, la neurophysiologie est toutefois incapable de donner une réponse satisfaisante. Qui désire en savoir plus, qu'il lise *Comme le Je contrôle son cerveau*. Il s'agit d'une des oeuvres les plus intéressantes de John Eccles, prix Nobel de médecine en 1963, pour la neurophysiologie. Dans ce livre, Eccles se demande justement qui est celui qui unifie représentativement ces impulsions-là qui, dans le cerveau, se maintiennent encore séparées; et tandis qu'il parvient à reconnaître le Je dans un tel sujet, il est particulièrement intéressant qu'il ne réussisse pas, à l'inverse, de reconnaître que c'est justement par le concept que le Je détient ce moyen de synthétiser ou de *coaguler* tout ce que la perception analyse ou *solve*. Il en arrive à faire l'hypothèse — c'est vrai — qu'il existe entre le cerveau et le Je, un monde de « psychons », mais ne sait pas reconnaître dans ce monde (comme c'est arrivé à Jung avec celui des « archétypes en soi »), le monde des concepts et des idées. Nous pouvons de toute manière le comprendre parce que le concept, tandis qu'on l'expérimente réalistiquement, on le perçoit par conséquent nominalistiquement, l'on doit alors se limiter à « le définir ». Mais — comme nous avons dit — une chose est le concept, une autre est sa définition. Affirmer, par exemple, que la circonférence est le lieu des points équidistants d'un autre point dit « centre », a bien peu à faire avec l'expérience vivante de son concept (tout comme, d'affirmer que le *sol* est la cinquième note de l'échelle musicale en partant du *do*, a bien peu à faire avec l'expérience sonore de ce *sol*). Ce n'est pas un hasard si Scaligero, dans son ouvrage *Techniques de la concentration intérieure*, utilise justement la circonférence pour nous proposer l'exercice suivant. Imaginez tracer, au compas, une circonférence et de faire, ensuite en l'observant, les considérations suivantes: **1.** Toutes les circonférences ont un centre et ne peuvent pas ne pas en avoir; **2.** Le centre de celle que je suis en train d'observer n'est pourtant qu'un petit trou; **3.** Il s'agit donc d'une autre circonférence qui doit avoir aussi à son tour un centre. À ce point, continuez l'exercice en cherchant à localiser ce centre. Ici, cependant, de deux choses l'une: ou bien vous le localiser avec les yeux du corps, mais ceci n'est plus alors le « centre », mais plutôt une autre circonférence; ou c'est le centre, mais vous ne le localisez plus avec les yeux du corps. De fait, en tant que *essence* ou *noumène* de cette *manifestation* ou de ce *phénomène* qu'est la circonférence, le centre n'est visible qu'avec les yeux de l'esprit, tout comme ne sont visibles qu'avec les yeux de l'esprit les concepts et les idées. En effet, autant le centre d'une circonférence que le concept d'une chose, tout en constituant la *raison d'être* de la circonférence et de la chose perçue, appartiennent au règne des *intelligibles*. Et là où ils se révèlent comme « perceptibles » *ils existent*, tandis que là où ils se révèlent comme « intelligibles », *ils sont*. Les concepts appartiennent donc aux choses, à la

réalité, au monde, et comme tels, ils auraient seulement besoin d'être amenés à la conscience ou « découverts » (et non « inventés » par conséquent). En sachant cependant — en s'en tenant pour le moins à tout ce que dit la psychanalyse — que les contenus inconscients tendent à affleurer à la conscience au moyen de projections, nous pourrions nous demander si l'être inconscient du concept n'émerge pas également au moyen d'une projection, et qui, ou quelle chose, peut éventuellement la recevoir? La reçoivent — nous pouvons bien répondre aussitôt — les objets et les choses. C'est ainsi que naît, en effet, ce réalisme dit précisément « naïf » ou « primitif », étant donné qu'il connaît *l'image perceptive*, mais ne connaît pas encore quelle représentation, ni quel concept (ce réalisme naïf projette en fait le concept sur la *chose directement perceptible dans l'en deçà*, tandis que l'idéalisme critique — comme nous le verrons ensuite — le projette sur la *chose directement imperceptible dans l'au-delà, ou « chose en soi »*).

Neuvième rencontre - 26 novembre 1998. Suite du quatrième chapitre

La fois dernière, nous avons lu et commenté quelques lignes seulement de ce chapitre. Nous reprendrons donc son étude, comme si nous le commençons ce soir.

Steiner dit: « Quand quelqu'un voit un arbre, son penser réagit sur son observation: à l'objet s'ajoute une contrepartie idéale [*idelles Gegenstück*, ou aussi « pendant idéal », en français, ndt] et l'homme considère l'objet et la contrepartie idéale comme s'appartenant mutuellement (...) Cette dernière est le concept de l'objet (...) Les concepts ne demeurent cependant pas isolés: ils se réunissent pour former ensemble certaines lois (...) De cette façon, les concepts particuliers se relient entre eux dans un système conceptuel fermé, dans lequel chacun d'eux à sa place particulière » (p.48).

Cela signifie, donc, qu'au moyen de l'intellect, nous saisissons les concepts individuels, tandis qu'au moyen de la raison nous les relient entre eux — comme dit Steiner — « dans un système conceptuel fermé ». Vous vous rappelez la « table de Pythagore » qui se trouvait toujours reproduite (au moins de mon temps) sur la dernière page des cahiers scolaires? Eh bien!, imaginez que vous découpiez tous les nombres, de manière à réduire cette table à un petit tas de carrés de papier, d'en prélever ensuite un petit carré à la fois pour les remettre chacun à sa place et recomposer ainsi la table. Eh bien, si nous comparons celle-ci au « système conceptuel clos » dont parle Steiner, et chaque nombre à un concept particulier, se clarifie pour nous alors la fonction *analytique* développée par l'intellect et celle *synthétique*, développée par la raison. C'est le premier en effet à décomposer en éléments particuliers le « système conceptuel clos » et c'est la seconde, inversement, qui le recompose. Mais pour quelle raison faut-il d'abord décomposer (*dissoudre*) et recomposer (*coaguler*) ensuite un tel ensemble? Parce que ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de passer de la *synthèse inconsciente a-priori* (naturelle) à la *synthèse consciente a-posteriori* (spirituelle). Parce que ce n'est qu'ainsi, autrement dit, que peut naître

croître et mûrir notre conscience (une telle opération — qu'on ne l'oublie pas — nous concerne *directement* nous-mêmes, et non le monde).

Steiner dit: « Je dois attribuer une valeur particulière au fait qu'ici, à ce point, on fasse bien attention que moi, j'ai pris le penser comme point de départ, et non les concepts et les idées, qui ne peuvent être conquis qu'au moyen du penser, et présupposent donc déjà le penser »; et il ajoute, entre parenthèses: « Je fais expressément cette observation parce que c'est en cela que consiste ma différence par rapport à Hegel: lui, pose en effet le concept comme élément premier et originel » (pp.48-49).

Il peut être intéressant de rappeler, à ce sujet, que Gentile aussi, dans son « actualisme », a pris « le penser comme point de départ ». Il l'a pris, cependant, comme « point de départ » d'une « spéculation » ou d'une « systématique », et non « d'une observation de la vie de l'âme selon la méthode des sciences naturelles », comme le précise le sous-titre de la *Philosophie de la Liberté*. Dans *La réforme de la dialectique hégélienne*, est contenu, par exemple, un bref passage sur lequel Gentile a donné ce titre: *L'acte du penser comme acte pur*. Un « acte » de ce genre, toutefois, nécessite, non pas d'être « dialectisé » et « systématisé », mais plutôt « expérimenté », et expérimenté — que l'on fasse attention ici — non pas de manière rêveuse ou mystique, mais bien de manière consciente et scientifique. Ce n'est pas un hasard si « l'acte pur » de Gentile a suscité deux réactions différentes. L'une, est celle de ceux qui ont craint (avec Croce et non à tort) qu'il pût ouvrir la voie à des conduites irrationnelles et régressives (émotives ou volontaristes); l'autre est celle de ceux qui lui ont objecté de ne pas être parti de l'acte du penser, mais plutôt de la « représentation du penser en tant qu'acte »: non pas du penser, en somme, mais d'un pensé. Il y a à observer toutefois que cette seconde objection met en évidence, malgré lui, non seulement les limites de « l'actualisme » mais celles de la spéculation philosophique tout entière (et donc de l'âme *rationnelle* ou *affective*). Ce que la vue fait avec les objets, l'âme *rationnelle* ou *affective* (surtout dans la seconde moitié de sa phase de développement) le fait en effet avec le penser: elle en apprécie la forme, mais non la substance. Et comme pour expérimenter la substance d'un objet sensible, l'on doit recourir au toucher, ainsi pour expérimenter celle du penser, l'on doit recourir à un degré de conscience supérieur: supérieur, non seulement à celui de l'âme *rationnelle* ou *affective*, mais aussi à celui de l'âme *consciente* (ou, pour être plus précis, de sa première manifestation « intellectuelle »).

Cette seconde, si elle a la valeur de ressentir l'abstraction et l'inconsistance des pensées auxquelles est adonnée la première, a cependant le défaut — comme nous le verrons mieux ensuite — de répandre dans de telles formes vides de pensée, non pas la substance extrasensible de la pensée elle-même, mais plutôt celle, sensible, des objets ou des choses.

C'est précisément la pensée rendue stérile par l'asservissement aux sens et à l'organe cérébral, que Scaligero appelle « dialectique », en la distinguant de celle « libre des sens » qu'il appelle, inversement, « vivante ».

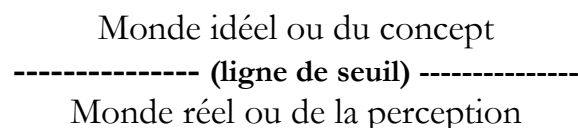
Eh bien!, Quiconque ne parvient pas à transformer l'idée de la pensée « vivante » en une expérience réelle, et ne commence pas, par conséquent, à *penser de manière*

vivante, court le risque de réduire, même une telle idée précieuse, à une simple représentation, en finissant ainsi par augmenter le bagage déjà pléthorique et encombrant de ses *pensées* (« l'érudition — observe justement Hegel — consiste principalement à savoir une quantité de choses inutiles, qui n'ont en soi aucun contenu et aucun intérêt en dehors de celui constitué justement par le simple fait d'en avoir connaissance »). Il n'est pas si important, donc, le *quoi* que l'on pense, mais plutôt le *comment* on le pense et, surtout, *qui* le pense.

Steiner dit: « Le concept ne peut pas être extrait de l'observation (...) Les concepts s'ajoutent à l'observation » (p.49).

On remarque ici un clair écho de la diatribe surannée qui divise les rationalistes, pour lesquels les idées sont innées, des empiristes, pour lesquels elles sont au contraire tirées de l'expérience (perceptive). Locke — comme l'on sait — conçoit l'esprit [*mente* en italien, soit plutôt ici « l'intelligence », ndt] comme une *tabula rasa*, et fait sienne l'expression de Thomas d'Aquin: *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu* (rien n'est « à l'intérieur » de nous qui ne soit pas d'abord « à l'extérieur » de nous). Dans l'examen de ces deux positions opposées, il faut de toute manière une certaine attention, puisque chez les deux, on retrouve en même temps des torts et des raisons. Le concept, en effet, ne peut pas être tiré de la seule expérience ou de la seule perception, mais — comme dit Steiner — il « s'ajoute » à celle-ci. Mais qu'est-ce qu'on extrait donc de l'expérience? À cette question, nous pouvons répondre ainsi: de l'expérience, l'on ne retire pas le *concept*, mais plutôt la *conscience du concept* (sous forme de représentation [que l'on appelle aussi « concept individualisé », ndt]). C'est vrai, en effet, que les concepts, en qualité d'essences des choses, existent (*in-re*), avant encore qu'on les connaisse ou reconnaisse (ce qui donne raison aux rationalistes), mais c'est aussi vrai que l'on parvient à les connaître ou reconnaître (*post-rem*) qu'autant qu'on les expérimente ou les perçoit (ce qui donne raison aux empiristes). C'est pourquoi nous devons être reconnaissants à l'expérience ou à la perception, puisque c'est en vertu de celles-ci que nous parvenons à avoir conscience du concept ou de l'idée (quoique, pour l'instant, seulement de manière abstraite ou réfléchie).

Nous voici de toute manière arrivés au point où Steiner cite, commente et critique un passage dans lequel Herbert Spencer tente d'illustrer la manière dont se produirait, chez l'être humain ce qu'on appelle « l'explication des phénomènes ». Dans l'espoir de parvenir à rendre plus évidente la substance des observations de Steiner, je voudrais vous proposer le schéma suivant:



Eh bien!, tentons d'analyser sous cet éclairage, l'exemple, donné par Spencer, de la perdrix qui agite l'herbe et du bruissement qui parvient à nos oreilles, réveillant ainsi notre intérêt cognitif. Moi, donc, je chemine « à travers champs par un jour de septembre » lorsque j'entends, à l'improviste un bruissement provenant d'un

endroit où je remarque que l'herbe s'agite. Mais qu'est-il arrivé en réalité? Il est arrivé que, *dans le moment réel de la perception*, j'ai été rejoint par un stimulus (le bruissement de l'herbe) qui, seulement après avoir traversé la ligne du seuil est parvenu dans *le monde idéal ou du concept*, se détermine ou se qualifie comme *effet*. Grâce à ce premier mouvement « ascendant », je suis donc remonté du plan inférieur sensible à celui supérieur extrasensible. À présent, faite bien attention, parce que c'est sur ce dernier plan, à savoir sur celui où m'est donné le concept d'*effet*, que l'on me donne aussi celui de *cause*. De fait, dans le monde supérieur extrasensible, un concept évoque toujours d'autres concepts: ceux, avant tout, avec lesquels il jouit — pour ainsi dire — d'une « affinité élective ». Le second mouvement se déroule donc à l'intérieur du monde idéal ou du concept, et me permet « d'associer », au concept « d'effet », celui de « cause ». Ce n'est qu'après avoir trouvé le concept de « cause », que moi, en fait, je retransverse, par un dernier mouvement en sens opposé, la ligne de seuil, en revenant ainsi dans ce monde réel, ou monde de la perception, dans lequel, guidé à présent par le « concept-cause », je découvre enfin « l'objet-cause » (la perdrix). Comme j'ai donc découvert, dans le monde supérieur extrasensible, le « concept-cause » (ou la cause comme « concept »), ainsi dois-je découvrir, dans celui inférieur sensible, « l'objet-cause » (ou la cause comme « percept »).

Laissez-moi vous dire qu'il est vraiment extraordinaire de pouvoir contempler des mouvements de ce genre. Il s'agit en fait de mouvements subtils et secrets (éthériques) que chacun de nous accomplit sans cesse, sans s'en rendre compte du tout (« Père, pardonne-leur — dit justement le Christ — parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font »). Comme vous voyez, nous ne sommes plus en train de « philosopher », mais nous sommes bien en train de « stimuler » un véritable réveil de l'autoconscience. Éduquer et développer une conscience supérieure signifie en fait apprendre à « savoir » ce que l'on « fait »: c'est-à-dire pénétrer dans la sphère de ces processus inconscients (dans lesquels sont les *concepts*), subconscients (dans lesquels se *déroule* le jugement) et préconscients (dans lesquels *vivent* les imaginations), qui président à la « cognition sensible » ordinaire ou, pour le dire avec Spencer, à l'ordinaire « explication des phénomènes ».

Ce dernier (mais ce n'est pas le seul), croit pouvoir s'en sortir en réduisant l'objective et nécessaire association entre le concept « d'effet » et celui de « cause » à un simple fait d'habitude. Par exemple, à partir de la circonstance que chaque soir, nous observons la lumière diminuer avec le coucher du Soleil, et que chaque matin nous la voyons resurgir avec celui-ci, nous en retirerions — à son avis — la conclusion subjective que la lumière est l'effet du Soleil et que le Soleil est cause de la lumière. Mais ceci est un erreur. On ne peut pas expliquer, en effet, avec le *temps* ce qui n'appartient pas au temps, mais à la *qualité*. Et l'affinité entre le concept « d'effet » et celui de « cause » est justement une affinité d'ordre qualitatif: c'est à dire d'un ordre qui transcende soit celui de l'espace soit celui du temps.

Steiner dit en effet: « Ces concepts de cause et d'effet, je ne peux jamais quant à moi, les obtenir de la simple observation, fût elle étendue à un nombre infini de cas » (p.50).

Ce qui veut dire: « fût-elle étendue dans l'espace et prolongée dans le temps ». Nous avons déjà distingué, une fois, la logique de « l'espace » de celle du « temps », et la logique du « temps » de celle de la « qualité. Eh bien, il s'agit maintenant de comprendre ce qu'est justement la logique de la qualité et faire rencontrer et s'épouser le concept de « cause » avec celui « d'effet ». Que l'on ne juge pas « excessive » une pareille façon de s'exprimer, puisque la logique de la qualité n'est autre que la logique du caractère ou, mieux encore, de l'âme; et quand nous lisons *les noces chymiques* de Christian Rosenkreuz, ou que nous entendons Jung parler à plusieurs reprises de la *coniunctio oppositorum* ou du *mysterium coniunctionis*, c'est justement à cette logique que nous devons penser: c'est-à-dire à celle-la qui pousse tout concept, séparé et isolé par l'intellect, à retrouver et re-embrasser sa propre « âme jumelle ». La relation entre le concept « d'effet » et celui de « cause », n'a donc pas de caractère « accidentel », mais au contraire « nécessaire ».

Steiner dit: « Si l'on prétend qu'une « science rigoureusement objective » tire son contenu uniquement de l'observation, l'on doit dans le même temps prétendre qu'elle renonce absolument au penser. Celui-ci, par sa nature, va toujours au-delà de l'observé » (p.50).

On raconte qu'un philosophe antique, pour pouvoir se consacrer plus profondément à sa propre réflexion sans être distrait par le monde, voulut se faire aveugler. Qu'elle soit vraie ou fausse, cette histoire témoigne de toute manière du fait que les philosophes se fondent plus sur le penser que sur le percevoir, tandis que les scientifiques se fondent, vice versa, plus sur le percevoir que sur le penser. À quoi sert, en effet, un microscope si ce n'est justement à accroître les capacités perceptives des yeux? Il est certes indéniable que, sur ce plan, l'on ait fait d'énormes progrès. Presque chaque jour, désormais, la technologie met à notre disposition des instruments nouveaux et de plus en plus sophistiqués. Il n'y a personne, toutefois, qui ait réussi à penser de manière différente et plus profondément du seul fait d'être parvenu à voir plus de choses (« De la technique — observe justement Friedrich Georg Junger — nous pouvons seulement attendre des solutions à tous les problèmes qui s'affrontent et se résolvent techniquement; nous ne pouvons pas nous attendre à rien d'autre qui soit au-delà du techniquement possible »). À ce sujet, Max Horkheimer fait justement remarquer, dans son célèbre *Éclipse de la raison*, que nous sommes à présent parvenus à utiliser des instruments toujours plus « intelligents » pour poursuivre des fins toujours plus « stupides »; et cela dépendrait — selon lui — du fait que la raison « instrumentale » (ou celle « des moyens ») a désormais pris un avantage nocif sur celle « objective » (celle des « fins»). Il n'a pas tort, en effet. Il suffit de penser par exemple à la télévision et réfléchir sur la différence macroscopique qu'il y a entre l'intelligence qui l'a imaginée et réalisée (en tant qu'instrument) et celle qui, en imaginant et en réalisant les programmes, est déléguée à s'en servir.

Si les philosophes devaient donc apprendre à « se salir » les mains avec l'expérience, les scientifiques devraient à l'inverse apprendre à « se les laver » avec la pensée. À ce sujet, je voudrais vous raconter une anecdote savoureuse. C'est un savant qui, enfermé dans son laboratoire, s'apprête, après des années de recherche, à effectuer

une expérience décisive. Devant lui, sur une table, il y a une puce, une loupe, un crayon et un calepin. Avec inquiétude, il prend la puce entre ses doigts, l'observe à la loupe, lui arrache une patte, la repose sur la table et lui ordonne: « saute! ». Bien que mutilée, la pauvrete exécute l'ordre et saute. Satisfait, le savant la reprend et, après lui avoir arraché une autre petite patte, répète son ordre et constate que la puce, quoique avec un peu plus de difficulté, continue à sauter. Il procède ainsi jusqu'à ce que la malheureuse n'ait plus aucune patte. C'est alors le moment décisif. Rempli d'émotion, le savant l'observe d'abord attentivement à la loupe, et puis lui ordonne de nouveau: « Saute! ». Mais l'infortunée bestiole ne bouge plus. Alors le savant, toujours plus tendu, lui crie: « Saute! ». Et il lui hurle comme ça avec toujours plus d'impétuosité, une, deux, trois fois, et puis, certain désormais que la puce n'est plus en état de lui obéir, il se lève tout à coup, s'empare de son crayon et, radieux, écrit sur son calepin: « Aujourd'hui, je suis finalement parvenu à démontrer que la puce devient sourde quand elle n'a plus de pattes! ». Certes ce n'est qu'une anecdote: une anecdote, après tout, sur laquelle il n'est pas difficile d'imaginer tout ce qu'aurait à en rire les savants. Mais pourtant, elle a la valeur de réclamer de manière amusante l'attention sur un fait très sérieux: à savoir sur le fait qu'il est vraiment possible que d'une série de données objectivement perçues, l'on puisse tirer, subjectivement, de fausses conclusions. Écoutez, par exemple, tout ce que dit Goethe, dans *Nature et Science*: « On ne se gardera jamais assez de tirer des conclusions hâtives des expérimentations, étant donné que c'est justement au passage de l'expérience au jugement, de la connaissance à l'application, que, comme dans un défilé, tous les ennemis secrets de l'homme sont en embuscade: fantaisie, impatience, précipitation, arrogance, obstination, *forma mentis*, préconcepts, paresse, légèreté, volubilité ou comme l'on veut autrement appeler tous ces ennemis avec tout leur cortège, qui nous attendent au passage, et inopinément terrassent aussi bien l'actif homme du monde que le plus studieux et serein et apparemment étranger aux passions ».

C'est justement pour cela, que Steiner nous rappelle (en d'autre endroit) qu'il n'y a pas une seule donnée expérimentale de la recherche scientifique moderne qui soit en opposition avec les conclusions ou avec les affirmations de la science de l'esprit, alors qu'il y a beaucoup de conclusions ou beaucoup d'affirmations de la recherche scientifique moderne qui sont en opposition avec celles de la science de l'esprit. Tout le problème se trouve en effet dans le fait de voir comment sont pensées ou mises en rapport entre elles, les données fournies par la perception.

Je dis exprès « par la perception » et non « par l'expérience » parce que, au cas où l'on serait capables de faire sérieusement une « expérience » de l'expérience, l'on verrait bien alors que celle-ci comprend autant le percevoir que le penser (de la même manière que l'eau renferme de l'hydrogène comme de l'oxygène). Du reste, à qui n'est-il pas arrivé de rencontrer dans la vie de tous les jours quelqu'un qui se vante de la nécessité d'enrichir sa propre âme par des « expériences » toujours nouvelles, et qui ne fait rien d'autre que de répéter, en réalité, toujours les mêmes erreurs? Mais les mêmes erreurs se répètent toujours parce que « l'expérience » n'a rien enseigné; et elle n'a rien enseigné simplement parce qu'elle n'a pas été

suffisamment pensée: à savoir, uniquement parce que sa composante « réelle » ou « existentielle » a pris le dessus sur celle « idéelle » ou « essentielle », et ceci a pu se produire parce que, tout en ayant jailli du plan objectif de la perception, l'expérience a ensuite arrêté son propre mouvement sur celui subjectif de la *sensation*. À bien voir, en effet, quand nous disons que nous voulons faire des « expériences de vie », nous nous apercevons rarement de ne rien vouloir d'autre que de passer d'une sensation à l'autre. De cette manière, toutefois, la réalité est jouie et soufferte, mais jamais pénétrée ni connue. Cela ne veut pas dire — entendons-nous bien — que la réalité ne doive pas être jouie et supportée, mais plutôt que l'on ne devrait pas s'arrêter à ce niveau de son expérience: que l'on ne devrait donc pas s'arrêter, à savoir, aux sensations ou aux sentiments du réel, mais que l'on devrait les transformer en concepts et en idées. Permettez que je vous lise, à ce propos, ce que dit Steiner dans *Théosophie*: « Pour celui qui recherche plaisir et déplaisir, joie et douleur ne doivent être sinon que l'occasion d'apprendre des choses. Il ne se rend pas, de cette façon, insensible au plaisir et au déplaisir, mais il se soulève au-dessus du plaisir et déplaisir, pour que ceux-ci lui révèlent la nature des choses. Qui progresse dans cette direction, apprend quels maîtres sont, en fait la joie et la souffrance ».

Nous avons donc vu que, pour connaître, il faut que quelque chose vienne à notre rencontre en partant du monde (le percept) et que quelque chose d'autre aille à la rencontre du monde en partant de nous (le concept). Eh bien! , Scaligero, dans *De l'amour immortel*, écrit ceci: « Ce qui se libère de la nature et fleurit comme pensée, est le tissu initial de l'amour. Le retournement du sensible à l'idée et la recherche de l'idée dans le sensible ». De ce point de vue, nous pouvons par conséquent comparer l'élément « dionysiaque » du percept (ou de la force) et celui « apollinien » du concept (ou de la forme) aux « *Époux promis l'un à l'autre* » (« *I promessi sposi* », l'oeuvre fameuse de Manzoni, ndt), et à tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, empêchent la rencontre entre le percept (Renzo) et le concept (Lucia) à ce don Rodrigue qui, par l'entremise de ses sicaires, envoie dire justement à don Abbondio, qu'un pareille mariage « n'est pas à faire, ni demain, ni jamais! ». Nous avons vu, en son temps, que ceux-là sont, en général, ou bien des dualistes (« psychophysicalistes » ou « interactionnistes »), ou des monistes (« matérialistes », « spiritualistes » ou « phénoménistes »), ou les fauteurs d'un compromis (« double-attentisme » ou « épiphénoménisme »). Eh bien! J'espère que vous voudrez bien me pardonner si, après avoir comparé les dualistes à don Rodrigo, je ne sais pas résister à la tentation de comparer les monistes (c'est-à-dire ceux qui, en opérant une *reductio ad unum*, suppriment l'un des deux membres du couple) à des sujets dédiés à « l'onanisme », et les partisans d'un compromis à des sujets, non moins particuliers, qui éprouvent du plaisir en s'arrêtant toujours aux « préliminaires », et qui n'arrivent jamais, donc, à consommer un rapport complet. Tous ceux-là, de toute manière, partagent la préoccupation d'éviter que le réel et l'idéal, en se rencontrant et en s'unissant, puissent engendrer, dans l'homme le *Fils de l'Homme*. Berdjiaeff a dit un jour: « La vraie connaissance est toujours un acte conjugal ». À ces mots, je voudrais seulement ajouter que la vraie connaissance, est autant un « acte

conjugal », qu'elle est *la rencontre féconde de l'être avec l'être*: c'est à dire la seule rencontre, dont peut naître, en tant qu'autoconscience, l'esprit.

« Mais à présent — dit Steiner — c'est le moment de passer du penser à l'être pensant, parce qu'à travers l'être pensant, le penser est relié à l'observation. La conscience humaine est la scène où concept et observation se rencontrent et sont reliés entre eux » (p.50).

Comme vous voyez, la métaphore des *I promessi sposi* est plus qu'une métaphore. « La conscience humaine — dit Steiner — est la scène où concept et observation se rencontrent et sont reliés entre eux ». On pourrait aussi dire alors, que la conscience humaine est le « temps » dans lequel se célèbrent les noces du concept et du percept: c'est-à-dire l'union sacrée (*jerosgamos*) de la qualité « féminine » du premier (la forme) avec celle « masculine » du second (la force). C'est justement pour cela que Scaligero — comme nous avons vu — parle de l'acte de connaître comme d'un acte d'amour, à savoir, d'un acte qui vise à réunir les deux parties en lesquelles fut scindé l'androgyné originel.

En tout cas, pour passer — comme dit Steiner — « du penser à l'être pensant » il faut avoir le courage de se plonger dans les eaux du penser et la force de remonter, en nageant à contre-courant, à leur source. C'est toute l'entreprise, mais elle exige de la volonté et de l'exercice, parce que notre nature va spontanément dans le sens opposé (du *penser* au *pensé*). Vous, vous savez par exemple, que parmi les différents exercices intérieurs suggérés par la science de l'esprit, il y a aussi celui que l'on appelle « rétrospective de la journée ». Il s'agit, le soir et avant de s'endormir, de reparcourir de manière synthétique, mais surtout *à rebours*, les événements qui ont marqué la journée. Mais à quoi sert un tel exercice? Il sert justement à renforcer le vouloir *dans le penser*, parce qu'il contraint à suivre les événements *de manière non naturelle*, du soir au matin, et à ne pas s'abandonner au flot des souvenirs qui irait, inversement, *naturellement*, du matin au soir.

En effet, nous avons l'habitude de regarder toujours et uniquement « devant nous », il y a toujours et seulement le *pensé* ou la représentation. Et c'est inversement « derrière » le *pensé* qu'il y a le *penser*, et c'est « derrière » le *penser* qu'il y a enfin le *pensant*. Pour passer du premier au second, et puis du second au troisième, nous ne pouvons donc pas nous servir de la force inconsciente de la nature, mais nous devons nous servir de celle consciente de la volonté. En somme, si le *penser* — comme nous l'avons dit et répété — est un *acte du Je* (un *devenir de l'être*), ou un *Je en acte* (un *être en devenir*), il s'agit alors de s'appliquer à remonter, au moyen de l'*acte* (le *devenir*), au *Je* (à l'être).

Steiner dit: « Parce que l'homme observe un objet, celui-ci lui apparaît comme donné; parce qu'il pense, il s'apparaît à lui-même comme actif. Il considère la chose comme *objet* et se considère lui-même comme *sujet* pensant. Parce qu'il dirige son penser sur l'observation, il a conscience des objets; parce qu'il dirige son penser sur lui-même, il a la conscience de soi ou l'*autoconscience* » (p.50).

L'homme est capable de percevoir, mais aussi de s'autopercevoir. En pensant à ce qu'il perçoit, il gagne la conscience de l'objet, tandis qu'en pensant à ce qu'il perçoit de lui, il gagne la conscience du sujet ou l'autoconscience.

« On ne doit cependant pas négliger — poursuit Steiner — que c'est seulement à l'aide du penser que nous pouvons nous désigner comme sujets et nous opposer aux objets. C'est pourquoi le penser ne doit jamais être considéré comme une activité purement subjective. Le penser est *au-delà* de la notion de sujet et objet (...) Le sujet ne pense pas du fait qu'il est sujet; mais bien au contraire, il s'apparaît à lui-même sujet, parce qu'il a la faculté de penser » (pp.50-51).

Autant le concept de « sujet » que celui « d'objet » naissent donc au travers du penser. Nous avons déjà vu, lorsque nous nous sommes occupés des concepts de « haut » et « bas », de « droite » et « gauche », ou de « cause » et « d'effet », qu'il s'agit de concepts « relatifs ». En effet, en posant ou en ôtant le concept « d'objet », on pose ou on enlève celui de « sujet », et vice versa. Voyez-vous combien est fragile le fondement de notre autoconscience ordinaire? Et comprenez-vous combien est illusoire, sur un fondement de ce genre, l'espoir d'aimer? Pour que naisse et se maintienne la conscience du Je, chacun doit en effet toujours éloigner de soi le non-Je et s'y opposer. Le monde et tous les autres êtres sont donc un « non-Je », tandis que moi tout seul, je suis un « Je » (un ego). « Moi — dit le Baptiste — Je suis une voix qui crie dans le désert ». C'est ceci justement la voix de ce « je-là » (de l'ego) qui, pour avoir conscience de soi, pour être soi-même, a dû réaliser, autour de soi, « la terre brûlée »: autrement dit il a dû repousser et éloigner de soi tout le reste du monde. Voici pourquoi l'on a vraiment peur d'aimer. Parce que l'on a peur de perdre la conscience du Je et de se perdre.

Quand nous dormons, nous perdons aussi la conscience du Je, puisque s'estompent les limites qui, durant la veille, nous séparent du monde et des autres. Mais quelles sont en fait ces limites? En premier lieu, celles du corps. L'espace que notre corps occupe ne peut être en effet occupé par aucun autre corps. Comme notre vie est *notre temps*, ainsi notre corps est *notre espace*, et tous deux, quand bien même de manière différente, nous scindent du temps d'autrui et de l'espace d'autrui. La conscience ordinaire du Je est donc une conscience de ce Je (de cet ego) qui existe, dans l'espace, comme corps et dans le temps, comme vie (comme « biographie »). Eh bien, aimer vraiment cela veut dire rencontrer le monde et l'autre au-delà du temps et de l'espace: ou bien, là où ils *sont* (en tant qu'êtres animico-spirituels) et pas seulement *apparaissent* ou *existent* (en tant qu'êtres physico-éthériques). Pour faire ceci, il faut cependant se conquérir une conscience du Je qui soit capable de se conserver en soi-même, même quand s'amenuisent et disparaissent les frontières qui d'habitude la limitent et, en la limitant, la distinguent et la séparent du reste du monde. Il faut se gagner, en d'autres termes, une conscience du Je capable de se conserver elle-même au-delà de ce seuil-là, au-delà duquel l'autoconscience ordinaire est contrainte de s'égarer ou de s'éteindre dans le sommeil.

Si cela est bien clair pour nous, il sera clair aussi, alors, que c'est seulement en partant du vrai « être pensant » (et non, par conséquent, de l'ego qui est un « être pensé ») que peut descendre une conscience de ce genre. Le vrai « être pensant », se révélant — comme dit Steiner — « au-delà du sujet et de l'objet », est en effet un *sujet objectif*, ou un *objet subjectif*: en un mot, l'esprit (tandis que l'âme est un « sujet subjectif » et le corps un « objet objectif »). Pardonnez le jeu de mots, mais vous

comprendrez que lorsqu'émergent certains niveaux de la réalité, notre langage habituel se révèle inadéquat; il faut par conséquent recourir à des formulations quelque peu paradoxales. En témoigne aussi le fait, qu'en parlant comme nous venons de le faire, d'un « sujet objectif » ou d'un « objet subjectif », disparaît aussi la distinction habituelle entre la conscience (que le sujet a de l'objet) et l'autoconscience (que le sujet a de lui-même). En fait, parce qu'unité ou synthèse de sujet et objet, le Je (et non l'ego) se reconnaît dans l'objet et reconnaît l'objet en soi, en faisant avec cela de la « conscience du monde » une « conscience de soi » et de la « conscience de soi » une « conscience du monde ». (« Toute conscience d'un autre objet — dit Hegel — est autoconscience; moi, je connais l'objet comme mien — il est ma représentation — et par conséquent je me connais moi-même en lui »). Ce n'est pas un hasard si l'une des pensées que la science de l'esprit, nous invite à méditer est justement celle-ci: « Homme, connais le monde et tu te connaîtras toi-même; connais-toi toi-même et tu connaîtras le monde ».

En revenant à nous, il faut donc distinguer le *sujet pensé* (l'ego) du *sujet pensant* (le Je), puisque c'est ce dernier qui, en vertu du *penser*, commence à se connaître sous la forme de l'ego. De sa propre activité pensante, Le Je retirait en fait, en tant que pensés, autant le concept de « sujet » que celui « d'objet ». Et comme l'activité pensante jaillit du Je, ainsi les concepts de « sujet » et « objet » jaillissent de l'activité pensante.

Chacun de nous a donc la possibilité de s'évader de la prison de l'égoïté grâce à la force du penser. Imaginez, par exemple, que vous êtes tombés dans un puits obscur et profond, dont les parois n'offrent aucune prise pour remonter à la surface, mais dans lequel est suspendu, on ne sait pas d'où, un corde. Eh bien!, si nous comparions le fond du puits à l'égoïté et la corde au penser, nous pourrions alors nous apercevoir que nous ressemblons, en tout et pour tout, à des individus qui, désormais convaincus que c'est le fond du puits, et seulement cela, leur vrai espace, utiliseraient la corde pour y suspendre quelque chose ou pour s'amuser, mais jamais ne s'en saisiraient pour tenter, en y grimpant, de revenir à la lumière. Il me semble avoir déjà dit que le penser est comme le noeud de la difficulté qui, saisi à l'intérieur de la limite, peut nous mener au-delà de la limite ou qui, saisi à l'intérieur de l'ego, peut nous mener au-delà de l'ego: ou bien là où est le Je, en tant que monde et le monde en tant que Je. Comment donc en effet, pourrions saisir l'essence d'un phénomène si une telle essence n'était pas en nous et si nous, nous n'étions pas dans cette essence? Mais cela ne signifie-t-il pas alors, qu'au-delà de l'apparence immédiate, il y ait quelque chose qui nous unit, nous, au phénomène et le phénomène à nous? Comme vous pouvez voir, ce n'est pas du tout par sentimentalisme que nous avons associé l'idée du penser à celle de l'amour. Comme l'amour (*a-mors*) vainc en effet la mort, ainsi le penser vainc cet ego qui n'est rien d'autre que le cadavre du Je: ou bien un Je mort, puisqu'il est identifié avec l'espace (avec le *sōma*) et séparé, par cela même, du monde et des autres et de son propre être vivant même. Justement le penser, en effet, ce penser incessamment adonné à réunir spirituellement tout ce qui se présente matériellement, sans relation ou

séparé: à relier, à savoir, les phénomènes entre eux et nous-mêmes aux phénomènes.

Je me souviens à ce propos, de deux passages significatifs des lettres que s'échangèrent Croce et Gentile, dans les années autour de 1907, durant lesquelles leur amitié commençait à être troublée par ce désaccord qui devra par la suite les amener à interrompre leur relation. « Mo aussi je nourris la confiance — écrit Croce — que nous nous entendrons: nous nous entendrons en *continuant à penser...* »; « Vous avez entièrement raison: — répond Gentile — la pensée nous mettra d'accord de plus en plus ». Pour eux, malheureusement cela n'a pas été le cas: ainsi cela n'a pas été, cependant, parce que, non seulement ils n'ont pas « continué à penser », mais ils se sont aussi fortifiés sur leurs propres positions différentes (sur les différents *pensés* qui leur étaient propres). Le *penser*, en ramenant les *pensés* — pour ainsi dire — de l'état « solide » à celui « liquide », dissout en fait toutes les incompréhensions et oppositions soulevées du fait même qu'il s'est répandu et coagulé dans des formes que nos complexions différentes lui ont octroyées. Il faudrait donc « marcher sur les eaux », mais, étant nous tous désormais que « des hommes de peu de foi », il est compréhensible que, comme Pierre, nous nourrissions la peur de nous noyer.

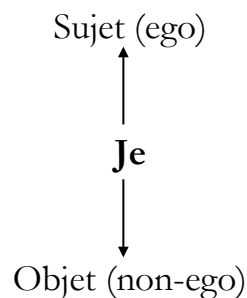
Réponse à une question

Les psychologues disent qu'un individu scotomise (ou « occulte », ndt) quand il se refuse, plus ou moins consciemment, de voir ces aspects de soi ou du monde qui peuvent le mettre en difficulté ou en crise. Eh bien!, si la réalité du penser — comme dit Steiner — passe normalement pour « inobservée », celle du concept est carrément « scotomisée ». Ordinairement, en effet, le concept, quand bien même fussions nous capables de le distinguer de la représentation (chose devenue actuellement très rare), n'est, pour nous, qu'un « rien ». Et pourtant, l'expérience moderne de la réalité de l'esprit — selon Scaligero — devrait justement commencer par l'expérience de la réalité du concept. Comme je l'ai dit et répété, c'est seulement en renforçant le penser, au moyen de la concentration et de la méditation, que justement là où nous apparaît aujourd'hui un « néant », nous pouvons espérer découvrir demain — comme le dit Faust — un « tout ». Pour l'instant, nous devrions avoir l'humilité d'admettre que notre pensée habituelle, tandis qu'elle est à la hauteur du non-être de la représentation, n'est pas à la hauteur de l'être du concept; et si elle n'est pas à la hauteur de l'être du concept, c'est parce qu'elle n'est pas à la hauteur de ce devenir du penser (du juger) dont la représentation tire son origine. Pour le dire complètement, l'expérience de la réalité du concept n'est, en vérité, que l'expérience d'une réalité « musicale » (de l'une de ces « notes » qui donnent vie à « l'harmonie des sphères ») dans laquelle le penser est vouloir et le vouloir est penser, ou dans laquelle la forme est la force et la force est la forme. Si l'on considérait, du reste, que toute la musique du monde est composée avec seulement sept notes, on ne devrait pas avoir de peine à imaginer que toute la pensée du monde pût être édifiée qu'avec quelques concepts fondamentaux: par exemple, avec ces dix concepts fondamentaux que sont, pour Aristote, les

catégories (substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, position, état, action, passion). Selon la stagirite, celles-ci sont les « formes », les « genres », les « figures » ou les « déterminations » principales dans lesquels l'être se divise. Mais apprendre ou savoir simplement ceci, ne suffit plus. Cela ne nourrit plus notre âme, cela ne la change pas, ne la mûrit plus, cela ne la fait plus devenir différente et meilleure. Cela ne dépend pourtant pas des catégories, mais bien de la manière privée de vie, avec laquelle, nous, à la différence d'Aristote et de ses contemporains, nous nous sommes réduits à les penser. Écoutez par exemple, ce que Jung dit, toujours dans *Psychologie et Alchimie*: « La culture chrétienne a démontré être vide d'une manière effrayante: c'est un vernis extérieur; l'homme intérieur n'en a pas été touché et donc il en est resté inchangé ». D'accord, mais sur qui retombe la responsabilité d'un tel état des choses? Peut-être est-ce sur la culture chrétienne? Ou bien plutôt sur cet intellect qui ne permet jamais à ce qu'il apprend de franchir le seuil qui le sépare et l'isole de « l'homme intérieur »? Et comment prétendre alors qu'un tel intellect, en qualité d'instrument de l'homme extérieur (ou de raison instrumentale, dirait Horkheimer), soit en mesure de connaître et de transformer celui intérieur? Comme vous le voyez, il s'agit d'une grave équivoque. C'est comme si quelqu'un, après avoir enfourché, sans s'en rendre compte, des lunettes avec des verres colorés en rouge, commençait ensuite à dénoncer ou se lamenter du fait que tout ce qu'il voit ait irrémédiablement pris une telle coloration. Une équivoque de ce genre apparaît plus grave que tout, si l'on pense que Jung est universellement considéré, avec Freud, comme un maître de la psychologie de l'inconscient. Justement de tels investigateurs, en vérité, auraient dû s'apercevoir que, pour pouvoir avoir un accès libre et objectif à la réalité inorganique du monde, l'intellect a dû extirper la vie des concepts, avec cela, cependant, il l'a fait en extirpant la vie de l'âme humaine elle-même.

Dixième rencontre - 2 décembre 1998.
Suite du quatrième chapitre

Ce soir, avant de reprendre l'examen du texte, je voudrais vous inviter à observer ce schéma:



Je vous prie de vous rappeler que les schémas ont le défaut d'être statiques et cela peut s'avérer particulièrement limitant pour qui veut affronter une dynamique de la pensée, ou une logodynamique.

Venons-en à nous malgré tout. Nous avons entendu Steiner affirmer que « le penser est au-delà de la notion de sujet et objet ». Cela veut donc dire que le sujet, auquel nous faisons une référence normale et constante, l'ego, est « une partie » du sujet, mais pas tout le sujet. Vous voyez en effet que, dans le schéma, j'ai placé le Je au centre, entre l'ego et le non-ego. Si nous voulions vraiment lui donner une localisation, nous devrions l'imaginer là où se trouve le coeur: non le coeur physique, s'entend, mais celui spirituel (le « coeur sacré »). De ce centre, le Je rayonne comme un Soleil sa force et dans celle-ci, il serait en vérité ardu de distinguer la lumière de la chaleur. À ce niveau, en effet, la lumière est chaleur et la chaleur est lumière. Chez l'homme, pourtant, il se produit quelque chose de très particulier. Il est en fait structuré de manière telle qu'il intercepte la lumière et qu'il repousse la chaleur dans son organisation supérieure (neurosensorielle), et qu'il intercepte la chaleur et repousse la lumière dans celle inférieure (métabolique). Et là où est interceptée la lumière et repoussée la chaleur, naît, avec le penser, la conscience du Je, sous la forme de l'ego (ou du sujet pensé), tandis que là où est interceptée la chaleur et respirée la lumière, naît, avec le vouloir, la conscience du non-ego (ou de l'objet perçu). Cela veut dire que le Je central est le vrai être autant du sujet pensé que de l'objet perçu et pour cette raison, le vrai sujet autant du penser ou du conscient, que du vouloir ou de l'inconscient.

Naturellement, cette manière d'exprimer la chose est aussi schématique. En voulant être précis, nous devrions en effet dire que, dans la sphère supérieure (celle que Steiner appelle, dans *physiologie occulte*, « l'organisation consciente du Je ») la lumière vient à la conscience, sous forme de pensée (de forme), et la chaleur reste dans l'inconscience, tandis que dans celle inférieure (dans celle donc que Steiner appelle, dans le même texte, « organisation inconsciente du Je ») la chaleur vient à la conscience, sous forme de volonté (de force), et la lumière reste dans l'inconscience. Dans la première, nous sommes par conséquent aux prises avec le vouloir *dans le penser*; dans la seconde, avec le penser *dans le vouloir*.

En tout cas, si vous faites attention au rapport illustré par le schéma entre le sujet (l'ego) et l'objet (le non-ego), vous pouvez presque toucher du doigt le paradoxe de cette situation. Notez en effet que le Je, parce qu'il prend conscience de soi comme « sujet », n'est plus seulement un Je qui est, mais il est aussi un Je qui commence à savoir être. Mais comment commence-t-il à le savoir? Éventuellement de façon que ce savoir corresponde à son vrai être? Non. Ce premier savoir à lui ne fonde en effet que la première forme de l'autoconscience (réfléchie): ou bien, celle qui se base d'une façon cartésienne (sur le *cogito*) et pas encore sur le vouloir. On pourrait dire aussi, en le voulant, que l'autoconscience naît aussi comme naît un homme. L'on dit: « *In puero, homo* », mais l'homme, chez l'enfant, il y est et il n'y est pas (encore, ndt): c'est-à-dire qu'il y est en puissance, mais pas encore en acte. Eh bien!, si quelqu'un, déçu de ne pas avoir à faire à un homme, au lieu d'aider l'enfant à grandir et à mûrir, tentait de le supprimer, il ne ferait pas une chose bien

différente de ce que font aujourd'hui tous ceux qui, au nom de la fraternité, de la socialité, ou de la solidarité pratiquent des méthodes éducatives tendant, plus ou moins sciemment, à une mortification ou à une émasculatation du je habituel (de l'ego).

Nous avons vu, de toute manière, que le Je, dans la partie supérieure du schéma, se reconnaît comme « sujet » (comme ego), tandis que, dans celle inférieure, il se considère paradoxalement comme un « objet » (un non-ego): un objet inconnu et jugé transcendant par certains comme « physique » et par d'autres comme « métaphysique » (Hegel avertit toutefois: « Tout effort pour connaître et pour apprendre, toute science et même toute activité pratique, ne vise à rien d'autre qu'à faire en sorte que ce qu'il y a intérieurement ou en soi, soit tiré en dehors de soi et donc s'objectivise à lui-même (...) L'esprit est dédoublement, «éloignement, mais seulement pour pouvoir se retrouver soi-même, pour venir à soi-même »).

Dans tous les cas, ayant jusqu'à présent parlé du penser, nous nous sommes le plus souvent occupés de la partie supérieure du schéma; maintenant, en parlant de la perception, nous nous occuperons, à l'inverse, de la partie inférieure. C'est ici que le Je, dans l'inconscience maximale de lui-même, rencontre son être propre (ou sa propre force) comme un être (ou une force) qu'il juge *autre que lui*. C'est donc ici que le Je s'aliène, et, en s'aliénant, donne libre cours à toutes les conceptions qui posent « l'objet » (métaphysique ou physique) à leur fondement unilatéral et transcendant. En posant le dualisme de « sujet-objet » (« Je dis la vérité: — a écrit Croce — si moi, philosophe, j'étais dans des conditions de dualisme, j'aurais honte et je me tairais »), ne donne-t-on pas en effet libre cours aux sympathies et antipathies personnelles: ou encore, à toutes ces préférences (sinon carrément à tous ces « goûts ») qui dépendent, en majorité, de la constitution, du tempérament et du caractère? Par exemple, les caractères « asthéniques » (ou neurosensoriels) seront le plus souvent enclins à dépendre *antipathiquement* de « l'objet » (craint), tandis que ceux « sthéniques » (ou métaboliques) seront le plus souvent enclins à dépendre *sympathiquement* du « sujet » (aimé). Ces derniers, ayant opté, plus ou moins consciemment, pour le sujet *relatif* (l'ego), et non pour celui *absolu* (le Je), iront cependant difficilement au-delà d'une vision purement « psychologiste » ou « subjectiviste » des choses.

Mais revenons à nous et occupons-nous — comme nous nous sommes proposés de nouveau de le faire — de la partie inférieure du schéma.

« De quelle manière — se demande Steiner — l'autre élément, que nous avons jusqu'alors indiqué seulement comme objet de l'observation, et qui se rencontre avec le penser dans la conscience, pénètre-t-il dans la conscience elle-même? » (p.51). Pour le comprendre — dit-il ensuite — « nous devons nous représenter un être qui, surgissant du néant avec une intelligence humaine pleinement développée, se présente au monde. Ce dont il s'apercevrait, avant de mettre en activité son penser, ce serait le pur contenu de l'observation. Le monde lui montrerait qu'un agrégat incohérent d'*objets de sensations*: couleurs, sons, sensations de pression, de chaleur, gustatives, olfactives; et ensuite sentiments de plaisir et de déplaisir. Cet agrégat est le contenu de l'observation pure, privée de pensée » (p.51).

D'accord, que de « mettre hors champ de l'observation — comme dit toujours Steiner — tout ce qui y a déjà été amené par la pensée », est une opération « artificielle ». Mais toute la façon de procéder de la science n'est-elle pas non plus, éventuellement, artificielle? De quoi d'autre témoigne, par exemple, l'analyse chimique, sinon de la volonté d'aller au-delà de tout ce que nous présente la nature? N'aurions-nous jamais appris autrement que l'eau est constituée de deux atomes d'hydrogène et d'un d'oxygène? Eh bien!, Steiner, en analysant de manière analogue l'expérience, d'abord nous fait observer que celle-ci est constituée d'un élément perceptif et d'un élément de pensée, et ensuite, nous propose d'observer le premier alors qu'il est scindé et isolé du second. En suivant un tel procédé, on réalise que, au cas où il n'y aurait que le seul élément perceptif, le monde se présenterait à nous comme « un agrégat sans lien d'objets de sensation »: ou encore, comme une multiplicité de données privées de toute relation mutuelle. Mais une telle absence de relation n'est rien d'autre qu'une absence de pensée. Vous vous rappelez quand nous avons parlé, en citant un passage de Spencer, du bruissement de l'herbe et de la perdrix? Eh bien!, qu'avons-nous vu alors? Nous avons vu: d'abord, qu'en traversant le seuil qui divise le monde sensible de celui extrasensible, nous sommes remontés de la donnée perceptive de « bruissement » à celle conceptuelle « d'effet », puis, qu'en restant au-delà de ce seuil, nous avons permis au concept « d'effet » de se porter à la rencontre de celui de « cause », et enfin, qu'en retraversant ce même seuil, en sens inverse cette fois, nous sommes descendus de la donnée conceptuelle de « cause » à la donnée perceptive de « perdrix ». Cela veut dire, donc, que la relation entre perception du « bruissement » et celle de la « perdrix » n'est en réalité que la relation entre le concept « d'effet » et celui de « cause »: donc une relation de pensée entre deux concepts et non une relation de pensée entre deux objets. La fait est que la pensée (que l'on me pardonne le jeu de mots) *ne peut penser que des pensées*; et c'est justement en celles-ci qu'elle doit résoudre les choses si elle veut découvrir la relation intercurrente entre elles. Normalement, tout cela reste malheureusement inobservé. Notre attention est en fait capturée par les choses que nous observons et ce n'est pas à partir de cela qu'elle nous permet de les interconnecter. Pensez à un magnétophone: il y a un ruban qui circule et sur lequel restent imprimées les paroles de celui qui parle. Nous devrions considérer, cependant, qu'y restent aussi « imprimées » les pauses aussi: même celles minimales — je veux dire — qui servent à séparer et à distinguer une parole d'une autre. De la même façon que, donc, la continuité du ruban *inaudible* se tient à la base de la connexion entre la *discontinuité* des paroles *audibles*, ainsi la *continuité* du penser *invisible* se tient à la base de la connexion entre la *discontinuité* des perceptions *visibles*.

On doit reconnaître de toute manière que dans le fait de négliger le *penser* en faveur des *perçus* ou des *pensés*, il y a quelque chose de « normal », sinon carrément même de « sain ». Il s'agit, en fait, de l'un des aspects de cette inconscience-là que nous avons l'habitude de signaler comme étant « saine » ou « bienheureuse ». L'homme pour sa propre évolution, est pourtant appelé à devenir « sainement pathologique » et à ne pas rester « pathologiquement sain » (« Celle-ci n'est pas une maladie à en

mourir, — dit précisément le Christ (au sujet de la maladie de Lazare, ndt) — mais c'est pour la gloire de Dieu, afin que le Fils de Dieu en soit glorifié ». En effet, qui veut rester inconscient (mais l'on ne peut que s'illusionner, désormais, de jouir d'un état similaire), évite, effectivement, la maladie (celle, par exemple, de la « conscience malheureuse » dont parle Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*), mais perd aussi, ce faisant, la possibilité de cette guérison qui seule peut restituer à l'homme son propre rang et sa propre dignité spirituels. « Personne ne peut être absous — dit un « Père du désert » — d'un péché qu'il n'a pas commis ». Et pour la même raison, la théologie catholique parle du « péché originel » comme d'une « *felix culpa* ».

L'ordinaire conscience intellectuelle (ou — pour le dire avec Horkheimer — l'ordinaire « raison instrumentale » ou des « moyens ») ne devrait être — nous le répétons — qu'une base, ou un tremplin, pour conquérir des degrés supérieurs de conscience. Elle se fonde sur la perception sensible et nous permet par conséquent de connaître, de manière scientifique, seulement ce qui est « en dehors » de nous: soit, non pas la vie, l'âme et l'esprit, mais plutôt, seulement, la mort et l'élément physique (c'est au moment de la mort, en effet, que le corps physique — ou le *sòma* — en arrive justement à se trouver « en dehors » de celui éthérique, de celui astral et du je: c'est-à-dire donc, « en dehors » de nous). Tandis qu'une pareille *forma mentis* épuise sa propre tâche évolutive et que de nouvelles et plus profondes exigences se font sentir (celles qui pourraient être satisfaites — pour utiliser toujours les mots de Horkheimer — par une « raison objective » ou des « fins »), le « bien » de l'intellect commence cependant à se transformer dans le « mal » de l'intellectualisme. L'on en revient en effet à s'interroger sur la vie, sur l'âme (moins) et sur l'esprit (encore moins), mais on insiste, sans s'en apercevoir, dans l'habitude invétérée de chercher les réponses à de tels problèmes « en dehors » de nous.

Quaesivi et non inveni: tel est le titre, par exemple, d'un livre, sorti voici quelques années, et dont malheureusement je ne me souviens plus de l'auteur [peut-être Augusto Guerriero detto Ricciardetto. Mondadori, Milano 1973? Effectivement!, ndt]. Eh bien!, c'est comme si l'un d'entre nous entrait dans une charcuterie, et demandait des cigarettes, puis, revenu chez lui déçu de ne pas les avoir trouvées, écrivait: *quaesivi et non inveni*. Qu'il soit clair, en disant ceci, que je n'entends pas du tout être irrévérencieux à l'égard de l'auteur, mais j'entends seulement mettre en évidence le paradoxe d'une situation dans laquelle — comme l'on dit proverbialement — « on cherche son âne, alors que l'on est assis dessus », ou « on cherche ses lunettes alors qu'on les a sur le nez ». C'est justement dans le moment où se présentent les interrogations dont nous parlions, qu'il faudrait, en effet, commencer à observer, de manière *innaturelle*, l'agir et l'être de notre conscience *naturelle*. À rechercher — dit par exemple Steiner — « au moyen de la réflexion pensante, quel rapport il y a entre le contenu de l'observation qui nous est donné par voie immédiate (...) et notre sujet conscient » (p.52). En faisant cela — avertit cependant le même Steiner — nous devrions nous rappeler « que l'activité du penser ne doit pas du tout être conçue comme subjective » (p.52).

Cette dernière affirmation fait clairement allusion au rapport originel et objectif des concepts entre eux. À ce sujet, vous vous rappelez que je vous ai dit, un soir, qu'il

suffit de tirer une ligne au milieu d'une feuille de papier pour donner vie à deux concepts opposés: à ceux, par exemple, de « haut » et « bas » ou de « droite » et « gauche ». Eh bien!, au cas où l'on ne tirât point cette ligne-là, l'on n'évoquerait plus ces concepts et ceux-ci en resteraient alors dans la paix de leur unité originelle. En les évoquant (en vertu de la perception des scissions spatiales engendrées par la ligne) on les contraint, au contraire, à se diviser et à expérimenter — comme le dit Hegel — une « instabilité » intérieure: ou bien l'instabilité compréhensible d'un concept qui, contraint par l'intellect à la solitude (à celle sanctionnée par le « principe d'identité), n'aspire à rien d'autre que de retourner à l'ensemble duquel il a été arraché.

Mais si les choses vont ainsi — pourrions-nous nous demander — comment est-il possible alors de formuler des jugements erronés? Imaginons, par exemple, que le concept A, uni à l'origine au concept B, et ensuite séparé de celui-ci et isolé par l'intellect, soit successivement réuni, par le jugement, au concept C, au lieu de l'être avec le concept B. Eh bien!, quand cela se produit (et cela arrive malheureusement bien trop souvent), on se trouve en face d'un véritable « mariage d'intérêt », et non d'un « mariage d'amour ». Mais qui nourrit un tel intérêt? Notre nature personnelle — pouvons-nous répondre aussitôt — et, en premier lieu, notre nature psychique. C'est à cause, en fait, de notre « vanité » (de notre ressentir narcissique) ou de notre « utilité » (de notre vouloir égoïste) que l'intérêt « particulier » prévaut sur celui « universel » et que l'opinion (*doxa*) prévaut sur la science (*episteme*) ou sur la vérité (*aletheia*). En réfléchissant sur ceci, l'on peut bien comprendre, entre autres, pourquoi la connaissance est une ascèse: à savoir, un stage pour surmonter (ou « sanctifier ») l'ego et faire en sorte qu'il devienne ce Je qui est, à la fois, le vrai être de nous-mêmes et du monde. Le salut, la rédemption ou la résurrection de nous-mêmes est par suite celle même de tout ce qui existe et nous entoure.

Steiner dit: « Étant donné l'indétermination du langage courant, il me semble nécessaire de m'entendre avec le lecteur concernant l'usage d'un mot dont je me servirai souvent dans ce qui suit. J'appellerai les objets immédiats de sensations, dont j'ai déjà parlé plus haut, *perceptions*, parce que le sujet conscient en prend conscience au travers de l'observation. Avec ce terme, je n'indique pas le processus de l'observation, mais *l'objet* de l'observation elle-même » (p.52).

Dans le texte, l'objet « immédiat » de la sensation sera donc dit « perception ». Mais pourquoi « immédiat »? Parce qu'est tel, tout ce qui n'a pas encore été pensé, ou sur quoi l'on n'a pas encore réfléchi. Tandis que la pensée, parce que consciente, est en fait « médiation », la nature, parce qu'inconsciente, est au contraire « immédiateté ». En tout cas, Steiner a incontestablement raison de déplorer « l'indétermination du langage courant ». Vous en voulez un exemple? Voici le *Dictionnaire de psychologie*; ouvrons-le à la rubrique « sensation » et écoutons ce qu'il nous dit: « *Sensation* est d'habitude distincte de *perception*, cette dernière étant constituée par l'interprétation et par l'élaboration de la sensation ». Comme vous le voyez, la sensation est considérée comme « immédiate » et la perception comme « médiate » (étant donné qu'elle résulte de « l'interprétation et de l'élaboration » de la première). Si nous l'ouvrons à la rubrique « perception », nous lisons en effet: « En général ces

processus qui confèrent la cohérence à l'*input* sensoriel ». Mais qu'est-ce que « l'*input* sensoriel »? C'est « ce qui est introduit — explique toujours le dictionnaire — à l'intérieur d'un système ». Donc, résumons-nous: « l'*input* sensoriel » précède la « sensation » qui, à son tour, précède la « perception ». « L'*input* sensoriel, équivaut-il donc au « percept »? Allons donc! À cette rubrique, le dictionnaire dit en fait: « Ce qui est perçu. Remarquer que perçu, ne devrait pas être confondu avec l'objet physique (avec le stimulus distal), ou avec l'énergie qui stimule un récepteur (avec le stimulus proximal). En dernière analyse, le perçu est phénoménologique ou « expérientiel »; il est le résultat du processus de perception ».

Faits donc attention: d'abord, on dit que le « percept » est « ce qui est perçu », nous autorisant en conséquence à penser qu'il s'agit là d'un quelque chose qui se tient au *début* du processus de perception; puis il est dit, au contraire, que ce même percept est « le résultat du processus de perception », et donc un quelque chose qui se tient à la *fin*. Eh bien!, étant donné que le percept ne peut être ces deux choses en même temps, on doit alors choisir: Ou bien on le place au début, mais il reste ainsi à clarifier en quoi il se différencie de « l'*input* sensoriel »; ou on le place à la fin, mais il reste ainsi à expliquer en quoi il diffère de « l'image perçue ». Voici donc un exemple clair de « l'indétermination » dont parle Steiner. Pour la dépasser (en rendant ainsi superflu l'appel général et vague au facteur « phénoménologique ou « expérientiel »), l'on devrait admettre que le « percept » est, effectivement, « ce qui est perçu », mais que justement « ce qui est perçu » reste pour l'essentiel ignoré, puisqu'il se présente aux sens déjà transformé en un « *input* » ou un stimulus. Comme vous le voyez « l'indétermination » descend tout entière du fait, qu'à la conscience ordinaire, la vraie nature du percept est autant ignorée que celle du concept. D'ici peu, nous verrons que c'est justement une seule et même réalité à être appréhendée sous forme réelle ou de *percept* par le vouloir, et sous forme idéale ou de *concept* par le penser.

Pour revenir quand même à nous et tenter de faire un peu de clarté, commençons donc par distinguer trois choses:

1. l'acte perceptif, 2. le percept, 3. l'image perceptive. Disons « acte perceptif » pour le moment initial de ce que Steiner appelle « processus de l'observation » et disons inversement, « percept » pour l'objet d'un tel acte: c'est-à-dire ce que, toujours Steiner, appelle « objet immédiat de sensation » ou « objet de l'observation ». À ces deux éléments, il est bien pourtant d'ajouter — comme on le verra — aussi celui de « l'image perceptive ». C'est justement cette dernière, en effet, à constituer le produit final de ce processus perceptif qui pourrait être, en bref, résumé ainsi. Tout commence par l'observation (avec l'acte perceptif) et donc avec la rencontre ou le choc de l'*être* du sujet avec l'*essence* de l'objet. À cause de cette rencontre, l'essence unitaire de l'objet se subdivise en un nombre de *qualités* pareil à celui des organes de sens engagés par le sujet dans l'événement. Dans l'environnement, ou dans le « milieu », qui le sépare de l'objet, le Je expérimente de telles qualités comme des *stimuli*. Depuis les récepteurs des organes des sens, ceux-ci sont transformés en *impulsions nerveuses* qui, ayant atteint le cerveau, sont expérimentées par le Je comme des *événements corticaux* (qui consistent — selon Eccles — « dans une augmentation

de l'exocytose des réseaux vésiculaires présynaptiques des cellules pyramidales des dendrons »). Il en est ainsi que les différentes qualités dans lesquelles s'est subdivisé l'objet parviennent, après avoir traversé (par voie « afférente ») le corps, à interagir directement avec le Je. À cause d'une pareille interaction (entre « dendrons » et « psychons », dirait Eccles), le Je reconstitue d'abord les *entéléchies* (à savoir les unités de forme et de force, ou de concept et percept) et ensuite se met à les expérimenter et à les connaître (par voie efférente) dans l'âme. Dans l'*âme sensible* (liée au corps astral), il les expérimente et les connaît comme des *sensations*, et dans l'*âme rationnelle* ou *affective* (liée au corps éthérique), comme des *concepts* ou *éléments de jugement*. C'est grâce à la médiation de cette dernière que le Je synthétise, donc, *en jugeant*, cette série de qualités qui, avant de se révéler comme une série de concepts, s'était révélée comme une série de sensations, d'événements corticaux, d'impulsions nerveuses et de stimuli. Toutefois, c'est seulement en vertu de cette médiation successive de l'*âme consciente* (liée au corps physique) que les effets de l'*âme sensible* et de l'*âme rationnelle* sont consciemment appréhendés par le Je, sous les formes de la *représentation* (bidimensionnelle) et de l'*image perceptive* (tridimensionnelle).

Dans le *Cours de médecine pastorale*, Steiner donne l'exemple suivant: « Dans le processus vivant, nous avons un premier stimulus extérieur qui est suscité avant tout dans le Je, puis pénètre dans le corps astral et parvient finalement au corps éthérique; enfin le corps éthérique communique à la personne l'entière expérience consciente, dans un certain sens, en se heurtant dans toutes les directions contre l'organisation physique. L'expérience de la conscience consiste dans ce heurt. Le processus se déroule exactement de cette façon (...) On exerce dans l'oeil le stimulus qui agit d'abord dans le je, puis passe dans le corps astral, ensuite dans le corps éthérique et, dans le corps éthérique, il se heurte de tous côtés contre le corps physique; le physique le repousse, et ce contrecoup du physique est la véritable expérience visuelle ».

Il doit être souligné de toute manière que toute la subtile et complexe activité du Je qui préside à la formation et à l'affermissement de la conscience ordinaire de l'objet (c'est-à-dire, de sa représentation et de son image perceptive) se développe à l'état de sommeil et de rêve. Que l'on note aussi le fait que le concept est déjà « impliqué » (pour le dire avec Gioberti) dans la sensation et qu'il ne « s'expose » qu'au moment où le Je le transforme en représentation (et en image perceptive). « Déjà dans l'âme sensible — observe précisément Steiner, dans *Anthroposophie, psychosophie et pneumatosophie* — vit un penser, si même au niveau inconscient, qui vient au jour seulement dans l'âme rationnelle et devient conscient seulement dans l'âme consciente ».

Il est également important de souligner que la nature de la perception (comprise comme « percept ») est *objective*, tandis que celle de la sensation est *subjective*. Pensez à une « phobie ». Mais vous croyez peut-être que ce sont l'ascenseur ou le métro, en qualité de contenus objectifs de la perception (en qualité de « percepts », à déclencher l'angoisse du claustrophobe? Ou ne croyez-vous pas que c'est plutôt la manière avec laquelle de tels objets sont vécues sur le plan subjectif de la sensation? Pensez un peu, pour faire encore un exemple, aux cinq dernières minutes d'une

rencontre de football, et à la façon antithétique dans laquelle elles sont vécues par des *tifosi* de l'équipe qui mène 1 à 0 et par ceux de l'équipe qui est en train de perdre, à l'inverse. La même fraction de temps donnera en effet, aux premiers, la sensation d'être interminable et, aux seconds, celle à l'opposé de se s'envoler que bien trop vite. J'espère qu'il est bien clair, donc que la sensation représente la façon par laquelle nous expérimentons *subjectivement* (psychiquement) le contenu *objectif* de la perception. C'est justement pour cette raison, d'ailleurs, que la sphère des sensations (avec celle des sentiments) se trouve au centre de l'intérêt et du travail de la psychologie: de la science, précisément, de la *subjectivité*.

Nous avons pris jusqu'à présent des objets et des choses comme exemples. Quelle que soit cependant la réalité, physique, animique (ou de la vie de l'âme, ndt) ou spirituelle, elle se donne à nous en première instance comme « percept ». C'est pourquoi peuvent être objet de perception, les instincts, les mouvements de la volonté, les émotions, les états d'esprits, les sentiments, les souvenirs et — comme nous l'avons vu en son temps — même les pensées.

Steiner dit: « L'homme simple considère ses perceptions dans le sens dans lequel elles lui apparaissent immédiatement, comme des choses qui ont une existence complètement indépendante de lui » (pp.52-53).

Il sera utile de se rappeler à ce propos le dicton Zen qui dit à peu près ceci: « Pour l'homme ordinaire, les montagnes sont des montagnes et les arbres sont des arbres; pour le disciple Zen, les montagnes ne sont pas des montagnes et les arbres ne sont pas des arbres; pour le maître Zen, les montagnes sont des montagnes et les arbres sont des arbres ». En effet, l'homme « simple » ou « ordinaire », en soutenant que « les montagnes sont des montagnes et les arbres sont des arbres », démontre qu'il a une vision réaliste du monde, mais naïve. Une telle vision exige par conséquent d'être dépassée, *non pas déjà à cause de son réalisme, mais à cause de sa naïveté*. C'est cette dernière, en fait, à provoquer la réaction de tous ceux pour qui « les montagnes ne sont pas des montagnes et les arbres ne sont pas des arbres »: de tous ceux, à savoir, qui, avec la naïveté, jettent le réalisme ou qui — comme on a coutume de le dire — « jettent le bébé avec l'eau du bain ». Nous devons de toute manière reconnaître que, du point de vue de l'évolution culturelle, nous sommes fondamentalement arrêtés à ce point. Déjà Hegel observait que même si la philosophie de Kant s'est détachée « de la conscience commune », son « affirmation que l'absolu ne peut pas être connu » est devenue, paradoxalement, une conviction « commune ».

Le problème, en tout cas, n'est pas celui de passer d'un état de santé « naturel » (celui du réalisme naïf) à un état permanent (celui actuel) de névrose, mais bien plutôt de passer d'une condition d'inconsciente certitude *naturelle* (ou corporelle), à travers un état d'incertitude provisoire *animique ou psychique*, à une condition de consciente certitude *spirituelle*.

Réponse à une question

Comme vous le savez peut-être, la psychiatrie distingue les hallucinations des illusions. On a en effet une « hallucination » lorsque l'on a une image perceptive en

absence d'un objet ou d'un percept; on a, à l'inverse, une « illusion » lorsque, à cause d'une erreur de jugement, le percept n'est pas réuni à son concept. Quand nous disons, par exemple, que l'on a pris « des vessies pour des lanternes » nous parlons justement d'illusions. Il faudrait toutefois observer que même dans le cas des hallucinations, il s'agit d'une erreur de « jugement » et non de « perception ». Par amour de la précision, nous devrions en effet dire que l'on a une hallucination lorsque l'on estime que l'image perceptive a été produite par un stimulus extérieur inexistant (environnemental) et non par un stimulus intérieur existant (organique) comme celui à qui sont dues, par exemple, les hallucinations connues comme auditives ou « zootypiques » des alcooliques (lors du *delirium tremens*, entre autres *ndt*).

De toutes les manières, les illusions, plus qu'un fait psychiatrique, sont un fait de vie quotidienne. Les opinions ne sont en effet que des illusions (la *Maya* des Orientaux). Je viens de dire qu'en partant d'un état de certitude naturelle, nous devons arriver à nous conquérir, en traversant un état provisoire d'incertitude, à un état de certitude spirituelle. Eh bien!, si la première de ces deux certitudes est fondée sur le corps (et est représentée de façon moderne, par conséquent, par le réalisme naïf des naturalistes, des positivistes ou des matérialistes), à quoi est dû à l'inverse l'état d'incertitude successif? Nous l'avons déjà dit: à l'âme. Comme nous l'avons vu, quel que soit le stimulus qui veuille se présenter à la conscience, il doit d'abord traverser le corps en premier et ensuite l'âme. Mais c'est ici que l'on peut se perdre puisque c'est justement ici (dans l'*âme rationnelle ou affective*) qu'est élaboré le jugement. Pour élaborer un jugement « objectif » (et donc « dépassionné »), il faudrait en effet une âme « chaste » (à savoir une âme qui, parce qu'indépendante du corps, fût vraie ou pure âme), et en mesure donc d'agir ainsi comme agissent normalement les organes des sens. Tandis que nous écoutons et voyons, par exemple, nous entendons et voyons au travers des oreilles et des yeux, mais nous n'entendons pas les oreilles et nous ne voyons pas les yeux. Cela se produit parce que les organes des sens (surtout — cela s'entend — ceux qui sont « hétéroperceptifs ») sont déjà en mesure à cause de leur perfection achevée, de se mettre humblement de côté, en nous permettant ainsi d'apprendre non pas d'eux, mais plutôt *au moyen* d'eux. Notre âme, cependant, n'ayant pas encore appris à faire de même, elle finit presque toujours par s'interposer entre nous et le monde; si bien que nous, tandis que nous croyons être en rapport avec le monde, nous nous découvrons en réalité, presque toujours, aux prises avec nous-mêmes (avec notre psyché). Cela veut dire donc que l'âme, au lieu de se limiter à servir de « témoin » aux noces (celles de la force avec la forme), intervient en premier dans le jugement, en l'altérant sur la base de ses propres sympathies et antipathies (la synthèse des concepts — selon tout ce que nous avons vu — se réalise en effet dans la sphère de l'*âme rationnelle ou affective*). Au cas où nous prendrions ceci en compte, nous reconnâtrions alors de ne pas avoir encore en nous une âme, mais plutôt seulement une *psyché*: ou bien, un hybride de vie animique et de vie corporelle (dans la langue allemande on distingue justement entre *seelisch* — qui vient de *Seele* — et *psychisch*).

À ce sujet, il m'arrive souvent de dire que « l'obscurvoyance » est bien plus mystérieuse, au fond, que la « clairvoyance ». Pour quelle raison, en effet, devrions-nous être incapables de voir les choses comme elles sont? Pour la simple raison — devons-nous répondre — que s'il n'y avait pas « l'obscurvoyance » (le *Kaliyuga* des Orientaux), il n'y aurait pas non plus la liberté. Sans l'intervention de forces « obscurantes » — dit en effet Steiner dans *La science de l'occulte en esquisses* — « l'homme serait devenu un être avec une conscience dont le contenu aurait reflété le monde dans les images de la vie cognitive comme par nécessité naturelle, et non de sa libre initiative ». Ce n'est que par libre initiative individuelle qu'il nous est donc possible de dépasser « l'obscurvoyance » et de nous réapproprier ainsi, à un autre niveau, supérieur, la « clairvoyance » originelle. Dépasser « l'obscurvoyance » ne signifie rien d'autre, cependant, que de surmonter et de s'affranchir de l'hybride de subjectivité psychophysiologique, en le renouvelant et en le retrouvant comme pure subjectivité animique (pure subjectivité de la vie de l'âme, ndt): ou bien comme cette *Isis-Sophia* que Scaligero appelle, et non par hasard « *Déesse inconnue* ». Du point de vue de la cognition sensible, cela veut aussi dire que la vie du sentir et du vouloir, normalement liée aux sensations et aux représentations subjectives, doit apprendre graduellement à s'enflammer et à résonner pour le concept vivant. De la même manière que nous voulons (ou tendons à) nous affirmer, en effet, nous-mêmes (par l'ego), en pensant et en sentant nos représentations, ainsi pourrions-nous vouloir (ou tendre à) affirmer l'esprit (le Je), au cas où nous penserions et ressentirions — à l'inverse de l'ego — la vie, l'âme et l'être des concepts (des entités spirituelles).

Onzième rencontre - 10 décembre 1998.

Suite du quatrième chapitre

Ce soir, avant de reprendre et d'approfondir l'examen de la perception, je voudrais vous donner un autre exemple de la confusion qui règne actuellement à ce propos, en vous lisant un passage de l'un de mes articles de 1995, intitulé: *De l'Être à l'Esprit*. Que l'on considère — disai-je alors — « la façon dont se conclut tout ce qui est écrit, à la rubrique « perception sensorielle », dans un récent *Dictionnaire de psychologie*: « Les connaissances actuelles sur les relations inextricables existantes entre sensation et perception ont rendu le terme pratiquement inutile ». Les choses ne s'améliorent pas de toute manière, si l'on s'adresse, à l'inverse, à un *Dictionnaire médical* moderne. Dans l'un de ceux-ci, à la rubrique « perception », nous lisons en effet: « Pour illustrer le concept de perception on rapporte classiquement l'exemple suivant: voir une qualité sensible (la blancheur du papier) est une sensation; voir, inversement, l'objet (le papier blanc) c'est une perception ». À l'autre de cet « exemple classique » (et aussi à ceux qui continuent, à ce qu'il semble, de le rapporter) le fait a pourtant échappé que le « papier » est une qualité sensible (de papier), absolument pareille à celle de la « blancheur ». L'objet n'est en fait qu'un « ensemble » de qualités; dans le cas où l'on est cependant incapables de saisir la réalité objective d'un tel « ensemble », l'on finit alors par l'identifier avec l'une ou

plusieurs des qualités qui le composent. Du point de vue logique, il s'agit de la même erreur que commettrait quiconque disant, par exemple: « les pattes, la queue et les moustaches sont « des parties » du chat; la gueule est par contre, le chat ». Un tel « ensemble » n'est naturellement que l'essence de l'objet, le concept vivant ou l'entéléchie. Que le percept ne soit autre que le concept expérimenté unilatéralement par le vouloir, c'est ce que confirme le fait que le premier démontre posséder, *a-priori*, le même « pouvoir de synthèse » que le second démontre posséder *a-posteriori*.

À ce point, Steiner se met à parler du caractère subjectif de « l'image perceptive », et dit: « La dépendance de mon image perceptive de mon lieu d'observation, je l'appellerai dépendance mathématique, celle de mon organisation, dépendance qualitative » (p.54).

La première, parce que liée physiquement à notre « point de vue » (à un point de vue qui est absolument nôtre, puisque personne d'autre ne peut occuper l'espace qu'occupe notre corps), c'est donc une dépendance « logistique »; la seconde, parce que liée à la manière de fonctionner de nos organes des sens (la vue, par exemple, pourrait être affectée « d'achromatopsie » ou de « dyschromatopsie »), est inversement une dépendance « physiologique ».

En tout cas, une pareille « reconnaissance du caractère subjectif de nos perceptions — dit Steiner — peut facilement amener à douter qu'il y ait vraiment quelque chose d'objectif à la base de celles-ci » (p.54); ce qui est comme de dire que « la reconnaissance du caractère subjectif de nos *images perceptives*, peut facilement amener à douter qu'à la base de celles-ci il y ait vraiment un *percept* ». Nous pouvons constater ici quel avantage donne à l'investigation la substitution, toutes les fois que l'on peut, du terme « perception » avec un de ceux relatifs aux divers moments qui caractérisent le développement d'un tel phénomène.

C'est ainsi de toute manière que commence à vaciller le réalisme naïf et à se présenter la conscience de la contribution fournie par le sujet à l'oeuvre de la connaissance. Pour le réaliste naïf, l'homme n'est en fait qu'une espèce d'appareil photographique qui se limite à recevoir et à reproduire tout ce qui l'entoure. À présent, la conscience commence à se faire jour que l'homme n'est pas un *re-producteur*, mais bien plutôt un *producteur*. Toutefois, au moment précis où l'attention se déplace de l'objectivité du corps à la subjectivité de l'âme, l'homme se gagne lui-même, mais perd le monde. Si le réalisme naïf a en effet le monde, il n'a pas l'homme, le criticisme a vice versa l'homme, mais pas le monde. Il faut dire cependant que l'homme étant le monde et le monde étant l'homme, le réalisme naïf vit seulement dans l'illusion d'avoir le monde, tout comme le criticisme vit seulement dans l'illusion d'avoir l'homme.

Comme vous le voyez, nous sommes toujours au problème du sujet (de l'ego) et de l'objet (le non-ego). En fait le réalisme naïf, pour avoir conscience de l'objet, égare celle du sujet, tandis que le criticisme, pour avoir conscience du sujet, égare celle de l'objet. En repensant au schéma que nous avons tracé la fois dernière, l'on comprend bien comment tous deux restent donc au-delà de la conscience du Je réel.

En tout cas, un exemple encore plus radical du fait que le lever de la conscience du sujet s'accompagne du coucher de celle de l'objet, nous est offert par ce que l'on appelle « l'idéalisme subjectif » de George Berkeley. D'après ce que réfère Steiner, celui-ci affirme en effet: « Quelques vérités nous sont si proches et si évidentes, qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour les voir. L'une de celles-ci est, à ce qu'il me semble, la sentence importante que tout le choeur des cieux et tout ce qui appartient à la Terre, en un mot, tous les corps qui composent le puissant édifice du monde, n'ont aucune subsistance en dehors de l'esprit; que leur être consiste dans celui d'être perçus ou d'être reconnus; et que par conséquent, tant qu'ils ne sont pas réellement perçus par moi, ou n'existent pas dans ma conscience, ni dans celle d'un autre esprit créé, ils n'existent pas du tout, ou existent seulement dans la conscience d'un esprit éternel » (p.55).

« Selon cette façon de voir — commente Steiner — il ne reste rien de la perception, si l'on fait abstraction du fait « d'être perçue ». Il n'y pas de couleurs, si nous ne les voyons pas; il n'y pas de sons quand nous ne les entendons pas. Et tout autant que pour les couleurs et sons, n'existent pas non plus l'extension, la forme, le mouvement, en dehors de l'acte perceptif. En aucun cas, nous voyons seulement l'extension, ni seulement la forme; celles-ci sont toujours conjointes à la couleur, ou aux autres propriétés indiscutablement dépendantes de notre subjectivité. Si ces dernières disparaissent avec notre perception, il doit advenir la même chose aux premières, qui sont liées à cette subjectivité. À l'objection que, si aussi la figure, la couleur, le son, etc., n'ont d'autre existence que celle dans les limites de l'acte perceptif, il doit aussi y avoir des choses qui existent sans la conscience, et auxquelles les images perceptives conscientes sont semblables, le susdit courant de penser répond: « Une couleur ne peut être semblable qu'à une couleur, et une figure qu'à une figure. Nos perceptions ne peuvent être semblables qu'à nos perceptions, et à rien d'autre. Même ce que nous appelons un objet n'est rien d'autre qu'un groupe de perceptions qui sont liées entre elles d'une manière déterminée » (pp.55-56).

Je vous prie de faire attention à la dernière phrase: « Un objet n'est autre qu'un « groupe de perceptions », quel est alors l'élément qui, justement « en les regroupant » ou en les réunissant, en fait un unique et singulier « objet »? Et un tel élément, appartient-il à l'objet ou au sujet? Et quelle est sa nature? Mais en continuant avec ces interrogations, nous risquerions de perdre le fil de notre raisonnement.

Revenons donc à nous et observons que c'est de toute manière ainsi que le monde devient un « objet » ou un « non-ego ». En substance, celle de l'idéalisme subjectif n'est que l'autre face du matérialisme. Pour ce dernier, tout est « objet », tandis que pour Berkeley, tout est « sujet ». Il y a à observer toutefois que le monde, si Berkeley avait raison, ne serait, au sens strictement psychiatrique du terme, qu'une *hallucination*. Chacun ne ferait en effet qu'imaginer, en dehors de soi, une réalité qui n'existe pas. Déjà Kant ne la pense pas ainsi de toute manière cette réalité. Il est important de saisir cette différence. D'ici peu, nous verrons justement que l'idéalisme « critique » ne nous présentera plus le monde comme une hallucination,

mais plutôt — toujours dans le sens psychiatrique — comme une *illusion*. Un *halluciné* engendre en effet l'objet de sa perception de l'intérieur, tandis qu'un *illusionné* accueille l'objet de sa perception de l'extérieur, mais ne sait plus ensuite le reconnaître pour ce qu'il est.

Contre l'opinion de Berkeley, — dit Steiner — il n'y a de toute manière « rien à opposer, tant que l'on considère seulement en général que la perception est conditionnée par l'organisation du sujet. La chose se présenterait essentiellement différemment, cependant, si nous étions en mesure d'indiquer quelle fonction a notre percevoir dans la formation d'une perception. Nous saurions alors quelle chose se passe durant le percevoir, et nous pourrions aussi déterminer quelle chose doit déjà y être avant qu'elle soit perçue » (p.56).

Encore une fois, nous devons nous aider avec nos distinctions. Qu'est-ce qu'a dit en effet Steiner? Il a dit que le monde peut être jugé à l'instar d'une hallucination tant que l'on considère uniquement le fait que l'image perceptive « est conditionnée par l'organisation du sujet », mais que la chose se présenterait très différemment au cas où nous étions en mesure de remonter de l'image perceptive au processus de perception qui l'engendre, en particulier à ce qui, existant déjà avant, amorce ce processus; qu'il faudrait considérer, en somme, que l'image perceptive est le résultat d'une activité extrêmement dynamique et complexe qui, pour être observée et suivie, imposerait de pénétrer dans ces sphères de la vie de l'âme dans lesquelles nous vivons normalement à l'état de rêve ou de sommeil. En effet, nous tous, nous nous éveillons seulement au moment où le processus qui l'engendre s'épuisant, prend forme l'image perceptive; et c'est justement cette circonstance à faire naître l'équivoque. Imaginons que l'on nous présente une personne; nous serions de vrais extravagants si nous pensions qu'elle est née juste au moment où nous l'avons connue. C'est plutôt en un tel moment que naît notre connaissance de cette personne-là. Imaginons que nous la trouvions intéressante et sympathique, et que nous voulions nous en faire une amie; ne nous viendra-t-il pas spontanément de vouloir connaître son histoire: cette histoire qui l'a amenée après tout à nous rencontrer, en ce moment et en ce lieu? Voilà, une image de ce genre correspond assez bien à la réalité de ce dont nous sommes en train de nous occuper. Quand est-ce, en effet, que nous nous contentons de ces présentations superficielles et hâtives qui nous font oublier quelques instants après, déjà, les noms des personnes qui nous ont été présentées? La réponse est facile: quand les personnes ne nous intéressent pas. Eh bien, ainsi en est-il des images perceptives. Nous les rencontrons, les observons, nous en conservons même le souvenir, mais rarement nous nous intéressons à leur histoire.

Si nous consultons, par exemple, un texte de neurophysiologie, nous verrions que l'on fait partir tout le processus de la perception du « stimulus »? Bien, mais qu'est-ce qu'un stimulus? Voici un manuel moderne de neurophysiologie. Voyons un peu ce qu'il dit à ce sujet. « Le stimulus — dit-il — est une modification quelconque de l'environnement, dont l'application provoque l'apparition d'une impulsion ». Bien, imaginons que nous nous trouvions en plein air, par l'une de ses journées printanières sans un souffle de vent, et que nous étions allongés sur un près à

profiter de la tiédeur et du silence. Tout à coup, un chien se met à aboyer. Voici donc que l'air entre en vibration et que cette vibration atteint nos oreilles. Celles-ci ressentent une pareille « modification de l'environnement » comme un stimulus qui commence aussitôt à se transformer en impulsion nerveuse. Eh bien! Comme il est certain que l'impulsion nerveuse est la façon dont réagissent les oreilles à la vibration de l'air, de même il est certain qu'une telle vibration n'est que la façon dont l'air réagit à l'aboiement du chien. Prenons un autre exemple. Supposons que le sujet A, se tournant tout à coup sur le sujet B, lui crie « Attention! ». Eh bien! Qu'est-il réellement arrivé? Il est arrivé qu'un processus s'est mis en branle qui a sa propre source en A et son propre aboutissement en B. De fait, le stimulus qui atteint B, en qualité de vibration de l'air, bien avant de prendre cette forme, a revêtu chez le sujet A, celle de la pensée et de la parole. Tout a commencé en fait parce que A a d'abord eu, et a exprimé ensuite, une pensée. Une telle expression a donc modifié l'état de l'air qui se trouve entre A et B et a ensuite rejoint, en qualité de stimulus, les oreilles de ce dernier. C'est seulement à ce point que, chez B, s'est amorcé ce processus complexe de décodification du stimulus qui sert à *le reconvertir* en pensée, en le rendant ainsi compréhensible. Une fois la pensée traduite en langage, A l'a donc confié (le langage, ndt) à l'environnement (au milieu qui peut le relier à B) et l'air lui a conféré une forme dépendant *in toto* de sa nature. Il est important d'observer, en fait, que la nature de la modification de l'environnement ne dépend que de celle de l'environnement lui-même. Pour le cas où A et B aient été même deux *sub*, nous aurions vu la même parole produire, dans un environnement de nature différente une modification différente. Un même contenu, en somme, se traduit en stimuli différents, si différents sont les milieux qu'il doit traverser pour aller de l'émetteur au récepteur. « Tout environnement — dit précisément Tomatis, dans *Écouter l'univers* — réagit selon sa propre structure moléculaire. L'air, l'eau, le fer se comportent de manière différente par rapport aux injections sonores que l'on y fait »).

Quand on dit que « le stimulus est une quelconque modification de l'environnement », on n'embrasse donc pas le phénomène entier, mais seulement une partie de celui-ci que l'on est en mesure d'observer au moyen des organes des sens physiques et de comprendre avec l'intellect. Nous nous rendons compte en effet du stimulus physique qui atteint les oreilles de B, mais non de celui qui est d'abord développé à l'intérieur de A et qui, seulement au moment où il s'est élancé à l'extérieur, a engendré le stimulus. Il y aurait à noter également que A, en disant: « Attention! », fait directement appel au Je de B. Dire « Attention! », c'est comme dire en effet: « Réveille-toi! ». Mais c'est justement ainsi que le Je appelle le Je: à savoir que le Je « vigilant » rappelle le Je « dormant ». Eh bien! Dans une telle définition, le processus physique (la « modification de l'environnement » nous est en effet présenté arraché autant d'un quelconque sujet que d'un quelconque objet. Laissez-moi dire que ceci est justement l'un des lieux où se révèlent principalement les effets sinistres de la « mauvaise culture organisée »: ou bien, dans ce cas spécifique, les sinistres effets de l'association entre un neurophysiologiste, qui s'est fait scrupule « d'éliminer » le sujet et un physicien qui s'est fait scrupule, à l'inverse,

« d'éliminer » l'objet. Il est symptomatique, à ce sujet, que John Eccles, du seul fait d'avoir tenté d'expliquer « comment le je contrôle le cerveau », et en dépit du prix *Nobel* qu'on lui a donné en 1963, est toujours considéré par maints neurophysiologistes comme une sorte d'hérétique.

Revenons donc à nous. Steiner dit: « Je perçois non seulement d'autres choses, mais aussi moi-même. La perception de moi-même a avant tout ce contenu: que je suis ce qui est permanent face au va-et-vient continu des images perceptives. La perception du je peut toujours naître dans ma conscience, tandis que j'ai d'autres perceptions ». Moi, je ne me limite pas, par exemple, à voir un arbre, « mais je sais aussi que c'est moi qui le vois. Je reconnais en outre que quelque chose a lieu en moi, tandis que j'observe l'arbre. Si l'arbre disparaît de mon champ visuel, dans ma conscience il reste une trace de ce processus: une image de l'arbre. Cette image, durant mon observation, s'est liée à mon soi. Mon soi s'est enrichi: son contenu a accueilli un nouvel élément. J'appelle un tel élément ma représentation de l'arbre. Je n'arriverais jamais à pouvoir parler de représentations, si je ne les expérimentais pas dans la perception de mon soi » (pp.56-57).

Alors que « l'arbre disparaît de mon champ visuel » — dit Steiner — reste en moi, « la représentation de l'arbre ». Comme nous avons dit: une chose est, en effet, l'extérieure et *tridimensionnelle* image perceptive de l'objet, une autre est sa représentation intérieure et *bidimensionnelle*. La première, nous l'expérimentons en « dehors », la seconde, nous l'expérimentons en « dedans »; et nous l'expérimentons en « dedans » de nous, en tant que représentation, seulement après l'avoir expérimentée « en dehors » de nous, comme image perceptive. En outre, alors que cette dernière se révèle seulement en présence de l'objet, la représentation s'en rend à l'inverse indépendante et acquiert sa propre durée. Cela veut donc dire que la rencontre, ou la confrontation de mon être avec l'essence de l'objet n'est pas dépourvue de conséquences, et justement à cause du fait d'en garder une durée marquée, moi, je me découvre enrichi ou, quoi qu'il en soit, différent. Par la rencontre ou par la confrontation avec le « monde extérieur » des percepts, le « monde intérieur » des représentations est donc modifié. Nous devons toutefois être attentifs à ne pas confondre l'essence de l'objet (l'entéléchie) avec l'empreinte représentative (ou mnémonique) laissée par elle dans l'âme. On doit en fait distinguer trois choses: **1.** le contenu dont l'empreinte est justement une « empreinte »; **2.** le processus au moyen duquel le premier engendre la seconde; **3.** l'empreinte en tant que telle. Une chose sont par exemple les pieds, une autre les traces, et une autre encore de marcher, ce qui permet aux premiers d'imprimer les secondes dans le sol. Dans notre cas, l'essence de l'objet peut être comparée aux pieds, sa représentation aux traces et le processus qui génère la représentation (mais aussi l'image perceptive) qui est de marcher.

Steiner dit précisément: « La méconnaissance des rapports entre représentation et objet a amené les plus grandes équivoques dans la philosophie moderne. On a mis en évidence le changement qui se produit en nous, la modification que mon soi expérimente, et l'on a complètement perdu de vue l'objet qui provoque cette modification » (p.57).

Je dois vous confesser que le moment où toute cette affaire commença à m'apparaître bien plus vivante et profonde qu'elle me semblait au début, a coïncidé plus ou moins avec celui où je me suis rendu compte que Steiner, en nous proposant de nous éprouver et de mettre en lumière les éléments et les processus inconscients qui génèrent la conscience ordinaire, ne nous propose rien d'autre, en réalité, que de mener à bonne fin cette *révolution gnoséologique* initiée par Kant, mais arrêtée ensuite par le même et surtout « déformée » par lui. Je m'explique mieux. Repensez à la maxime Zen que nous avons citée précédemment, et à cet homme ordinaire, ou à ce réaliste naïf, pour lequel les « montagnes sont des montagnes, et les arbres sont des arbres ». Eh bien! Si nous réfléchissons sur le caractère du passage de ce point de vue à celui du disciple Zen, ou de l'idéaliste critique, c'est-à-dire à celui pour lequel « les montagnes ne sont plus des montagnes et les arbres ne sont plus des arbres », nous nous apercevons qu'il s'agit d'un passage extrêmement important, puisqu'il signale la première prise de conscience, de la part du sujet, de sa contribution inévitable et active à la réalisation de l'acte cognitif. Alors que le réaliste naïf dit en effet: « Moi, je me limite à constater ou à prendre acte que les montagnes sont des montagnes et les arbres sont des arbres », l'idéaliste critique dit à l'inverse: « Les montagnes ne sont pas des montagnes et les arbres ne sont pas des arbres, puisque les premières comme les seconds ne sont que mes représentations: ou bien des produits de mon activité représentative ». Bien, mais là, justement là — j'entends dire — où le réaliste primitif croit voir des montagnes et des arbres, qu'est-ce qu'il y a alors? Si Berkeley, à cette question, est prêt à répondre: « Rien! », Kant, à l'inverse est prêt à dire: « Il y a les « choses en soi »: à savoir ces montagnes en soi et ces arbres en soi que nous ne connaissons jamais, parce que jamais nous ne pourrions transcender la sphère de nos représentations ». Selon le philosophe de Königsberg, nous ne saurons donc jamais ce que sont les choses *en soi*, mais nous saurons toujours et seulement ce que sont les choses *pour nous*.

Comme vous voyez, tandis que le réaliste naïf est conscient de l'activité de l'objet (ou du corps), mais est inconscient de l'activité du sujet, c'est-à-dire de celle de l'âme (à laquelle nous devons les représentations) et de celle de l'esprit (à laquelle nous devons les concepts), l'idéaliste critique est conscient, inversement, de l'activité du sujet, mais seulement pour cette partie qui concerne l'âme et pas encore l'esprit. Le confirme le fait qu'une inconscience semblable de l'activité de l'esprit (du concept) vient significativement à coïncider avec celle du corps (du percept): dans le système kantien, à un objet (un non-Je), en soi inconnu et inconnaissable, sert en effet de *pendant* un sujet (ou je), en soi tout autant inconnu et inconnaissable.

J'espère donc qu'il est clair ce pourquoi j'ai dit tout à l'heure que Steiner nous exhorte à mener à bonne fin cette révolution gnoséologique que Kant a, effectivement, entreprise, mais a également arrêtée aussitôt et « dé-formée ». À quoi vaut, en effet, de s'évader de la prison du corps (du réalisme naïf) si l'on doit ensuite finir dans celle de l'âme: à savoir, si l'on doit finir, dans la prison non moins

angoissante de la subjectivité, du relativisme ou de l'illusion? Il est vrai qu'en dépassant les convictions pesantes et obtuses du réalisme naïf, nous avons finalement pris conscience de notre activité et de nous-mêmes; mais à quoi cela sert-il si, au lieu de représenter — comme ce devrait — l'accès à la vie lumineuse qui conduit à une pleine conquête de notre réalité et de celle du monde, cela représente à l'inverse — comme ce ne devrait pas — l'accès à un cul de sac qui stoppe notre cheminement et nous enferme, ou nous isole, dans une espèce de rêve? En s'en tenant à Kant, en effet, comme un poussin est enfermé dans la coquille de son oeuf, ainsi chacun de nous serait enfermé dans la coquille de ses propres représentations. Tandis qu'au poussin est donnée pourtant l'espérance de pouvoir rompre un jour sa coquille et d'en sortir, à l'homme il ne serait pas donné, inversement, que la possibilité de se résigner à l'idée de ne pouvoir jamais atteindre vraiment soi-même, les autres et le monde (dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel observe justement: « Kant, en montrant que la pensée a des jugements synthétiques *a-priori*, des jugements qui ne sont pas puisés à la perception, révèle la pensée comme concrète en elle-même. Nous sommes en présence d'une grande idée, qui adopte cependant, d'autre part, une signification très triviale, puisque son développement particulier reste enfermé dans des vues grossières et empiriques et peut prétendre à rien moins qu'à avoir une forme scientifique »).

En voulant prendre une métaphore de caractère sexuel, nous pourrions dire aussi, par conséquent — en s'en tenant à Kant — que nous devrions tous renoncer à la « còpula » et nous résigner à « l'onanisme ». Celui qui estime qu'une métaphore de ce genre est inappropriée ou d'un « goût » douteux, ferait bien alors de consulter la *Philosophie érotique* de Franz von Baader (1765-1841). L'un des écrits qui composent cette oeuvre porte en effet ce titre: *Sur l'analogie de l'instinct de connaître et de l'instinct de générer*. Eh bien! Le bien-fondé d'une pareille analogie est confirmé par la science de l'esprit. Dans une conférence tenue à Berlin, en avril 1909, sur le thème: « *L'Isis égyptienne et la Madone chrétienne*, Steiner dit en effet: « Dans l'antiquité, il existait partout un conscience vivante du fait que le processus cognitif est une espèce de fécondation. Dans la Bible, il est donné de lire:! « Adam connut sa femme et donna vie à... ». Le spirituel que nous recevons aujourd'hui de manière cognitive, donne vie à quelque chose de spirituel qui vit dans l'âme. Il s'agit d'un dernier vestige de la fécondation des origines. Notre connaître nous révèle comment nous sommes toujours fécondés par l'esprit universel: nous l'accueillons dans l'âme pour pouvoir réaliser le connaître, le sentir et le vouloir humains ».

Les choses étant ce qu'elles sont, il n'est donc pas inapproprié, ni d'un « goût » douteux, de rechercher des « analogies » entre ce qu'on appelle les « perversions » de « l'instinct de génération » et celles de « l'instinct de connaître », tout comme il n'est pas inapproprié ni de « goût » douteux, de mettre soit la conception « hallucinatoire » de Berkeley, soit celle « illusoire » de Kant en rapport avec l'onanisme. À bien y regarder, cette perversion consiste en effet dans le fait de destiner à la *stérilité* ce qui serait autrement (et par nature) destiné à la *fécondité*. Eh bien! Autant le sujet vise, par l'entremise de l'acte cognitif, à rejoindre l'objet, autant

il sait qu'une semblable réalisation équivaut à une féconde et subtile transformation de l'un et de l'autre: à savoir du sujet lui-même et du monde. Sur le plan gnoséologique, la stérilité correspond donc à l'*agnosticisme*: c'est-à-dire, à toutes les attitudes cognitives qui manifestent, d'une façon ou d'une autre, une sorte de « volonté d'impuissance ». Et pourquoi donc la « volonté d'impuissance » devrait-elle être moins pathologique que celle de « puissance »? Vous savez que Freud a cru identifier, parmi les divers « complexes », également celui que l'on appelle de « castration ». Quel dommage, cependant, qu'il soit resté convaincu d'avoir ainsi mis en lumière une menace qui pèserait sur l'organe génital masculin, et non à l'inverse — comme cela aurait été sans doute fructueux — sur le penser libre (du vouloir *dans* le penser) et sur le Je qui en est le porteur. Némésis (l'Histoire, ndt) veut pourtant que celui qui empêche le Je d'être un sujet qui est, finit cependant par l'empêcher au monde d'être l'objet qu'il est. Et c'est justement un monde qui n'est pas le monde à ne pouvoir jamais se rencontrer avec un je qui n'est pas le Je. Qu'est-ce que signifie donc, pour revenir à nous, mener à bonne fin la révolution gnoséologique? Cela signifie développer la conscience de l'esprit, et, dans le cas envisagé, du concept. Jusqu'à présent, dans le domaine de l'acte et du processus cognitif, nous avons en fait considéré les rôles menés par l'acte perceptif, par le percept, par l'image perceptive, par la sensation et par la représentation, mais pas encore, et de façon claire, celui mené par le concept. Nous commençons donc par dire que le concept est une chose différente de la représentation. « Les représentations en général — dit précisément Hegel dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* — peuvent être considérées comme des métaphores des pensées et concepts ». Ce qui signifie que les représentations ne sont que des « illustrations » des concepts. En effet, l'être unidimensionnel du concept se transforme d'abord dans l'être bidimensionnel de son image vivante et ensuite, alors que celle-ci se reflète dans l'organe cérébral, dans le non-être ou dans l'apparence de la représentation. Notre conscience ordinaire n'est qu'une conscience représentative. C'est pour cela qu'à la même conscience — comme dit encore Hegel — il semble « qu'à lui supprimer la représentation, on lui supprime un terrain sans lequel elle n'a plus de fondement solide et habituel ». Ça semblerait clair, mais il n'en est pas ainsi. L'année passée, par exemple, Francesco Sarri a publié une étude savante sur Socrate et il l'a intitulée ainsi: *Socrate et la naissance du concept occidental d'âme*. Eh bien! Si l'on estime devoir parler d'un « concept occidental » d'âme, c'est parce que — on ne peut que supposer — l'on veuille le différencier de ceux que l'on a à l'Est, au Nord et au Sud. Au cas où il en serait ainsi, on aurait cependant quatre « concepts » différents d'âme. Bien! Mais que serait alors l'âme en soi? C'est-à-dire serait-elle cette unique réalité-là dont on a à l'Ouest, à l'Est, au Nord et au Sud, quatre visions différentes? Comme vous pouvez le voir, il est impossible de répondre à cette question si d'abord, on ne remet pas les choses en place: à savoir si l'on ne remet pas au concept ce qui est du concept, et à la représentation ce qui est de la représentation. La vérité, en effet, c'est que *d'un même concept* « d'âme », se donnent, à l'Ouest, à l'Est, au Nord et au Sud, *quatre représentations différentes*. Eh bien! Si même

une étude du calibre de Sarri tombe dans une erreur de ce genre, vous pouvez bien imaginer comment vont les choses pour le reste.

Pour le dire tout de go, nous ne nous représentons pas les choses, mais plutôt les concepts; mais nous ne pouvons nous les représenter que lorsque nous percevons les choses dans lesquelles ils sont incarnés ou au travers desquelles ils se manifestent. Mais qu'est-ce d'autre, croyiez-vous donc, que cette impénétrable « chose » en soi de Kant sinon le concept (ou bien, une pénétrable « idée » en soi)? Nous avons déjà dit, en effet que le *concept est le percept expérimenté par le penser*, tandis que le *percept est le concept expérimenté par le vouloir*, et que le concept et le percept sont donc une même réalité expérimentée, par le penser, dans sa *forme*, et par le vouloir, dans sa *force*.

Si la révolution gnoséologique a donc commencé au moment où Kant a découvert la différence entre le « noumène » (le percept) et le phénomène (l'image perceptive), on peut alors prévoir qu'elle s'accomplira le jour où — en suivant les indications de Steiner — on réalisera que le concept (spirituel) est différent, d'une part, de la représentation (animique [ou de la vie de l'âme, ndt]), mais aussi identique, de l'autre, au percept (corporel).

Douzième rencontre - 17 décembre 1998. Fin du quatrième chapitre

Ce soir, dans l'espoir d'expliquer mieux encore la position de Steiner à l'égard de l'idéalisme critique, je voudrais commencer par vous proposer une paire de schémas.

Disons, en attendant, que l'on ne peut comprendre le point de vue de Kant (mais aussi celui — comme nous le verrons — de Eduard von Hartmann), si nous ne comprenons pas celui du réalisme que l'on dit « naïf », « primitif » ou « dogmatique ». Ceci en partant du présupposé que la réalité a une existence absolument indépendante de celle du sujet qui la connaît, tout en voulant se fonder en même temps sur la perception (au point d'être dit aussi « perfectionnisme »), elle doit alors rendre « acteur » du processus de perception l'objet et non le sujet; le sujet ne ferait par conséquent que *subir* l'action de l'objet ou — comme l'on peut dire — en être *affecté*. Pour le réalisme « naïf », l'âme humaine n'est donc qu'une espèce de plaque photographique seulement en mesure de reproduire et de conserver les impressions ou les stimuli qui proviennent de l'environnement. Eh bien!, tout cela représentons-le schématiquement ainsi:

O-P — (action) □ S

Le « O » représente « l'objet » (dont l'essence est identifiée par le percept), le « P », « perception » (pour image perceptive) et le « S », « sujet ».

Comme l'on voit, le réalisme naïf fait tout un de l'essence de l'objet, du percept et de l'image perceptive, et considère la représentation comme une *passive reproduction*

intérieure de l'image perceptive extérieure. Pour lui, l'objet est donc *cause* du processus perceptif, tandis que la représentation en est *effet*.

Eh bien!, illustrons maintenant, toujours de façon schématique, le point de vue de l'idéalisme critique:

O — (action) □ S

P □ (réaction) — S

Quelle est la nouveauté? La nouveauté, c'est que Kant, tout en continuant à identifier l'objet (l'essence de l'objet) avec le percept (avec la « chose en soi »: ou bien, avec l'essence de l'objet telle qu'elle se donne au percevoir), fait cependant la distinction entre O et P (entre l'objet-percept en qualité de « noumène », et l'image perceptive en qualité de « phénomène ») et parle de l'image perceptive comme d'une *production active* du sujet qui *réagit* à l'action de l'objet. Pour Kant, donc, nous ne connaissons jamais les choses, mais toujours et seulement notre réaction aux choses: non pas le monde, à savoir, mais toujours et seulement nous-mêmes.

Contre les thèses du réalisme naïf, et à l'appui de celles de l'idéalisme critique, on pourrait faire valoir — dit Steiner — la théorie des « énergies spécifiques des sens » du célèbre physiologiste Johannes Müller (1801-1858). Que soutient cette théorie? Elle soutient qu'un même stimulus, exercé sur des sens différents, produit des effets différents, tandis que des stimuli différents, exercés sur un même sens, produisent un seul effet. Les choses étant ce qu'elles sont, il est clair alors que la nature de la réaction est déterminée plus par la nature de l'organe de sens et non par celle du stimulus. Un organe de sens, en effet, indépendamment du caractère du stimulus, réagira toujours de la manière qui est conforme à sa nature. L'oeil par exemple, transformera un stimulus quelconque dans une impression lumineuse, tout comme l'oreille le transformera en impression sonore. N'est-ce pas là la preuve que nous sommes toujours et seulement aux prises avec nos réactions aux choses, et non avec les choses?

Cela ne suffit pas. La physiologie — rappelle encore Steiner — nous enseigne « qu'il n'est pas licite de parler non plus d'une connaissance directe de ce que les objets provoquent dans nos organes des sens » (p.60).

Pourquoi? Parce que, sans en avoir une « connaissance directe », non seulement nous ne devrions pas parler de l'essence de l'objet en tant que source du stimulus (à savoir du O du second schéma représentant cette « unité intime du donné » qui — selon tout ce que précise Steiner dans les *oeuvres scientifiques de Goethe* — « nous reste cachée, dans la première forme dans laquelle elle se présente à nous, quand nous apparaît seulement sa surface », précisément sous forme — que nous disions, nous — de percept), mais qu'en toute rigueur, nous ne devrions même pas parler de stimulus. Alors que nous parlons de stimulus, nous parlons en fait d'un phénomène purement physique qui se déroule dans l'environnement (par exemple dans l'air ou dans l'eau); quand celui-ci rencontre les récepteurs d'un organe sensoriel, il cesse

cependant d'être un phénomène physique et devient un phénomène bioélectrique (au long des conceptions nerveuses) et biochimique (dans les synapses). Le stimulus initial est donc disparu et a succédé, à sa place, une impulsion nerveuse qui se dirige vers le cerveau.

Mais elle ne finit pas là. En effet, « ce qu'à la fin le cerveau transmet à l'âme, — dit toujours Steiner — n'est ni le processus extérieur, ni le processus intérieur aux organes sensoriels, mais seulement le processus à l'intérieur du cerveau. Bien plus, même ce dernier, l'âme ne le perçoit pas directement. Ce qu'à la fin, nous avons dans la conscience ne sont pas en effet des processus cérébraux, mais des *sensations* » (p.61).

La sensation est donc la première manifestation de la vie de l'âme: mais une telle vie s'enflamme au contact, non pas du stimulus initial ou de l'impulsion nerveuse, mais au contraire seulement avec l'événement cérébral. C'est à celui-ci que réagit l'âme sous la forme de la sensation.

L'idéalisme critique semblerait donc avoir de nouveau raison en soutenant que nous pouvons connaître notre façon de réagir aux choses, mais non les choses (Hartmann dit précisément: « Ce que le sujet perçoit ne sont toujours que des modifications de ses propres conditions psychiques, et rien d'autre »). C'est pourquoi, quiconque tombe dans le réalisme naïf, y tombe parce que n'étant pas conscient de ses réactions, il les projette à l'extérieur et les attribue aux choses. Du cerveau — dit précisément Steiner — ne peuvent m'être communiquées « que des sensations isolées. Quand moi, j'ai des sensations, celles-ci restent encore longtemps non regroupées dans ce que je perçois comme objet (...) Cette union doit donc être effectuée seulement dans l'âme elle-même. C'est-à-dire que l'âme est ce qui unit ensemble, en en faisant des corps, les sensations isolées transmises par le cerveau. Mon cerveau me fournit isolément, par des voies complètement différentes, les sensations visuelles, tactiles et auditives que l'âme réunit ensuite dans la représentation « trompette », par exemple. Ce terme final d'un processus (représentation de la trompette) est ce qui dans ma conscience est donné comme absolument premier » (p.61).

Donc, résumons. Il y a une « chose en soi » (l'essence de l'objet ou — comme dit Steiner — « **Punité intime du donné** » qui, au travers d'un environnement, agit (en tant que stimulus) sur un sujet. Un tel sujet réagit d'abord avec le corps (par l'entremise des impulsions nerveuses), puis avec l'âme (par l'entremise des sensations) et celle-ci synthétise enfin les sensations dans une représentation unique qui, projetée à l'extérieur, se présente à la conscience comme une image perceptive. Steiner affirme à cause de cela — comme nous venons de l'entendre — qu'un tel « terme final » du processus se donne à la conscience du sujet « comme absolument premier ».

Qu'a donc découvert Kant? Deux choses fondamentales: **1.** que l'objet ou la « chose en soi » (le « noumène », identifié toutefois comme le percept) doit être distingué de son image perceptive (du « phénomène »): **2.** que l'image perceptive n'est qu'une représentation projetée à l'extérieur. Steiner observe cependant: « Il serait difficile de trouver dans l'histoire de l'esprit humain un autre édifice de

pensée, assemblé avec une perspicacité plus grande, et qui pourtant, sous une analyse plus détaillée, s'effondre dans le vide » (p.62).

Pour comprendre une telle « analyse plus détaillée », il convient de revenir à nos deux précédents schémas et de les comparer, pour voir si, au-delà des différences dont nous avons parlé, ils ont aussi quelque chose en commun. En les observant bien, nous découvrons rapidement, en effet, qu'autant le réalisme naïf que l'idéalisme critique partent du présupposé que « O » (l'objet) agit sur « S » (sur le sujet). C'est vrai que, selon le réalisme naïf, la représentation est produite par l'action de l'objet et, selon l'idéalisme critique, par la *réaction* du sujet, mais il n'est pas moins vrai que la réaction dont parle le criticisme doit nécessairement *présupposer* l'action dont parle le réalisme. En d'autres termes, tous deux donnent comme escompté qu'il y a bien un objet qui agit sur un sujet; le premier s'y arrête cependant, tandis que le second poursuit en observant la manière dont le sujet réagit à l'action de l'objet. Nous découvrons, ainsi, que l'idéalisme critique, tout en s'étant proposé de dépasser la naïveté du réalisme, ne s'aperçoit pas d'en hériter pleinement le présupposé; ni ne se rend compte d'en venir ainsi à se trouver, de cette façon, en opposition criante avec ses propres conclusions. Que l'on réfléchisse un peu: si nous ne pouvons pas franchir la limite de nos réactions (subjectives), comment faisons-nous alors pour connaître les actions (objectives) exercées sur nous par les choses? Si nous étions vraiment conséquents, nous devrions dire que nous n'en savons rien; mais nous ne le disons pas parce que la réaction est pensée « de manière critique », tandis que l'action est encore pensée « naïvement ».

« J'avais d'abord cru » — dit précisément Steiner — que la chose, « ainsi que je la percevais, avait une existence objective. Maintenant je remarque qu'elle disparaît avec la disparition de ma représentation, qu'elle n'est qu'une modification de l'état de mon âme. Ai-je donc encore le droit de partir d'elle, dans mes considérations? Puis-je dire, moi, qu'elle agit sur mon âme? » Certainement pas. « Dorénavant — poursuit-il en effet — la chose, dont d'abord j'avais cru qu'elle agissait sur moi et suscitait en moi une représentation, je dois à son tour la traiter comme une représentation. En conséquence, sont alors purement subjectifs aussi les organes sensoriels et les processus relatifs. Je n'ai pas le droit de parler d'un oeil réel, mais seulement de ma représentation de l'oeil. Que l'on en dise autant des processus dans les nerfs conducteurs et dans le cerveau, et même du processus dans l'âme, au moyen duquel du chaos des multiples sensations, les choses se construisent » (p.63). Voilà donc comment l'on risque de perdre la réalité et de tomber dans le rêve, ou — comme nous avons dit — dans l'illusion. Et pourtant, pour éviter un pareil risque, il aurait été suffisant d'observer — comme le suggère Steiner — que s'il est vrai « qu'il n'y a pas de perception sans l'organe sensoriel correspondant », il est également vrai qu'il « n'y a pas d'organe sensoriel sans perception ». Comment commençons-nous en effet à connaître les organes des sens? Nous commençons à les connaître grâce à un acte perceptif, tout comme grâce à un acte perceptif, nous commençons à connaître aussi les stimuli, les impulsions, les processus cérébraux, les sensations, les concepts, les représentations, et les images perceptives. Tous ceux-ci ne sont en effet, à l'origine, que des données de perception (des percepts)

qui exigent d'être d'abord intégrées par les concepts respectifs et mis ensuite en rapport entre elles. Par conséquent, il n'est pas possible de soutenir — comme le fait Eduard von Hartmann — que le sujet perçoit toujours et seulement « des modifications de ses propres conditions psychiques » et d'être convaincus, dans le même temps, que les organes sensoriels, les stimuli, les impulsions et les processus cérébraux, en se soustrayant, on ne sait comment, à cette règle, constituent, non pas déjà les « modifications » des « conditions psychiques » du sujet, mais plutôt des réalités objectives: objectives, après tout, justement dans le sens de ce réalisme naïf que l'on s'était proposé de démentir et de dépasser.

Steiner dit en effet: « La conception exposée plus haut, en opposition avec le point de vue de la conscience naïve qu'elle appelle *réalisme primitif*, se qualifie comme *idéalisme critique* et commet l'erreur de prendre *une* perception comme représentation, et de prendre les autres justement dans le même sens dans lequel les prend le réalisme primitif, qu'elle combat apparemment. Elle veut démontrer le caractère représentatif des perceptions, tandis qu'elle adopte, de manière naïve, les perceptions de son propre organisme comme des faits de valeur objective » (p.64). « Le monde — écrit par exemple Schopenhauer — est ma représentation. Ceci est la vérité, laquelle est valable pour n'importe quel être vivant et connaissant, encore que l'homme seulement puisse la porter dans sa conscience réfléchie abstraite. S'il fait réellement cela, le bon sens philosophique est déjà entré en lui. Il devient clair et sûr pour lui qu'il ne connaît aucun Soleil et aucune Terre, mais toujours et seulement un oeil qui voit le Soleil et une main qui touche la Terre ». Dommage, toutefois, que le « bon sens philosophique » ait inexplicablement omis de faire remarquer à Schopenhauer — comme l'observe Steiner — que même « l'oeil et la main sont des perceptions au même titre que le Soleil et la Terre » et que par conséquent, s'il n'est pas donné à l'homme de connaître « aucun Soleil, ni aucune Terre », il ne devrait pas lui être donné non plus alors de connaître « un oeil qui voit le Soleil et une main qui touche la Terre ».

« L'idéalisme critique — conclut par conséquent Steiner — est absolument incapable de saisir le rapport entre perception et représentation » (p.66).

Ainsi s'achève le quatrième chapitre. Avant de commencer le prochain, je voudrais en tout état de cause ajouter quelques considérations qui, je l'espère, vous seront utiles.

Vous voyez, si *La Philosophie de la Liberté* était un roman, ses protagonistes seraient au nombre de trois: la perception, la représentation, et le concept. Eh bien! En ayant entendu dire par Steiner que « l'idéalisme critique est absolument incapable d'arriver à saisir le rapport entre perception et représentation », ne pourrions-nous pas penser alors que l'idéalisme critique souffre d'une telle incapacité dans la mesure où les protagonistes de la *Critique de la raison pure* ne sont que deux: la perception et la représentation? Serait-il possible de comprendre, par exemple, le rapport entre un père et un fils, si l'on faisait abstraction *in toto* de la mère? J'ai pris cet exemple exprès, parce que celui de la connaissance n'est justement rien d'autre, sur le plan symbolique, qu'un « roman familial » dans lequel la perception revêt le

rôle du « père » (ou de l'élément *masculin*), le concept, celui de la « mère » (ou de l'élément *féminin*) et la représentation celui de « fils » (ou de l'élément *humain*). Toujours dans le domaine du processus cognitif, ces trois rôles correspondent, en outre, à ceux développés, respectivement, par le corps, par l'esprit et par l'âme (par cette âme « représentative » dans laquelle est reconnaissable la gnostique *Achamot*: c'est-à-dire la fille « terrestre » de la « céleste » *Sophia*). Si dans le roman de Steiner nous voyons donc à l'oeuvre le corps, l'âme et l'esprit, et dans celui de Kant le corps et l'âme, dans celui du réalisme naïf, nous ne voyons plus à l'inverse que le corps. Le réalisme naïf connaît en fait le corps, mais non l'âme ni l'esprit, et c'est justement pour cela qu'il identifie autant le concept que la représentation comme une perception (comme l'image perceptive); l'idéalisme critique connaît, à l'inverse, le corps et l'âme, mais pas l'esprit, et c'est justement pourquoi il distingue la perception (le percept) de la représentation (de l'image perceptive), mais projette ensuite le concept (dont il est resté ignorant) sur le percept, en l'échangeant contre une impénétrable « chose en soi ».

Les choses étant ce qu'elles sont, nous pouvons dire qu'avec le réalisme naïf, qui nous rend conscients d'un élément sur trois, nous nous trouvons à l'état de sommeil, qu'avec l'idéalisme critique, qui nous rend conscients de deux éléments sur trois, nous nous trouvons à l'état de « rêve » et que ce n'est qu'avec *La Philosophie de la Liberté*, grâce à laquelle nous parvenons à la conscience de trois éléments sur trois, qui nous conquérons l'état de « veille ». Celle-ci est donc une preuve supplémentaire que l'oeuvre de Steiner n'est pas une oeuvre philosophique, mais plutôt un irremplaçable moyen de *réveil* intérieur.

En définitive, l'idéalisme critique condamne la pensée à une sorte de « solipsisme » ou « d'autisme ». Le connaître est en effet séquestré par lui dans la sphère des représentations et privé de tout espoir, même minime, de pouvoir accéder un jour à la réalité du monde, des autres et de nous-mêmes. La réalité est ainsi brisée en deux: d'une part, sont posés le monde, l'autre et le soi, « phénoménaux » et, de l'autre, le monde, l'autre et le soi, « nouméniaux ». Si le dualisme est le symptôme d'une maladie (ou d'un déchirement), par lequel l'âme aspire ardemment à guérir, l'idéalisme critique, du fait même de proposer un *duplicatio* et non une *coincidentia oppositorum*, est alors le symptôme d'une maladie (ou d'un déchirement) de quelque façon plus grave.

À partir du moment où nous sommes en train de nous mouvoir sur le plan gnoséologique, je me rends compte que les conséquences « existentielles » d'un tel état des choses peuvent ne pas apparaître évidentes. Essayez de penser, pendant un instant, à l'amour. Peut-être réussirez-vous à imaginer un quelconque réaliste naïf qui ressente le besoin de confesser à l'amante qu'il la considère seulement comme un corps? Ou un quelconque idéaliste critique qui ressente inversement le besoin de lui confesser qu'elle, étant sa représentation à lui, il n'aime en réalité que lui-même? Je l'ai exprimé sur le ton de la plaisanterie, mais, pour la vérité, il n'y aurait pas de quoi en rire. Je me rappelle avoir lu un jour un *Yoghi*, qui disait: « qui ne comprend pas tout, ne comprend rien ». Eh bien!, pour le cas où nous serions sérieusement convaincus de ne pouvoir jamais arriver à connaître l'essentiel, et de devoir nous

contenter donc, de tout ce qui est accidentel, pour quelle raison devrions-nous alors nous battre ou lutter pour la vérité? Pour quelle raison — j'entends dire — ne devrions-nous pas nous laisser aller à la résignation et à l'apathie?

Cinquième chapitre

Treizième rencontre - 7 janvier 1999.

Ce soir, avant d'entrer dans le vif de ce nouveau chapitre, il sera bien de réfléchir de nouveau brièvement sur quelques-unes des choses traitées lors de nos dernières rencontres.

Steiner commence en effet le présent chapitre en disant: « Des considérations précédentes, il s'avère impossible de parvenir, au travers de l'examen du contenu de notre observation, à la démonstration que nos perceptions sont des représentations » (p.67).

Eh bien! Je ne crois pas qu'il est facile de comprendre cette affirmation si l'on ne distingue pas — comme nous l'avons déjà proposé et fait — l'*objectif* « percept » de la *subjective* « image représentative ».

« Au travers de l'examen du contenu de notre observation », l'idéalisme critique *réussit* en effet à démontrer que les images perceptives sont subjectives, mais *sans réussir*, vice versa, à démontrer que les percepts le sont; il se voit alors contraint à s'en libérer en les reléguant dans le mystérieux univers des « choses en soi » (cela explique par ailleurs, pourquoi Steiner dit, peu après, que « la justesse de l'idéalisme critique est une chose, mais la force persuasive de ses arguments en est une autre »). Pour l'idéalisme critique, nos perceptions sont donc subjectives et idéelles (parce que les images perceptives, étant d'inconnaissables percepts objectifs et réels, ne sont que nos représentations), tandis que pour le réalisme naïf, nos perceptions sont objectives et réelles (puisque objectif et réel est le percept identifié avec l'image perceptive).

Au même problème, Eduard von Hartmann, avec son « réalisme transcendantal » donne une autre solution. Comme Kant, il distingue le percept objectif et réel de l'image perceptive, subjective et idéelle, mais il soutient, à la différence de Kant, qu'un tel élément objectif et réel (la « chose en soi »), s'il ne peut être connu *directement*, peut l'être cependant *indirectement* (hypothétiquement), justement en vertu de la façon dont nous nous le représentons.

Il s'agit d'un point de vue important puisque — observe Steiner — « c'est dans cette situation que se trouve la science naturelle moderne, laquelle utilise les perceptions seulement comme moyen ultime pour parvenir à comprendre les processus de la matière qui se tiennent derrière les perceptions et qui seuls sont vrais » (p.68).

Steiner fait également remarquer que si le réalisme naïf, « logiquement mené », a le tort de conduire à des résultats « qui sont en opposition directe avec ses pré-supposés », l'idéalisme critique a, inversement, le tort de vouloir abandonner de tels pré-supposés, tout en conservant, dans le même temps, les déductions. Le réalisme naïf parle en effet d'une *action* de l'objet sur le sujet qui, « logiquement menée », devrait comporter de la part du second, une *réaction*, qu'il passe sous

silence cependant; alors que l'idéalisme critique parle d'une *réaction* du sujet qui devrait pourtant supposer cette même *action* de l'objet dont parle le réalisme naïf. Le moment est arrivé, de toute manière, d'affronter le problème le plus important: c'est-à-dire celui de l'origine de la représentation. « Comment fait donc le je — s'interroge Steiner — pour créer, en le tirant de lui-même, le monde des représentations? » (p.70).

Naturellement, le réalisme naïf ne se pose pas un problème de ce genre, convaincu qu'il est que c'est l'objet « à créer », chez le sujet, « le monde des représentations », et que celui-ci n'est par conséquent qu'une copie (une *re-production*) de celui des perceptions. L'idéaliste critique, au contraire, se la pose et la résout — comme nous l'avons vu — en soutenant que la représentation est une création (une *production*) du sujet en réponse au stimulus provenant de l'objet. Pour le premier, c'est donc la représentation à dériver de l'image perceptive, tandis que, pour le second, c'est l'image perceptive à dériver de la représentation. Mais si c'est l'image perceptive à dériver de la représentation, de quoi dérive alors la représentation?

C'est précisément à ce point, en effet, que devrait entrer en scène le concept, mais c'est justement à ce point que la scène reste inexplicablement vide. En effet, le réalisme naïf ne peut pas permettre au concept de s'exhiber, puisqu'il l'a inconsciemment identifié au percept, avec l'image perceptive et avec la représentation; tandis que l'idéalisme critique ne peut pas non plus lui permettre de lui laisser sa part, puisque, tout en ne l'identifiant pas avec l'image perceptive et avec la représentation, il continue néanmoins à l'identifier au percept et à le considérer comme une « chose en soi » inconnue et impossible à atteindre.

Autrement dit, le réalisme naïf projette sur le corps l'âme et l'esprit, tandis que l'idéalisme critique distingue l'âme du corps, mais insiste à projeter l'esprit sur le second. C'est donc seulement par *La Philosophie de la liberté*, que la possibilité nous est offerte de « retirer les projections » — comme disent les psychanalystes — et d'amener ainsi à la conscience l'activité complexe développée, dans le domaine de la cognition sensible, par le corps (par la perception), par l'âme (par la représentation) et par l'esprit (par le concept).

Si nous voulons, nous pourrions récapituler ces dernières considérations par le schéma suivant

Réalisme naïf	P — C	R — A	C — E
	Conscient	Inconscient	
Idéalisme critique	P — C	R — A	C — E
	Conscient	Inconscient	
Philosophie de la Liberté	P — C	R — A	C — E
	Conscient		

Évidemment, **P** et **C** désignent, respectivement, la « Perception » et le « Corps », **R** et **A** désignent, respectivement, « Représentation » et « Âme » et **C** et **E** désignent, respectivement, « Concept » et « Esprit ».

Nous avons déjà dit, dans le cours de l'une de nos rencontres précédentes, que les représentations, en dépit des apparences et de la conviction commune, ne sont pas des images des choses, mais bien plutôt des concepts. Jung, par exemple, en observant et en étudiant la vie profonde de l'âme, a découvert que les « images archétypes » sont des manifestations des « archétypes en soi » et que, d'un seul « archétype en soi », peuvent se produire de multiples « images archétypes ». C'est vraiment dommage, par conséquent, qu'il ne se soit pas aperçu du tout qu'il avait mis de cette façon la main sur la réalité profonde des concepts et des représentations et sur celle, en particulier, de leurs rapports occultes. Ce n'est pas un hasard si le concept inconnu, confiné (ou écarté) par Kant dans la sphère impossible à atteindre de la « chose en soi », a été confiné (ou écarté) par Jung, en qualité « d'archétype en soi », dans une sphère pareillement impossible à atteindre et « psychoïde »: ce qui revient à dire, dans une sphère « limite » qui — comme se trouve à le signaler son nom même — devrait être à la fois « psychique » et « non-psychique ». Mais ici, de deux choses l'une: ou bien une telle réalité se trouve à la limite « supérieure » de l'âme, et l'on ne peut plus parler alors seulement du corps et de l'âme, mais on doit ramener l'esprit sur le tapis; ou bien une telle réalité se trouve à la limite « inférieure » de l'âme, et alors, en venant à se confondre partiellement avec celle du corps, on ne comprend plus quelle différence il y aurait entre « l'archétype en soi » et « l'instinct », et par cela même aussi entre la psychologie junguienne et celle freudienne.

On dit: *quot capita, tot sententiae*; l'on devrait toutefois se rendre compte que si cela est vrai pour ce qui concerne les représentations, cela ne l'est plus pour ce qui concerne à l'inverse les concepts. Il n'est pas facile de toute manière — et il faut l'admettre — de reconnaître que le concept « en soi » est *un* et que chacun se le représente différemment en fonction de sa propre nature et de ses propres expériences. Nous pourrions dire, en substance, que nous sommes tous, de fait, des « nominalistes », parce que la réalité vivante du concept se situe au-delà du seuil qui sépare notre conscience ordinaire, déléguée à nous fournir des notions de tout ce qui *existe* dans le temps et dans l'espace, de ces niveaux de conscience supérieurs qui pourraient nous fournir des notions de tout ce qui *est*, à l'inverse, au-delà du temps et de l'espace (c'est-à-dire de tout ce qui est animico-spirituel). Il ne s'agit pas de toutes manières de *revenir en arrière* au réalisme médiéval, mais d'*avancer* vers un réalisme moderne: à savoir de passer, grâce à la science de l'esprit, du réalisme naïf (ou inconscient) des choses, au réalisme critique (ou conscient) des concepts et des idées.

À ce propos, Steiner, dans un cycle de conférence intitulé *Pensée humaine pensée cosmique*, propose une réflexion sur le concept de « triangle » qui finit par constituer un authentique exercice. De quelle manière — dit précisément Steiner — puis-je me représenter le « triangle universel »? En effet, à la conscience intellectuelle ordinaire, il se révèle impossible d'imaginer un triangle qui ait la propriété de

renfermer en soi tous les triangles possibles. Alors que si nous imaginons un triangle, nous apercevons tout de suite que nous l'avons imaginé rectangle, avec un angle très aiguë ou très obtus, ou équilatère, isocèle ou scalène [quelconque, ndt]. Mais si nous imaginions un triangle dont les côtés eussent la faculté de tourner autour de l'un des sommets avec des vitesses différentes (comme le font à peu près les aiguilles de l'horloge), voici alors que lors de la réalisation d'un tour complet tous les triangles possibles seraient venus à prendre forme instant après instant. Et qu'arriverait-il si, équipé d'un de ces dispositifs quelconques qui ressemble à ce qu'on peut admettre comme une télécommande qui arrête le déroulement des images sur une vidéo, nous nous amusions à stopper la rotation d'un pareil triangle? L'on aurait — et c'est vite dit — la représentation. On voit donc bien que celle-ci naît au moment même où le mouvement (plus exactement le « développement ») du concept meurt. La représentation n'est donc en effet qu'un *coagulo* de la vie du penser et une *ombre* de la lumière du concept. Sans crainte d'exagérer, nous pourrions donc dire que de la même façon qu'une « lithiase » est en mesure de provoquer une altération de la fonction du foie ou des reins, ainsi cette altération de la fonction de l'intellect (vivant, ndt) peut produire ce qui a comme nom « l'intellectualisme ». Ce n'est pas un hasard si Hegel estime que le produit le plus représentatif de la nature de l'intellect est justement le « calcul ». Nous tous, nous nous mouvons normalement sur ce plan et nous sommes donc inertes tout autant que le sont ces sédiments ou précipités de la pensée. Le plus beau c'est si quelqu'un, tout en se trouvant dans cette condition, en venait à revendiquer qu'on lui montrât ou démontrât, sur ce même plan, la réalité vivante du penser ou celle, lumineuse, du concept. En réalité, il n'est pas possible d'exécuter les premières recherches (sur cette réalité vivante du penser ou sur cette lumière du concept, ndt) si l'on ne se décide pas à se secouer et à se mouvoir intérieurement.

Revenons de toute manière à nous et repensons à la première image du triangle universel. Nous avons dit que la représentation naît au moment où s'arrête (se fige, ndt) le développement du concept. Eh bien! Demandons-nous à présent qui est-ce qui arrête un tel développement, en permettant ainsi à la représentation de se précipiter et de se présenter à la conscience. C'est dit aussitôt: la perception, ou, pour être plus précis, l'acte perceptif. Dans l'instant même où nous percevons un donné (un percept), s'amorce en effet le processus qui débouche justement dans la représentation. C'est justement pour cela, que Scaligero affirme que le « percevoir » est inconscient, tandis que le « perçu » est conscient. D'un côté (de celui du corps), nous accueillons donc le donné « individuel » de la perception, de l'autre (du côté de l'esprit) nous accueillons inversement le donné « universel » du concept: ceux-ci se conjuguent ensuite dans la sphère intermédiaire et « particulière » de l'âme en engendrant la représentation.

Il vaudrait mieux dire, de toute manière, que la rencontre du percept et du concept engendre une *image vivante* (une imagination « préconsciente) et que c'est ensuite celle-ci, en se réfléchissant dans l'organe cérébral, qui se révèle à la conscience (ordinaire) comme une représentation « claire », « distincte » mais éteinte. On a donc ici, la naissance de l'image: ou encore du « phénomène primordial » de la vie

psychique. De fait, souvenirs, imaginations, illusions, hallucinations et rêves, ont tous une nature imaginative.

Se vérifie donc, avec les représentations, quelque chose de similaire à ce qui se vérifie avec les couleurs. Selon Goethe, la couleur visible naît en effet de la rencontre, ou du choc, invisible de la « lumière » d'avec les « ténèbres »: ce qui revient à dire, de la rencontre ou du heurt de deux forces antithétiques qui se prêtent à être respectivement associées au penser (au concept) et au vouloir (au percept).

Nous avons dit qu'il n'y a aucune chose au monde qui ne se révèle pas, en première instance, en tant que percept, et qu'il n'y a pas de percept au monde qui ne doit pas, en seconde instance, être intégré par le concept, pour pouvoir être ainsi déterminé, rendu conscient, et mis également en relation avec les autres percepts. Notre première rencontre, ou heurt avec la réalité (celle du percevoir), advient donc de manière inconsciente ou dans un état de sommeil. Quand nous nous servons ensuite du penser pour déterminer ou qualifier le donné perceptif (à savoir pour dire — si vous vous souvenez d'un vieil exemple — « que X est A »), c'est par conséquent comme si nous nous trouvions à devoir interpréter, à un niveau de conscience supérieur, tout ce que nous venons d'expérimenter à un niveau de conscience inférieur.

Steiner dit précisément: « De fait, il y a quelque chose qui se comporte, vis-à-vis de la pure activité de perception, comme l'activité de recherche se comporte à l'état de veille vis-à-vis de l'activité rêveuse: ce quelque chose c'est le *penser* » (p.71).

En effet, on rêve à un niveau de conscience différent de celui dans lequel on interprète le rêve. Pour rêver, on doit en effet dormir, tandis que pour interpréter les rêves, on doit veiller. Eh bien!, que devrions-nous faire si nous voulions « interpréter », à l'inverse la veille? À quel autre niveau de conscience devrions-nous nous porter pour faire une chose de ce genre? Le Bouddha par exemple, était un « réveillé »: non pas cependant un « réveillé » du sommeil manifeste, mais plutôt de celui immanifeste de la conscience ordinaire. Cette dernière est dite « vigilante », en effet, tant qu'elle se mesure avec tout ce qui existe dans l'espace et dont elle a connaissance au moyen des organes des sens physiques, mais elle cesse de l'être dès qu'elle commence à se mesurer à tout ce qui est, à l'inverse, vie, âme et esprit. Pour distinguer, à l'intérieur de la conscience ordinaire, tout ce qui est « veille », tout ce qui est « rêve » et tout ce qui est « sommeil », il faut toutefois apprendre à l'observer d'un point de vue plus élevé. Par l'exercice intérieure, chacun peut réveiller et amener à la conscience ces forces qui, en agissant inconsciemment, nous fournissent la cognition sensible ordinaire. En vertu de l'exercice, il y a celui qui réussit à faire les sauts de la mort et celui qui réussit, avec le tranchant de la main, à fendre des briques. Cela démontre qu'avec un entraînement opportun, l'on peut atteindre des objectifs qui sembleraient à première vue impossibles. Mais pourquoi ne pas exercer alors la conscience et la pensée? Plutôt que de faire des sauts de la mort ou de fendre des briques, n'aurions-nous pas besoin en effet de faire des « sauts » cognitifs (pour nous transporter au-delà du seuil) ou de « briser » le mur de l'ignorance et du mensonge qui nous emprisonne?

Nous avons déjà illustré, quoique schématiquement, le voyage (afférent) que l'essence de l'objet accomplit, au travers de l'environnement et du corps, pour arriver au Je, et celui (efférent) qu'elle accomplit, au travers de l'âme, pour être enfin reconnu comme tel ou tel « objet ». Une telle reconnaissance, faite occultement et essentiellement par le Je, vient donc au jour seulement sur le plan de notre actuelle conscience de veille: c'est-à-dire, sur ce plan que Steiner appelle « matériel » ou « objectif » et qui, n'étant pas à la hauteur de l'être du sujet, n'est pas non plus à la hauteur de l'être de l'objet « Tu ressembles — dit-on justement dans le *Faust* — à l'esprit que tu comprends ». Un tel plan coïncide avec celui atteint par l'*âme consciente* à la fin de sa première phase de développement (qui tombe dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle).

On fera bien donc de s'arrêter un instant, sur les passages évolutifs qui de l'*âme sensible*, au travers de l'*âme rationnelle* ou *affective*, ont mené à l'*âme consciente*. Nous savons — par Steiner — que l'humanité a traversé une phase de développement dans laquelle elle était dotée de l'*âme sensible*, mais non encore de celle *rationnelle*, ni, d'autant moins, de celle *consciente*. Cela veut dire que l'esprit (le Je) était, à cette époque, actif dans l'*âme sensible* (liée au corps astral) et que les hommes en avaient par conséquent une « sensation » vivante (sous forme mythologique ou imaginative). Alors qu'est commencé le développement de l'*âme rationnelle* ou *affective* (en 747 ap. J.-C.), l'esprit (le Je) a cependant abandonné la sensation et s'est mis à agir dans les concepts et dans l'activité de jugement (liés au corps éthérique). On peut en avoir une confirmation, en observant la manière dont, en partant des présocratiques et en passant par Socrate, Platon et Aristote, on arrive à Thomas d'Aquin et, dans le domaine de la « scolastique », à la célèbre opposition entre « réalisme » et « nominalisme ». C'est justement la naissance du « nominalisme » qui annonce en effet la fin de la phase évolutive de l'*âme rationnelle* ou *affective* et le début de celle de l'*âme consciente* (en 1413 ap. J.-C.). Au moment de ce passage, l'esprit (le Je) abandonne aussi sa précédente médiation. Et où va-t-il agir cette fois? Il va agir dans le corps physique (dans le système neurosensoriel, et en particulier dans le cerveau) pour pouvoir ainsi « s'auto-refléter », et donc « s'auto-observer » et « s'auto-penser »: pour pouvoir ainsi jouir, en somme, quoique de façon *éteinte* et *spéculaire*, d'une première, lucide et définitive, conscience de soi.

De ce point de vue, le *cogito* cartésien prend une valeur vraiment « monumentale ». « *Cogito ergo sum* »: quelle expression plus incisive pourrait en effet témoigner de la naissance de l'*âme consciente*? Vous voyez, nous disons « âme consciente », mais « consciente » de quoi? En qualité « d'âmes », autant celle « sensible » que celle « rationnelle », n'étaient-elles pas déjà « conscientes »? Elles l'étaient; tant il est vrai qu'au lieu de les appeler « âme » sensible et « âme » rationnelle, nous pourrions parfaitement les appeler « conscience » sensible et « conscience » rationnelle. Mais qu'est-ce qui rend différente donc l'*âme consciente*? Le fait absolument singulier — pouvons-nous dire — qu'elle est consciente, non seulement, comme les autres, de l'objet, mais aussi d'elle-même ou du sujet *en tant que réalité séparée de celle de l'objet* (et donc *du monde*).

Cela s'en tient à signifier que **les** points d'appui *intérieurs*, de l'*âme sensible* (la sensation) et de l'*âme rationnelle* ou *affective* (le concept et l'activité de jugement), ont laissé la place, avec l'*âme consciente*, à **un** point d'appui *extérieur*: ou bien à cette réalité de l'objet (ou du corps physique) qui se porte garante de celle du sujet qui la perçoit et la pense. Le même Je, autrefois présent de façon inconsciente, mais réelle, dans la sensation, et ensuite de façon subconsciente, mais toujours réelle aussi, dans les concepts et l'activité de jugement, est maintenant présent, en tant que « forme » idéale consciente, dans le penser et, en tant que « force » idéale inconsciente » dans le vouloir (et donc dans l'acte perceptif, dans le percept et dans l'image perceptive). Du reste, s'il n'en était pas ainsi, jamais ne se serait affirmé ce réalisme naïf qui met en commun — comme nous l'avons vu — naturalistes, positivistes et matérialistes. Voilà pourquoi Steiner, après avoir mis en rapport l'histoire de l'*âme sensible* avec celle de la mythologie, et l'histoire de l'*âme rationnelle* ou *affective* avec celle de la philosophie, met en rapport l'histoire moderne de l'*âme consciente* avec celle de la science. Pour le philosophe, en effet, c'est le concept (l'objet du penser) qui est important avant tout, tandis que pour le savant, c'est le percept (l'objet du percevoir) qui est important avant tout.

« Entre la perception — rappelle pourtant Steiner — et n'importe quelle assertion au sujet de celle-ci, s'intercale le penser » (p.71).

En effet, grâce à l'acte perceptif, je rencontre ou je me heurte à ce qui est autre que moi: à savoir, avec ce qui attend, au moyen de l'acte perceptif (et donc de l'acte du penser qui est appelé à intégrer celui perceptif) d'être révélé à soi-même. Donc, le percept va à la rencontre du concept pour prendre forme (idéelle) et le concept va à la rencontre du percept pour prendre force (réelle). Eh bien!, l'homme naît justement là où ces deux mondes se touchent: à savoir là où, *la réalité se met à vivre dans l'idée et l'idée se met à vivre dans la réalité.*

Steiner dit: « La conscience primitive traite le penser comme quelque chose qui n'a rien à faire avec les choses, mais reste entièrement à l'écart, et fait ses considérations sur le monde en se tenant à l'écart » (p.72).

La « conscience primitive » ne considère pas, en fait, qu'au monde et outre les choses, il y a aussi les impulsions de la volonté, les sentiments et les pensées: ce qui revient à dire, qu'au monde, il n'y a pas que le *monde*, mais aussi la *conscience du monde*. Le monde est constitué en réalité de deux parties: du monde perçu et du monde pensé. Le problème est par conséquent celui de comprendre quel rapport il y a entre ces deux parties. L'homme, au fond, n'est que cette partie du monde par l'entremise de laquelle le monde lui-même vient à prendre conscience de soi.

« L'homme — écrit Scaligero dans *Techniques de la concentration intérieure* — connaît, et de quelque manière domine, le monde au moyen de la pensée. La contradiction c'est qu'il ne connaît ni ne domine la pensée ».

Plus que d'une « contradiction », il s'agit cependant d'un paradoxe. Pourquoi?

Parce que l'on découvre que c'est avant toute chose le « conscient » à être « inconscient » (de soi, ou pour mieux dire, des raisons pour lesquelles il est tel).

Dans un recueil de quelques-uns de ses essais, Jung a donné par exemple ce titre: *Le problème de l'inconscient dans la psychologie moderne*. Bien, mais le problème du

conscient? En effet, tout se passe comme si celui-ci n'existait pas et qu'il pouvait tout au plus constituer un matériau de réflexion « abstraite » pour la philosophie et « concrète » pour la neurophysiologie. Et si nous découvriions, à l'inverse, qu'un tel « inconscient » est justement celui duquel naît le conscient et dans lequel s'enfoncent les racines qui longuement l'alimentent? La question est importante, après tout, parce que — comme l'enseigne la même psychologie des profondeurs et comme nous avons déjà eu le moyen de le rappeler — tout ce qui est inconscient tend à ré-émerger à la conscience par le truchement de la projection.

Une pensée qui ignore son être propre ou sa force propre, tendra par conséquent à projeter un tel être ou une telle force sur n'importe quelle *autre chose* (physique ou métaphysique), en faisant ainsi croître la *valeur ontologique* de l'objet au préjudice absolu de celui du sujet. Il s'ensuit de cela, évidemment, que la pensée enquête, effectivement, sur le monde, mais qu'elle finit toujours ensuite par découvrir des choses qu'elle ressent presque plus réelles qu'elle-même, et par lesquelles elle est, à cause de cela même, dominée. N'est-il pas vrai que nous entendons souvent se plaindre de ce que l'homme soit devenu esclave de maints instruments qu'il crée et utilise? Mais pourquoi en est-il devenu l'esclave? Parce qu'il n'est pas pleinement maître de la pensée qu'il crée, et donc de la volonté qui s'en sert. S'il est vrai, du reste, que la réalité est faite de corps, d'âme et d'esprit, c'est aussi vrai, alors, qu'une science qui ne s'occupe que du corps est une science qui ne s'occupe, de fait, que d'un tiers de la réalité. Malheureusement, cependant, en continuant à connaître et à dominer un tiers de la réalité, nous serons de moins en moins en mesure d'affronter et de résoudre les problèmes qui pressent déjà dans le temps présent et qui presseront de plus en plus dans l'avenir.

Quatorzième rencontre - 14 janvier 1999. Suite du cinquième chapitre

Nous avons conclu notre dernière rencontre en parlant de la conscience qu'on appelle « naïve » ou « primitive ». Nous commencerons, ce soir, en reprenant ce thème.

Steiner dit: « L'image que le penseur se forme des phénomènes du monde, n'a pas de valeur comme quelque chose qui appartient aux choses, mais existe seulement dans la tête de l'homme; le monde est complet même sans cette image. Le monde est là, complet dans toutes ses substances et forces; et de ce monde complet en soi, l'homme se fait une image. Mais à celui qui pense ainsi, il faut demander: « De quel droit considérez-vous le monde complet, sans le penser? Le monde ne produit-il pas le penser dans la tête de l'homme avec la même nécessité que les fleurs sur la plante? Si vous semez une graine dans la terre, elle rejettera une racine et une tige, développera des feuilles et des fleurs. Placez la plante en face de vous: elle s'unit à votre âme par un concept déterminé. Pourquoi ce concept appartiendrait-il moins à la plante entière que ses feuilles et ses fleurs? Vous dites que les feuilles et les fleurs

existent sans un sujet les percevant, tandis que le concept apparaît seulement lorsque l'homme s'oppose à la plante. Fort bien! Mais les feuilles et les fleurs aussi se forment sur la plante seulement s'il y a de la terre dans laquelle semer la graine, et qu'il y a de la lumière et de l'air dans lesquels feuilles et fleurs peuvent se développer. C'est justement ainsi que se forme le concept de la plante, quand une conscience pensante vient à s'approcher de la plante » (p.72).

Eh bien!, ici il y a quelque chose d'important à comprendre, quelque chose qu'il n'est pourtant pas facile d'exprimer. En regardant en dehors de nous, nous percevons des êtres minéraux, végétaux, animaux et humains, et tout ce qui a été édifié par ces derniers; et tout cela, nous le ressentons bien plus réel que tout ce que nous percevons en regardant en nous: à savoir, bien plus réel que la pensée, le sentiment et la volonté, mais surtout que la pensée. Mais la pensée fait aussi partie de la réalité. Pourquoi est-il donc aussi difficile de s'en rendre compte? Parce que s'il est vrai, par un côté, qu'au monde il y a le réel et la pensée du réel, c'est aussi vrai, par l'autre, que la pensée, en tant que reflet, n'est pas éprouvée *aussi réelle que le réel dont elle est une pensée*. Nous ne devrions pas oublier pourtant que ceci est un problème qui concerne directement le sujet (porteur de la pensée du réel) et non l'objet (le réel). Il revient donc au premier de découvrir que la pensée reflet est aussi réelle parce qu'elle reflète quelque chose de réel. Comme la photographie d'un cheval présuppose un cheval réel, ainsi la représentation d'une pensée suppose et reflète une *pensée réelle* (un concept ou une idée). En substance, c'est justement pour cette raison que le réaliste naïf est amené à croire que le monde est déjà complet en lui-même et qu'avec notre conscience ou connaissance, nous ne lui ajoutons rien; il est même convaincu que c'est le monde qui s'enrichit de quelque chose en agissant sur nous et en laissant son empreinte en nous (à savoir donc à ne pas laisser *rasa* notre *tabula* intérieure).

À ce sujet, il est utile de faire une brève comparaison entre le processus cognitif, celui alimentaire et celui respiratoire. En mangeant, nous ne faisons rien d'autre que d'introduire dans l'intérieur de notre corps ce qui naît, croît et vit à l'extérieur: à savoir que nous ne faisons rien d'autre que d'introduire en nous des morceaux du monde. Or, si ceux-ci conservaient leur nature en nous, ils nous intoxiqueraient. C'est pour cela que le processus métabolique se divise en deux phases. Dans la première (catabolique), ces morceaux du monde que nous appelons aliments sont privés de leur nature en vertu d'un processus de déstructuration de la substance (qui est déjà commencé par la mastication) qui amène celle-ci à une sorte de « point zéro ». Quand, par exemple, il nous reste quelque chose « sur l'estomac », cela veut dire justement qu'un aliment, n'ayant pas été détruit à suffisance, continue de vivre en nous comme un corps étranger. Quand tout va bien, cependant, la seconde phase (anabolique) commence alors. Dans celle-ci, en partant de ce « point zéro », la substance est en partie reconstituée, selon des qualités humaines et individuelles qui la rendent semblable à nous (assimilable), et en partie éliminée. Inutile de dire que la qualité de la substance éliminée est bien différente autant de celle de l'aliment d'origine que de celle assimilée. En respirant, nous ne faisons rien d'autre, à l'inverse, que d'inhaler et d'exhaler de l'air. Par l'inhalation, l'air extérieur entre en

nous et, par l'exhalation, l'air intérieur sort de nous. Dans ce cas aussi, ce qui sort de nous est différent de ce qui y est entré. Cela veut donc dire que le passage au travers du corps humain n'est pas sans conséquences pour l'aliment et pour l'air, et pour le corps lui-même.

En réalité, nous nous trouvons aux prises avec un unique processus qui se déroule de diverses façons selon le niveau auquel il se manifeste. Nous devons faire un autre pas et considérer qu'au niveau cognitif aussi, il y a quelque chose qui entre en nous et qui, après avoir été élaboré, est en partie assimilé et en partie éliminé. Et de quoi s'agit-il? C'est vite dit: du donné de la perception (du percept). Au moment où il est absorbé, le percept aussi, tout comme l'aliment et l'air, représente en effet un élément étranger qui nécessite, en tant que tel, d'être assimilé. À ce niveau, toutefois, l'assimilation a lieu seulement parce que le Je se *re-connaît* dans le percept et le percept se *connaît* dans le Je. Dans ce cas aussi, donc, le monde passe à travers l'homme; et il le fait parce qu'il veut parvenir à la conscience de soi. Le monde, en effet, gît à l'état de *mort* dans le règne minéral, vit à l'état de *sommeil* dans celui végétal, se meut à l'état de *rêve* dans celui animal, et parvient à l'état de *veille* dans le règne humain. C'est donc l'être même du monde qui, en accédant au travers de l'homme à l'état de veille, d'abord se sépare de lui-même et ensuite revient sur lui-même pour s'observer, se penser, se transformer ainsi en esprit. Donc, comme le « monde-aliment », et le « monde-air » se transforment ou opère une transsubstantiation sur lui-même, en traversant sensiblement le « monde-homme », ainsi se transforme-t-il aussi, ou opère-t-il aussi une transsubstantiation sur tout ce qui est perçu, pensé et donc connu. On peut trouver un pressentiment de cette vérité dans toutes les légendes ou contes qui parlent d'êtres qui vivent en étant prisonniers, ou ensorcelés dans les éléments de la nature. De tels êtres enchantés ou emprisonnés, ne sont en réalité que les *essences* des choses: ou bien ces *noumènes*, qui attendent d'être justement désincarnés et libérés par l'activité de connaissance humaine, et au « cri de douleur » desquels — comme nous l'avons vu — Kant est resté absolument « insensible ».

J'espère que ces considérations permettent de comprendre que la connaissance n'est pas un passe-temps ou un jeu, mais bien plus, une question de vie ou de mort spirituelle. C'est par conséquent très triste de constater combien le penser contemporain est devenu inconsistant et superficiel. Celui-ci en effet quand il ne se montre pas lourd et obtus, se révèle alors fat, ludique et vaniteux, et donc affecté d'un vice ou d'une maladie morale. Dans le monde, il y a en réalité souffrance et attente: une attente de rédemption qui est impitoyablement frustrée toutes les fois que nous utilisons la pensée pour nous exhiber ou nous amuser, ou pour poursuivre des intérêts dont nous avons l'illusion de croire qu'ils sont nôtres et vrais (et qui ne sont, à l'inverse, que ceux « particuliers » de l'ego).

« Si je reçois aujourd'hui une rose en bouton, — dit Steiner en tout état de cause — l'image qui se présente à ma perception est dès le début (mais seulement dès le début) achevée en soi. Si je mets cette rose en bouton dans l'eau, j'aurai demain une tout autre image de mon objet. Si je ne quitte pas des yeux le bouton de rose, je verrai l'état d'aujourd'hui se transformer dans celui de demain de manière continue,

au travers d'innombrables passages intermédiaires. L'image qui se présente à moi à un moment déterminé n'est qu'un moment fortuit de l'objet conçu dans un devenir continu. Si je ne mettais pas cette rose en bouton dans l'eau, ce bouton ne donnerait pas lieu au développement de toute une série d'états qui y sont potentiellement contenus. Je pourrais également être empêché demain de continuer à observer la fleur, et je pourrais donc en avoir une image incomplète. Mais ce serait une opinion absolument irréaliste, liée au simple fait du hasard, celle qui affirmerait, à propos de l'image détachée qui se présente à un instant donné: « Ceci est la chose » » (p.73).

Si vous voulez faire un exemple facile du rapport entre « l'image détachée » et la « chose », pensez alors à la relation qui existe entre la photo et le film: il ne viendrait à l'idée de personne de prendre quelques photos d'un film pour le film lui-même. C'est pourtant ce qui vient à l'esprit des réalistes naïfs, à savoir de prendre une ou plusieurs images perceptives de la chose pour la chose. Cela se produit, cependant, parce que l'on néglige de considérer que l'image perceptive est rigidement conditionnée par ce qu'on appelle le *hic et nunc*. Par exemple, l'image perceptive de la rose que j'ai aujourd'hui étant ici, n'est pas pareille à celle que j'aurai demain étant là. L'on devrait toutefois se demander: mais si autant l'image que j'ai aujourd'hui en étant ici, que celle que j'aurai demain en étant là, sont des images différentes d'une même rose, où est donc alors cette rose dont elles sont toutes deux des images? Et quand, au lieu de la rose, je parle du Je, à laquelle de ses images perceptives, me référè-je? À celle qu'il avait à dix ans? ou à celles qu'il avait à vingt, trente, quarante ou cinquante ans? Et si l'image perceptive du Je change continuellement, où se trouve donc celle du Je qui se tient à la base d'une telle continuité?

L'espace — dit Hegel — est le lieu où l'être existe *en dehors de soi*. Pour comprendre pleinement une affirmation pareille, il est nécessaire d'avoir conscience de la succession suivante: d'abord l'être, sur la plan de la qualité (ou du concept), est un être *en soi*; puis, sur le plan du temps, il commence à exister *en sortant de lui-même*; enfin, sur le plan de l'espace, il existe (ou gît) *en dehors de soi*. Ceux-ci, quoique admirables, ne sont pourtant que des concepts abstraits auxquels chacun de nous devrait parvenir à donner une âme ou un contenu d'expérience. Chacun, en somme, devrait s'efforcer, non seulement d'observer ces choses comme nous les présente la nature (chez les minéraux, chez les plantes, et chez les animaux), mais de s'expérimenter soi-même et comme une réalité « morte » dans l'espace, et comme une réalité « vivante » (dans le temps) et comme une réalité « qualitative » (« conceptuelle » ou « idéelle ») dans l'âme.

Quoi qu'il en soit, tout ce tient dans la bonne activité de l'intellect, étant donné que c'est de celui-ci, bon gré, mal gré, que l'on doit commencer. Voyez-vous, la science de l'esprit part justement du point évolutif auquel nous sommes parvenus. Ne sommes-nous pas tous désormais aux prises avec la conscience intellectuelle ou représentative? Bien, partons alors de là! Qui a vu le dernier film d'Andrej Tarkovskij, *Sacrifice*, se rappellera probablement que l'un de ses protagonistes, après avoir enfoncé un bâton dans le sol, se met à en prendre soin et à l'arroser périodiquement. Eh bien!, vous vous souviendrez aussi que c'est justement de ce

bout de bois mort que renaît à un certain moment la vie et que l'on voit poindre des bourgeons. Celle-ci pourrait être une bonne image de la manière dont chacun de nous devrait cultiver son propre intellect mort. Si en effet, en dépit de toute logique, nous nous mettons à l'arroser régulièrement, la vie pourrait aussi en renaître. Mais arroser l'intellect veut dire l'éduquer et l'engager au moyen de l'étude et de la pratique intérieure de la science de l'esprit. Le secret, au fond, est entièrement là. Lucifer ne sait que faire naître la vie de la vie (ou conserver la vie), et montre donc qu'il fuit la mort, tandis qu'Ahrimane ne sait que faire naître la mort de la mort (conserver la mort), et montre donc qu'il craint et fuit la vie. Tous deux, donc, ignorent le secret de la résurrection, et ne savent pas, par conséquent, faire naître, comme le Christ, *la vie de la mort*.

Il s'agit, en somme, de trouver le courage de partir de notre conscience morte et de nous engager à comprendre, autant pour commencer, le *comment* et le *pourquoi* elle est morte: à savoir de nous mettre à l'objectiver, en cessant ainsi de s'y identifier. Qui parvient à voir la mort est en effet vivant: il est vivant, puisqu'il parvient, en franchissant le seuil qui sépare le monde physique du monde éthérique, à remonter de la conscience de l'espace à celle du temps, et à observer par conséquent de là-haut, l'être mort de la première de l'être vivant de la seconde. Vous savez, on m'a demandé tantôt: « Comment fait-on pour comprendre que la pensée est vivante? »; « Si tout d'abord l'on commençait à considérer celle qui est morte? », ai-je répondu. Cette dernière en effet on la voit, non pas tant qu'on est dedans, mais dès qu'on commence à en sortir. Certes, pour comprendre clairement tout ce que nous sommes en train de dire, il faut avoir réalisé que, normalement, nous ne jouissons pas du tout d'une réelle conscience du temps. En parlant de l'existence, nous parlons — c'est vrai — d'une conscience spatio-temporelle, mais, dans celle-ci, la conscience de l'espace prévaut nettement sur celle du temps. Nous avons, en effet une quelconque conscience du temps que si nous le spatialisons. Qu'est-ce qu'une horloge, par ailleurs, sinon une machine qui mesure le temps justement parce qu'elle le spatialise ou le fractionne? Personne, en effet, n'est normalement en mesure de faire une expérience directe du mouvement *continu* du temps, ni d'autant moins de reconnaître dans celui-ci, celui-là même de la vie. Pour faire une semblable expérience, il est nécessaire en effet de développer ce premier niveau de conscience supérieure que Steiner appelle « imagitatif ». Ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de réaliser que le mouvement du temps, de la vie et du penser, n'est qu'un unique mouvement: un mouvement qui, sur le plan du penser peut pourtant s'observer et se connaître soi-même. Mais cela ne se produit normalement pas, puisque du penser, nous nous contentons d'en avoir une conscience indirecte au travers du *pensé*: à savoir au travers de la représentation qui, comme cela advient pour le temps, en arrête et spatialise la fluidité.

Steiner dit: « Il ne dépend pas des objets que ceux-ci nous soient donnés dans un premier temps sans les concepts correspondants, mais de notre organisation spirituelle. Notre entité complexe fonctionne de manière que, pour tout objet de la réalité, les éléments relatifs affluent vers elle de deux côtés: l'un, de l'activité de la perception et l'autre, de celle du penser. La façon dont je suis organisé pour les

saisir n'a rien à faire avec la nature des choses. La séparation entre l'acte de percevoir et l'acte de penser n'advient qu'au moment où moi, l'observateur, je me mets en face des choses. Mais quels éléments appartiennent aux choses et quels n'y appartiennent pas, cela ne peut pas dépendre de la manière dont moi je parviens à la connaissance de ces éléments » (p.74).

Eh bien!, nous savons tous que, à cause de la manière dont nous sommes faits, il nous est impossible de voir, simultanément, la partie antérieure et la partie postérieure d'un objet, mais qu'après avoir vu la première, pour voir la seconde, nous devons nous déplacer nous-mêmes ou bien déplacer l'objet. Eh bien!, il s'agit d'une situation analogue à celle où nous voulons, à l'inverse, connaître un objet. Dans ce cas-ci, il est cependant nécessaire, non pas de nous déplacer matériellement nous-mêmes ou de déplacer l'objet, mais plutôt de nous déplacer ou de nous retourner d'une manière conforme à la vie de l'âme, du percevoir (vouloir) au penser.

Voilà donc de toute manière un autre cas dans lequel nous pouvons de nouveau recourir au concept psychodynamique de « projection ». Si nous étions organisés de manière dualiste, mais que nous ne le sachions pas, quelle chose en viendrait-on à faire? Projeter notre dualisme inconscient sur le monde et le lui attribuer. En tant que conception du monde, le dualisme naît, par conséquent, du fait que nous sommes habituellement inconscients de notre façon d'être, ou de notre organisation spirituelle. Comme la partie antérieure et la partie postérieure d'un objet ne sont telles qu'en rapport à l'*observateur* et non pas à l'*observé*, ainsi donc le percept (l'élément qui afflue vers moi du côté du percevoir) et le concept (l'élément qui afflue vers moi du côté du penser) ne sont tels qu'en rapport avec le *celui qui connaît* et non pas avec le *ce qui est connu*. En rencontrant l'homme, toute réalité du monde se scinde en deux et se révèle comme « percept » à notre organisation corporelle et comme « concept » à celle spirituelle. À partir du moment, toutefois, où toute réalité du monde *est en soi une*, le percept (la force) appartient au concept (à la forme) autant que le concept (la forme) appartient au percept (à la force). Cela veut dire que le concept appartient au monde non moins que le percept. Au connaître humain, il est néanmoins indispensable de briser l'unité originelle, naturelle et inconsciente, pour la réintégrer ensuite, à un niveau supérieur, au sein d'une unité spirituelle et consciente, en conjuguant le donné de la perception, acquis au moyen du corps, avec celui de la pensée, acquis au moyen de l'esprit. De telles noces, cependant, ne peuvent être célébrées qu'au sein de l'âme humaine. Steiner dit: « Si notre existence était ainsi reliée aux choses, de manière que tout devenir du monde fût en même temps aussi le nôtre, alors il n'y aurait plus de distinction entre nous et les choses. Mais dans un tel cas, il n'y aurait plus non plus pour nous de choses isolées. Tout le devenir s'écoulerait continuellement d'une chose à une autre. Le cosmos ne serait qu'une unité et une intégrité close en soi. Le courant du devenir n'aurait jamais d'interruption » (p.74).

Pensez à l'image alchimique du serpent qui se mord la queue (l'*Ouroboros*). En se dévorant sans cesse lui-même et en se régénérant sans cesse, un tel serpent représente vraiment cet inconscient devenir naturel qui n'admet pas de solution de

continuité (séparation soit congénitale, soit accidentelle de parties qui sont continues dans l'état normal, ndt). Le long de cet anneau, en fait, tout devient de façon ininterrompue et il n'y a rien qui puisse se soustraire ou s'opposer à un tel mouvement pour l'observer ou le connaître. (« J'ai vu l'éternité l'autre nuit — chante justement Henry Vaughan — comme un grand anneau de lumière pur et incessant, /calme autant que resplendissant »).

Qu'est-ce qui se produit cependant? Il se produit que l'anneau se brise à un certain point et que justement là où s'est réalisée la brisure, deux extrémités opposées se font face. La continuité précédente s'est en effet interrompue, et un espace est venu à se créer, entre une extrémité et l'autre de l'anneau, un espace grâce auquel le Je peut finalement faire face à lui-même, et donc observer et connaître son propre devenir. Avant la fracture, il n'y avait pas dualité, mais au contraire unité. Mais — que l'on fasse attention — à présent, il n'y plus seulement les deux extrémités de l'anneau, mais il y a aussi l'espace qui les sépare. Ce qui signifie que trois choses, et non deux, en sont venues à se créer. Eh bien!, cette troisième chose c'est l'homme (sa conscience de veille); et c'est justement la création de cette troisième chose, en réalité, qui a produit, par la fracture, les deux autres.

Sous cet éclairage, l'homme se présente à nous, donc, comme un être qui brise (en percevant) et ressoude (en pensant), en même temps, le silencieux et incessant devenir de la nature. Ce n'est que ceci en définitive, le secret de l'espace et de la mort. Pour que puisse intervenir la conscience, il est nécessaire en effet que s'arrête, par l'entremise de l'espace, le cours ininterrompu du temps, et par l'entremise de la mort, le cours ininterrompu de la vie: en somme, il est nécessaire qu'à *un tiers*, *l'un apparaisse comme un deux*. Mais ce qui est encore plus extraordinaire c'est que c'est justement dans ce tiers, à savoir en l'homme, que *l'inconsciente unité naturelle* peut reprendre vie en tant que *consciente unité spirituelle*. Si, en effet, *l'Un inconnu*, est un chose, *l'un connu* en est une autre. Pour passer du premier au second, il faut pourtant affronter et surmonter *l'épreuve du deux*: ou bien l'épreuve de la séparation, de la solitude et de la mort.

Steiner dit encore: « À cause de notre organisation, nous apparaît comme singularité ce qui en vérité n'est pas singularité. Jamais, par exemple, la qualité singulière du rouge existe de façon isolée en soi. Elle est de toute part entourée d'autres qualités, auxquelles elle appartient, et sans lesquelles elle ne pourrait continuer d'exister. Mais pour nous, c'est une nécessité de séparer certains fragments du monde et de les considérer en soi » (p.74).

Voilà donc *l'analyse*; séparation, solitude et mort ne sont en effet « qu'analyse ». Nous pourrions par conséquent dire que, par l'entremise du corps et du percevoir, nous analysons et par l'entremise de l'esprit et du penser, nous synthétisons; ou que le percevoir « démonte » (*solve*) le monde et le penser le « remonte » (*coagula*). Si l'on veut, nous pourrions dire aussi qu'il s'agit de quelque chose d'analogue à ce que font les enfants quand, justement pour voir comment ils sont faits, ils démontent et remontent leurs jouets.

À l'origine est donc la synthèse (*a-priori*), puis vient l'analyse, et puis encore la synthèse (*a-posteriori*). De la première (du *Je comme être*) à la seconde (à l'ego) nous

sommes portés par la nature, tandis que de la seconde (de l'ego) à la troisième (au *Je comme Esprit*), nous devons nous porter de notre propre initiative.

Steiner dit: « La perception que j'ai de moi m'enferme dans des limites déterminées, mon penser n'a rien à faire avec de telles frontières. Dans ce sens, je suis un être double; je suis enfermé dans un champ que je perçois comme celui de ma personnalité, mais je suis aussi porteur d'une activité qui détermine, à partir d'une sphère plus élevée, mon existence limitée. Notre penser n'est pas individuel comme la sensation et le sentiment. Il est universel. Il acquiert une empreinte individuelle dans les hommes singuliers seulement parce qu'il est en rapport avec leurs sensations et avec leurs sentiments individuels. Les hommes isolés se distinguent entre eux au moyen de ces colorations particulières du penser universel. Un triangle a un seul concept. Et pour le contenu de ce concept, il est indifférent qu'il soit accueilli par le porteur d'une conscience humaine A ou par le porteur d'une conscience humaine B. Mais par chacune des deux consciences, il est accueilli de façon individuelle » (pp.75-76).

Ceci est une autre vérité que chacun doit conquérir par lui-même. D'ailleurs ne sont fécondes que les vérités ainsi conquises. Il s'agit en effet de pensées qu'il faut penser et repenser; qu'il faut méditer en somme, tant qu'elles ne libèrent pas de leur sein une force en mesure de restituer à l'âme vie, lumière et chaleur. Voyez-vous, *méditer c'est « couver » les pensées*. En effet, comme une poule, en couvant, peut faire éclore l'être vivant du poussin hors de la coquille morte de l'oeuf, ainsi nous, en méditant, nous pouvons faire éclore l'être vivant du concept de la coquille morte de la représentation.

En fait, nous devrions avoir la sincérité et l'humilité d'admettre que nous n'avons pas encore appris à utiliser la pensée à la fin pour laquelle elle nous est donnée. Même si la comparaison est sans doute grossière, nous ressemblons en fait à ces individus qui, ayant reçu en cadeau une Bible, non seulement l'utilisent en la plaçant sous un pied d'une table vacillante, mais croient aussi qu'elle a été faite et qu'on la leur a donnée pour ça. Pour tout dire, la pensée est une force cosmique et divine dont nous nous sommes seulement servis jusqu'à présent pour ordonner, classer et comprendre ce qui tombe sous nos organes des sens physiques.

L'exercice de la méditation présuppose, cependant, celui de la concentration. Au moyen de la concentration, nous visons en effet (de manière — pour ainsi dire — « masculine ») à conquérir une maîtrise de plus en plus grande du penser; par l'entremise de la méditation, nous visons, à l'inverse, (de manière — pour ainsi dire — « féminine ») à offrir au penser, dont nous sommes devenus maîtres désormais, des pensées particulières en mesure, tandis qu'elles s'attardent dans notre âme, de la nourrir, de l'assainir et de la réveiller. Voyez-vous, méditer une pensée c'est comme s'entretenir avec un ami cher, ou comme écouter une musique si belle que — comme on a coutume de le dire — « l'on ne se fatiguerait jamais de l'écouter ».

Méditer, en somme, signifie *se donner* à l'être de la pensée méditée. C'est vrai, d'un autre côté, qu'il y a de nombreuses pensées qui ne trouvent pas d'âmes disposées à les accueillir et à les aimer. Vous rappelez-vous ce que l'on dit du *Logos* dans le prologue de l'Évangile de Jean? « Il était dans le monde, et le monde fut créé au

moyen de lui, mais le monde ne le connut point. Il vint chez lui, et les siens ne le reçurent point ». Et le Christ Lui-même, dans l'Évangile de Luc, dit: « Les renards ont leurs tanières et les oiseaux du ciel leurs nids, mais le Fils de l'Homme n'a pas de lieu où poser sa tête ».

De toutes les manières, comme nous nous assurons, en général, de la pureté de l'aliment que nous voulons prendre, ainsi ferons-nous bien de nous assurer de la pureté de la pensée que nous voulons méditer. Je me souviens que Scaligero me dit, une fois, que l'exercice de la concentration, l'on pourrait même le faire avec une pensée erronée, parce que le penser qui se concentre par exemple sur le « deux plus deux font quatre » n'est pas substantiellement différent de celui qui se concentre sur, que sais-je, « deux plus deux font cinq ». En effet, si le contenu de la pensée n'est, pour la concentration, qu'un prétexte pour mener l'observation du plan du *pensé* à celui du *penser*, le même, pour la méditation, est à l'inverse décisif et exige par conséquent une certaine prudence. Si nous méditons, en effet, un mensonge, nous nous retrouverions à exposer nos âmes à son action pathogène. Et s'il est déjà grave de penser un mensonge, il serait encore plus grave d'arriver, en vertu de la méditation, à en prendre part de toute son âme. De fait, la concentration est froide, « inaffective » ou — comme dit Scaligero — « apsychique », tandis que la méditation est chaude et implique la sphère du sentiment. En définitive, la méditation, plus qu'une « technique », est un art. Chacun devrait en effet choisir la pensée juste au moment juste; et un tel moment doit être en syntonie, non seulement avec la phase du cheminement spirituel qu'il est en train de traverser, mais aussi avec celle relative à son existence dans le temps et dans l'espace. Nous devons avoir le courage d'assumer cette responsabilité. Ayez conscience que celui qui ne s'y met pas par peur de se tromper, est en réalité déjà en train de se tromper.

Réponse à une question:

Quand nous parlons de « choses », nous parlons de ce que nous percevons au moyen des organes des sens physiques. Or, la difficulté qui nous empêche de réaliser que les *réalités perçues sont des idées*, est exactement la même que celle qui nous empêche de réaliser que *les idées pensées sont des réalités*. Si nous parvenons à nous porter au-delà de l'habituelle conscience abstraite, nous nous apercevons alors que les idées sont des entités spirituelles vivantes et animées. Notre vrai problème, en définitive, c'est que les idées, désormais, nous ne savons que nous les représenter (abstraitemment). Il me viendrait l'envie de dire — si vous me le permettez — nous avons absolument perdu la capacité d'en apprécier le parfum, le goût, la couleur, le son, ou mieux encore, le caractère et la substance morale. Un vieil adage raconte: « Dis-moi qui tu fréquentes, je te dirai qui tu es ». Eh bien!, nous pourrions le paraphraser en disant: « Dis-moi quelle idée tu fréquentes, et je te dirai qui tu es ». Tout comme nous sommes attentifs à nous choisir les amis, ainsi devrions-nous être attentifs à nous choisir les idées. L'on sait, en effet, que les « mauvaises amitiés » peuvent ruiner, mais l'on ne considère pas toujours que les « mauvaises idées » peuvent en faire tout autant, sinon même pire.

Quinzième rencontre - 21 janvier 1999. Suite du cinquième chapitre

Ce soir, pour renouer le fil de nos ultimes considérations, je voudrais vous lire tout de suite ce que Steiner dit: « Chez les êtres pensants, face à la chose extérieure surgit le concept. Il est ce que nous recevons de la chose, non du dehors mais du dedans. La compensation, la réunion des deux éléments, intérieur et extérieur, doit fournir la connaissance.

La perception n'est donc rien d'achevé, de définitif en soi, mais elle est l'un des côtés de la réalité totale. L'autre côté est le concept. L'acte cognitif est la synthèse de la perception et du concept. La perception et le concept d'une chose forment seulement la chose complète » (pp.76-77).

Eh bien!, si « seulement la perception et le concept d'une chose forment la chose complète », nous pouvons alors observer, afin de mettre encore une fois en relief la particularité de l'approche scientifico-spirituelle, que, d'une pareille « chose complète », l'approche philosophique privilégie unilatéralement le concept (en perdant les faits), tandis que celle scientifico-naturelle privilégie uniquement la perception (en se perdant parmi les faits).

Gentile, par exemple, dans un essai intitulé: *catholicisme et histoire dans les ouvrages de Semeria*, en commentaire sur une objection adressée par Semeria à l'apologétique traditionaliste, écrit: « Cette réponse peut suffire à l'apologiste, mais n'est pas utile au rationaliste; parce qu'elle se fonde sur un principe de foi, et non de raison; et n'a pour cette raison aucune valeur scientifique ». Comme vous le voyez, il oppose le « principe de raison » à celui de « foi », en accordant au premier une valeur « scientifique ». Ce faisant, il révèle cependant qu'il ignore toutefois que l'époque (théosophique) dans laquelle la vérité était avant tout une « vérité de foi », puisque remise en *Dieu* (ou dans Sa révélation), a laissé, effectivement, sa place à une époque (philosophique) dans laquelle la vérité était avant tout une « vérité de raison », puisque remise à *l'homme*, mais aussi que cette dernière, à partir de 1413 ap. J.-C., a laissé à son tour la place à une époque scientifique dans laquelle la vérité est avant tout une « vérité d'expérience » ou de « perception », parce qu'elle est remise dans les *choses* ou dans le *monde*.

Il est vrai qu'avec une ténacité louable, Fichte écrit, en 1794, la première *Doctrine de la science*, en 1810 la seconde et que Hegel, en 1817, écrit l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, mais, il n'est pas moins vrai que Francis Bacon, dans *La grande instauration* de 1620, avait déjà recommandé ceci: « L'essentiel, c'est de ne jamais éloigner l'oeil de l'esprit des choses elles-mêmes, par suite de quoi d'en recueillir les images comme elles sont; que Dieu ne nous permette jamais de proposer les rêves de notre imagination au lieu de la copie fidèle du monde. »

Qu'est-ce qui est donc « essentiel » pour Bacon? C'est nettement dit: **1.** l'observer ou le percevoir (le « ne jamais éloigner l'oeil de l'esprit des choses elles-mêmes »); **2.** les images perceptives (les « images » des choses « comme elles sont »); **3.** les représentations (les « copies fidèles du monde »). Cela confirme que, pour l'*âme*

consciente (au moins dans le cours de sa première phase de développement), le critère de la vérité n'est plus en Dieu ou en l'homme, mais bien plutôt dans les choses ou dans le monde: non plus dans le penser, à savoir, mais dans le percevoir (sensible). À un donné de la pensée qui est défini comme « idéal », l'on vient en effet opposer un donné de la perception qui est défini comme « réel ».

Eh bien!, une science de l'esprit qui veut être vraiment telle ne doit pas renier ce présupposé de l'*âme consciente*, mais plutôt le réaliser vraiment et l'étendre du champ de la réalité sensible à celui de la réalité extrasensible. C'est avec le critère de l'expérience ou de la perception qu'un chercheur de l'esprit doit par conséquent affronter les « objets » intérieurs: c'est-à-dire, les pensées, les sentiments et les impulsions de la volonté.

Il faut pourtant réaliser que la donnée perceptive, d'un côté, on la perçoit parce qu'elle est « réelle », mais, de l'autre, elle est aussi « réelle parce qu'on la perçoit: à savoir que son caractère de réalité dépend autant de la nature de l'objet que de celle de l'activité par l'entremise de laquelle le sujet le saisit. On ne doit pas oublier, en effet, que l'acte perceptif est un acte volitif et qu'en lui est présente, quand bien même de façon inconsciente, la force vivante du Je. L'homme ressent donc comme « réel » le monde perçu parce qu'il ressent comme « réelle » cette partie de son propre Je qui vit dans le vouloir et dont il n'a pas conscience, tandis qu'il ressent comme « idéal » le monde pensé, puisqu'il ressent comme « idéale » cette partie de son propre Je qui vit dans le penser et dont il n'a, pour l'instant, qu'une conscience réfléchie (représentative). En somme, dans le percevoir du Je, il *est*, mais *ne connaît rien de soi*, tandis que dans le penser *il connaît de soi, mais il n'est pas*.

Dans les objets, dans les choses et chez les autres, l'homme ne fait donc que se rechercher soi-même: à savoir qu'il ne fait que rechercher l'être de ce Je inconscient et volitif qui peut le réunir au monde, après que le non-être de l'ego conscient et pensant l'a séparé de ce monde. Cela ne signifie pas — qu'il soit bien clair — que l'on doit renoncer au second en faveur du premier (comme font tous ceux qui tentent, d'une façon ou d'une autre, de mortifier, d'émousser ou d'éteindre l'intellect), mais que l'on doit ramener l'être volitif du Je à *l'intérieur* de celui pensant de manière que ce dernier puisse finalement accéder à une conscience vivante et réelle de soi et du monde.

Au cours de la première phase de développement de l'*âme consciente*, qu'est donc devenu le penser humain? « Il est devenu justement le serviteur, — dit Steiner, dans *L'anthroposophie et la science naturelle* — un simple moyen pour la recherche (...) La pensée est devenue un moyen formel, une aide, pour saisir la réalité. Dans la science, elle n'est plus que quelque chose qui s'automanifeste ».

Ce qui désormais « s'automanifeste », c'est en effet l'objet, dont la pensée, selon la science actuelle, ne peut être justement que « servante ». Bien, mais qu'est-ce que l'objet? Voyez-vous, les savants observent d'abord et étudient les phénomènes, puis ils formulent des hypothèses, et en dernier lieu, ne reconnaissant pas, à la différence des philosophes, « une vraie valeur scientifique » à la seule raison, procèdent à leur vérification expérimentale (réelle ou perceptive). Ils jugent en effet probant, non pas ce qui leur est donné par le penser (l'hypothèse), mais au contraire, ce qui, en

vertu de l'expérience, leur est donné par les sens (la vérification): c'est-à-dire ce qu'ils voient de leurs propres yeux, entendent de leurs propres oreilles et touchent avec leurs propres doigts. Dommage cependant, qu'aucun d'entre eux ne soit en mesure de nous dire, tout aujourd'hui, ce qu'est vraiment, en soi, ce qui se voit avec les yeux, s'entend avec les oreilles et se touche avec les doigts.

L'horizon de notre conscience de veille ordinaire est de fait limité, d'un côté, par les images perceptives, et, de l'autre, par les représentations. Seul celui qui parvient à observer de combien il se trouve au-delà des premières et de combien il se trouve en-deçà des secondes, pourra donc découvrir que les percepts qui se trouvent à l'origine des images perceptives et les concepts qui se trouvent à l'origine des représentations, sont une même chose, et qu'il ne s'agit donc pas — comme le soutient Kant — de deux réalités hétérogènes (ceux qui connaissent de manière plus profonde la science de l'esprit se rappelleront que, au-delà des images perceptives, se trouvent — les entités de la première et de la seconde Hiérarchie [mises en relation, dans leurs activité créatrices, par les Esprits des « cycles », par les Esprits des « espèces » et par les Esprits des « éléments »], tandis qu'en deçà des représentations, se trouvent les entités de la troisième Hiérarchie — à savoir les *Anges*, les *Archanges*, et les *Archà*). Notre conscience de veille actuelle ne sait donc pas voir, entendre ou toucher les entités spirituelles qui, avant de se révéler comme concepts au penser, se révèlent comme percepts au vouloir.

« Dans les organes des sens — écrit justement Scaligero dans *Isis-Sophia* — l'esprit de l'homme, grâce à leur admirable structure psycho-physique, rencontre à chaque fois dans le sensible l'Esprit du monde ».

Je voudrais de nouveau rappeler, pour cette raison, que la science de l'esprit ne nous demande pas d'abandonner le critère de la vérification expérimentale, mais qu'elle nous demande de l'appliquer, au contraire, au-delà des limites de la sphère sensible. Nous pourrions dire, en somme, que l'on fait de la science de la nature quand on pense (comme idéal) tout ce que l'on perçoit (comme réel), tandis que l'on fait de la science de l'esprit quand on perçoit (comme réel) tout ce que l'on pense (comme idéal). Ce n'est qu'ainsi, du reste, que l'*âme consciente* peut passer de la phase de développement « scientifico-naturelle » à celle « scientifico-spirituelle » ou « anthroposophique » (en succédant ainsi dignement soit à la phase théosophique, soit à celle philosophique).

Mais revenons à l'affirmation de Steiner selon laquelle « l'acte cognitif est la synthèse de la perception et du concept ». En tant que synthèse, l'acte cognitif doit pourtant être précédé par l'analyse. Imaginez, par exemple, une sentinelle qui, depuis les gradins d'un fortin, scrute le désert devant elle (un peu comme cela se produit dans *Le désert des tartares* de Buzzati). Son regard se perd à l'infini quand, tout à coup, apparaît quelque chose à l'horizon. Eh bien!, le croisement du regard de la sentinelle avec ce qui est apparu à l'horizon équivaut de fait à une invisible rencontre de forces. La présence de l'objet, en effet, limite soudain, ou arrête le regard du sujet. Ce qui veut dire que la force de l'essence du premier limite ou arrête celle de l'être du second. Vous vous souvenez de Leopardi?:

« Toujours chère, me fut cette colline solitaire,

Et cette haie, qui, de toute part,
De l'horizon ultime exclut le regard... »

C'est justement là où est expérimentée une telle limite, que survient donc ce heurt (entre la volonté du sujet et celle de l'objet) dont le premier tire la sensation immédiate et sûre que là où son regard s'est justement arrêté, *quelque chose est*: à savoir, dont le premier retire donc la *sensation d'être*. De cette façon toutefois, il sent et sait que quelque chose est, mais ne peut pas encore déterminer ce qu'est la chose qui est. C'est seulement dans une seconde instance, en effet, que tout ce qu'il a expérimenté d'abord, pourra être appris comme forme, qualité ou détermination. Voilà donc comment, au travers de l'homme, l'analyse fait ainsi irruption dans la tranquille synthèse de la nature. L'homme — comme nous l'avons dit et répété — est toutefois appelé à recréer en lui-même cette synthèse, en conjuguant, dans l'acte cognitif, l'acte perceptif avec celui pensant. Le percept n'est en effet que le *concept inconnu*, tandis que le concept n'est que le *percept connu*. Quand ces deux éléments se réunissent dans l'âme, naît la représentation; en vertu de la mémoire, l'expérience acquiert ensuite une durée.

Steiner dit: « Profondément enracinée dans la conscience de l'homme naïf est l'idée que le penser est abstrait, sans aucun contenu concret et qu'il peut tout au plus fournir une contre-image « idéelle » de l'unité universelle, mais non celle-ci même. Qui juge ainsi n'a jamais clairement compris ce qu'est la perception sans le concept » (pp.78-79).

Je suspens la lecture parce que je voudrais avancer d'abord quelques brèves considérations à tout ce qui va suivre. Voyez-vous, si nous écrivons $2 + 2 = 4$, entre le premier et le second 2 nous posons le signe « plus » (+) et entre le second 2 et le 4, celui « égal » (=). Mais qu'indiquent ces signes? Sans doute quelque chose de différent de ce qu'indiquent les nombres. Eh bien!, supposons que les chiffres indiquent des choses concrètes (par exemple des pommes), qu'est-ce qu'indiqueraient alors les signes qui se trouvent entre elles? C'est vite dit: ils indiqueraient les relations intercurrentes entre de telles choses concrètes. Dire en effet: « $A+B$ », « $A-B$ », « $A \times B$ » et « $A:B$ » signifie dire que deux mêmes éléments (A et B) sont en rapport entre eux de quatre manières différents (à savoir dans les manières de la somme, de la soustraction, de la multiplication et de la division). Les signes indiquent donc des relations. Mais ces relations — demandons-nous — *sont-elles* ou *ne sont-elles pas*? Et si elles sont, *qu'est-ce qu'elles sont*? Quelle est — à savoir — leur *substance* ou leur *nature*? Sont-elles *réelles* ou *irréelles*? Et si elles sont réelles, de quelle manière peut-elle être connue et expérimentée leur réalité?

Nous voici revenus, en formulant ces interrogations, à l'exercice de la concentration. Scaligero soutient qu'un tel exercice ne représente rien d'autre que la méthode expérimentale de la science appliquée à la pensée. Quiconque en a une certaine pratique, sait que, dans une première phase, notre attention est surtout capturée par ses contenus. Si j'ai décidé, par exemple, de me concentrer sur le bouton, je serai en effet attentif à passer en revue les divers types de boutons, les diverses façons par lesquelles il sont travaillés et réalisés, les diverses fonctions

qu'ils sont appelés à accomplir, et ainsi de suite. Cela veut dire que, dans une première phase, je me verrai surtout engagé à faire en sorte que les représentations qui se succèdent soient le plus possible objectives et conséquentes. C'est seulement dans une seconde phase, en effet, que l'on peut se distraire du contenu des représentations singulières pour tenter de se concentrer sur cet invisible « fil » qui les relie et qui leur permet de se succéder de manière ordonnée et cohérente. Eh bien justement!, c'est en rendant visible un tel « fil » que l'on rend visible la relation (éthérique) qui relie entre elles les représentations: c'est-à-dire que l'on rend visible, et donc *perceptible*, cette réalité fluide et dynamique du penser (en tant que Verbe) qui tisse incessamment les rapports entre les *pensés* (en tant que substantifs). Dans une telle réalité, on a le mouvement du *vouloir dans le penser* ou le mouvement même du Je. En vertu de cet exercice, nous pouvons donc découvrir, non seulement que la relation est, mais aussi qu'elle *est d'abord* et *plus* que les choses. Celles-ci, en effet, en tant que (ayant été, ndt) pensées, ne sont que des coagulats ou précipités de la fluidité ininterrompue du penser; nous pourrions les comparer à des glaçons qui se distinguent, effectivement, de l'eau, mais sont quand même fait d'eau et flottent en son sein.

Il y a peu, nous avons entendu dire — par Steiner — que quiconque croie que le penser est abstrait et n'a, par conséquent, « aucun contenu idéal concret », « n'a jamais compris clairement ce qu'est la perception sans le concept ». Eh bien!, tentons alors de les imaginer ces perceptions privées de pensée. À quoi ressembleraient-elles? Elles ressembleraient aux tesselles d'une mosaïque, éparpillées pêle-mêle, ou bien aux numéros de la tombola lorsque, avant d'être tirés un à un pour être disposés en bon ordre sur le tableau, ils se trouvent amassés tous ensemble dans la corbeille. Qu'est-ce donc que « la perception sans le concept? » Un véritable **chaos** dans lequel on ne distingue pas le dessus du dessous, la gauche de la droite, le devant du derrière: dans lequel, en somme, il n'y a rien de qualifié ou de déterminé qui puisse, en tant que tel, être mis en rapport avec le reste.

Steiner dit précisément: « Considérons donc un moment ce monde de la perception: il nous apparaît comme un agrégat de choses particulières sans lien, simplement situées l'une à côté de l'autre dans l'espace, et l'une après l'autre dans le temps. Aucune des choses qui entrent et qui sortent de la scène de la perception, a quelque chose à faire avec une autre, le monde est une multiplicité d'objets équivalents. Aucune chose n'a de participation plus importante qu'une autre dans le contenu du monde » (p.79).

Comme vous le voyez, Steiner affirme que le monde, sans la pensée, nous apparaîtrait comme « un agrégat de choses particulières sans lien ». En tenant compte de la façon dont se forment la représentation et l'image perceptive, nous pourrions cependant ajouter que même les « choses particulières », sans la pensée, nous apparaîtraient comme un pur « agrégat » de données particulières (stimuli) « sans lien ». Tout objet singulier — comme nous avons déjà tenté de le montrer — n'est en effet, du point de vue purement perceptif, qu'un « agrégat » de stimuli, impulsions ou événements cérébraux sans importance. Cela veut donc dire qu'au

monde, sans la pensée, non seulement ne se révélerait pas le lien entre les choses particulières, *mais les choses particulières elles-mêmes ne se révéleraient pas non plus*. Mais remettons-nous donc à observer le phénomène du point de vue adopté par Steiner. Nous avons déjà vu que tout lien n'est pas un lien entre « des choses », mais entre « des concepts », et qu'il ne pourrait pas y avoir par conséquent de lien entre des choses (que l'on se rappelle l'exemple du froissement dans l'herbe et de la perdrix) si celles-ci n'étaient pas *d'abord* résolues en concepts.

« Sans la pensée en état de fonctionner — dit en effet Steiner — l'organe rudimentaire du corps d'un animal, qui est sans importance pour sa vie, nous apparaît de la même valeur que l'organe qui a la plus grande importance. Les faits particuliers acquièrent leur importance pour eux et pour les autres parties du monde, seulement quand le penser tire ses fils d'être à être. Cette activité du penser est une activité *pleine de contenu* (...) Ce contenu, le penser le porte à l'encontre de la perception, en le puisant au monde des concepts et des idées. En opposition au contenu de la perception, qui nous est donné de l'extérieur, le contenu du penser apparaît dans l'intérieur. La forme sous laquelle il apparaît de prime abord, nous voulons l'appeler *intuition*. Celle-ci est, par rapport à la pensée, ce que l'*observation* est pour la perception. Intuition et observation sont les sources de notre connaissance » (p.79).

En face du « contenu de la perception », ce qui revient à dire du percept, le Je apporte donc le « contenu du penser », ce qui revient à dire le concept; et c'est dans l'âme humaine qui se produit leur réunion, ou mariage. En considérant les choses de cette façon, les limites opposées du matérialisme et de l'idéalisme deviennent encore plus nettes. Le premier se présente en effet comme une philosophie des objets ou des choses, tandis que le second comme une philosophie des concepts ou des idées. Eh bien!, en relation avec la réalité de l'homme, le premier se révèle trop « bas » et le second trop « haut » (Protagoras disait « l'homme est la mesure de toutes les choses »). Entre le « haut » et le « bas », là où vit l'âme humaine, reste donc un « vide »: et c'est justement pour échapper à l'*horror vacui* que l'homme finit par se perdre ahrimaniquement dans le matérialisme (dans les objets et les choses) ou lucifériquement dans l'idéalisme (dans les concepts et les idées). Je pense qu'il est bien de le souligner parce qu'il est facile de distinguer la position de Steiner de celle du matérialisme, mais pas il n'est pas facile d'en faire autant (du moins selon mon expérience) d'avec celle de l'idéalisme. À cette fin, il est surtout important d'observer que Steiner ne commence pas, comme Hegel, de l'*idée*, mais au contraire du *penser* comme « mouvement » ou comme « acte »; il ne s'efforce pas non plus, comme Gentile, de tirer d'un tel « acte », une « théorie générale de l'esprit », mais s'en saisit, le maîtrise, en remonte le mouvement, pour accéder ainsi à d'autres niveaux supérieurs de conscience.

Son enseignement, en outre, se meut en effet, comme celui de la psychologie (surtout la junguienne), à partir de l'âme humaine, mais il n'y reste pas pris au piège (comme cela arrive au subjectivisme ou au relativisme) parce qu'il la transcende: à savoir, parce qu'il lui (à elle, à l'âme, ndt) ouvre l'horizon de l'esprit, l'émancipe de la tyrannie du corps et la guérit, en lui restituant son rang originel de médiatrice

(Vous vous souvenez de Dante? « Moi, je suis Béatrice, et te fais aller: / Je viens d'un lieu, où juste est désir. / Amour me meut et me fait parler).

Nous avons dit tout à l'heure que notre conscience de veille actuelle, étant limitée d'un côté par l'image perceptive et, de l'autre, par la représentation, ignore autant ce qui se trouve au-delà de la première que ce qui se trouve en deça de la seconde. Eh bien, tandis que le matérialisme et l'idéalisme, par rapport à ce qui se situe justement au-delà de l'image perceptive et en deça de la représentation, nous demandent, au fond, un acte de foi, qu'est-ce que nous propose à l'inverse Steiner? Il nous propose, en partant justement du centre de cet espace étroit, d'observer et de comprendre la façon dont autant la première que la seconde jaillissent de cette activité vivante du penser qui passe normalement « inobservée ».

« Ce qui manque surtout à l'homme — écrit Scaligero — c'est la respiration de l'âme indépendante de l'existence animale, le vrai sens du sentir ».

En effet, pour l'âme qui souffre, contrainte comme elle est dans cet espace resserré de la conscience intellectuelle, découvrir le mouvement du penser équivaut à découvrir un horizon vers lequel elle peut finalement épancher sa propre respiration et reprendre ainsi vie et chaleur. Le mouvement (afférent) par lequel on remonte de l'individuel (du percept) à l'universel (au concept) n'est en effet qu'une inhalation spirituelle alors que celui (efférent) par lequel on descend de l'universel (du concept) à l'individuel (au percept) n'est qu'une exhalaison spirituelle. L'âme humaine, si même inconsciemment, vit donc au centre de ce rythme ou de cette pulsation qui relie le monde physique à celui spirituel.

Dans le dernier passage que nous avons lu, Steiner dit: « En opposition au contenu de la perception qui nous est donné de l'extérieur, le contenu du penser nous apparaît à l'intérieur ». Eh bien!, pourquoi dit-il du premier qu'il nous est « donné » (de l'extérieur), tandis que du second, il dit qu'il nous « apparaît » (dans l'intérieur)? Parce que le second — comme nous l'avons vu — nous est « donné » par l'esprit, mais « apparaît » dans l'âme. Nous pourrions pourtant nous demander: « Si le premier nous est donné de l'extérieur et le second apparaît à l'intérieur, où se trouve alors l'esprit, à l'extérieur ou à l'intérieur? ». Cela pourra sembler étrange, mais à une interrogation de ce genre, on ne peut répondre qu'ainsi: l'esprit ne se trouve ni à l'extérieur (où est le corps), ni à l'intérieur (où est l'âme), mais, au contraire, à *l'extérieur de l'intérieur*. Comme il faut en effet traverser un premier seuil pour passer du monde du corps à celui de l'âme, ainsi, faut-il en traverser un second, ensuite, pour passer du monde de l'âme à celui de l'esprit. Qui traverse ce dernier sort donc du monde intérieur; non pas pourtant pour retourner dans celui du corps, mais au contraire pour entrer dans celui de l'esprit: ou bien, dans ce monde qui constitue justement *l'extérieur de l'intérieur*. Mais ici vient le plus beau. Qu'est-ce en effet que l'esprit en tant « qu'extérieur de l'intérieur »? Rien d'autre que *l'intérieur de l'extérieur*: c'est-à-dire, rien d'autre que l'essence ou le fondement autant du corps que du monde. Dans une saine évolution intérieure, l'on doit donc partir du monde sensible et arriver, à travers celui de la vie de l'âme, au monde spirituel, ainsi que pouvoir ensuite retourner à celui sensible, en en ayant désormais dévoilé et saisi le secret ou la clef.

« Expliquer une chose, — dit Steiner — rendre plus compréhensible une chose, ne signifie rien exprimer d'autre que de la replacer dans ce complexe duquel, par la disposition décrite ci-dessus de notre organisation, elle a été arrachée » (p.80). J'ai donné d'abord l'exemple des tesselles d'une mosaïque et des numéros de tombola. Je pourrais de toute manière reprendre aussi celui du *puzzle*, que nous avons utilisé déjà quand nous nous sommes trouvés à parler des atomistes. Nous avons donc devant nous les nombreuses pièces du puzzle; nous en prélevons une et nous nous demandons: Où dois-je la mettre? Quelle est sa place dans la figure?

« La propriété énigmatique d'un objet — dit justement Steiner — réside dans son état de séparation » (p.80). En effet, la pièce particulière est autant « énigmatique » qu'elle a été justement « arrachée » d'un « complexe » qui seul « l'expliquait » ou « la rendait compréhensible ». Comme se crée en effet un *puzzle*? On prend une figure quelconque et on la réduit en un nombre déterminé de morceaux; ceux-ci sont ensuite rassemblés dans une enveloppe, en attente que quelqu'un se diverte à reconstruire patiemment la figure d'origine. Celui qui prépare le jeu va donc de l'un au multiple, tandis que celui qui le résout va du multiple à l'un. Il peut d'autant aller du multiple à l'un, cependant, que chaque objet se « rend compréhensible » seulement en relation avec les autres, ainsi que comme tous se « rendent compréhensibles » seulement en rapport à l'ensemble. Les choses étant ce qu'elles sont, nous pourrions donc dire, en revenant à nous, que c'est le percevoir qui prépare le « jeu » du connaître en transformant l'un dans le multiple et que c'est le penser qui le résout en transformant le multiple en un.

Steiner dit précisément: « Ce qui dans l'observation se présente à nous sous forme de choses particulières, se relie pourtant, membre à membre, au moyen du monde coordonné et unitaire des nos intuitions; et au moyen du penser nous, nous recomposons en un tout ce qui nous avons séparé au travers de la perception » (p.80). Qu'est donc la perception? « Cette question — répond Steiner — posée ainsi en général, est absurde. La perception surgit toujours parfaitement déterminée, comme un contenu concret. Ce contenu est directement donné et il s'épuise dans le donné. Eu égard à un tel donné, l'on peut seulement questionner sur ce qu'il est en dehors de la perception, c'est-à-dire pour le penser. La question « qu'est-ce que la perception? » peut donc se référer seulement à l'intuition conceptuelle qui lui correspond » (p.82).

Il serait, à l'inverse, ardu de comprendre ce passage si nous n'avions pas déjà appris à distinguer, dans le phénomène général de la perception, les trois moments différents de l'acte perceptif, du percept et de l'image perceptive. S'il peut être en effet « absurde » de demander ce qu'est « en général » un tel phénomène, il n'est pas absurde, à l'inverse, de demander ce que sont les trois moments dans lesquels il s'articule.

Eh bien!, l'acte perceptif, en tant que tel est absolument indéterminé. Dire — comme fait Steiner — que « la perception surgit toujours parfaitement déterminée, comme un contenu concret » cela ne peut pas se référer par conséquent à l'acte, mais seulement au percept ou à l'image perceptive. Puisqu'il spécifie toutefois qu'un tel contenu est donné « directement », nous devons écarter l'image perceptive

(qui elle est donnée indirectement) et conserver le percept. C'est celui-ci, en effet, ce donné que, dans quelques-uns de nos exemples, nous avons appelé X parce que c'est justement dans le penser, et donc « en dehors de la perception », que nous avons « l'intuition conceptuelle » qui lui correspond et qui nous permet de savoir « ce qu'il est ».

« De ce point de vue, — poursuit de toute manière Steiner — la question de la subjectivité de la perception, au sens de l'idéalisme critique, ne peut absolument pas être posée. On ne peut appeler subjectif que ce qui est perçu comme appartenant au sujet. La formation d'un lien entre le subjectif et l'objectif ne peut revenir à aucun processus qui soit réel dans le sens primitif, c'est-à-dire à aucun devenir perceptible, mais seulement au penser. Pour nous, est donc objectif ce qui apparaît placé au-delà du sujet de la perception » (p.82).

Le percept est donc objectif puisque « pour la perception », il apparaît « placé en dehors du sujet de la perception » elle-même, tandis que l'acte perceptif et l'image perceptive sont subjectifs, puisqu'on les perçoit « comme appartenants au sujet ». Nous avons déjà vu, du reste, que le percept est monde, tout comme le concept est monde, et que par ceci tous deux restent hors de portée de la conscience ordinaire qui embrasse l'image perceptive et la représentation: qui embrasse, à savoir, tout ce qui appartient au sujet et non au monde. L'image perceptive que j'ai, moi, de l'objet A est en effet différente de celle qu'en a mon voisin, ne serait-ce que du simple fait que moi, je l'observe d'ici, alors que lui l'observe de là. Différente est la sensation puisque différente est la façon dont tous deux réagissent à sa présence; et différente encore la représentation puisque, en tant que synthèse de perception et concept, elle conservera une trace de la perspective différente dans laquelle a été observé l'objet et de la qualité différente de mon organisation sensorielle et de celle de mon voisin.

Un très bon exemple de la manière dont, à partir d'un seul concept, on peut tirer diverses représentations nous est offert par ce qu'on appelle les « projections orthogonales », dont nous nous sommes presque tous occupés au temps de l'école. Vous rappelez-vous? À partir d'un même cylindre, par exemple, (c'est-à-dire à partir d'un même « solide » ou objet « tridimensionnel »), on tire en général trois projections différentes (à savoir, trois figures « planes » ou « bidimensionnelles » différentes); une sur le plan horizontal (le plan); une sur le plan vertical (la perspective); une sur le plan latéral (le profil). De pareilles projections représentent donc le même objet observé à partir de trois points de vue différents. Eh bien! , au cas où nous mettions à la place du cylindre un concept (en tant que réalité ou entité spirituelle) et, à la place des trois plans de projection, les divers cerveaux de trois personnes, en chacune d'elles nous aurions alors une image plane différente: ou bien, une représentation plane diverse de cet unique concept « solide ».

Steiner dit en outre que « la formation d'un lien entre le subjectif et l'objectif ne peut revenir à aucun processus qui soit réel au sens primitif, à savoir à aucun devenir perceptible, mais uniquement au penser. ».

Cela signifie que si nous avons, d'une part, le percept et le concept objectifs et, de l'autre, l'image perceptive et la représentation subjectives, au centre nous avons

cependant ce penser qui, de manière *trans-objective* ou *trans-subjective*, se fait garant, en jugeant, du « lien » entre les premiers et les seconds. Comme nous l'avons vu, c'est en fait grâce au penser que le Je, intègre d'abord le percept avec le concept, et apprend (ou appréhende, ndt) ensuite *l'entéléchie* ainsi reconstituée en tant que représentation et en tant qu'image perceptive. Nous avons également dit, de toute manière, que si l'homme ne pouvait pas se tromper dans son jugement, il aurait alors et la science et la vérité de manière instinctive, et non par conséquent librement. La liberté qui nous permet de nous tromper est toutefois la même qui nous permet de reconnaître les erreurs et de les surmonter. La liberté qui nous mène à l'erreur n'est donc que le nécessaire présupposé de la liberté qui peut nous guider vers la vérité. Ce qui ne s'impose plus par instinct ou par nature, nous pouvons le faire en effet par amour; par amour des autres, du monde, et donc de notre être même et vrai.

Seizième rencontre - 28 janvier 1999. Suite du cinquième chapitre

Ce soir, avant de reprendre la lecture, je voudrais revenir sur ce passage qui commence par cette question: « Qu'est-ce donc la perception? ». Nous avons dit que le percept et le concept sont une même chose (l'essence de l'objet) qui, expérimentée dans un premier temps par le percevoir (ou par le vouloir) comme force indéterminée, et dans un second temps, par le penser comme concept déterminé, est en dernier lieu apprise par la conscience intellectuelle et comme image perceptive et comme représentation. Il doit être souligné de toute manière que l'expérience perceptive est à tel point vivante qu'elle parvient à un critère indiscutable de validation du réel. Rarement en effet, nous doutons de tout ce qui nous tombe sous les yeux et de tout ce que nous touchons avec les doigts, tandis que souvent nous doutons de tout ce qui — comme on a l'habitude de dire — « nous passe par la tête ». Différente est donc l'expérience d'une force (faite par un vouloir « privé » de penser) de celle d'une forme (faite par un penser « privé » de vouloir). La tâche est donc celle de découvrir que, à l'origine, cette force-là est *la force de la forme* et que cette forme-là est *la forme de la force*: qu'à l'origine, en somme, force et forme constituent cette unité qu'Aristote appelait *entéléchie*, et que nous nous pouvons appeler aussi « essence » ou « concept vivant ». Lorsqu'il rencontre une telle unité, l'homme la scinde en recourant, avec une partie de soi, à la force, et avec une autre partie de soi, à la forme. Cette scission est si nette que l'homme est amené à penser ensuite que la force n'appartient pas à la forme, mais plutôt à un quelconque transcendant que, selon les cas, il verra comme matière, comme énergie, comme inconscient, comme esprit, etc.: comme *autre*, en somme, que la pensée qui le pense. Ceci est le piège; et il n'est pas facile d'en sortir, étant donné que, pour le faire, il ne suffit pas de spéculer, mais il faut agir intérieurement.

Descartes, par exemple, fonde la philosophie moderne en disant: « *Cogito ergo sum* » et non: « *Cogito et volo, ergo sum* »; à savoir qu'il la fonde sur le penser et non aussi sur le vouloir. Il a ainsi la forme du Je, mais n'en a plus la force. Cette force justement — par égard à la loi pour laquelle ce qui est inconscient tend à être projeté — qu'il finit en fait par attribuer, en opposition à la *res cogitans*, à la *res extensa*. Avec Descartes, nous nous trouvons quand même aux débuts de la phase évolutive de l'âme consciente et donc aux commencements de l'activité scientifique de l'intellect (que l'on se rappelle que Francis Bacon, Galilée et Képler sont contemporains de Descartes, et que ce dernier naît à peine cinquante ans après la mort de Copernic). C'est donc dans ce contexte qu'au dix-neuvième siècle, font irruption à l'improviste, surtout au travers de Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Nietzsche et Freud, la volonté et l'inconscient: à savoir, que dans le contexte conscient de la forme, fait irruption tout à coup celui inconscient de la force. Cette réalité vivante de la force ne se prête pourtant pas à être apprivoisée ou *humanisée* par la réalité éteinte de la forme. Freud avait beau dire: « Où était le Soi, y régnera le je ». En réalité, il suffit de regarder autour de soi pour réaliser qu'aujourd'hui, au pire, « où était le je, règne de plus en plus le Soi ». Du reste, si ce n'était pas le cas, pour quelle raison Hillman, l'un des disciples les plus connus de la psychologie des profondeurs, aurait-il mis sous presses un livre intitulé: *Cent ans de psychothérapie et le monde va de plus en plus mal ?*

Celle-ci, n'est qu'un défi évolutif, ce qui revient à dire, le défi de « l'homme du sous-sol » au « bourgeois » intellectuel (que ce soit un savant ou un humaniste). La pensée actuelle, en effet, ne pourra jamais vaincre un tel défi, si elle ne se dépasse pas elle-même pour retrouver au plus profond d'elle-même, cette force-là qui semble à première vue la talonner et la provoquer de l'extérieur. Le Yoghi dit: « Si j'étais le feu, le feu ne me brûlerait point ». Eh bien!, nous pourrions dire alors, en paraphrasant, que si la pensée était vivante, la vie ne la dominerait pas, si elle était lumineuse, la lumière ne l'éblouirait pas, et si elle était chaude, la chaleur ne la dissolverait pas. Mais pour être précisément vivante, lumineuse et chaleureuse, la pensée doit ressusciter de la tombe de la conscience intellectuelle et se porter, degré après degré, à ces niveaux supérieurs de conscience que Steiner appelle respectivement « imaginaire », « inspiratif » et « intuitif ».

Pensez par exemple à la sexualité. Croit-on vraiment pouvoir connaître une telle force, dans laquelle est caché et gardé le secret de la vie, avec la même pensée par laquelle nous résolvons les jeux de *La semaine de l'amateur d'énigme* (Voir, <http://www.enigmistica.it/>, ndt) et nous remplissons le formulaire 740? Ou bien avec celle tout abstraite par laquelle on se complaît d'avoir probablement appris les leçons de Marx, Freud ou Einstein? Pardonnez-moi si je m'exprime d'une façon un peu brutale, mais il est juste de dire que la logique du réel, celle pour laquelle nous vivons ou mourons, jouissons ou souffrons, aimons ou haïssons, s'intéresse bien peu à celle avec laquelle nous tentons en vain — comme disait Marx — de « mettre les bras au monde » ou de le réduire à nos proportions actuelles. À ce sujet, écoutez un peu ce que dit Steiner dans *Parsifal et Amfortas*: « Les enseignements qui se déversent sur l'homme depuis déjà bien longtemps, ce que l'on croit bien enseigner

aux enfants et bien cultiver en eux, et qui devient le terrain de la culture moderne, ne doit pas être apprécié en fonction de l'intelligence abstraite, qui s'occupe de comprendre et de contrôler l'exactitude de ses propres présupposés: la culture doit, à l'inverse, être évaluée en fonction de l'action exercée par elle sur l'âme, des impressions et du bénéfice que l'âme en reçoit ».

En revenant au passage par lequel nous avons commencé, permettez-moi de dire encore quelque chose sur le problème de la réalité objective et de celle subjective. Nous avons vu que l'objet de la perception (le percept) se trouve dans le monde et est par suite objectif, tandis que la représentation se trouve dans le sujet et est, par conséquent, subjective. Il y a donc un monde objectif et un monde subjectif, et des phénomènes se présentent dans les deux. Le problème est donc celui de rechercher s'il y a une relation entre ceux-ci et dans le cas positif, de quelle nature elle est. Mais trouver cette relation veut dire trouver le penser parce que le penser est déjà une relation. Le penser doit donc se trouver lui-même. Nous avons vu, en outre, que nous parlons du corps comme d'une réalité extérieure, que nous parlons de l'âme comme d'une réalité intérieure, mais que lorsque nous parlons du concept, nous parlons d'une réalité qui apparaît, effectivement, dans le monde intérieur de l'âme, mais qui y parvient de l'extérieur: ou bien, de ce monde que nous avons justement indiqué comme étant « l'extérieur de l'intérieur ». Autant le percept que le concept sont donc monde et non encore homme. L'homme se trouve en effet au milieu, entre le percept et le concept, là où se trouve l'âme et là où se trouve ce connaître qui synthétise percept et concept en les portant à la conscience sous forme de représentation. En définissant donc comme « subjectif » ce qui appartient au sujet, nous devons considérer comme telles et la représentation et l'image perceptive. Il n'est pas clair pour tous, cependant, que même la seconde appartient au sujet puisque — dans le sillage des réalistes naïfs — elle est identifiée le plus souvent avec l'objet ou avec la chose.

Pourtant, en faisant notre (au moins pour ceci) la leçon de Kant, nous devrions nous rendre compte que le monde plus que de *le voir*, nous *l'imaginons*. Cette image perceptive-là, que le réaliste naïf croit être la source du processus cognitif, non seulement n'en est pas la source, mais elle en est même l'embouchure. Assurément, nous ne créons pas le monde, mais nous créons l'image du monde. Et, au cas où nous réussissions à savoir comment nous la créons, nous connaîtrions aussi le monde et nous-mêmes.

Steiner dit: « Le sujet de ma perception reste pour moi perceptible quand la table, qui est devant moi en ce moment, aura disparu du champ de mon observation. L'observation de la table a produit en moi une modification, elle aussi permanente. Je conserve la capacité de pouvoir susciter par la suite une image de la table; cette capacité reste unie à moi. La psychologie appelle cette image « représentation mnémonique ». C'est cependant la seule et unique chose qu'à bon droit l'on puisse appeler *représentation* de la table » (pp.82-83).

La table présente, et que j'observe, est donc une image perceptive; celle absente, et que je me rappelle, est à l'inverse une représentation. En effet, la rencontre ou le heurt avec l'objet laisse chez le sujet une trace, et à cause de cela même le modifie. Certainement, vous vous souviendrez que, précédemment, nous avons comparé tout ce que nous absorbons au moyen de l'activité perceptive à ce que nous absorbons au moyen de l'alimentation. Eh bien!, un proverbe arabe dit: « En mangeant, on se rend malade, en digérant on se guérit ». Ceci est une grande vérité. De fait, chaque fois que nous introduisons dans notre organisme un objet étranger, un processus de « maladie » s'amorce que la digestion, en annulant l'extranéité de l'objet, se charge de « guérir ». En paraphrasant, nous pourrions dire par conséquent: « En percevant on se rend malade, en pensant on se guérit ». Il est important de tenir compte de ceci, parce que le nombre des stimuli par lesquels nous sommes quotidiennement atteints est désormais tel qu'il nous met pratiquement dans l'impossibilité de tous les penser et de tous les digérer. Or, considérez que ces stimuli (ces percepts) non assimilés peuvent — au dire de Steiner — s'accumuler comme des éléments toxiques et produire en nous des phénomènes pathologiques même de caractère physique. Je le rappelle parce que j'espère d'aider à comprendre la pleine réalité de ces processus et à prendre conscience de tout ce qui pourrait se révéler par conséquent salutaire, jusqu'au physique, une plus sobre activité perceptive d'un côté, et une activité de penser plus incisive de l'autre.

Addition à la seconde édition de 1918

Steiner dit: « La conception qui a été indiquée ici peut être considérée comme celle à laquelle l'homme est amené naturellement, en tout premier lieu, quand il commence à réfléchir sur ses rapports avec le monde » (p.83).

Nous devons en revenir ici au moment où nous avons cherché à montrer comment le passage du réalisme naïf à l'idéalisme critique constituait une évolution de la conscience. Nous avons vu que ce dont le réalisme naïf demeure ignorant, Kant commence à l'amener à la conscience et à découvrir ainsi qu'autant l'image perceptive que la représentation ne résultent pas de manière directe de l'*action de l'objet* sur le sujet, mais plutôt de manière indirecte de la *réaction du sujet* à l'action de l'objet. Grâce à Kant, donc, l'homme commence à prendre conscience de sa propre activité cognitive. Toutefois, aussitôt que naît cette conscience, voici que se présente une nouvelle difficulté.

« Qui veut s'élaborer — dit en effet Steiner — une conception sur le rapport entre l'homme et le monde, devient conscient qu'il établit, pour le moins, une partie d'un tel rapport en se faisant une représentation des choses et des processus du monde. Avec ceci, son regard est détourné de tout ce qui se trouve à l'extérieur, dans le monde, et dirigé vers son monde intérieur, vers sa vie de représentation » (p.84). Une telle réflexion sur soi-même ne consent donc pas « à l'homme de considérer une réalité, comme celle que la conscience naïve croit avoir devant elle, mais lui permet seulement de considérer ses représentations; celles-ci s'insinuent entre son

être propre et un monde plus ou moins réel, comme croit pouvoir l'affirmer le point de vue primitif » (pp.84-85).

En quoi consiste une telle difficulté? Elle consiste dans le fait que l'activité pensante du sujet, découverte par Kant, au lieu de se placer — à ses yeux — comme un intermédiaire précieux entre l'homme et le monde, s'y interpose au contraire pour lui, comme un obstacle fatal. Il est convaincu, en effet, que l'activité représentative du sujet constitue une sorte de mur infranchissable qui sépare le sujet même autant de sa réalité essentielle propre que de celle de l'objet. Si le réalisme naïf estime donc que la réalité nous donne le penser (le représenter), Kant estime lui, non pas que le penser nous donne la réalité (le *noumène*), mais qu'elle nous donne seulement son illusion (son *phénomène*).

À ce propos, Steiner dit qu'une conviction de ce genre, « il faut *la vivre* pour en trouver l'issue, par la reconnaissance de l'erreur à laquelle elle conduit » (p.84).

Un effet, c'est une chose de prendre une quelconque *Histoire de la philosophie* pour s'ôter la curiosité de savoir ce qu'en dit Kant, mais c'en est une autre de s'absorber dans sa conception jusqu'au point d'en expérimenter les effets sur l'âme, tout comme l'on expérimente, sans doute dans le corps, les effets de telles ou telles substances déterminées ou de médicaments déterminés. Nous savons tous, par exemple, qu'il y a des médicaments à « usage interne » et d'autres à « usage externe ». Eh bien!, si nous faisons des conceptions ou des visions du monde le même usage que l'on fait des pommades, il sera alors difficile d'en évaluer l'efficacité thérapeutique (ou existentielle). Comme Jonas, avant d'être libéré, resta trois jours et trois nuits dans le ventre « d'un grand poisson » ou d'une baleine, ainsi nous, en fait, avant d'en être libérés, nous devrions trouver le courage de nous faire « engloutir » par les différentes formes de pensée.

Qui connaît le *Wilhelm Meister* de Goethe, sait, par exemple, que le protagoniste, dans ses années de « noviciat » ou de « formation », fut secrètement éduqué par une « loge » ou par une « société initiatique » qui appliqua à son égard une « pédagogie de l'erreur »; celui-ci fut donc conduit à l'encontre de l'erreur pour qu'il trouvât à chaque fois en lui-même cette force de la vérité qui lui permit de la reconnaître comme telle et de la dépasser. Une telle « pédagogie de l'erreur » se transforme ainsi en une « pédagogie de la vérité »: ou bien, dans un processus vivant d'authentique formation humaine. Au moyen d'un enseignement pareil, Wilhelm Meister grandit donc dans la vérité et la vérité crût en lui. La vérité — comme nous l'avons déjà rappelé — n'est pas un « objet » ou une « chose », en effet, mais plutôt un « sujet » ou un « esprit ». Comme telle, on ne peut donc « l'avoir », mais on peut « l'être »: pour l'être, il faut cependant *la devenir*.

Naturellement, ce qui vaut pour Kant, et pour l'idéalisme critique, vaut aussi, à plus forte raison, pour Steiner et pour la science de l'esprit. On peut saisir l'esprit d'un enseignement seulement en le vivant. *Avec quel esprit* — pourrions-nous par conséquent nous demander — *suivons-nous la science de l'esprit*? Ce serait pas mal, en effet, de se poser de temps en temps ce genre de question, puisque la vérité de la science de l'esprit est placée dans son « esprit ».

L'oeuvre de Steiner — dit précisément Scaligero — « dictée par l'esprit, n'existe que pour regagner ce mouvement intérieur, auquel répond le monde spirituel: elle existe à cause d'un lien avec l'ordre invisible des êtres et des forces, et non pour devenir un savoir ».

Voyez-vous, à nous il arrive de se mouvoir de la périphérie, c'est-à-dire de tel ou tel livre, de tel ou tel intérêt particulier, mais nous devrions comprendre, à un certain moment, que ce qui est essentiel se tient au centre: à savoir, dans le coeur palpitant ou dans la vie naissante de l'enseignement. Seul un tel esprit peut agir en effet sur le sentir et le vouloir, en les transformant. Essayez, au contraire, de vous fondre dans l'esprit de Kant et vous verrez quel effet il produit sur votre âme. Vous croyez peut-être que cela lui profitera d'en venir à apprendre qu'elle est enfermée dans ses propres représentations et de devoir, à cause de cela, faire ses adieux à la réalité du monde, des autres et du Je? Pensez encore une fois à l'amour. L'aimé est prisonnier de ses propres représentations, l'aimée des siennes. Lui, ne peut donc la rejoindre et elle, ne peut en faire autant. En effet (passez-moi l'astuce), seul un authentique phénomène (non pas dans le sens kantien), réussirait à aimer l'autre comme « noumène », tout en étant convaincu que ce n'est qu'un « phénomène » (au sens kantien cette fois).

Goethe dit: « Seul ce qui est fécond est vrai ». Pour l'âme, en effet, n'est vrai que ce qui lui donne vie, lumière et chaleur: ou bien, seulement ce qui lui permet d'être précisément une *âme*, et pas seulement une *psyché* assujettie au corps et dégagée de l'esprit.

Quoi qu'il en soit, étant donné que nous sommes presque arrivés à la fin de cette addition, et donc à la fin du cinquième chapitre, je vous proposerais, pour conclure, de rappeler les principales étapes du cheminement que nous avons parcouru.

Nous sommes partis du réalisme primitif (naïf, ndt) et nous avons vu que celui-ci est conscient de la réalité du corps, mais qu'il est inconscient aussi bien de la réalité de l'âme que de celle de l'esprit. Pourtant, comme il projette de tels éléments inconscients sur le corps, nous devrions en réalité dire que le réalisme primitif n'a pas non plus une conscience objective du corps, ou, mieux encore, qu'il en a une altérée ou falsifiée. Nous avons passé ensuite à l'idéalisme critique et nous avons vu que celui-ci est conscient du corps et de l'âme, mais qu'il est inconscient de l'esprit. Dans ce cas aussi, nous devons par conséquent répéter tout ce que nous avons dit du réalisme naïf. Étant inconscient de la réalité immanente de l'esprit, et la projetant donc sur une hypothétique réalité transcendante (sur celle de la « chose en soi » d'une part, et sur celle du « Je » ou du « soi » d'autre part), l'idéalisme critique finit aussi par avoir une conscience altérée ou falsifiée du corps et de l'âme. Les choses étant ce qu'elles sont, on comprend bien alors qu'en passant à Steiner, nous ne devons pas nous limiter à ajouter à la conscience du corps des réalistes naïfs et à celle de l'âme des idéalistes critiques, la conscience de l'esprit, mais bien plutôt nous devons, à la lumière de ce troisième, nouveau et supérieur élément, revoir la conscience des deux autres. C'est seulement à celui qui retire ses propres projections que l'on peut en effet révéler la vraie nature du corps et de l'âme. C'est donc la conscience de l'esprit qui garantit, autant celle de l'âme que celle du corps.

On ne sera pas étonné par une telle affirmation. On est en effet matérialiste justement parce que la matière, non connue et non dominée, on la déifie ou on la mythifie (c'est-à-dire qu'on la rêve); ainsi est-on psychistes quand on fait la même chose avec l'âme. Il suffit de lire, du reste, quelques livres de Hillman, qu'on a déjà mentionné, pour comprendre ce que signifie de déifier ou de mythifier l'âme (c'est-à-dire la rêver).

Ceci dit, revenons donc à notre « addition » pour voir comment elle se conclut. « À la confusion à laquelle on parvient avec la réflexion critique en relation à ce point de vue, — dit Steiner — on échappe seulement si l'on observe que, *entre* ce que l'on peut expérimenter et percevoir intérieurement en soi-même et extérieurement dans le monde, il existe quelque chose qui ne peut pas se plier à la fatalité que la représentation s'interpose entre les processus extérieurs et l'homme qui les contemple. Et *ceci* est le *penser*. Face au penser l'homme *peut* rester fermement au point de vue du réalisme primitif (ou naïf, ndt) (pp.85-86).

Nous avons dit, en son temps, que le réalisme naïf doit être dépassé non pas à cause de son réalisme, mais à cause de sa naïveté. Mais en quoi consiste cette naïveté? Dans la matérialisation des idées ou dans le fait de les interchanger par des choses. C'est justement pour cela que Scaligero — comme nous l'avons vu — nous exhorte à passer du réalisme des choses au réalisme des idées.

En tout cas, pour comprendre plus clairement ce dernier passage, il conviendra de reprendre ce proverbe Zen, dans lequel on parle d'arbres et de montagnes. Le réalisme naïf est convaincu en effet, comme tout homme ordinaire, que les montagnes sont des montagnes et les arbres sont des arbres, puisque autant les premières que les seconds, sont des réalités sensibles pour lui: c'est-à-dire rien de plus que tout ce qu'il voit avec ses yeux et touche avec ses doigts. L'idéaliste critique est, au contraire, convaincu en tant que disciple, que les montagnes ne sont pas des montagnes et les arbres ne sont pas des arbres, puisque les premières comme les seconds ne sont, pour lui, que des réalités représentatives: à savoir rien de plus que des réactions suggestives aux stimuli objectifs provenant des inconnaissables « montagnes en soi » et des inconnaissables « arbres en soi ».

Steiner est convaincu, finalement, en tant que maître, que les montagnes sont des montagnes et les arbres sont des arbres, puisque autant les premières que les seconds, sont, pour lui, des réalités que nous tous pourrions voir avec les yeux de la pensée pour peu que nous eussions la patience, la constance et l'humilité de les éduquer pour leur permettre de s'ouvrir. Il semble donc, à première vue, que le réaliste naïf et Steiner affirment la même chose, mais — comme cela devrait être clair désormais — il n'en est pas du tout ainsi. En rapport avec les choses, la pensée réaliste est naïve (et donc elle est injustifiée) parce qu'elle ne s'y reconnaît pas; en rapport avec le *penser* (ou avec les *concepts*), elle n'est pas naïve (et par conséquent elle est justifiée), parce qu'elle s'y reconnaît. Voilà pourquoi Steiner dit que « face au penser l'homme peut s'en tenir fermement au point de vue primitif (ou naïf, ndt) ». Faisons un autre exemple. Vous savez probablement que, pour Freud, Dieu n'existe pas, étant donné que ce que beaucoup croient être Dieu ne serait rien d'autre, en réalité, que le résultat de leur projection « dans les cieux » de la figure

paternelle. Il y a pourtant un problème. Si le processus de guérison ou de maturation intérieure, comporte — comme on le soutient (en psychologie, ndt) — un retrait progressif des projections, qu'arrive-t-il alors, quand une pareille guérison ou maturation est revenue sur terre et qu'elle est renvoyée à l'expéditeur? Qu'arrive-t-il en somme, quand on cesse de donner à Dieu ce qui est à César? De fait, il ne peut se produire que deux choses: ou bien l'on continue de donner à César ce qui est à César et à Dieu et ce qui est à Dieu; ou bien on commence à donner à César ce qui est à Dieu en tombant ainsi dans une unilatéralité opposée. D'un autre côté, il n'est pas invraisemblable de penser, au cas où l'on considérerait le caractère, la biographie et l'extraction culturelle de Freud, que cela ait été lui, justement, à vivre non pas tant Dieu comme un père, mais plutôt son père comme un Dieu.

Quoi qu'il en soit, nous nous trouvons ici de nouveau aux prises avec le rapport entre la représentation et le concept. En effet, le concept, ou l'idée de Dieu c'est une chose, mais Sa représentation en est une autre. Et l'on ne devrait pas oublier que lorsqu'on parle de projection, on parle précisément de représentations et non de concepts. Il y a même celui qui identifie Dieu avec le pouvoir, avec la réussite, avec la réputation ou l'argent, sinon carrément avec l'acteur, le chanteur ou avec le sportif préféré: beaucoup, en somme Le cherchent et Le caressent, mais bien peu Le trouvent puisqu'ils sont incapables de Le penser correctement.

Car au monde, il y a pourtant tout (c'est-à-dire l'esprit, l'âme et le corps) le vrai problème est alors celui de parvenir à mettre chaque chose à sa place. Quand nous disons, en récitant le *Pater noster*: « Que Ton règne vienne! », c'est comme si en effet nous disions: « Que Ton ordre vienne! » ou « Que vienne Ton *kòsmos!* » (« sur la terre comme au ciel »). Que l'on se souvienne toujours, à ce sujet, que les fameuses « entités adverses », n'étant pas des « entités créatrices », peuvent engendrer le mal uniquement en mettant *en désordre* le créé; et l'un des meilleurs moyens de le mettre en désordre, c'est justement de mettre les choses ou les représentations à la place des idées, en reléguant celles-ci dans un au-delà quelconque qui donne l'assurance de ne pouvoir jamais être atteint par l'homme.

Nietzsche dit à ce propos: « À quel but un au-delà, si ce n'était un moyen de salir l'en-deçà? ».

Sixième chapitre

Dix-septième rencontre - 4 février 1999.

Ce soir, avant de commencer le nouveau chapitre, je voudrais appeler votre attention sur son titre: *L'individualité humaine*. Qu'a-t-il de particulier, ce titre? Voyez-vous, nous avons dit et répété que l'essence de l'objet (*l'entéléchie*) se révèle à travers le percevoir, comme percept et force et, à travers le penser, comme concept et forme; et nous avons souligné, à maintes reprises, qu'autant le premier que le second sont, par conséquent, « objet » ou « monde ». Nous avons aussi dit, pourtant, que le monde, sur le plan du percept, nous l'expérimentons comme « être », tandis que sur celui du concept, nous l'appréhendons comme « non-être », parce que nous en prenons conscience seulement après que le concept s'est changé en représentation. En principe, nous sommes donc conscients, non pas du concept vivant, mais au contraire de son image réfléchie éteinte: ce qui revient à dire, de cette image purement « idéelle » qui pousse le nominaliste à nier la réalité du concept. Mais, c'est « l'individualité humaine », par son insertion dans l'unité du monde, à produire cette scission ou cette dualité: cette dualité-là codifiée justement par Descartes dans les termes de *res cogitans* et de *res extensa*. C'est donc cette même individualité qui doit donc remédier à cette scission qu'elle a produite dans le monde, tout comme dans le *Perceval*, c'est la même lance qui doit guérir la plaie qu'elle a causée à Amfortas.

Eh bien!, si nous avons été attentifs jusqu'à présent surtout à la manière dont s'est produit cette scission ou blessure, nous ferons désormais attention, au contraire, à la façon dont celle-ci commence à être refermée ou guérie. À cette fin, nous nous occuperons d'abord de la représentation.

Steiner dit en effet: « la principale difficulté dans l'explication des représentations pour les philosophes, se trouve dans la circonstance que nous ne sommes pas nous-mêmes les choses extérieures, et que nos représentations doivent cependant avoir une forme correspondante aux choses ». Toutefois — ajoute-t-il — « la question de savoir comment j'acquiers, moi, la connaissance de l'arbre qui se trouve éloigné de moi de dix pas, est posée de manière complètement fautive. Elle découle de l'idée que les limites de mon corps sont absolument des cloisons de séparation, au travers desquelles pénètrent en moi des connaissances des choses. Mais les forces qui agissent à l'intérieur de ma peau sont les mêmes que celles qui existent dehors. Je suis donc réellement les choses » (p.87).

Vous vous souviendrez qu'en parlant du réalisme naïf, nous avons fait allusion à l'idée d'un sujet conçu comme un être complètement étranger au monde: à savoir comme un être qui observe, pense et reproduit en lui-même le monde, comme s'il n'en faisait pas partie. Mais l'homme n'est pas seulement celui qui observe, pense et reproduit en lui-même le monde (au moyen de son propre appareil neurosensoriel), mais plutôt aussi celui qui vit *dans* le monde, *avec* le monde, et *du* monde (dans son

appareil respiratoire et circulatoire et surtout dans celui métabolique). Le même monde, qui produit le minéral, le végétal et l'animal, produit aussi l'homme. Nous pourrions même dire que le monde, précisément pour arriver à se faire homme, a dû d'abord se faire minéral, puis végétal et puis encore animal. Ces trois règnes, nous les retrouvons en effet dans l'intérieur de l'homme. Mais pourquoi le monde s'est-il fait homme? Parce que l'être du monde, en se faisant homme, puisse se connaître justement comme « être » et se faire, pour cela même, « esprit ». Mais ceci, le monde ne nous l'impose pas. Il ne nous donne pas plus, en effet (comme dans l'antiquité), de conscience de soi immédiate et objective (en tant qu'être), mais il nous donne une immédiate et subjective conscience de nous-mêmes (en tant qu'ego). Cela veut donc dire que le monde s'est fait *homme* pour arriver à se penser, se sentir, se vouloir, mais que l'homme ne s'est pas encore fait monde et que, par conséquent, il n'est pas encore capable, pour le moment, de penser, de sentir et de vouloir seulement lui-même. Mais cela est précisément la clef de la liberté. C'est vrai, en effet, que le monde attend que l'homme le pense, le sente et le veuille, mais c'est vrai aussi que le monde veut que l'homme le fasse, non pas par devoir, mais par amour; et on peut seulement faire par amour ce qui se fait librement. L'amour, du reste, est un libre don de soi ou n'est rien.

Steiner dit précisément, dans l'une des deux conférences sur l'*Apocalypse*: « C'est seulement et uniquement quand chaque je est si libre et indépendant qu'il puisse même ne pas aimer, c'est seulement alors que son amour est un don absolument libre ».

En revenant au dernier passage lu, il n'est donc pas nécessaire que tout l'arbre qui « se trouve éloigné de dix pas de moi », doive passer ou s'introduire en moi de l'extérieur, parce que cet arbre, qui se dresse en dehors de moi (en tant que percept) se trouve aussi en moi (en tant que concept). En effet, on n'aurait jamais parlé d'une correspondance entre le « macrocosme » et le « microcosme » si tout ce qui est en dehors de l'homme ne se trouvât pas aussi en lui, et si tout ce qui est dans l'homme, ne se trouvât pas non plus en dehors de lui. Mais ce qui est le plus important (et dont le plus souvent l'on ne se préoccupe pas quand on rappelle la correspondance que l'on vient de dire), c'est que c'est tout ce qui se trouve dans l'homme à pouvoir connaître tout ce qui se trouve dehors, et que c'est tout ce qui est dehors de l'homme à vouloir se connaître au moyen de tout ce qui est en lui. Cela signifie donc qu'il doit y avoir un quelque chose qui établit un lien entre ce qui est à l'intérieur, et ce qui est dehors, et qui ne se tient pas, par cela même, ni à l'intérieur, ni dehors, mais qui se tient au contraire, comme un absolu, au-delà de ces deux catégories corrélatives; et c'est justement ce Je qui se situe — comme nous avons vu — autant au-delà de l'ego ou du sujet « intérieur », que du non-ego ou de l'objet « extérieur ».

« Je suis donc réellement les choses », dit Steiner. Certes, — affirme-t-il tout de suite après — « non pas moi, parce que je suis sujet de la perception, mais parce que je suis une partie du devenir général du monde ».

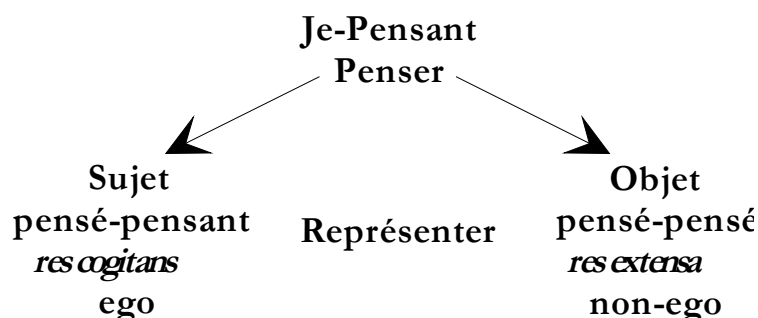
« Moi, donc, je me situe, non seulement en dehors des choses, mais (en tant que « sujet » de la perception) aussi en dehors de moi-même en tant « qu'objet » de

l'autoperception ou en tant que « partie du devenir général du monde »); et précisément parce que je me situe en dehors de moi-même (grâce à l'appareil neurosensoriel) que je peux connaître cette partie de moi qui est tout une avec le monde et dans laquelle sont donc agissantes les forces minérales (physiques), végétales (éthériques) et animales (astrales).

Steiner dit encore: « La perception de l'arbre et mon je sont à l'intérieur d'une même totalité. Le devenir général du monde suscite dans une mesure égale, là, la perception de l'arbre, ici, la perception de mon je. Si, au lieu de connaisseur du monde, j'étais créateur du monde, objet et sujet (perception et je) surgiraient en un seul acte: puisqu'ils se conditionnent réciproquement l'un l'autre. Comme connaisseur du monde, je peux trouver ce que tous deux ont en commun, comme entités s'appartenant mutuellement, seulement au travers du penser, qui relie les deux au moyen des concepts » (pp.87-88).

Donc, à l'intérieur d'une « même totalité », moi, comme sujet percevant, j'ai tels objets de perception, là l'arbre et ici, moi-même: à savoir que j'ai l'arbre et moi-même comme deux « perçus » ou percepts. Comme sujet pensant, je les ai à l'inverse comme deux concepts. Le premier je l'ai en effet comme « arbre » ou « objet » et le second comme « je » ou « sujet ». Eh bien!, qu'ont en commun ces deux concepts? C'est vite dit: le penser, qui les relie et duquel tous deux découlent. À ce propos, rappelons-nous tout ce que nous avons déjà entendu dire par Steiner « C'est seulement avec l'aide du penser que nous pouvons nous désigner comme sujet et nous opposer aux objets. Par conséquent le penser ne doit jamais être considéré comme une activité purement subjective. Le penser est *au-delà* du sujet et de l'objet » (p.50). C'est justement ici, pourtant, qu'il nous est donné d'observer un fait très particulier. C'est vrai, en effet, qu'autant le concept de sujet, que celui d'objet, sont, en qualité de produits du penser, deux « pensés », mais il est vrai aussi que le sujet est un « pensé-pensant » (de manière intellectuelle ou représentative). Cela signifie donc qu'un tel sujet est un « pensé », par rapport au penser, mais un « pensant », par rapport à l'objet.

Observez ce schéma:



Comme vous le voyez, nous avons en haut le Je en tant que « Pensant » réel. Immédiatement en dessous, nous avons à l'inverse le « Penser » comme étant son acte et, plus bas encore, les deux concepts qui en découlent sous forme de « Sujet » et « Objet ». Nous voyons enfin, en descendant au niveau du « Représenter », que le

premier vient se placer en comparaison du second, devenu à ce niveau « pensé-pensé », *res extensa* ou non-ego, en qualité de « pensé-pensant », *res cogitans* ou ego. Tandis que « Sujet » et « Objet » sont deux *concepts*, aussi bien le « pensé-pensant » que le « pensé-pensé » sont donc des *représentations*. Le « Penser » du Je est en effet un penser vivant — (ou pour le dire avec Gentile — un « acte pur »), tandis que celui de l'ego est une pensée réfléchie ou morte. C'est cette pensée, toutefois, qui permet à l'ego d'avoir une conscience représentative et du non-ego et de lui-même, et de parvenir donc à l'autoconscience.

Ce schéma nous aide aussi à comprendre pourquoi Steiner dit: « Si, au contraire d'être connaisseur du monde, moi j'étais créateur du monde, objet et sujet (perception et je) surgiraient en un même acte ». Comme on le voit, en effet, du Je (qui est « un » avec le « créateur du monde ») surgissent, « dans un même acte », autant le « sujet » (le je) que « l'objet » (la perception).

En tant que « connaisseur du monde », ou bien « pensé-pensant », *res cogitans* ou ego, je dois donc, pour retrouver le Je (ou le Pensant » réel), remonter consciemment et volontairement ce courant créateur qui descend inconsciemment et naturellement du « Penser » au « représenter ».

Revenons quand même au texte et observons que Steiner, après avoir brièvement discuté des « soi-disant preuves physiologiques de la subjectivité de nos perceptions », conclut ainsi: « Les faits physiologiques cités ci-dessus ne peuvent donc pas éclairer le rapport entre perception et représentation » (p.89).

Pourquoi ne le peuvent-ils pas? Pour la simple raison que, en vertu de tels faits, l'on voudrait expliquer des perceptions au moyen d'autres perceptions. Aucune perception ne peut expliquer une autre perception. Sur le plan sensible, toutes les perceptions ne font que coexister dans l'espace et se succéder dans le temps. À la perception A, par exemple, peut faire suite la perception B, et à celle-ci la perception C, et ainsi de suite. Tant que l'on reste dans le champ de la perception, on peut donc enregistrer des successions, mais il n'est pas possible d'établir, entre A, B, C, aucun lien qualitatif: aucun lien, par exemple, de cause à effet. Juger chronologiquement le « *post* » (ou bien que C vient après B et que B vient après A), est une chose, en effet, c'en est un autre de juger qualitativement le « *propter* » (ou bien que A est cause de B et que B est cause de A).

Alors que le physiologiste — comme dit Steiner — « du fait qu'une décharge électrique provoque dans l'oeil une sensation lumineuse, conclut que ce que nous ressentons comme lumière, en dehors de notre organisme, est seulement un processus mécanique de mouvement, oublie qu'il ne fait que passer d'une perception à une autre, et que, par conséquent, il ne sort pas à l'extérieur de la perception » (p.88).

Voyez-vous, Steiner a souvent dit qu'il n'y a pas une seule *donnée expérimentale* de la recherche scientifique moderne qui soit en contradiction avec ce qu'enseigne la science de l'esprit, mais qu'il y a, au contraire, différentes *Théories* scientifiques qui sont démenties par la recherche scientifico-spirituelle. Si la philosophie a en effet le tort de traiter la pensée de manière unilatérale, en sous-évaluant ou en négligeant l'expérience, la science a, inversement, celui de traiter l'expérience de manière

unilatérale en sous-évaluant ou en négligeant la pensée. C'est justement cette pensée — doit-on se rappeler — dont on ne peut pas se passer pourtant pour élaborer le matériel fourni par l'expérience.

« Dans le moment où une perception pointe à l'horizon de mon observation, — dit Steiner — le penser entre aussi en action en moi. Un membre de mon système d'idées, une intuition déterminée, un concept se relie avec la perception » (p.89). Comme nous l'avons vu, ceci est un processus absolument inconscient. Je me rends compte que cela peut paraître paradoxal, dans un certain sens, de parler de processus inconscients s'agissant de la conscience. Et pourtant, il en est ainsi. C'est justement que la conscience, en effet, est le plus grand des mystères (Einstein, si je me souviens bien, semble avoir dit précisément que « la chose la plus incompréhensible au monde c'est le fait que celui-ci soit compréhensible »). Le vrai inconscient, quoiqu'en pense Freud, est ce qui se trouve à l'origine de la conscience. Cette dernière, si elle veut vraiment pénétrer dans l'inconscient, doit par conséquent apprendre à pénétrer dans le mystère de son être même. Mais pour pouvoir le faire, elle doit s'éduquer se renforcer et se développer. Si déjà la psychanalyse, du reste, tout en ne se mouvant sur le plan psychologique, est une théorie qui est à la fois une *praxis*, ou une *praxis* qui est à la fois une théorie, la science de l'esprit ne peut être, à plus forte raison, qu'un *pragma*. À cet égard, dans les milieux, ou dans les cercles prétendus « ésotériques », on a souvent coutume de parler (mais presque toujours sans le sérieux requis) de « voyance »; la plus saine et la plus sûre des « voyances » est pourtant celle de la pensée. Pour pouvoir observer les dynamiques des concepts, du jugement et des imaginations qui président à la formation des images perceptives et des représentations, il faut en effet développer au moins un peu de « clairvoyance » (d'imagination) et de « clairaudience » (d'inspiration).

Mais revenons à notre sujet. « Au moment où une perception — comme dit Steiner — pointe à l'horizon de mon observation », j'expérimente de manière vivante la présence d'un être que je ne suis pas simultanément en mesure de qualifier ou de déterminer et que, pour cette raison, j'appelle X. Le penser entre alors en action, mais je ne m'en aperçois pas parce que je suis attentif à l'être qui a surgi sur l'horizon de mon observation et non à ce qui se passe en moi. Au moyen du penser, un concept se relie à la perception (avec le percept) et l'image perceptive en vient ainsi à prendre forme.

« Que reste-t-il ensuite — demande cependant Steiner — quand la perception disparaît de mon champ visuel? » Et il répond: « Mon intuition, reliée avec cette perception déterminée qui s'est formée au moment du percevoir (...) La représentation n'est autre qu'une intuition qui s'est référée à une perception déterminée, un concept qui a été une fois conjoint à une perception et auquel est resté le rapport avec une telle perception (...) La représentation est donc un concept individualisé » (p.89).

Et nous voici arrivés à l'être humain. De fait, entre l'universalité du concept et l'individualité du percept, là où se localise la représentation, se situe la particularité de l'être humain. L'âme humaine est donc placée entre l'esprit, qui est le corps vu

de l'intérieur, et le corps, qui est l'esprit vu de l'extérieur; et c'est à cause de cela que le Je, par l'entremise de l'âme, peut adopter l'une ou l'autre perspective. L'évolution de l'âme coïncide donc avec l'évolution de ce penser qui se révèle, à son niveau le plus bas, sous la forme du représenter. Un tel niveau est quand même précieux, parce qu'en servant de base à l'autoconscience, il est le terrain à partir duquel il est licite de débiter une évolution spirituelle qui veut être vraiment libre et consciente.

Réponse à une question

Le concept n'a pas de forme. Nous pouvons tous nous représenter *un* chien, par exemple, mais personne ne peut se représenter *le* chien. Dès qu'une telle réalité prend forme, elle descend en effet du plan du concept à celui de l'imagination ou de la représentation. *Voyez-vous, le concept est forme, mais n'a pas de forme.* C'est — pourrions-nous dire aussi — une forme en puissance, mais non en acte; et comme un prestidigitateur est capable d'extraire de son chapeau des objets multiples, ainsi le Je est-il capable d'extraire d'un seul concept de multiples représentations.

Steiner dit: « Mon concept de lion n'est pas formé en le retirant à partir de mes perceptions du lion. Mais ma représentation du lion est due à la perception. Je peux communiquer le concept de lion à quiconque n'en a jamais vu un; mais je ne parviendrai jamais à créer en lui une représentation vivante, sans sa perception directe » (p.89).

J'ai déjà rappelé, à ce sujet, que Jung, à un certain point de sa recherche, a parlé des fameuses « images archétypes ». Justement convaincu, cependant, qu'une image n'est pas en mesure de se tenir par elle-même, parce qu'elle est toujours l'image ou le reflet de quelque chose, il a aussi parlé des « archétypes en soi », en soutenant que de multiples « images archétypes » peuvent dériver de chacun d'eux. Cela a été, sans aucun doute, le moment le plus élevé et le plus profond de sa recherche. Mais il ne s'est pas aperçu, pourtant, que la réalité de tels « archétypes en soi » n'est autre que celle des concepts. Mais pourquoi ne s'en est-il pas aperçu? Parce qu'il l'a rencontrée dans sa manifestation symbolique, comme une force carrément en mesure de rendre malade ou de guérir. C'est par conséquent compréhensible qu'il ne soit pas parvenu à reconnaître, en celle-ci, une expression de ces concepts que nous sommes habitués à considérer, de manière nominaliste, comme une abstraction ou une irréalité. Voyez-vous, c'est comme si un bonhomme, en se promenant dans la campagne, rencontrait des chevaux mais ne les reconnaissait pas, ne les ayant vus jusqu'à ce moment qu'en photo; il est incontestable que ceux qu'il a vus et connaît, à la différence de ceux qui se trouvent maintenant devant lui, n'ont pas d'odeur, ne respirent pas, ni hennissent, ne bougent ni trottent ou galopent. Voilà pourquoi, en rencontrant dans la psyché les concepts vivants, il ne les reconnaît pas comme tels et pense alors à les appeler « archétypes en soi » et à les considérer comme appartenants à une pas plus précise « sphère psychoïde ». Comme j'ai déjà eu l'occasion de vous le faire remarquer, il s'agit d'une mésaventure analogue à celle survenue dans le domaine neurophysiologique, à John

Eccles. Les mêmes concepts vivants et inconnus que Jung échange avec les « archétypes en soi », Eccles les échange en effets pour des « psychons ». Tout ceci démontre de toute manière deux choses: **1.** Qu'est si vraie, vivante et agissante la réalité des concepts que même la recherche scientifique moderne finit, par y succomber de temps en temps; **2.** Que ce que nous disons est si vrai à propos de ce déséquilibre dans la science actuelle, à savoir entre le développement des capacités d'observation et celui des capacités de pensée, que lorsque celles-ci rencontrent la réalité des concepts elles ne sont plus en mesure ensuite de la penser ou de la reconnaître comme telle.

Dans tous les cas, ayons bien présent à l'esprit que l'image perceptive est une chose, mais la représentation en est une autre et le concept une autre encore. Si la première est en effet tridimensionnelle (puisqu'elle se révèle dans l'espace) et la seconde bidimensionnelle (puisqu'elle se révèle dans l'âme), la troisième est à l'inverse unidimensionnelle (puisqu'elle se révèle dans l'esprit). Dans l'expérience quotidienne, ce qui s'approche le plus de la réalité qualitative du concept est la note musicale. Le lien originel entre les concepts, que Goethe dirait fondé sur les « affinités électives », est en fait fondé, encore plus profondément, sur « l'harmonie »: à savoir sur celle que l'on indiquait, autrefois, comme « harmonie des sphères » (« Je cherche — disait Mozart — deux notes qui s'aiment »).

Quand il parle de l'expérience du concept, Scaligero aussi parle de l'expérience d'un noyau de force ou d'un germe de volonté toujours prêt à se libérer à peine est-il touché ou stimulé par la perception. La fonction de cette dernière, du reste, est justement celle d'extrapoler, à partir de cet ensemble constitué par le monde des concepts, le concept particulier. À ce propos écoutez donc ce que dit Hegel, dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques*: « Le Sensible est avant tout expliqué sur la base de son origine extérieure, c'est-à-dire sur la base des sens ou des organes des sens. Sinon que la simple dénomination de l'organe des sens ne nous fournit aucune détermination relative à ce qui est saisi au moyen d'un tel organe. Or la différence du Sensible par rapport à la pensée est posée sur la base de tout ce qui suit. La détermination du Sensible est la Singularité, et, puisque le Singulier (du tout abstraitement l'atome) se trouve aussi dans une certaine connexion, voici que le Sensible est une Extériorité réciproque dont les formes abstraites les plus proches sont la juxtaposition et la succession ».

Eh bien!, n'avons-nous pas dit précédemment que la « juxtaposition » (dans l'espace) et la « succession » (dans le temps) sont les connexions uniques immédiates qui peuvent s'établir entre les données fournies par la perception? Ce qu'il importe le plus de relever, quand même, c'est que la perception, réussit d'autant à arracher le concept singulier de son monde, et donc à l'identifier, que la détermination du sensible — comme dit Hegel — est précisément la « singularité ».

Mais reprenons la lecture. Steiner dit: « La représentation se trouve donc au entre, entre perception et concept. C'est le concept déterminé, lié à la perception. Je peux appeler mon expérience, la somme de tout ce dont je peux me former des représentations (...) Le voyageur qui ne sert pas de la pensée et le savant qui vit au

sein de systèmes abstraits de concepts sont également incapables d'acquérir une riche expérience. La réalité se présente à nous comme perception et concept; l'image subjective de cette réalité se présente à nous comme une représentation » (p.90).

L'expérience humaine est donc d'autant plus riche que d'autant plus riche est le nombre de ses représentations: ou bien de ce qui se révèle dans l'âme en tant que résultat de la rencontre entre le corps (le percevoir) et l'esprit (le penser). Par conséquent, nous ne pouvons pas considérer pleinement humaine ni l'expérience du percevoir sans penser, ni celle du penser sans le percevoir. La science de l'esprit ne nous éduque donc pas, ni à l'amour de la réalité privée d'idées (typique des réalistes naïfs ou primitifs), ni à l'amour des idées privées de réalité (typique des idéalistes ou des rêveurs).

Du point de vue psychologique, le « voyageur » et le « savant » mentionnés par Steiner de nouveau nous rappellent, respectivement le type « extraverti » et celui « introverti » de Jung. Dans les termes de la médecine anthroposophiques, le premier est le type « sthénique », le second est « l'asthénique ». Pour ce qui nous intéresse, il suffira de dire que le premier tend *hystériquement* à « faire », même tout ce qu'il devrait penser, tandis que le second tend *obsessivement* à « penser », même tout ce qu'il devrait faire. Dans le cas du « sthénique », la volonté *naturelle* (ou brama), tend en effet à obscurcir ou déformer la pensée intellectuelle (en donnant peut-être lieu à ce qu'on appelle la « pseudologie fantastique »; dans le cas de « l'asthénique », la pensée intellectuelle tend à l'inverse à suffoquer ou séduire la volonté *naturelle*. Cela confirme donc que la synthèse de perception et concept ne peut être positivement réalisée que par le Je: c'est seulement par un sujet, c'est-à-dire ce qui est au-delà des conditionnements typologiques ou caractériels. L'on doit par ailleurs se rappeler que la catégorie du « type » ou de « l'espèce » est une catégorie animale et non humaine. Quelqu'un s'attend-il peut-être à ce que les castors tissent des toiles et à ce que les araignées construisent des barrages? Je crois que non. Pour chaque animal, « l'espèce », parce que *spécialisation*, constitue en effet une limite naturelle, à quoi l'on ne peut déroger. Donc, « l'asthénique », porté par nature à privilégier la pensée, et le « sthénique », porté par nature à privilégier la perception, ne pourraient jamais se porter au-delà de leur propre « type » ou de leur propre « espèce » (et donc au-delà des propres tendances et opinions) si, parce qu'hommes et non animaux, ils n'étaient pas un Je. En effet, l'équilibre que tous recherchent est avant tout un équilibre entre le penser et le vouloir. Les équilibres ou les déséquilibres se manifestent en effet dans la sphère du sentir, mais ce n'est pas de celle-ci qu'ils naissent. Si prévaut le pôle intellectuel, par exemple, le sentir se glace; si le pôle de la volonté (naturelle) prévaut, il surchauffe.

Réponse à une question

La mémoire intervient au moment même où se forme la représentation qui « fixe », pour ainsi dire, le concept. Nous devrions toutefois distinguer « le souvenir en soi », tel qu'il est gardé dans la mémoire, de la « représentation mnémonique » que nous nous en faisons toutes les fois que nous le réévoquons ou le ramenons à la

conscience. Tandis que nous nous souvenons et revoyons nos expériences passées, nous ne faisons rien d'autre que de ramener à la conscience et au présent, sous forme d'images, tout ce qui continuerait autrement à vivre dans l'inconscient et dans le passé, sous forme de concept.

Il faut dire ensuite, à côté du problème de la mémoire, que les représentations aussi peuvent évoluer et se développer. Mais cette évolution ou ce développement des représentations n'est autre que l'évolution et le développement de la vie de l'âme. Le Je vise en effet à parvenir à sa réalité même, mais il sait que pour le faire, il doit d'abord parvenir à celle des idées en soi. L'évolution formelle d'une représentation est une chose, sa transcendance en est une autre. Pensez, par exemple, à l'eau qui est mise à bouillir sur le feu. L'augmentation progressive de la température est une chose, mais son passage, une fois les 100°C atteint, de l'état liquide à l'état gazeux en est une autre. Pour comprendre la façon dont peut être dépassé le représenté, il faut donc penser à un processus analogue à celui au moyen duquel une substance solide se transforme d'abord en substance liquide et ensuite en substances gazeuse. Le concept se révèle en effet, sur le plan représentatif, à l'état solide (spatial), sur le plan imaginatif, à l'état liquide (temporel) et sur le plan inspiratif, à l'état gazeux (qualitatif).

Je me souviens d'avoir lu une fois ces mots: « la fidélité, c'est l'amour qui dure, le reflet de l'éternel dans le temps des hommes ». Eh bien!, qu'est d'autre la fidélité, justement, sinon l'amour en tant que « temps »? Et que sont l'accord et l'harmonie (ces seuls sons — dit Scaligero — qui « enchantent le serpent »), sinon l'amour en tant que « qualité »?

C'est vrai donc, que de l'amour nous pouvons nous faire des représentations plus ou moins élevées, mais il est tout aussi vrai que si nous voulons arriver à nous unir « intuitivement » avec l'*Être même de l'amour*, nous devons expérimenter d'abord sa continuité grâce à l'imagination, et ensuite sa qualité en vertu de l'inspiration.

En somme, alors qu'au début, nous nous faisons une représentation de l'amour, c'est l'amour, à la fin, à faire de nous sa représentation, son icône ou son incarnation.

Dix-huitième rencontre - 11 février 1999. Suite du sixième chapitre

Nous avons mis en évidence jusqu'ici la manière dont le problème de la connaissance est un problème exclusivement humain. Nous avons vu que c'est l'être humain qui sépare l'essence de l'objet en percept et concept, et qui la recompose ensuite, dans son âme, sous la forme de représentation. Aujourd'hui, nous chercherons au contraire à mettre en évidence la manière dont la représentation ainsi obtenue entre en rapport dans l'âme avec la vie du sentir. Steiner dit en effet: « Si notre personnalité s'extériorisait seulement dans la connaissance, l'entièreté de tout ce qui est objectif nous serait donnée en perception, concept et représentation. Mais nous ne nous contentons pas de relier,

avec l'aide du penser, la perception avec le concept, nous la relierons aussi avec notre subjectivité particulière, avec notre je individuel. L'expression de cette relation individuelle est le sentiment, qui s'exerce comme plaisir et déplaisir » (pp.90-91). Nous pouvons donc avoir des représentations, que nous ressentons de manière plaisante et sympathique, et d'autres que nous ressentons, au contraire, de manière déplaisante et antipathique. Je m'exprime ainsi au bon endroit parce que ce sont justement la *sympathie* et l'*antipathie* qui développent dans la vie du sentiment et de l'âme, la même fonction que la diastole et la systole dans la vie du cœur, ou que l'inhalation et l'exhalation développent dans celle des poumons. Si l'on descend vers le corps, sympathie et antipathie se révèlent comme *plaisir* et *douleur* (et donc comme sensations); si l'on monte à l'inverse vers l'esprit, elles se révèlent comme *amour* et *haine* (et donc comme « forces morales »).

Steiner dit encore: « Le *penser* est l'élément au moyen duquel nous nous mêlons au devenir général du cosmos; le *sentir* est celui par lequel nous pouvons nous retirer à l'intérieur des limites de notre être propre. Notre penser nous unit à l'univers; notre sentir nous ramène en nous-mêmes, et lui seul fait de nous des individus (...) On pourrait être tenté de voir dans la vie du sentiment un élément plus saturé de réalité que l'est l'observation pensante du monde. À cela il faut insister sur le fait que c'est seulement pour mon individu, que la vie du sentiment a effectivement une telle importance majeure. Pour l'univers, la vie du sentiment n'a pas de valeur autre que si le sentiment, en tant que perception faite sur mon moi, est relié à un concept et que par ce biais, il s'insère dans le cosmos » (p.91).

Nous avons déjà dit, à ce sujet, que le sentir est normalement « intransitif » ou (comme le dirait Freud) « narcissique », tandis que le penser est normalement « transitif » ou (comme le dirait toujours Freud) « objectal », puisqu'il se laisse absorber par l'objet au point de s'oublier lui-même. Ceci est, pour l'essentiel, un mouvement d'amour.

Il n'en est pas ainsi pour le sentir. Celui-ci nous ramène toujours et uniquement à nous-mêmes. Mettons que je veuille connaître quelque chose d'un film et, qu'ayant interrogé un ami qui vient de le voir, je m'entende répondre qu'il l'a trouvé beau ou laid. Voici que l'ami me parle justement de lui (de ce qu'il a ressenti et éprouvé) et non du film: à savoir qu'il me parle de sa réaction à l'objet (de son plaisir et de son déplaisir), et non de l'objet. À moi, qui voulais apprendre quelque chose du film, il parle donc de lui (de ce qu'il a éprouvé et ressenti) et non du film. Comme on le voit, en nous en tenant au sentir, nous nous trouvons au centre de la subjectivité. Steiner dit en effet que le sentir « nous ramène à nous-mêmes », et que c'est grâce à lui que « nous pouvons nous retirer à l'intérieur des limites de notre être propre ». Pourrions-nous, en vertu du percept et du concept, « nous retirer à l'intérieur des limites de notre être propre »? Non, parce que autant l'un que l'autre — comme nous le savons désormais — sont « monde ». Pourrions-nous le faire alors au moyen de la représentation? Oui et non, parce que dans la représentation, en tant que *trait d'union* (en français dans le texte, ndt) entre nous et le monde, nous sommes présents, nous, mais le monde est aussi présent. C'est seulement quand la représentation est « investie » par le sentir que nous entrons donc pleinement dans

la sphère de notre subjectivité, et sommes donc alors ramenés entièrement à nous-mêmes.

L'âme est une, mais la science de l'esprit — comme vous le savez — distingue trois sphères dans son intériorité: celle *sensible*, qui confine en bas au corps; celle *rationnelle* ou *affective*, qui se trouve au centre; celle *consciente*, qui confine en haut avec le Je. Eh bien!, justement la sphère centrale (celle dite *rationnelle* ou *affective*), c'est celle qui nous est signalée par Steiner comme « l'âme de l'âme ». C'est là que la vie de l'âme manifeste de la façon la plus prononcée les caractéristiques de la vie du sentir. C'est là d'ailleurs, une des raisons pour lesquelles la voie qui nous a été indiquée par Steiner ne peut pas être définie comme « mystique ». En se fondant sur le sentir, la voie mystique peut permettre, en effet, une expérience de l'esprit au travers de la vie de l'âme (ou expérience rêveuse), mais non une expérience spirituelle du même (à savoir pour préciser: une expérience de l'esprit pleinement éveillée).

Le fait est que *le monde se cherche lui-même dans l'âme humaine et l'âme humaine se cherche elle-même dans l'esprit (dans le Je)*.

De ce point de vue, c'est peut-être un bien (ou au minimum peut-être un signe de pudeur) que, sur le plan scientifique, on parle aujourd'hui de « psyché » et non plus « d'âme ». De l'âme, en fait, nous n'avons plus désormais aucune cognition. Certes, la psyché aussi est âme, mais c'est une âme appauvrie ou mortifiée par la vie du corps. Il faut faire attention, pourtant, parce que s'il est vrai que, d'un côté, que la vie du corps appauvrit ou mortifie celle de l'âme, c'est aussi vrai, de l'autre, que la vie de l'âme appauvrie ou mortifie celle du corps. À ce dernier propos, il vaut de considérer que jamais ne serait née la fameuse « médecine psychosomatique » si l'on ne s'était pas rendu compte, de quelque manière, qu'une intrusion excessive de la vie de l'âme dans celle du corps peut y produire des effets pathologiques.

En réalité, la vie de la psyché n'est que la « caisse de résonance » de la vie du corps. Cela vaut en premier lieu pour les sensations. Aujourd'hui, nous sommes particulièrement avides de sensations fortes; sans elles, nous ne parviendrions pas à nous sentir vivants. Ce qui veut dire que nous demandons au corps de combler le vide de l'âme. Nous le contraignons ainsi à un « plus de travail » qui, non seulement le fatigue ou l'épuise, mais par dessus tout ne résout pas, sinon momentanément, l'insatisfaction chronique de l'âme.

« Qui boit de cette eau — dit à ce sujet le Christ — recommencera à avoir soif; mais qui boira l'eau que je lui donnerai, Moi, n'aura plus soif pour l'éternité ».

Scaligero soutient dans l'un de ses livres, que la joie d'*exister* devrait se transformer en la joie d'*être*. En effet, qui jouit de la joie d'être ne dépend plus de celle d'exister et peut donc en bénéficier ou au moins, selon les circonstances (« Un riche Être — dit justement Friedrich Georg Jünger — est conciliable avec un Non-avoir); qui jouit de la joie d'exister fait au contraire dépendre de celle-ci, celle d'être, et doit donc bénéficier constamment de la première s'il veut savourer la seconde.

À ce sujet, le Christ dit encore: « Je vous ai dit toutes ces choses, afin que ma joie demeure en vous, et que votre joie soit pleine ». Qui recherche en effet *Sa* joie (celle d'être), a aussi celle de l'exister (qui la rend « pleine ») justement parce qu'il ne la

recherche pas, ni la revendique. Qui cherche au contraire, non pas *sa* joie, mais celle de *cet* exister ou de *ce* monde, craint en réalité d'être: à savoir, d'être l'être ou l'homme qu'il est. Laquelle de nos joies habituelles (j'admets qu'il y en ait et que, justement à cause de leur manque, l'on se sente au contraire frustrés ou dépressifs), peut être en effet dite proprement « humaine »? « *Cumannari* — dit-on par exemple en Sicile — *è megghiu i futtere* »[quelque chose comme: « *Commander c'est mieux que forniquer* », ndt]. Bien, mais même en admettant qu'il y ait quelqu'un de convaincu du contraire, n'est-elle pas celle-ci une alternative entre deux joies proprement « humaines »? Et que dire ensuite de celles qui dérivent de la richesse, de la notoriété, du succès professionnel, du prestige social, sinon carrément de manger et de boire?

Ce sera bien d'avoir présent à l'esprit tout cela parce que le chemin de connaissance qui nous a été indiqué par Steiner est l'unique qui puisse permettre à l'âme de remonter vraiment la pente au long de laquelle elle a glissé et s'est graduellement enfoncée dans le corps. Mais cette remontée de l'âme — je ne cesserai jamais de le répéter — est une guérison de l'âme et du corps. Pour jouir de ces sensations qui nous font nous sentir vivants, et qui ne servent donc pas au corps, mais à la psyché, nous finissons par réduire notre corps à un « bouc émissaire ». Au cas où toutefois, nous considérerions que le corps — comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire — est l'esprit vu de l'extérieur et que l'esprit est le corps vu de l'intérieur, nous nous rendrions compte que le corps n'aurait besoin, en vérité, que d'être abandonné à sa saine et sainte vie biologique (éthérico-physique), et d'être par conséquent libéré de cette vie psychique qui, à l'instar d'un parasite, y prend pied et en dénature (par excès ou par défaut) les fonctions.

En voulant illustrer cet état des choses, nous pourrions recourir aux deux schémas suivants:

1. Esprit
2. Âme
3. Corps

1. Esprit
- 2-3. Corps

Le schéma de gauche représente — pour ainsi dire — la « physiologie » humaine, celui de droite, sa « pathologie ». Dans le premier, vous voyez en effet que l'âme se trouve à sa propre place, entre l'esprit et le corps; dans le second, vous voyez au contraire qu'elle se trouve au même plan que le corps, auquel elle se superpose, en s'éloignant dans la même mesure de l'esprit. Je me souviens à ce propos qu'un jour un ami psychiatre, à la fin d'une discussion à caractère « métapsychologique » (il existe en effet des *Essais sur la métapsychologie* de Freud) s'en sortit justement ainsi: « En somme, pour moi, la psyché est un épiphénomène du corps et l'esprit est transcendant ». Eh bien!, une conviction de ce genre ne correspond-elle pas au schéma de droite? Ne parlerait-on jamais, en effet, de la psyché comme d'un « épiphénomène » du corps, si l'on ne se trouvait justement pas dans de semblables conditions morbides? Et ne parlerait-on jamais de l'esprit comme d'une réalité

« transcendance » si l'âme, en s'immergeant dans le corps, ne s'en était pas éloignée de fait?

Cette maladie n'est toutefois qu'une maladie historique, ou pour mieux dire évolutive. « Celle-ci — dit en effet le Christ en faisant allusion à la maladie de Lazare — n'est pas une maladie pour en mourir, mais pour la gloire de Dieu, afin que le Fils de Dieu en soit glorifié ». Cela veut donc dire que — pareillement à toutes celles dont on disait autrefois qu'elles étaient des maladies de « croissance » — c'est une maladie qu'il est bon d'accepter (quoiqu'en pense Lucifer), mais de laquelle (quoiqu'en pense Ahrimane) il est aussi bon de guérir.

Il n'est quand même pas possible d'assainir l'âme, si l'on n'a pas en vue la réalité immanente de l'esprit. Pensez à ce sujet, à tous les contes et légendes qui racontent l'histoire d'une jeune fille et d'un chevalier qui la libère du monstre qui la retient prisonnière. Ne signalent-ils pas que c'est le devoir de l'esprit (du chevalier) d'accomplir la libération de l'âme (le jeune fille) du monstre (le corps)? Ce qui est le plus intéressant pourtant, c'est qu'à la fin de maintes de ces histoires (pour toutes celles-ci vaut celle de *La belle et la bête*) l'on découvre que le monstre est en réalité un prince qui a été ensorcelé autrefois et rendu répugnant par une sorcière. Cela confirme donc que le corps, au cas où la psyché (la sorcière) n'intervenait pas pour le corrompre (pour le transformer en une bête ou un monstre), serait bien autre chose (un prince). Dans ce sens, la psyché correspond à cet aspect ténébreux de l'âme que le mythe nous présente en tant que *Isis-Hécate* et auquel s'oppose celui lumineux d'*Isis-Sophia*.

Pensez encore, à ce dernier propos, à la Béatrice de Dante. Jung la considère comme une image de l'âme « psychopompe »: c'est-à-dire de l'âme qui nous « guide »; bien, mais où ne pourrait-elle jamais nous guider si, au-delà des images du corps et de l'âme, il n'existait — comme le croit Jung — aucune autre réalité? Et qui donc choisirait un guide qui, au lieu de l'aider à rejoindre le sommet de la montagne, le ramenait chez lui? Dans la *Divine Comédie*, Béatrice est vraiment « psychopompe », puisqu'elle conduit Dante à Dieu; elle ne peut pas l'être, au contraire, dans la psychologie junguienne dans laquelle manque une claire distinction entre le règne de l'âme et celui de l'esprit.

Comme vous le voyez, Steiner a bien raison de dire que, bon gré mal gré, nous sommes tous fils de ce décret de Constantinople (de 869 ap. J.-C.) qui déclara « orthodoxe » la doctrine qui voit l'être humain constitué d'un corps et d'une âme et « hétérodoxe » (ou « hérétique »), celle qui le voit au contraire constitué d'un corps, d'une âme et d'un esprit. Écoutez tout ce que dit justement, à la rubrique « esprit », ce récent *Dictionnaire de Théologie* (catholique): « Les limites de l'esprit humain se manifestent principalement dans le fait d'être lié 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 » ».

Cette négation « théologique » de l'immanence de l'esprit, est déjà en train de produire, depuis longtemps — comme cela aurait été possible de le prévoir du reste — celle « scientifique » de l'âme. Une fois le chevalier éliminé, il reste bien peu

d'espérances que la jeune fille ne finisse pas par être victime tôt ou tard du monstre qui l'emprisonne.

Dans le passage dont nous sommes en train de nous occuper, Steiner dit: « que l'on pourrait être tenté de voir dans la vie du sentiment un élément plus saturé de réalité que l'est l'observation pensante du monde ». En effet, nous, nous pensons le monde, mais nous ne le ressentons pas: ou bien, nous ne ressentons pas la réalité du monde, du concept ou de l'idée que nous pensons, mais au contraire même, toujours et seulement la nôtre. Comment pourrions ressentir, d'un autre côté, la réalité de ce que nous pensons si cette même réalité, nous ne parvenons même pas à la penser? Si le contenu est « monde », le sentir signifierait en effet sentir le monde, le ressentir plus profondément comme *âme* ou *qualité*. On voit alors que la vie du sentiment aurait une valeur — comme le dit Steiner — non plus seulement pour moi, mais pour l'univers entier.

Nous devrions imaginer notre sentiment comme une espèce d'organe des sens qui, étant encore replié sur lui-même, nous permet de sentir la qualité de nos réactions subjectives aux stimuli qui proviennent du monde (*l'Anima mundi*) mais non celle objective des mêmes réactions. C'est sur ce plan, en réalité, et non sur celui de la pensée, que Kant montre correspondre assez bien à la réalité (comme *critique*, non pas de la « raison pure », mais du « sentir impur »).

En effet, c'est seulement au moyen d'exercices intérieurs adéquats que nous pouvons parvenir à « redresser » le sentiment, et à l'orienter ainsi vers le monde (le Baptiste dit en effet: « Redresser la voie du Seigneur... »). Seul un acte de ressentir « transitif » peut permettre à la chaleur du vouloir de s'émanciper des ténèbres de la psyché et de retrouver la lumière de l'âme. Mais cela concerne aussi le monde: tant que nous demeurons liés à nos opinions personnelles (ou représentations), nous, en effet, nous le trahissons parce qu'en ne lui donnant pas notre âme, nous l'empêchons de se ressentir en nous, et à nous-mêmes de nous sentir dans le monde. En effet, ce mouvement de l'amour, dont le penser est déjà l'expression, s'intensifie et s'approfondit au travers du sentir, s'approchant de cette façon de ce vouloir dans lequel se manifeste et s'exprime plus directement l'*Être même de l'amour*. Steiner dit: « Notre vie est une oscillation pendulaire permanente entre la communion avec le devenir général du monde et notre existence individuelle » (p.91).

Quand nous dormons, par exemple, nous entrons justement en « communion avec le devenir général du monde », tandis que lorsque nous veillons, nous entrons en rapport avec « notre existence individuelle ». Chacun de nous, donc, n'est jamais entièrement ni continuellement adonné à la première ou à la seconde de ces deux relations. Il doit être rappelé que, du point de vue typologique ou caractériel, on peut presque toujours rencontrer une dominance de l'un sur l'autre. En effet, les « sthéniques » (c'est-à-dire ceux qui, en se rendant malades, deviennent « hystériques ») sont généralement en proie à la « sympathie » pour eux-mêmes, tandis que les « asthéniques » (c'est-à-dire ceux qui deviennent « obsessifs » en se rendant malades), sont essentiellement en proie à « l'antipathie » pour le monde. Sur le côté hystérique, on observe donc une subjectivité témérairement extravertie,

exhibée et invasive, tandis que sur celui obsessif, on observe une subjectivité craintivement introvertie, inhibée et évasive.

Steiner dit encore: « Plus nous nous élevons vers la nature universelle du penser, dans laquelle, à la fin, ce qui est individuel ne nous intéresse plus que comme exemple, comme illustration du concept, plus se perd en nous le caractère de l'être particulier, de la personnalité singulière bien déterminée » (pp.91-92).

En lisant l'autobiographie de Steiner (*Mein Lebensgang*) et celle de Scaligero (*Du Yoga à la Rosecroix*), vous remarquerez justement que tous deux mettent en exergue leur propre histoire ou leur propre devenir spirituel, et leurs vicissitudes personnelles (celles qui assouvissent tant notre actuelle et morbide curiosité) ou bien y sont tuées ou ne sont citées — comme dit Steiner — qu'à simple titre d'exemple.

Pour ce qui concerne l'évolution de l'âme, dans le dernier passage de Steiner, il y a de toute manière une indication très précise. Voyez-vous, Jung parle, à ce sujet, d'un « processus d'individuation »; ou bien, du processus grâce auquel — pour le dire avec Nietzsche — « l'on devient ce que l'on est ». Selon Jung, toutefois, un tel processus équivaldrait à celui en vertu duquel un oeillet devient un oeillet et une vache devient une vache.. Mais s'il s'agissait — voudrions-nous lui demander — d'un processus naturel et par cela même inconscient) à quoi servirait alors l'étude, la psychanalyse des profondeurs, l'interprétation des songes et la prise de conscience? Et comment donc, ensuite, tous les oeillets deviennent-ils des oeillets et toutes les vaches deviennent-elles des vaches, alors que bien peu d'être humains masculins et féminins deviennent « des êtres humains »? Eh bien!, Jung a distingué, en effet, l'évolution de la première moitié de la vie de celle de la seconde, mais n'a pas compris que le fameux « processus d'individuation » peut tout au plus concerner la première et non la seconde. Que Jung ait été tout autre que clair à ce propos, peut aussi le démontrer le fait que quelques-uns de ses disciples les plus importants (pour ne citer qu'un seul nom, Ernst Bernhard), non seulement ont situé un tel processus dans la seconde partie de la vie, mais ils l'ont confondu, plus ou moins explicitement, avec un processus « d'initiation ».

En réalité, c'est proprement durant la première moitié de la vie (ou pour le moins au cours de ce qu'on appelle « l'âge évolutif ») que l'on pourrait parler, si on le voulait, d'un « processus d'individuation ». Dans l'enfance, nous ne sommes pas en effet, des « individus » puisque nous ne jouissons pas encore d'une conscience du Je, mais au contraire d'une conscience collective, familiale ou de groupe. Celle-là, justement par rapport à laquelle se différenciera progressivement la conscience du Je en tant « qu'ego » autonome et indépendant. Si le chemin de la première moitié de la vie est donc le chemin qui mène du Je à l'ego, celui de la seconde moitié est à l'inverse celui qui mène de l'ego au Je. Je me rappelle que Scaligero me dit un jour: « personne ne peut devenir un Je, s'il n'a pas d'abord été un ego ».

Que l'on ne croie pas cependant que le cheminement initiatique qui conduit de l'ego au Je, supprime ou annule l'individualité. Certes, il n'est pas facile de rendre compte en peu de mots d'un fait de ce genre parce que nous ne sommes pas du tout habitués à distinguer entre la *singularité* (l'individualité corporelle), la *subjectivité*

(l'individualité animique [ou celle de la vie de l'âme, ndt]) et *l'individualité* authentique (celle spirituelle). Nous pouvons quand même affirmer que le cheminement initiatique *universalise*, d'un côté, *l'ego*, et *individualise*, de l'autre, le Je. « Une vraie individualité — dit Steiner — sera celle qui s'élèvera le plus avec ses sentiments dans la région de l'idéal » (p.92).

C'est justement pour cela que nous avons dit que les idées, après avoir appris à les penser, nous devrions apprendre à les ressentir. Voyez-vous, l'idée est en réalité un être (une entité) qui n'a pas de corps physique, à la différence de nous, mais qui a, comme nous un corps éthérique, un corps astral et un Je: ce qui équivaut à dire, une vie, une âme et un esprit. L'intellect de cet être, ne sait pourtant saisir que l'image reflet (la représentation). Cette dernière est donc dans l'ordre de la nature physique de l'homme (dans l'ordre de l'appareil neurosensoriel et, en particulier, du néocortex), mais elle n'est pas dans l'ordre de la nature de l'idée qui, en tant que membre inférieur, a un corps éthérique (vivant) et non un corps physique (mort). Si l'on veut directement saisir l'être vivant d'une idée, il faut par conséquent se porter au-delà de l'intellect (là où le penser ne se révèle plus comme activité de représentation, mais au contraire comme activité d'imagination).

Ceci, toutefois, tout en étant un pas important (sinon par maints côtés même décisif), ne nous rend pas encore en mesure de saisir l'âme et l'esprit de l'idée. Au cas où nous parlerions, autant faire un exemple, de champignons et non d'idées, un pas similaire nous permettrait en effet de distinguer les *faux* champignons (morts) des *vrais* (vivants), mais non encore, *parmi ceux qui sont vrais* (vivants), les champignons comestibles de ceux vénéneux. Ici, nous ne nous trouvons donc plus sur le plan de la vie, mais plutôt sur celui de la qualité: sur celui, à savoir, dans lequel l'on ne peut s'orienter que si l'in est capable de quelque « discernement des esprits ». En bref, il s'agit d'expérimenter la valeur d'une idée d'abord sur le plan cognitif ou du penser (en tant que vérité), puis sur celui de l'esthétique ou du sentir (en tant que beauté) et enfin sur celui moral ou du vouloir (en tant que bien ou bonté). La beauté, par exemple, est une chose, la beauté de la vérité en est une autre. La qualité de la première est en effet une qualité luciférienne, et donc une force adverse.

Chacun de nous ferait bien, par conséquent, d'adopter, par rapport à la vie ordinaire de ses propres sentiments, une attitude de « *suspicion* légitime ». Je sais qu'une recommandation de ce genre peut sembler à première vue déplaisante. Au cas où l'on prend en compte, toutefois, que le *Pathos*, en tant qu'expression de l'union et de l'harmonie entre le *Logos* et l'*Éros*, est une chose très différente du *Pathos* en tant qu'expression de la division et de la dysharmonie entre les mêmes, l'on comprend bien alors combien il est opportun, surtout au commencement du chemin, de ne pas trop se fier à ses propres goûts ou à ses propres sympathies et antipathies.

Imaginez, par exemple, que je vienne à apprendre du diététicien que justement l'aliment dont je suis le plus friand, nuit à mon organisme. C'est vrai que j'ai ainsi pris conscience d'une chose que j'ignorais auparavant, mais il est vrai aussi que l'aliment en question ne cessera pas de me plaire pour autant; il est probable,

même, que je risque à « contrecœur » de l'éliminer de mon régime, et que cette décision me soit plutôt pénible. Pour atteindre cet objectif, je devrai par conséquent faire confiance à mon vouloir et non à mon sentir.

Je voudrais que fût clair, de toute manière, que le cheminement dont nous sommes en train de parler ne vise pas du tout à « mortifier la chair », mais plutôt à « la racheter » ou à la faire « ressusciter ». Le soutien du vouloir au penser sera en effet provisoire, puisque, *si ce dont nous avons pris conscience répond à une vérité*, l'on peut alors être certain que le sentir, tôt ou tard, appréciera notre changement, en transformant ainsi le sens initial du « devoir » dans un sens final du « plaire ».

Une opération de ce genre n'a rien à faire — cela s'entend — avec cette activité du vouloir *dans le* penser qui caractérise l'imagination. Nous nous sommes servis de cet exemple seulement pour mettre en évidence le fait que, surtout au début de notre travail spirituel, nous ne pouvons pas nous fier tellement à notre ressentir habituel. Rappelons-nous, en effet, que l'authentique sentir humain s'est éclipsé au moment même où le penser et le vouloir se sont séparés, et qu'il ne pourra recommencer de resplendir qu'au moment où le penser et le vouloir se réuniront. J'ai dit

« resplendir », mais j'aurais mieux fait de dire « résonner », puisque l'expérience du ressentir originel est en réalité une expérience musicale: celle justement dont parle Scaligero en particulier dans *De l'amour immortel*, dans *Graal* et dans *l'Isis-Sophia*.

En ayant conscience dans une telle musicalité ou harmonie se manifeste la nature la plus vraie et profonde de l'âme, écoutez tout ce qu'il dit à ce propos dans *l'Isis-Sophia*: « L'âme souffre sur la Terre, traversées d'instincts et de passions, qui détruisent continuellement son véhicule éthérico-physique. Elle souffre parce que, seulement ouverte au Je dans la pensée abstraite, elle est radicalement dominée par le désir des choses qui apparaissent. Au cas où elle puisse se libérer de cette convoitise, au cas où, en s'ouvrant au Je dans la pensée pure, elle retrouve l'être au travers de l'apparence, elle sent alors resurgir des profondeurs la puissance du dévouement, comme métamorphose du désir. Le désir redevient volonté pure. Les forces les plus basses sont en vérité les plus hautes, renversées. Les forces inférieures deviennent dans les profondeurs des forces d'évocation de ce qui est en haut, forces de médiation entre l'humain et le divin, forces de prière, si elles sont réunies à leur origine transcendante. Ceci est l'expérience de la Vierge. Le désir est la volonté du Divin, inversée: il ne s'agit pas d'éliminer le désir, mais de lui donner un objet divin: parce que l'humain est naturellement divin. La conscience dialectique l'ignore, parce qu'elle tire ses forces du sous-humain ».

Le désir est donc « volonté divine inversée ». Que l'on se rappelle pourtant la volonté est autant « inversée » qu'est « inversé » l'objet vers lequel la pensée l'invite à se diriger. Le réalisme naïf, par exemple, justement parce qu'il connaît des choses et non des idées, désire les premières et ne veut pas les secondes. Le fait que Steiner, dans *l'Initiation*, parle plus du penser et du sentir et moins du vouloir, dépend donc de la circonstance que le problème du désir (force condamnée à rester toujours insatisfaite) concerne directement la pensée et indirectement seulement la volonté. Pour le dire dans le jargon « bureaucratique », c'est comme si la volonté, en déroulant des attributions « exécutives », demandait à la pensée, qui elle développe,

au contraire, des attributions de « concept », de lui indiquer et de lui assigner la tâche à laquelle s'appliquer. Mais une telle tâche, peut-elle lui indiquer et lui assigner une pensée qui ne juge « réel » que le sensible, ainsi que celle de *l'avoir* ou de *le posséder*?

Pour faire encore un exemple, c'est comme si la volonté ne pouvait faire autrement que de se mettre à table pour manger ce que la pensée lui a cuisiné: si la pensée lui a cuisiné des choses, elle mange des choses, si elle lui a cuisiné des idées, elle mange des idées. L'âme toutefois, ne peut être rassasiée que par des idées (dans l'idée — dit Scaligero — l'homme « saisit le Divin qui meut le monde »).

À bien y regarder, la soi-disant « insatisfaction humaine et éternelle » est donc une « grâce » ou une « bénédiction ». Si le sentir était satisfait des « choses » cuisinées par le penser et mangées par le vouloir, nous serions perdus, effectivement. Par chance, l'insatisfaction nous serre de près au contraire, en nous sollicitant de trouver, dans les profondeurs, ce à quoi aspire ardemment l'âme en vérité.

Il m'est arrivé plus d'une fois de dire, à ce sujet, que la science de l'esprit n'enseigne pas du tout ce que l'on « doit » vouloir. Si elle faisait cela, ce ne serait pas un cheminement libre, en effet, mais une voie autoritaire ou despotique. Personne ne devrait dire à quelqu'un d'autre ce qu'il « doit » désirer ou vouloir, mais devrait l'aider seulement à découvrir quelle chose il désire ou veut *réellement*. Voilà pourquoi la science de l'esprit est en premier lieu une voie de la connaissance.

Presque tous, nous sommes, en vérité, plus ou moins insatisfaits sans en savoir le pourquoi. Nous croyons qu'il nous manque soit ceci, soit cela, mais, après avoir obtenu l'un et l'autre, nous nous apercevons que l'insatisfaction se représente. Le soi-disant « malaise des jeunes », par exemple, on le met tantôt sur le compte de la société du « bien-être » (ou celle du *boum* économique), tantôt sur celui de la société du « mal-être » (ou de la crise économique ou du chômage). Le problème du malaise ou de l'insatisfaction est pourtant un problème, non de « quantité » ou « d'avoir », mais un problème de « qualité » ou « d'être »: non pas un problème du corps, en somme, mais de l'âme (laquelle chose est plus manifeste — évidemment — dans tous ces cas où la quantité, l'avoir et le corps n'éveillent pas de préoccupations excessives). Mais quelle est la pensée qui sait aujourd'hui « discerner » les besoins les plus vrais et les plus profonds de l'âme et faire siennes et les défendre, à l'instar d'un chevalier, ses raisons?

Réfléchissez, Steiner ne nous parle pas tant de la « liberté de penser », mais bien plus de la *libération de la pensée*: c'est-à-dire qu'il nous invite, non pas tant à être des « libres penseurs », mais bien plus des *penseurs libres*. Réclamer la « liberté de penser » (ou « d'opinion ») c'est en effet saint et sacré, mais insuffisant. C'est comme si un détenu réclamait la liberté de se déplacer, à son gré, à l'intérieur de sa prison. Alors que Steiner nous parle de la « libération de la pensée », il nous parle donc, et avant tout, de sa libération de la prison des organes des sens physiques.

Rappelez-vous Prométhée, celui qui — comme son nom l'indique — « connaît d'abord »? Dans ce titan, nous pouvons apercevoir une préfiguration de l'ego? En dépit des dieux, ou contre les dieux, il était en effet considéré (comme l'ego) comme un « bienfaiteur de l'humanité » (à qui, disait-on il avait donné, entre autres,

l'intellect). Toutefois, comme la pensée de l'ego est enchaînée aux organes des sens physiques, ainsi Prométhée fut enchaîné par Zeus à un rocher; et comme l'emprisonnement de la première s'accompagne, en nous, d'un malaise existentiel chronique, ainsi celui du second fut accompagné d'un aigle qui venait, chaque jour, lui ronger le foi. Mais ce qui est le plus intéressant c'est que Prométhée fut libéré par Héraklès et rendu immortel par le Centaure Chiron. Au cas où l'on est conscient que Prométhée est un « titan » tandis que Héraklès est un « héros », et que la figure du Centaure correspond à celle zodiacale du Sagittaire, l'on verra donc bien que le titanisme de l'ego (du Je réfléchi et terrestre) ne peut être racheté que par l'héroïsme du Je (du Je spirituel et cosmique). Et à partir du même rocher duquel Héraklès devait libérer Prométhée, Arthur ne dut-il pas peut-être libérer son épée? Le rocher représente en effet le corps physique (et en particulier le cerveau), tandis que l'épée représente la pensée qui s'y trouve emprisonnée et qui doit justement en être libérée.

Pour vous donner une idée encore plus vivante de cette dépendance de la pensée intellectuelle du système neurosensoriel, je voudrais vous donner un autre exemple.. Imaginez que, tandis que vous êtes en train de regarder un spectacle aux jumelles, un magicien réussisse, en vertu d'un sortilège, à faire en sorte que vous ne puissiez plus détacher les yeux des jumelles. Une chose de ce genre apparaît certainement invraisemblable, voire même grotesque. Néanmoins, il s'agit justement de tout ce qui nous est arrivé à nous tous. De la même façon que nous ne réussissons pas, dans un tel cas, à détacher nos yeux des jumelles, ainsi nous ne parvenons pas, dans la vie de tous les jours, à détacher la pensée du cerveau et des sens. Certes, nous pouvons le faire en dormant, mais dans ce cas, — comme on le sait très bien — à part les rêves, il y a peu de chose à voir.

Un exemple de ce genre, peut aussi nous aider à comprendre la solution du problème — selon tout ce que nous avons dit et répété — il ne faut pas jeter les jumelles (l'intellect) aux orties, mais au contraire regagner la liberté de s'en servir ou de ne point s'en servir.

À ce propos, j'ai déjà raconté, dans mes *Dialogues sur la liberté*, un épisode curieux qui m'est arrivé voici de nombreuses années. Je me trouvais au lit, sur le point d'éteindre la lumière pour dormir, quand ma femme me dit: »Mais que fais-tu, tu dors avec lunettes? «; » En effet — répondis-je tout de suite en plaisantant — parce que je veux bien voir mes rêves! ». J'ôtai mes lunettes et éteignis la lumière, mais, au lieu de m'endormir, je me mis à penser: » Comme ce fait-il, en effet, que la myopie ou l'astigmatisme ne m'empêchent pas de bien voir mes rêves? ». Je continuai d'y penser un peu, et finalement, je conclus: » Je les vois bien, parce que je ne les vois pas avec les yeux ». Je dois avouer que cela fut pour moi une petite grande découverte. Je voulais dire, en fait, que l'action de voir est indépendante des yeux et que l'on peut par conséquent s'en servir ou pas. Dans le cas justement des rêves, on ne s'en sert pas.

Pour éviter tout malentendu, je tiens à rappeler que cette conclusion personnelle n'est pas du tout démentie par la neurophysiologie. Vous savez probablement que celle-ci distingue un sommeil qu'elle appelle REM (qui veut dire « *Rapid Eyes*

Movements ») d'un sommeil non-REM. Eh bien!, les neurophysiologistes nous disent que les rêves se présentent, effectivement, uniquement dans la phase du sommeil REM (qui alternent avec celles non-REM), mais que les « mouvements oculaires rapides » qui s'y rencontrent ne servent pas — comme on pourrait le penser — à voir ou à suivre les rêves.

En revenant donc à nous, si l'activité de voir est indépendante des yeux (si ce ne sont donc pas les yeux qui voient, mais que c'est nous qui voyons au travers de nos yeux), cela veut donc dire que l'activité sensorielle est une chose (l'astralité ou la sensibilité), mais l'organe au travers duquel elle est véhiculée en est une autre. Et si le penser aussi était indépendant de l'organe (du cerveau donc) qui la véhicule (ou la reflète) normalement? Et si, pour expérimenter l'activité de voir indépendamment des yeux, nous pouvons rêver, que pourrions-nous faire pour expérimenter, inversement, le penser indépendamment du cerveau? Rien — devons-nous répondre — qui ne nous soit donné, comme le rêve, par la nature. Le télescope ou le microscope nous sont-ils donnés éventuellement par la nature? Non, ils nous sont donnés par le travail de l'homme. Eh bien!, la pensée imaginative (en tant que premier niveau de pensée indépendant du cerveau physique) doit nous être donnée par le travail de l'homme: ou bien, par un travail sur nous-mêmes.

Voyez-vous, nous ressemblons, au fond, à des scaphandriers qui travaillent à l'intérieur de leur scaphandre, au fond de la mer. Notre scaphandre est le corps physique et, grâce à celui-ci, nous travaillons sur la Terre. Tandis qu'un scaphandrier, pourtant, n'oublie jamais d'être un homme qui a endossé un scaphandre, nous, nous avons oublié, à l'inverse, d'être un Je (une entité spirituelle) qui a endossé un corps physique.

Pour dire tout cela, nous sommes partis du problème du désir. Nous savons tous ce que c'est et nous en souffrons tous plus ou moins. Qui n'en souffre pas, en effet, normalement végète ou est déprimé. Il s'agit pourtant de découvrir que la force du désir est la force du Je qui se cherche elle-même et qui ne peut pas s'apaiser tant qu'elle ne s'est pas trouvée. Mais le Je peut seulement se trouver au travers de la pensée. Comme on le voit, le problème est encore une fois le « désiré » (la chose désirée, ndt) et non « l'activité de désirer ».

« Une vraie individualité — relisons-nous — sera celle qui s'élèvera par ses sentiments dans la région de l'idéal ». Seul une pensée capable de s'élever « dans la région de l'idéal » peut donc permettre au sentiment de faire pareil; et seul un idéal pensé et ressenti (ou pensé vivement) peut enflammer la volonté et permettre ainsi au désir de se métamorphoser — comme le dit Scaligero — en dévouement: dans ce dévouement qui, s'il n'est pas un don libre et joyeux de soi, est alors un néant. Si l'on se donne en effet par devoir, on se sent ensuite plus brave et plus bon et on revient de cette manière à soi-même. Quand on le fait, au contraire, par amour, on ne pense plus effectivement à soi-même, mais on sait seulement qu'on ne peut pas agir autrement.: ou bien, qu'on ne peut faire que ce qu'on fait, parce que c'est ce qu'on fait qu'on aime.

Steiner dit: « Il y a des hommes chez qui les idées les plus générales dont ils sont capables portent encore cette coloration particulière qui les révèlent

indiscutablement dépendantes de leur porteur. Il y en a d'autres dont les concepts se présentent à nous dépourvus de toute trace personnelle comme s'ils ne provenaient pas d'un être de chair et d'os » (p.92).

Nous voici une fois encore confrontés aux caractères « sthéniques » et « asthéniques ». Les premiers sont en effet ces types qui ne retirent pas la chaleur de l'âme des idées vivantes, mais au contraire réchauffent les idées mortes au feu de leur nature personnelle (ou du sang); les seconds sont au contraire ces types chez lesquels la froideur impersonnelle de l'intellect (ou du nerf) finit par imprégner toute l'âme, sinon l'être entier. Dans les deux cas, le « type » ayant pris le dessus sur le Je, on ne sort donc pas de l'égoïsme.

Dans l'un des Drames-Mystères de Steiner, Lucifer déclare: « Homme, pense toi et ressens-moi », tandis que Ahrimane déclare de son côté: « Homme ressens-toi et pense-moi ». Le premier, préside donc à l'égoïsme du vouloir au travers du sentir (le narcissisme) et le second, à l'égoïsme du vouloir au travers du penser (le dogmatisme). Que dirait, à l'inverse, le Christ?: « Homme, pense-Moi, ressens-Moi et veux-Moi, parce que seulement en Me pensant, en Me ressentant et en Me voulant, tu seras toi-même ».

Steiner dit en effet: « Le sentiment est le moyen par lequel, principalement, les concepts acquièrent une *vie* concrète » (p.92).

Faites bien attention. Nous avons parlé du penser en tant que verbe, mouvement ou activité: ou bien, en tant que réalité vivante (éthérique), mais pas encore comme réalité de la vie de l'âme (astrale). Voici en effet que Steiner dit qu'au moyen du sentiment, c'est-à-dire au moyen de quelque chose qui relève de la vie de l'âme, ce sont *les concepts* (et non le penser) qui acquièrent une « vie concrète ». Les concepts vivent en effet dans le corps astral, tout comme les étoiles vivent dans le ciel.

Il est donc superflu de rappeler que l'on ne peut pas pénétrer consciemment dans leur règne (dans le « Royaume des Mères » goethéen) et entendre résonner leur harmonie si le penser n'a pas acquis précédemment une « vie concrète ».

Septième chapitre

Dix-neuvième rencontre - 18 février 1999.

Nous commencerons ce soir l'ultime chapitre de la première partie du livre. Son titre est formé d'une question (*Existent-ils des limites à la connaissance?*), pour la réponse de laquelle nous devons reprendre en considération quelques-unes des choses dites jusqu'à présent.

Steiner dit: « Nous avons établi que les éléments pour la compréhension de la réalité doivent être tirés de deux sphères: celle de l'activité de perception et celle de l'activité de pensée. Notre organisation requiert, comme nous l'avons vu, que la réalité pleine et entière, y compris notre propre sujet, nous apparaisse d'abord comme une dualité. La connaissance dépasse cette dualité, car à partir des deux éléments de la réalité que sont la perception et le concept élaboré par le penser, elle réunit la chose entière. La manière dont le monde se présente à nous, avant qu'au moyen de la connaissance il ait acquis son aspect juste, nous l'appellerons le monde de l'apparence, en opposition à l'entité unitaire composée de la perception et du concept. Nous dirons alors que le monde nous est donné comme une dualité (dualiste), et que la connaissance le transforme en une unité (moniste). Une philosophie qui part de ce principe fondamental, on peut l'appeler philosophie moniste ou *monisme*. En face d'elle se trouve la théorie des deux mondes ou *dualisme*. Ce dernier ne considère pas les deux côtés de la réalité unitaire maintenus séparés simplement sous l'effet de notre organisation, mais comme deux mondes absolument distincts l'un de l'autre: et les principes explicatifs de l'un des deux mondes, elle les recherche ensuite dans l'autre » (p.93).

Eh bien!, nous pouvons apprécier ici de nouveau la modernité de la formulation de Steiner. Qu'est-ce que ça veut dire que le dualisme « ne considère pas les deux côtés de la réalité unitaire comme étant maintenus séparés simplement sous l'effet de notre organisation »? Cela veut dire que le dualisme *n'est pas conscient* de « notre organisation », tout comme n'en sont pas conscients ces soi-disant « monismes » qui réduisent matériellement le premier de ses deux termes (le sujet, l'esprit ou l'intellect) au second, ou en réduisent spirituellement le second (l'objet, la matière ou le corps) au premier. La qualité « anthroposophique » de la formulation de Steiner est révélée par le fait qu'il nous propose à l'inverse de replacer de tels termes dans le domaine d'une organisation humaine, de la structure de laquelle et du fonctionnement de laquelle il faut prendre conscience. Voyez-vous, quand il arrive que quelqu'un me demande: « Crois-tu à la réincarnation? », moi, je réponds tout de suite: « Non ». Un tel « non », toutefois, ne se réfère pas — comme il pourrait sembler — à la « réincarnation », mais bien plutôt au « croire ». Moi, en effet, je ne *crois* pas aux vies terrestres répétées, mais je *sais* sur les vies terrestres répétées: à savoir que j'en suis conscient. Formuler de manière moderne un problème signifie justement le poser, non pas en termes de « croire ou de « ne pas

croire », mais plutôt en ceux d'être « conscients » ou « inconscients ». Ce n'est pas un hasard si la psychanalyse ou psychologie de l'inconscient est née vers la fin du dix-neuvième siècle, presque en coïncidence avec la fin de la première phase évolutive de l'âme consciente (1879): c'est-à-dire de cette âme qui exprime de la manière la plus entière les caractères de ce que l'on nomme « modernité ».

Mais la découverte de l'inconscient — comme je l'ai dit en son temps, en mentionnant l'oeuvre homonyme de Ellenberger — est la découverte non pas d'une « chose », mais plutôt d'un fait concernant le rapport que le sujet entretient avec lui-même et avec le monde. « La conscience en général — écrit Hegel, dans sa *Propédeutique philosophique* — est la relation du Je avec un objet, soit intérieur, soit extérieur ». Une telle relation, non plus comprise de manière « générale », peut être vigilante (consciente), rêveuse (subconsciente) ou dormante (inconsciente). Dans le cas où, par exemple, après l'avoir ignorée depuis toujours et complètement, il m'arrivât de découvrir l'existence des chats, j'aurais ainsi découvert précisément l'existence des chats *et non pas celle de l'inconscient*. Les chats ne cessent pas d'exister comme tels à cause du fait que j'en ignore l'existence. Nous devons parler d'inconscience, en somme, seulement quand nous nous référerons à un état particulier de notre conscience en rapport à son être même et à celui du monde.

Pour conquérir l'autoconscience (ou conscience de soi, ndt), l'homme a dû de toute manière « retirer » — au sens freudien — la réalité de l'esprit (c'est-à-dire la descendre provisoirement dans l'inconscience). C'est la réalité (autoperceptive) du corps à donner en effet au Je l'opportunité de se penser comme un « ego » libre et indépendant: à savoir, comme un être *singulier* et à cause de cela même différent, non seulement de toutes les choses du monde, mais aussi de tous les autres « ego ». Toutefois, la phase évolutive dans laquelle l'ego (le Je qui a conscience de soi grâce au corps physique) a libéré sa force propulsive (qui lui a permis, au XV^{ème} siècle d'inaugurer l'*individualisme* et la *modernité*) s'est désormais achevée et elle aurait déjà dû céder la place à la suivante: c'est-à-dire à celle, dans laquelle le Je a conscience de soi grâce *aussi* au corps éthérique. S'il a donc été nécessaire, un certain temps, d'oublier l'esprit, il est à présent nécessaire au contraire de le rappeler, si l'on veut éviter que, à cet oubli de l'esprit (devenu désormais anachronique), s'accompagne celui de l'âme, et donc de nous-mêmes. Le problème du dualisme n'est donc pas un problème « théorique » abstrait, mais bien au contraire une question vitale de progression ou de régression de l'autoconscience.

Steiner dit: « Le dualisme repose sur une fausse conception de ce que nous appelons connaissance. Il scinde toute la sphère de l'être en deux domaines, dont chacun a ses propres lois; et il les fait subsister l'un en face de l'autre extérieurement. C'est à partir d'un tel dualisme que tire son origine la distinction introduite par Kant dans la science, et jusqu'à aujourd'hui non encore bannie, entre objet de la perception et chose en soi » (pp.93-94).

À partir d'ici, l'on devra particulièrement faire attention, parce qu'il ne sera pas facile de suivre le texte sans avoir bien présente la distinction — déjà proposée par nous — entre « l'acte perceptif » (en tant qu'acte du sujet), le « percept » (en tant

que contenu objectif de la perception) et « l'image perceptive » (en tant que résultat subjectif du processus perceptif). Comme nous l'avons dit et répété, le phénomène de la perception consiste dans la rencontre ou le heurt de l'être du sujet avec l'essence de l'objet. Ne croyez pas que cela est évident. Dans son ouvrage *L'attractivité de Jésus*, juste pour donner un exemple, don Luigi Giussani (inspirateur et fondateur de « Communion et Libération ») confond l'activité de jugement avec l'activité de perception et il se dit convaincu, par conséquent, que c'est la première et non la seconde, à « accuser » ou recevoir le « coup de l'être ». Le « coup de l'être » se trouve, inversement, à l'origine du processus perceptif, tout comme « l'image perceptive » se trouve à sa fin. Toutefois, la vraie cause de maintes méprises se trouve justement dans le fait que c'est seulement en vertu de cette image finale que nous prenons acte de l'existence de l'objet.

Certains ne se demandent pas ce qu'est le monde (corporel ou spirituel) avant que se forme en eux (dans l'âme) une telle image; d'autres, à l'inverse, se le demandent, mais ne savent pas quoi répondre. En faisant partie de cette seconde bande, Kant distingue justement — comme le rappelle Steiner — « entre objet de la perception et chose en soi ». Mais si ce n'est pas la « chose en soi », qu'est-ce alors que cet « objet de la perception »? Il ne peut être autre — c'est clair — que « l'image perceptive ». Indiquer cette dernière comme « l'objet de la perception », signifie pourtant confondre, non seulement « l'image perceptive » de l'objet (ce que l'objet est pour notre imagination) avec le « percept » (avec ce que l'objet est pour notre activité de perception), mais aussi le percept avec « l'essence » de l'objet (avec l'entéléchie ou avec ce que l'objet est en soi).

Steiner dit encore: « Tant que les parties séparées de l'univers sont déterminées comme perceptions, nous suivons simplement dans la perception une loi de notre subjectivité. Mais si nous considérons la somme de toutes les perceptions comme une des parties, et lui en opposons une seconde dans les « choses en soi », nous pratiquons une philosophie sans fondement, qui se réduit à un simple jeu de concepts. Nous édifions une opposition artificielle, mais pour le second membre de la même opposition, nous ne pouvons trouver aucun contenu, puisque pour une chose particulière, celui-ci peut seulement être retiré de la perception » (p.94).

Ceci est un point important. Nous avons déjà parlé du cheminement, qui va du réalisme ingénu au travers de l'idéalisme critique et rejoint « l'individualisme éthique » de Steiner, comme d'un cheminement évolutif qui, en partant de l'état de totale inconscience du premier, parvient à une première conscience (animique) du sujet dans le second, et à la pleine conscience (spirituelle) du troisième. Nous avons aussi dit que l'idée de la « chose en soi » dérive du fait que, dans le domaine de l'activité cognitive, Kant a mis en lumière le rôle mené par l'âme (la représentation), mais non celui mené par l'esprit (par le concept). En prenant conscience de la réalité subjective de la représentation, il (Kant, ndt) dépasse donc l'état d'inconscience du réalisme naïf (qui — rappelons-le encore — projette sur la réalité des chose, ou des corps, soit la réalité de la représentation soit celle du concept),

mais il (Kant, ndt) reste inconscient de la réalité objective du concept (qui est « fantasmée » comme une « chose en soi »).

Mais quelle nature aurait cette « chose en soi »? Celle *réelle* du percept ou celle *idéelle* du concept? Aucune des deux. Si l'on s'en tient à Kant, en effet, on ne peut avoir de nature *réelle* puisqu'elle ne se prête plus à être directement perçue (l'homme ne pouvant percevoir — à ce qu'il dit — que sa propre réaction à l'action de la « chose »); mais on ne peut pas avoir non plus de nature *idéelle* parce que celle-ci, ayant — toujours selon ses dires — un caractère « formel » et non « substantiel », n'est évidemment pas en mesure d'exercer cette action que la réaction du sujet présuppose pourtant. Nous découvrons ainsi qu'une telle « chose en soi » n'appartiendrait ni à l'ordre du réel (parce qu'imperceptible), ni à celui de l'idéal (parce que formelle).

Voilà la raison pour laquelle Steiner affirme que, de cette manière, l'on pratique « une philosophie sans fondement qui se réduit à un simple jeu de concepts »; « ce qui ne tient pas debout », en effet, c'est une « chose en soi » qui démontre, tous les comptes faits, n'être ni un « percept » ni un « concept ».

Il n'y a quand même pas un seul manuel de philosophie qui n'évoque cette philosophie kantienne, comme une « révolution gnoséologique ». À partir de tout ce qui a été dit, nous devons pourtant conclure qu'il s'agit d'une révolution *inachevée* et que, en tant que telle, elle a fini par faire plus de mal que de bien à la gnoséologie. En tout cas, c'est justement *La Philosophie de la Liberté* qui en reprend l'esprit innovateur et la mène à bien.

Steiner dit: « Toute manière d'exister, que l'on veut admettre en dehors du domaine de la perception et du concept doit être remise à la sphère des hypothèses injustifiées. La « chose en soi » appartient à cette catégorie (...) Au principe universel hypothétique, l'on ne peut donner de contenu que si on l'emprunte au monde de l'expérience sans s'apercevoir de le faire. Autrement, ce principe demeure un concept sans contenu, une absurdité, qui n'a que la forme du concept » (p.94).

En effet, la « chose en soi » n'étant qu'un *concept* « travesti » par une *chose*, l'occasion se présente pour chacun de choisir, plus ou moins délibérément, le « déguisement » qui lui convient le plus ou qui lui est approprié. Les physiciens, par exemple, l'imagineront « physiquement », les biologistes « biologiquement », les chimistes « chimiquement », et ainsi de suite. À chacun est donc ainsi offerte la possibilité d'imaginer une « chose en soi » pourvue des mêmes qualités des « choses non-en-soi » dont il s'occupe habituellement dans son domaine. Toutefois il ne fait rien d'autre ainsi que d'essayer (de manière arbitraire, et — comme le dit Steiner — « sans s'en rendre compte ») de combler le vide laissé par le contenu *universel* du concept avec le contenu *particulier* d'une représentation quelconque (et, au moyen de celle-ci, avec le contenu individuel d'un percept quelconque). Imaginer que l'on est en train de parler, au lieu de la « chose en soi », de la « plante en soi » (ce que par ailleurs Goethe a fait en parlant de la *Urpflanze*). Eh bien!, ne serait-ce peut-être pas arbitrairement que celle-ci, en tant que « raison d'être » de toutes les plantes ou de « réalité universelle », on la pensât ou l'imaginât dotée de qualités particulières des

oeillets, des roses ou des coquelicots? De deux choses l'une: ou bien l'on nie, comme le font les nominalistes, la réalité universelle du concept, mais alors celle de la « chose en soi » doit être elle-aussi niée; ou bien on affirme la réalité universelle de la « chose en soi », mais celle du concept doit être elle aussi affirmée, alors, comme le font les réalistes. L'unique chose que l'on ne peut pas faire, en somme, c'est d'attribuer à la « chose en soi » à la fois une *réalité universelle* et des *qualités particulières*.

Hillman, par exemple, a publié deux de ses essais dans un petit livre intitulé: *La vaine fugue des Dieux*. Il aurait mieux fait de l'intituler: *La vaine fugue des idées*. Mais ce n'est pas parce que — que cela soit clair —, les Dieux seraient des idées (comme le voudrait l'idéalisme), mais plutôt parce que les idées sont des Dieux ou des Entités spirituelles (comme le veut la science de l'esprit). Freud aussi, d'un autre côté, a comparé sa propre vision de l'opposition entre l'instinct de vie ou *Eros* et l'instinct de mort ou *Thanatos*, à ces visions mythiques ou métaphysiques de l'antiquité et, en particulier, à celles d'Empédocle de la lutte entre « Amour » (*Philia*) et « Haine » (*Neikos*). Celles qui, chez Empédocle, étaient peut-être cosmiques, ont été pourtant réduites par lui à des forces « instinctives » ou « pulsionnelles » qui, tout au plus, se caractériseraient — en s'en tenant pour le moins à tout ce que le même Freud affirme dans ces célèbres *Trois essais sur la théorie de la sexualité* — par un « chimisme particulier ». Chacun a donc — voudrait-on dire — la mythologie qu'il mérite. Tout cela démontre de toute manière que la réalité spirituelle des idées ou des concepts, quoique méconnue ou désavouée, ne cesse jamais d'agir et d'apparaître aussi aux yeux de qui ne voudrait pas la voir. Il y a à observer pourtant que celui qui la craint, et ne veut donc pas la voir, peut aussi arriver alors à en pâtir. Pensez à une « obsession ». Ne consiste-t-elle pas, justement, en une idée qui nous poursuit, et qui le fait d'autant plus que nous, dans l'incapacité de la comprendre, nous la fuyons ou la réfutons? Il n'est pas rare de rêver, par exemple, de voleurs qui tentent de forcer ou de crocheter la serrure de notre porte. Eh bien!, de tels voleurs représentent justement ces forces-là (ou ces dons) qui, étant refusés par nous, tentent d'obtenir avec les « mauvaises » (et durant le sommeil) tout ce qu'il ne leur parvient pas d'avoir avec les « bonnes » (et durant la veille). Je me rappelle, à ce sujet, d'une femme (célibataire sur la quarantaine) qui rêva un jour qu'elle avait des voleurs chez elle qui farfouillait partout, et à qui elle se mettait à offrir des colifichets qu'elle tenait dans une cassette, en espérant ainsi sauver les bijoux qu'elle gardait par ailleurs. Voyez-vous à ce type de rêve d'une personne apparemment « ouverte » et généreuse, mais en réalité « fermée » et bien peu disposée à mettre ses présumées propres « valeurs » en danger (« Le sage — dit à cet égard Silésius — n'attend pas qu'on lui enlève quelque chose; il se dépouille de tout, tout seul, pour précéder les voleurs »). C'est donc la peur relative aux « avoirs » qui nous empêche de reconnaître et d'accepter les « êtres ». Une telle peur, c'est-à-dire celle des concepts ou des idées vivantes, Evola l'appelle « *pavor metaphysicus* » et Scaligero la juge proprement « animalesque ». C'est vrai, effectivement, que quand l'esprit (vivant) nous approche, nous sommes en général enclins à nous enfuir à toutes jambes. Je me demande souvent, à cet égard si l'actuelle et préoccupante diffusion

des fameuses « attaques de panique » ne recèle pas justement cet aspect. Dans des temps matérialistes, du reste, force est de régler ses comptes avec la peur de l'esprit et de l'âme. Seulement aux artistes (et en particulier aux poètes) il est concédé par exemple, de parler encore « d'âme ». Aux scientifiques, afin que le « sens de la pudeur » de leur « communauté » n'ait pas à en pâtir, il est concédé en effet de parler seulement de « psyché » (et de préférence du point de vue neurophysiologique).

Ce ne serait pas mal de rappeler toutefois que viendra un jour où ce seront l'âme et l'esprit à avoir honte de celui qui, aujourd'hui, a honte d'eux. Kant, sur le plan gnoséologique, et Jung, sur celui psychologique, ont eu, il est vrai, le courage de ne pas avoir honte de l'âme, mais leur effort a été vain parce, pour ne pas voir vraiment la pudeur de l'âme, l'on ne doit pas avoir la pudeur de l'esprit. L'âme est en effet, à la fois le *lieu* et l'*objet* de la querelle. C'est le lieu de la querelle, parce que c'est avant tout avec le penser le sentir et avec le vouloir que l'on se bat; c'est l'objet de la querelle, parce que c'est justement le penser, le sentir et le vouloir qu'il faut racheter et restituer au Je.

En revenant quand même à la « chose en soi », Steiner dit: « Le penseur dualiste affirme donc habituellement: « Le contenu de ce concept est inaccessible à notre connaissance; nous pouvons savoir *qu'*un tel contenu existe, mais nous ne pouvons pas savoir *qu'est-ce* qui existe » » (p.94).

Il y aurait toutefois à s'interroger: quelle est donc « cette chose qui existe », qu'il dit ne pas « pouvoir connaître », ce « penseur dualiste » *ne peut-il pas ou ne veut-il pas* connaître? À ce propos, je voudrais vous raconter un fait qui m'est arrivé voici des années. Ayant été invité par une école de psychothérapie à Rome à donner une conférence sur Jung, aux élèves de la dernière année, je racontai la rêve d'un ami qui avait terminé récemment une analyse freudienne. Dans ce rêve, mon ami s'apercevait qu'il avait un gros furoncle sur le bras droit, puis il en voyait sortir un ver, et enfin, il constatait la disparition du furoncle et la guérison du bras. Je racontai alors ce rêve pour démontrer que l'interprétation junguienne ne s'oppose pas à celle freudienne, mais au contraire la fait aller de l'avant et l'approfondit. Comment son analyste l'avait-il interprété en fait? Il lui avait dit que le ver symbolisait son problème inconscient et que sa névrose (le gros furoncle) se serait résolue quand un tel problème serait mis en lumière. Une interprétation de ce genre — ajoutai-je à cette occasion — tout en étant correcte, pourrait cependant être approfondie. Pourquoi, en effet, le problème du rêveur est-il représenté par un « ver » et non d'une autre manière? Et pourquoi donc le gros furoncle se trouve-t-il sur le bras droit et non ailleurs? Je ne vais pas me mettre à vous exposer ici de quelle manière il aurait été possible d'approfondir l'interprétation du rêve, mais je le fis alors, dans l'espoir que cela servît, plus que de longs discours, à éclaircir les choses. À la fin de la conférence, l'un des étudiants demanda alors la parole, se leva et déclara: « Excusez-moi, mais ne croyez-vous pas qu'en la matière il y ait un risque de comprendre un peu trop? ». Celui-là donc, au lieu d'être intéressé, émerveillé ou satisfait, était épouvanté, paradoxalement à l'idée que, grâce aux

études qu'il avait choisies et auxquelles il s'était consacré, l'on pût parvenir vraiment à comprendre quelque chose de la vie de l'âme.

Ce fait me rappela, déjà à ce moment-là, la fable du chasseur peureux et du bûcheron. Je veux vous la lire ainsi comme la raconte Ésope: « Un chasseur, qui suivait la piste d'un lion, demanda à un bûcheron s'il n'en avait pas vu les traces et s'il connaissait sa tanière. « Je peux te montrer carrément le lion, en personnel! » répondit l'interpellé. Mais le chasseur, blanc de peur et claquant des dents, rétorqua: « Moi, je ne cherche que la trace, pas du tout le lion! ».

Comme vous le voyez, cet étudiant aussi, en suivant un cours de psychothérapie, s'était mis sur la trace de l'âme, mais quand il a eu l'impression de pouvoir la rencontrer vraiment, il s'est alors épouvanté. Cela vaut la peine de réfléchir sur ces choses parce que nous devrions aussi nous gagner, entre autre, la capacité de distinguer la problématique « saine » de celle « morbide » ou « pathologique ». Penser et faire des recherches pour mieux décider et trouver, c'est une chose en effet, inversement, penser et faire des recherches pour éviter de trouver, c'en est une autre. Du reste, celui qui connaît ne serait-ce qu'un peu seulement les névroses « obsessionnelles » sait que l'on peut aussi bien se servir de la pensée (réfléchie) pour se soustraire à ses propres responsabilités et exorciser ainsi la peur d'être le Je que l'on est. Dans le domaine gnoséologique aussi, la peur est donc mauvaise conseillère. C'est vrai en effet, que pour aimer, il faut connaître, mais ce n'est pas moins vrai que pour connaître, il faut aimer. Il doit être clair pour nous que la vérité ne se révélera jamais à la peur, parce que la vérité se concède seulement à ceux qui l'aiment et lui sont dévoués. C'est plutôt le mensonge à être le frère de la peur, et le fils d'une culture qui avilit quotidiennement, mortifie et nie l'âme et l'esprit. Steiner dit: « En tout cas, le dualiste se voit obligé de poser des limites infranchissables à notre capacité de connaissance. Le tenant d'une conception moniste du monde sait à l'inverse, que tout ce qu'il lui faut pour l'explication d'un phénomène donné du monde doit se trouver dans le domaine du monde lui-même » (p.95).

Pensez à un *rebus*. On nous présente un dessin et on nous demande de le résoudre. Mais qu'est-ce que cela veut dire le résoudre? Ce n'est rien d'autre que *re-construire* ou *re-trouver* la pensée de celui qui l'a créé. Celui-ci est parti d'une idée en effet et l'a transformée en un dessin; nous, nous partons d'un dessin et nous devons le transformer en idée: *non pas cependant en une « idée quelconque », mais plutôt en celle à partir de laquelle le dessin découle*. Mais une telle idée — que l'on réfléchisse — n'est autre que la manière dont le dessin se présente à l'esprit, tout comme le dessin n'est que la manière dont l'idée se présente aux sens (à la vue). Autant moi, je peux donc, en observant le dessin, re-trouver l'idée, autant le dessin n'est que l'illustration ou l'imagination de l'idée. En paraphrasant, nous pourrions dire par conséquent, avec Steiner que, « tout ce qu'il nous faut pour l'explication » du *rebus* se trouve « dans le domaine » du *rebus* lui-même.

En revenant à nous, Steiner soutient donc que la vérité du monde n'est pas tant *dans les choses* mais plutôt, *est les choses*: ou bien, que le phénomène — pour le dire en empruntant des termes kantien — non seulement « n'occulte pas » le noumène,

mais même le « révèle ». Ceci est, d'ailleurs, l'un des enseignements les plus importants de Goethe. Vous souvenez-vous des derniers vers de sa lyrique *Sans doute* (Au physicien)? « Tout donne volontiers et richement / La Nature n'a ni noyau, ni écorce / c'est tout d'un seul jet / Toi, regarde-toi plutôt / Si tu es noyau ou écorce ». Pensez-donc: nous pouvons observer une chose (je ne sais pas moi..., un monument) à dix ans, puis à vingt, à trente, à quarante et ainsi de suite. La chose est toujours la même, nous pas. Nous avons grandi, nous nous sommes transformés et, à cause de cela, nous sommes en mesure de comprendre ce qu'auparavant nous ne comprenions pas, mais qui, pourtant, était déjà là. À ce propos Goethe dit encore: « Quelle chose est la plus difficile? Voir de ses propres yeux, ce que l'on a devant son nez ». En vérité, le monde ne se cache pas ou n'occulte rien. Ce sont plutôt les limites contingentes de notre conscience qui le cachent et l'occultent, et nous empêchent ainsi d'accueillir avec amour le sacrifice de soi qu'il fait. Les Orientaux disent: « La beauté est dans les yeux de celui qui regarde »; dans le même sens, nous pourrions dire par conséquent: « la vérité est dans la pensée de celui qui pense ».

Steiner dit: « Du concept de connaître, comme nous l'avons exposé, il s'ensuit qu'il n'y pas de sens à parler des limites de la connaissance. Le connaître n'est pas un intérêt général du monde, mais une affaire que l'homme doit arranger avec lui-même. Les choses ne demandent aucune explication (...) Les présupposés pour la naissance de la connaissance sont donc au travers du je et pour le je (...) Ce n'est pas le monde qui nous pose les questions, ce sont nous-mêmes qui les posons » (pp.95-96).

Voici quelques décennies — comme vous vous rappellerez probablement — on citait souvent Wilhelm Reich et Marcus (avec Marx et Mao) et c'était à la mode de parler, plus ou moins mal à propos, de « répression sexuelle », de « sexophobie » ou de « castration ». Nous pouvons dire, aujourd'hui, que cela a été vraiment dommage de ne pas avoir été capable alors de se tourner vers d'autres maîtres, et de parler, tout au plus, de « répression animico-spirituelle », de « logophobie » et de « castration de la pensée ». Je dis cela parce que institutionnaliser, d'une manière ou d'une autre, des limites à la connaissance, ne signifie rien d'autre que tenter « d'émasculer » la pensée. Si l'on avait fait alors une révolution « spirituelle », se serait certainement brisé le *tabou* des limites de la connaissance humaine. C'est impossible d'ailleurs de progresser si l'on n'a pas le courage de s'affranchir avant tout de ce « complexe » agnostique et frustrant (donc de ce qui a, par exemple, poussé Gianni Vattimo à parler d'une pensée « faible »). « Gnose » veut dire en effet « volonté »: volonté d'atteindre, au moyen de la pensée, la réalité du monde et de nous-mêmes. Qui craint un mouvement ou un élan de ce genre, cherchera naturellement à l'empêcher, à le mortifier en commençant à parler des limites de la connaissance et en taxant d'orgueilleux (sinon de fous) ceux-là qui tentent, à l'inverse, de s'approprier l'amoureuse volonté de l'esprit de se réunir aux choses, aux autres et à soi-même.

La question a pourtant un revers encore plus inquiétant Hegel, en effet, non seulement affirme que de « parler des limites de la pensée humaine, c'est un

papotage inutile », mais ajoute aussi: « Qui parle d'une raison, *seulement* finie, *seulement* humaine, qui parle *seulement* des limites de la raison, ment contre l'esprit ». Ceci veut dire que celui qui parle ainsi « ment » contre cet « Esprit de vérité » annoncé par le Christ et dont il est dit qu'il nous « enseignera toutes choses » et qu'il nous « guidera vers toute la vérité » parce qu'il ne nous « parlera pas de lui-même ». « Mentir » contre « l'Esprit Saint » signifie donc « pêcher » contre « l'Esprit Saint » ou « Le blasphémer ».

On fera bien, en attendant, de rappeler à tous ceux qui se complaisent, d'une manière ou d'une autre, à parler des limites de la connaissance (et qui par conséquent méconnaissent la « mission pentecostaire » de l'anthroposophie) l'avertissement sérieux du Christ: « N'importe quel péché et blasphème sera pardonné aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit Saint ne sera pas pardonné. À quiconque parlera mal du Fils de l'Homme, il sera pardonné; mais le blasphème contre l'Esprit, ne lui sera pas pardonné, ni en ce siècle, ni dans celui futur ».

Vingtième rencontre - 29 février 1999. Suite du septième chapitre

Nous sommes en train de nous préoccuper des limites de la connaissance, et donc de l'*agnosticisme*. En s'en tenant à ce *Dictionnaire de philosophie*, peut être comprise en effet dans cette sphère « toute doctrine philosophique qui affirme que l'absolu est inaccessible à l'esprit (ici, la « *mente* », en italien, soit aussi « l'intelligence de tête », ndt) humain, et limite les possibilités cognitives de l'homme au domaine phénoménal ». En tenant compte de ceci, on comprend alors pourquoi la science de l'esprit anthroposophique puisse être renvoyée, à première vue, dans la sphère du *gnosticisme*. Par exemple, dans le *Dictionnaire de Théologie* de Karl Rahner et Herbert Vorgrimler, à la rubrique « Anthroposophie », on nous renvoie justement à la rubrique « Gnose ». Expliquons tout de suite, par conséquent, que l'anthroposophie n'a rien à voir avec l'ancienne « gnose »; peut comprendre celle-ci, seulement celui qui, en effet, sait la voir comme le fruit mûr de ce qu'on appelle la « modernité » (ou de l'âme consciente). C'est vrai — selon ce que soutiennent tous les « traditionalistes » — qu'il existe bien une « sagesse pérenne » (indépendante, donc, du temps et de l'espace), mais cela ne veut pas dire que la relation entre celle-ci et l'homme ne puisse être historiquement instable. Pour suivre et accompagner l'évolution de l'homme, cette sagesse se manifeste, d'époque en époque, sous des formes diverses. Et la science de l'esprit anthroposophique de Rudolf Steiner n'en est que l'expression apte à être comprise et accueillie par la constitution intérieure de l'homme moderne.

Mais qui est-ce qui parle donc des limites de la connaissance? Avant tout les hommes d'Église. Pour eux, en effet, la connaissance est une chose, mais la foi en est une autre. Voici quelques années, je fis la connaissance à l'université d'un jésuite

qui nourrissait un vif intérêt pour la psychanalyse. Eh bien!, je m'en souviens comme si c'était aujourd'hui: à chaque fois que le discours tombait sur Jung il me disait: « Jung, je ne peux pas l'accepter, parce que c'est un gnostique ». Lui, préférait donc le « matérialiste » Freud au « gnostique » Jung. Et pourquoi? Parce que Freud, en s'occupant principalement du corps (de la soi-disant « psychosexualité »), ne s'entremet pas (comme Jung le fait, toutefois à sa façon Jung) dans les affaires de l'âme et de l'esprit gérées par la foi.

Ce qui est curieux, toutefois, c'est que pour parler des limites de la connaissance, viennent s'adjoindre aux hommes d'Église, les libéraux: justement à savoir, ceux qui devraient en être les adversaires historiques. Il suffit de penser qu'en 1907, Pie X, pour condamner le « modernisme » et les « libres penseurs », décida de promulguer une encyclique spécifique (*Pascendi dominici gregis*) et de contraindre à un serment « antimoderniste » quiconque entend revêtir une charge ecclésiastique. On croyait donc alors que la pensée libérale était inspirée par le démon; aujourd'hui, on s'est aperçu, au contraire, que ce ne sont que des petits démons fumistes qui, s'ils ne parlent plus explicitement des limites de la connaissance humaine, parlent cependant, comme Popper, de sa « faillibilité ». Ses maîtres sont en effet convaincus que, une fois démontrée « les limites » de la pensée humaine, personne ne peut plus croire posséder la vérité ni d'autant moins avancer la prétention de l'imposer aux autres.

J'ai déjà parlé, depuis le début, de la vérité comme d'une réalité que l'on peut être, mais que l'on ne peut pas posséder, et je ne reviendrai plus sur le sujet. Je me limiterai seulement à rappeler que c'est cette voie qui débouche sur le subjectivisme, sur le réalisme et, aujourd'hui en particulier, sur la stérile et verbeuse kermesse des opinions. De toute façon, ce qui est le plus intéressant à relever c'est que, en ce qui concerne le thème de la limitation du connaître humain, le « diable » et « l'eau bénite » se révèlent être, d'une manière surprenante, bien d'accord.

« Dans ce cas — observe justement Hegel — la philosophie doit combattre un double adversaire. D'un côté, comme c'est connu, la piété religieuse a proclamé que la raison ou la pensée n'est pas en mesure de connaître le vrai, la raison, ne menant qu'à l'abîme du doute, se doit donc de renoncer au penser autonome et, pour parvenir à la vérité, se constituer prisonnière de la foi aveugle dans l'autorité (...)

D'autre part, il est également connu que la prétendue raison s'est fait valoir, a repoussé la foi dans l'autorité, et a voulu rendre rationnel le Christianisme, de sorte que pour l'essentiel, mon intuition, ma conviction personnelle m'obligeraient seulement à reconnaître quelque chose. Mais c'est merveilleux comment cette thèse sur le droit de la raison se soit par la suite inversée et de manière à ce qu'il en résulte que la raison, elle-même, ne peut reconnaître rien de vrai. Cette prétendue raison, d'un côté combattit la foi religieuse au nom et avec l'énergie de la pensée rationnelle, et en même temps, se retourna contre la raison et devint ennemie de la vraie raison. »

Au-delà des présumées limites de la pensée, pour les clercs, il y a donc la *foi* et pour les laïcs, le *néant*. Ni les premiers, ni les seconds ne considèrent, par conséquent, que les limites de la pensée ne sont pas absolues, mais au contraire qu'elles sont

relatives aux divers états de conscience. À ce sujet, nous pourrions comparer les niveaux de conscience aux étages d'une maison et la pensée à l'échelle qui les met en relation. Comme il est certain, en effet, qu'une telle limite peut être surmontée ou dépassée, au moyen de la possibilité offerte par l'escalier d'atteindre les étages supérieurs. Cela veut dire, donc, que ceux qui sont habituellement condamnés par des limites absolues, ne le sont inversement que par des limites relatives à l'intellect et rigidement assujetties — comme nous l'avons déjà précisé — au corps physique et à l'espace. En voulant continuer avec l'exemple de la maison, nous pourrions par conséquent comparer la pensée ordinaire (abstraite, réfléchie ou — comme le dit Scaligero — « dialectique ») à cette première portion de l'escalier qui mène du rez-de-chaussée (de l'image perceptive) au premier étage (de la représentation). Au long de cette portion (dans laquelle la logique de l'espace est en vigueur), la pensée se meut de manière *discontinue* ou *discrète*, tout comme se meut, par exemple, un *robot*; et c'est justement la modalité de son mouvement (la même que le vouloir dés-animé qui le pousse) à rendre le calcul possible ou à configurer aujourd'hui l'activité des *ordinateurs*.

Si l'on est convaincu que l'escalier finit ici et que par conséquent il n'y a plus d'étages supérieurs: qu'il n'y a plus, à savoir, d'autres modalités de pensée en mesure d'atteindre des niveaux ultérieurs de conscience. Et pourtant, il existe une pensée (comme celle goethéenne) qui, au long de la portion qui mène au second étage (dans laquelle la logique du temps est en vigueur), se meut déjà différemment: c'est-à-dire, non plus de manière discrète, mais de manière *continue* ou *fluide*, tout comme, pour croître, se meut le vivant.

Autant sur le plan collectif que sur celui individuel, les limites de la connaissance ne sont donc que relatives, contingentes ou historiques.

L'agnosticisme kantien, par exemple, distingue le « phénomène » du « noumène » qu'il déclare inconnaissable. En ignorant que toute ce qui ne peut pas être atteint par l'intellect peut être atteint par un niveau supérieur de conscience, il attribue alors (en faisant ainsi une projection) de telles limites au monde au lieu de se les attribuer à lui-même. De cette façon, toutefois, se réalise, non pas une *coincidentia oppositorum* (comme le même Kant aurait voulu, s'étant proposé de concilier les exigences opposées des rationalistes et des empiristes), mais plutôt une *duplicatio oppositorum*.

Une telle *duplicatio* se réalise en outre à deux niveaux différents: au premier niveau (pour ainsi dire « anatomique »), il élève le nombre des facteurs en jeu, de deux (perception et concept) à quatre: **1.** l'objet en soi (ou objet « nouménal »); **2.** L'image perceptive que le sujet a de l'objet (ou objet « phénoménal »); **3.** le sujet en soi (ou sujet « nouménal »); **4.** L'image perceptive que le sujet a de soi (ou sujet « phénoménal »); au second niveau (pour ainsi dire « physiologique ») il prend au contraire en considération, comme dit Steiner: « **1.** l'objet en soi; **2.** La perception que le sujet a de l'objet; **3.** le sujet; **4.** le concept, qui relie la perception à l'objet en soi » (p.97). Il est opportun de distinguer ces deux niveaux de la *duplicatio* parce que c'est surtout en raison du second que l'idéaliste critique juge « objectif » (et inconscient) le rapport entre le premier facteur (l'objet en soi) et le troisième (le

sujet), en jugeant au contraire « subjectif » (et conscient) le rapport, *posé* par le troisième (par le sujet) *au moyen du* quatrième (du concept), entre le second (la perception que le sujet a de l'objet) et le premier (l'objet en soi).

Steiner dit justement: « Avec cela le dualisme scinde le processus de la connaissance en deux parties. L'une, la production de l'objet de la perception par la chose en soi, il la fait se produire en dehors de la conscience, l'autre, la connexion de la perception avec le concept et la jonction du concept avec l'objet, il la fait survenir à l'intérieur de la conscience » (p.97).

Dans nos mots à nous, la même chose pourrait être dite ainsi: l'idéalisme critique situe l'action de l'objet (en soi) et la réaction du sujet (en soi) « en dehors de la conscience », tandis qu'il situe « à l'intérieur de la conscience » ce concept au moyen duquel le sujet s'explique le rapport entre l'image perceptive de l'objet (phénoménal) et l'objet en soi (nouménal). Tandis que chez Steiner, donc, le Je qui, en vertu de son organisation propre, sépare d'abord le percept du concept (en tant qu'éléments du monde et donc réels) et puis les réunit (dans l'âme), en donnant lieu à la représentation, chez Kant, à l'inverse, c'est le sujet qui se « fait une idée » (ou un concept) du rapport entre l'image perceptive (subjective et phénoménale) et la chose en soi (objective et nouménale). Comme l'on voit, le concept est ici appelé, non pas à *intégrer de manière réelle* le percept, mais plutôt à *poser de manière idéale* l'objet phénoménal (la subjective image perceptive) en relation avec celui nouménal (la chose en soi objective). Le concept, par conséquent, en étant partie intégrante, non pas du monde réel, mais de la conscience humaine, est ajoutée par cette dernière ou appliqué à la réalité phénoménale (des images perceptives) pour en organiser et en arranger, de manière exclusivement formelle et à but principalement utilitaire, la connaissance.

« Avec ces prémisses — observe en effet Steiner — il est évident que le dualiste croit acquérir, dans ses concepts, seulement des représentants subjectifs de ce qui se trouve devant sa conscience (...) le lien unitaire des choses, qui lie celles-ci entre elles et objectivement avec notre esprit individuel (comme chose en soi), se trouve ainsi au-delà de la conscience, dans un « être en soi », dont notre conscience ne peut avoir pareillement qu'un représentant conceptuel (...) Autrement dit, les principes idéels découvrables au moyen du penser, lui apparaissent trop flous, et il cherche aussi des principes réels par lesquels les premiers peuvent être étayés » (pp.97-98).

Comme vous le voyez, se repose ici une question fondamentale. Nous devrions en effet reconnaître que les « principes idéaux que l'on peut découvrir au moyen du penser » n'apparaissent pas normalement « flous » ou « évanescents » au seul dualiste ou idéaliste critique, mais à nous tous. Bon gré, mal gré, nous sommes tous désormais, de fait, des nominalistes habitués à reverser dans la forme idéale vide du concept, non pas sa force ou substance universelle, mais plutôt une quelconque force ou substance réelle (empirique). Que sont d'autre les « catégories » kantiennes sinon des concepts dont on a exprimé le suc et desquels ne subsiste plus par conséquent que l'écorce? Et de quoi d'autre descend la « formalisation » kantienne de l'activité pensante, sinon d'une dévitalisation ou d'une « lyophilisation » du

penser lui-même? Considérez la chaleur, par exemple, et dites-moi, en toute franchise, s'il vous semble qu'elle puisse avoir quelque chose à faire avec la pensée. Je ne crois pas. Nous sommes en effet habitués à associer la pensée à l'idée du froid: n'avons-nous pas l'habitude d'entendre dire que, pour bien raisonner, il faut avoir la « tête froide »? Et pourtant, au cas où nous serions capables de remonter consciemment le mouvement de la pensée, (tout comme il est possible de remonter, de l'embouchure à la source, les eaux d'un fleuve), nous découvririons, à un certain moment (là où la force du penser, encore unie à celles du sentir et du vouloir, vient juste de sourdre du Je), que sa force ou substance essentielle n'est justement qu'une force ou substance de chaleur (ou bien, la force même de cet Amour qui — comme le dit le poète — « meut le Soleil et les étoiles »).

Voyez-vous, quand nous cherchons à observer au moyen de la concentration, le mouvement subtil de la pensée, c'est comme si nous tentions d'attraper l'extrémité d'une corde pour la remonter; certains ne réussissent même pas à apercevoir cette extrémité, d'autres, à l'inverse, l'aperçoivent, la saisissent, mais restent là à ce balancer. Considérez à ce sujet que même les maîtres Zen affirment que pour connaître la « tête » d'une pensée, il faut apprendre à en tirer la « queue ». En tout cas, toutes ces métaphores ne font qu'allusion à la tâche (essentiellement « pratique ») de franchir les « colonnes d'Hercule » de la pensée réfléchie habituelle, en apprenant l'art de pénétrer et de se mouvoir à l'*intérieur* de cette réalité vivante de laquelle la première n'est que l'image simple et éteinte.

Au réalisme ingénu, évidemment, le monde des idées apparaît encore plus irréel qu'à l'idéalisme critique. Lui est convaincu en effet que « ce que nous pensons, nous l'ajoutons aux objets — comme dit Steiner — c'est une simple pensée *sur* les choses », et que par conséquent « la pensée n'ajoute rien de réel à la perception » (p.98).

Ce serait bien de remettre en mémoire, toutefois, que nous n'avons aucun mérite dans l'expérience du réel qui nous est donnée par la perception sensible, puisque celle-ci, nous la devons surtout aux organes des sens physiques. Nous faisons en effet une expérience de la réalité sensible en vertu de notre corps, et donc d'un quelque chose qui nous a été donné par le monde divin. Grâce à un tel don, nous sentons et jugeons comme réel ce que nous percevons, tandis que grâce à nous-mêmes, nous sentons et jugeons idéal ce que nous pensons. Pour l'intellect, donc, *l'idéal n'est pas réel et le réel n'est pas idéal*. Or, si la faculté de percevoir le sensible, et le sentir ainsi réel, est le fruit d'un don divin, celle de percevoir l'extrasensible, et ainsi le sentir réel, doit être à l'inverse le fruit d'une initiative individuelle libre et consciente. Au fond, le divin nous a donné la faculté de *penser idéellement le monde que nous percevons réellement*, uniquement pour que nous puissions développer tout seuls la faculté de *percevoir réellement le monde que nous pensons idéellement*. Le premier objectif de notre développement animico-spirituel est donc celui d'arriver à *percevoir* l'idéal et à la reconnaître à cause de cela même comme réel.

Steiner dit: « Pour le réaliste naïf, les tulipes singulières que l'on voit ou qui peuvent se voir, valent comme réelles; l'idée unique de tulipe est pour lui une abstraction, une image mentale irréelle que l'âme s'est composée en mettant ensemble les

caractéristiques communes à toutes les tulipes vues ». Cependant, « la tulipe que moi, je vois est aujourd'hui réelle: d'ici une année, elle aura disparu dans le néant. Ce qui se maintient est l'*espèce* tulipe. L'espèce, pourtant, est pour le réalisme naïf « seulement » une idée, et non une réalité. Ainsi la conception réaliste se trouve-t-elle dans la condition de voir naître et disparaître ses réalités, tandis que, par rapport au réel, perdure justement ce qu'elle estime irréaliste » (p.100).

Cela confirme tout ce que nous venons de dire. Pour quelle raison, en fait, le réaliste naïf juge-t-il réelles les tulipes singulières et irréaliste leur espèce botanique? Seulement parce qu'il perçoit les premières mais pas la seconde, qu'au contraire il pense. Et quoique ce qu'il perçoit se révèle éphémère, tandis que ce qu'il pense se montre durable, il continue à ressentir le caduc qu'il perçoit comme plus réel que le durable qu'il pense. Des considérations de ce type devraient engendrer chez le réaliste naïf honnête quelque perplexité au sujet de la validité de sa propre position: perplexité qu'il n'aurait quand même pas moyen de dépasser sinon en éduquant et en formant sa propre pensée à percevoir comme réelle ce qu'il continuerait autrement à ressentir seulement comme idéal.

Faisons un autre exemple. Selon vous, sourit-on quand on est content ou est-on content quand on sourit? J'espère que conviendrez que l'on sourit quand on est content parce que, si le contraire était vrai, il suffirait alors de produire mécaniquement un sourire (ou — comme le dit Merleau-Ponty — une « contraction du sphincter oral ») pour susciter dans l'âme le contentement (Et qu'est-ce que rire — affirme Dante dans le *Convivio* — sinon un éclair de la délectation de l'âme, c'est-à-dire une lumière apparaissant à l'extérieur selon ce qui se trouve à l'intérieur?) Le contentement est donc la cause, le sourire, l'effet. Mais au moyen des sens physiques, nous percevons le second et non le premier. Ce qui veut dire que nous nous trouvons devant le paradoxe d'un *effet réel* (parce que perçu) produit par une *cause irréaliste* (parce non perçue). Puisque qu'un effet réel peut être néanmoins produit seulement par une cause irréaliste, nous espérerions que des paradoxes de ce genre incitassent le vrai chercheur à suspecter que le caractère réel ou irréel de la cause, ne dépend pas tant de son caractère objectif, mais plutôt de la manière dont le sujet l'appréhende.

À ce sujet, il y a quand même à faire une autre considération, peut-être plus importante. « Pour le réaliste naïf — a fait remarquer Steiner — ne valent comme réelles que les tulipes singulières qui se voient et peuvent se voir ». Le fait est, cependant, personne ne voit ou ne peut voir « une tulipe » *avec les yeux du corps*: pour ceux-ci, une tulipe n'est pas en effet une « tulipe », mais au contraire une série de stimuli sensoriels qui, grâce aux récepteurs dont les yeux eux-mêmes sont pourvus, sont transformés en impulsions nerveuses et transmises sous cette forme au cerveau. Nous nous sommes déjà occupés en son temps de cela et nous avons vu que, sans l'intervention du Je, du concept et de la pensée, jamais ne pourrait se produire une synthèse des divers événements cérébraux. Le réaliste naïf juge donc *réelle* la tulipe singulière et *irréaliste* l'espèce, seulement parce qu'il n'est pas conscient du fait que pour déterminer la réalité de la première (pour pouvoir en avoir aussi

bien une image représentative qu'une représentation), il doit nécessairement recourir à la réalité de la seconde.

En voulant reprendre, un instant, ces formules dans lesquelles X était le percept et A, le concept, la connaissance de la tulipe individuelle pourrait s'illustrer ainsi: X est A. Comme vous le voyez, il s'agit d'un jugement affirmant que le donné individuel de la perception (X) n'est que le donné universel de la pensée (A). Nous avons aussi observé alors que, s'ensuivant du jugement « X est A », le jugement « A est X », et, à celui-ci le jugement « A est A » (qui s'avère dans la représentation), pour avoir conscience d'une chose, il faut de fait développer un « syllogisme » (dont la seule conclusion se présente à la conscience). C'est justement à cause de cela que Hegel, dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, affirme: « *Toute chose est un syllogisme* ». Tout ce qui à l'oeil du réaliste naïf apparaît comme une « chose » naturelle, se révèle donc, à un oeil bien plus attentif et critique, comme le résultat d'un processus physique, animique et spirituel, dans lequel le donné assumé par la perception est, pour ainsi dire, mastiqué, digéré et enfin en partie assimilé (enregistré) et en partie éliminé (oublié) par le Je, au moyen du concept et de l'activité de jugement.

Du réalisme « naïf », il faut pourtant distinguer le réalisme « métaphysique ». Steiner dit en effet: « La physique moderne attribue nos sensations à des processus de particules extrêmement petites du corps et d'une matière infiniment subtile, l'éther ou quelque chose de similaire. Ce que nous ressentons, par exemple la chaleur, c'est un mouvement de ces particules à l'intérieur de l'espace occupé par le corps producteur de chaleur. Ici aussi, on s'imagine un élément imperceptible par analogie avec l'élément perceptible. L'analogie sensible du concept « corps » est dans ce sens l'intérieur d'un espace clos de toutes parts, dans lequel des sphères élastiques se meuvent dans toutes les directions, se heurtent entre elles, rebondissent contre les parois, et ainsi de suite » (p.101).

Donc si le réalisme naïf est, pour ainsi dire, le réalisme de la « chose » (de la matière) *que l'on peut atteindre*, et si l'idéalisme critique est le réalisme de la « chose en soi » *que l'on ne peut pas atteindre*, le réalisme métaphysique est au contraire le réalisme de « l'énergie en soi » *que l'on ne peut pas atteindre* (« La volonté — affirme précisément Schopenhauer — est la chose en soi kantienne »). Il s'agit d'une forme de réalisme sans doute plus moderne, puisque dans la physique (mais pas seulement dans la physique) le concept « d'énergie », après Einstein (et sa théorie de l'équivalence entre masse et énergie), a presque complètement substitué celui principalement du XIX^{ème} de « matière ». Par « énergie », on entend normalement une grandeur physique qui confère à un système la capacité d'accomplir un travail. Celle-ci se présente sous des formes diverses (mécanique, électrique, thermique, nucléaire, etc.), mais ce qu'elle est en soi, non seulement on ne le sait pas, mais on est même convaincu de ne jamais pouvoir le savoir. C'est quand même significatif que le principal représentant du réalisme métaphysique soit justement cet Eduard von Hartmann qui, dans sa *Philosophie de l'inconscient*, a tenté de concilier la doctrine de la pensée de Hegel avec celle de la volonté de Schopenhauer. Derrière ce concept « d'énergie » — comme nous avons déjà eu le moyen d'y faire allusion — se dissimule en effet la réalité de cette volonté-là à laquelle se sont référés de

diverses manières, outre Schopenhauer et Eduard von Hartmann et non seulement Marx, Nietzsche, James, Dilthey, Bergson ou Blondel, mais encore Freud, Wilhelm Reich et Jung.

On pourrait dire, si l'on veut, que le réalisme naïf « chosifie » l'*être*, tandis que le réalisme métaphysique « chosifie » le *devenir*. Le premier est en effet un réalisme de l'*espace*, tandis que le second est un réalisme du *temps*: ce n'est pas un hasard si l'on déclare son objet directement imperceptible, tandis que ses manifestations sont déclarées perceptibles.

L'énergie (en soi) peut donc être pensée, mais non perçue. En tant que pensée (comme concept), elle n'est cependant pas une force, mais une forme. Cela veut donc dire qu'une pareille « force en soi » (comme la « chose en soi ») n'a pas de nature « idéelle » (parce que l'idéal est forme) ni réelle (comme directement perceptible). Steiner définit donc comme « métaphysique » une tel réalisme parce que l'hypothèse qui se trouve à sa base se révèle injustifiée.

Pour une telle orientation de pensée, — dit-il en effet — le monde réel s'avère « un composé fait d'objets de la perception, qui sont en perpétuel devenir, qui apparaissent et disparaissent, et de forces imperceptibles, lesquelles produisent les objets de la perception et constituent l'élément permanent. Le réalisme métaphysique est un mélange incohérent du réalisme primitif (ou naïf, ndt) avec l'idéalisme. Ses forces hypothétiques sont des essences imperceptibles avec une qualité de perception » (p.102).

J'ai mentionné tout à l'heure, Freud, Wilhelm Reich et Jung. Eh bien!, au sujet de cette particulière forme d'énergie que les psychanalystes appellent *libido*, je voudrais vous lire un passage de mon bref travail qui s'appelle: *Freud, Jung et Steiner*.

« Personne – écrit le freudien Charles Brenner – n'a jamais vu l'énergie psychique et personne ne la verra jamais, pas plus facilement, certes, que tout ce que personne n'a jamais vu sous forme quelconque d'énergie physique ».

Sur ce même sujet, Wilhelm Reich, tout en ayant pris une voie différente de celle freudienne, orthodoxe, s'exprime ainsi: « Freud disait: nous ne pouvons pas saisir directement la pulsion. Ce dont nous faisons seulement l'expérience sont ses « dérivés »: « images et affects sexuels » (...) J'interprétai Freud de la façon suivante: il est parfaitement logique que la pulsion elle-même ne puisse pas être consciente, puisque c'est cela qui nous gouverne et nous domine. Nous sommes son objet (...) Comme Brenner et Reich, Jung aussi, malgré une formulation très différente, exclut toute possibilité d'accéder de manière directe et consciente à la *libido* (en tant « qu'énergie psychique » ou « neutre énergie vitale »).

Nous voici donc devant cette *énergie en soi* qui caractérise – comme nous l'avons signalé précédemment – le « réalisme métaphysique ». Il n'est pas difficile de s'apercevoir, en fait qu'une telle énergie n'est pas attribuée au monde de la perception, parce que l'on juge que dans une telle sphère, on ne peut en saisir que les « dérivés » ou les effets, ni au monde de la pensée, parce qu'on imagine que sa nature est de quelque manière apparentée à celle du monde sensible, et par conséquent elle est *autre* que celle du penser qui en devine ou pose le concept (une

nature de ce type – comme nous avons vu – Freud l’imagine « chimique », Reich, « organique » et Jung, lui, « vitale »).

Justement du fait même que l’idée de l’énergie en soi ne s’appuie plus sur le terrain de l’expérience (à savoir ce qui revient à dire de l’observation et de la pensée), le réalisme qui la défend est défini par Steiner comme « métaphysique » (pour une raison similaire du reste, Freud, en bon réaliste naïf, réfutait – comme on l’a vu – la « dilution » de la notion de *libido* opérée par Jung).

Il est d’autant moins étrange, toutefois, que ni à Freud, ni à Reich, ni à Jung, ne soit venu à l’esprit de considérer, outre celle sexuelle et celle psychique (affective), la manifestation « pensante » de la *libido*.

Il est certainement vrai que même la pensée ordinaire (intellectuelle et représentative) ne leur serait apparue que comme un « dérivé » ultérieur de la *libido*: par rapport aux autres, cependant, ce dérivé aurait présenté l’avantage singulier et précieux de pouvoir s’observer et se penser sans devoir pour cela sortir de soi. Une chose est en fait la pensée, qui « pense » les pulsions sexuelles ou les motifs affectifs, une autre est la pensée qui « se pense elle-même ». »

Pardonnez cette auto-citation, mais j’espère qu’elle pourra servir à éclaircir comment l’énergie se manifeste en tant que vouloir (ou en tant qu’instinct) dans la sphère inconsciente, en tant que sentir, dans celle subconsciente, soit pour l’essentiel celle qui se manifeste comme activité du penser dans la sphère consciente. La diversité de ses expressions dépend uniquement du fait que le vouloir et le sentir la manifestent, quoique avec une intensité variable, de manière directe et inconsciente, tandis que le penser la manifeste de manière indirecte (réfléchi) et consciente. Dès que l’on est parvenu à s’élever par la conscience de l’expérience habituelle *indirecte* de la pensée à celle *directe* (à celle de la pensée « libérée des sens », « vivante » ou « pré dialectique »), l’on s’aperçoit en effet que le vouloir qui meut les pensées dans la sphère consciente n’est pas du tout différent de celui qui dans la sphère inconsciente est au contraire modelé ou mis en forme par le penser. Quiconque est incapable de découvrir *le vouloir dans le penser*, sera par conséquent incapable de découvrir *le penser dans le vouloir* et de réaliser, par conséquent, qu’il sont tous deux l’expression d’une seule et unique idée (sur le plan humain, du Je). Eduard von Hartmann, par exemple, saisit la volonté et saisit l’idée, mais il ne sait pas saisir *la volonté dans l’idée* (le vouloir dans le penser) ni *l’idée dans la volonté* (le penser dans le vouloir); Schopenhauer saisit au contraire la volonté, mais en la comprenant — comme il le dit lui-même — comme force « nue et absolument privée de connaissance », il démontre ne pas savoir accueillir *l’idée dans la volonté* (le penser dans le vouloir). Dans la forme des minéraux, dans la vie des végétaux, dans le comportement des animaux et des hommes, il voit à l’inverse (et à raison) les manifestations de la volonté, mais, dans les lois qui régulent telle forme, telle vie et tel comportement, il ne voit pas, à l’inverse (et à tort) les manifestations de la pensée. Le même mouvement que Hegel avait attribué à la pensée, Schopenhauer l’attribue donc à la volonté et Marx au contraire à la matière. Ce dernier se distingue en effet le matérialisme « dialectique » de celui « mécanistique » puisque le premier — à la différence du second — considérerait *la matière en*

mouvement ou en devenir (l'origine ici, justement, de la conception matérialiste de l'histoire). A bien y regarder, une pareille prise en compte de la « matière en mouvement » est pourtant une considération de la « houle » (ou encore « agitation », ou tout ce qui est mis en mouvement, ndt) (de la matière), et non du « mouvement ». Même dans ce cas, comme dans celui du réalisme métaphysique, la nature de l'énergie ou de la force est donc imaginée analogue à celle — comme dit Steiner — « des objets des sens »: ou bien, la nature ou la qualité du « devenir » est imaginée analogue à celle du « devenu ».

En revenant à nous, personne ne semble connaître l'expérience du mouvement (de la force ou de l'énergie) en tant qu'expérience d'une réalité extrasensible (ou suprasensible). Quand nous observons, par exemple, une plante qui croît et se développe de jour en jour, nous sommes en mesure, effectivement, de saisir au moyen des sens et de façon directe, les effets produits dans l'espace par une force de vie (éthérique), mais nous ne sommes pas en mesure, au moyen des sens et de façon directe, de saisir la force de vie elle-même. Une telle force se développe de manière ininterrompue dans le temps (revêtant soit la qualité solaire du « naître », soit celle lunaire du « périr »), mais l'intellect lié aux sens — comme nous avons eu déjà l'occasion de le dire — ce qu'il sait du temps, il ne le sait qu'indirectement et au moyen de l'espace. Même s'il ne peut pas être perçu au travers des sens, un tel mouvement peut être pensé cependant. Mais une pensée « statique » peut-elle vraiment penser le mouvement? Non, parce que *la vraie pensée du mouvement n'est autre que le vrai mouvement de la pensée*. Par conséquent, on ne peut donc pas avoir de conscience directe et d'expérience sinon au moyen de l'exercice de la concentration et de la méditation: sinon à savoir, au travers d'une *activité* ou d'une *pratique* spirituelle.

Pensez que dans sa célèbre *Autobiographie d'un Yogi*, Yogananda raconte qu'il a rencontré un jour un ascète qui était en mesure, par la pensée, d'exercer une action sur le monde végétal. À lumière de tout ce que nous venons de voir, nous pouvons comprendre un phénomène de ce genre. Quand même, tout le monde ne parvient pas à développer le vouloir (inconscient) qui vit dans la pensée humaine au point de réussir à influencer, par son entremise, sur la pensée (inconsciente) qui vit dans le vouloir de la nature.

« La nature — dit Schelling est l'esprit invisible; l'esprit est la nature visible ». Chez l'homme, devient en effet conscient ce qui dans la nature est inconscient. Au travers de l'homme, la nature elle-même prend donc conscience d'elle-même, agit sur elle-même et se transforme. Le pouvoir contrôlé par Yogananda chez cet ascète, est donc un pouvoir extra-ordinaire, mais non « incompréhensible » ou — comme on a coutume de dire — « miraculeux ». Le fait est que les divers degrés ou niveaux de conscience sont aussi des degrés ou niveaux de « puissance ». Tout en agissant au plus bas de tel degré ou niveau, l'intellect et l'ego ne constituent-ils pas des « pouvoirs » Et des pouvoirs qui, ayant épuisé leur tâche évolutive, ne tendent-ils pas désormais à exercer, en particulier sur la nature, une action dévastatrice et destructrice?

Vingt-et-unième rencontre - 4 mars 1999.
Suite du septième chapitre

Ce soir, avant de reprendre la lecture, je voudrais vous proposer d'observer un petit schéma. Nous nous sommes déjà mesurés au « réalisme naïf » et à « l'idéalisme critique », et nous sommes en train de nous risquer au « réalisme transcendantal » de Eduard von Hartmann, que Steiner définit — comme nous l'avons vu — comme « métaphysique ».

En espérant que cela peut nous aider, considérons donc le schéma suivant:

Je	Être (Esprit)	Entité
Corps astral	Essence (Qualité)	Manifestation
	Seuil	
Corps éthérique	Temps	Effet oeuvrant
Corps physique	Espace	Oeuvre accomplie

Comme vous pouvez le voir, aussi bien le réalisme « naïf » que celui « métaphysique » se trouvent au-delà de ce seuil qui sépare la sphère inférieure de l'*exister* de celle de celle supérieure de l'*être*. Le premier est en effet un réalisme de « l'espace » (ou de la matière), tandis que le second voudrait être un réalisme du « temps » (ou de l'énergie). Nous pourrions aussi dire, si nous voulons, que le premier est le réalisme du « devenu », du « repos » et de « l'intellect », tandis que le second voudrait être le réalisme du « devenir », du « mouvement » et de la « volonté ».

Dans chaque cas, la « conscience intellectuelle est compétente pour les éléments qui apparaissent dans la partie basse du schéma — le corps physique, l'espace et l'oeuvre accomplie (de « l'Entité divino-spirituelle): une conscience qui — comme nous le savons désormais — utilise comme médiation l'appareil neurosensoriel et, en particulier, le néocortex. Si cela est clair pour nous, alors l'erreur du réalisme métaphysique nous sera claire aussi. Celle-ci consiste, en effet, dans la tentative (prométhéenne) d'accéder par l'intellect, et donc avec un type de pensée éminemment « statique », à cette réalité « dynamique » du corps éthérique, du temps et de l'effet agissant (de « l'Entité divino-spirituelle »), pour laquelle devrait être compétente, au contraire, la conscience « imaginative ». Le même réalisme métaphysique, d'un autre côté, tout en ayant conscience du caractère erroné ou de l'inanité d'une semblable tentative, dans un geste de négation il déclare qu'à la réalité dont on a parlé, l'on ne pourra jamais avoir d'accès direct.

Vous connaissez les fameuses « figures sonores » du physicien allemand Ernst Friedrich Chladni (1756-1827)? Il s'agit de figures ou de formes créées par le son au sein d'une poussière étalée sur une plaque élastique qui se modifie — comme Chladni est parvenu à le démontrer — en variant la hauteur du son lui-même. Eh bien!, imaginez alors qu'un sourd, en voyant ces figures et en étant dans l'ignorance de la nature d'un tel phénomène, se met en tête de découvrir quelle est la force qui

l'engendre. Celui-ci pourra certes compter sur la vue pour percevoir et penser les figures (c'est-à-dire les effets ou les manifestations d'une telle force), mais ne pourra pas compter sur l'ouïe, pour percevoir le son (c'est-à-dire la force en soi); il ne pourra pas le percevoir, mais il pourra le penser. Bien, mais vous imaginez, vous, ce que veut dire penser le son sans jamais l'avoir perçu? Et si c'est vrai — comme nous l'avons montré en son moment — que la représentation naît de l'union de la perception avec le concept, un sourd, à quelles perceptions n'unira-t-il jamais le concept de son, pour rechercher de manière quelconque à se le représenter? C'est justement celle-ci, la condition dans laquelle se situe le réaliste métaphysique, et la raison pour laquelle — de manière analogue à tout ce que fait le renard avec le raisin — il juge inconnaissable la force en soi.

Cela explique, entre autres, pourquoi l'intellect fait de la *science* tant qu'il reste dans le domaine de ses propres capacités et compétence, et fait, au contraire, de la *métaphysique* tandis que, plus ou moins inconsciemment, il le franchit pour s'adonner à l'intellectualisme et au scientisme.

Steiner dit: « En dehors de ce monde, pour la forme d'existence duquel il a un moyen de connaissance dans la perception, le réalisme métaphysique a décidé d'admettre une autre sphère dans laquelle ce moyen disparaît, et pour l'investigation de laquelle il n'a que le moyen du penser. Mais il ne peut pas en même temps se décider à reconnaître aussi la forme de l'être que le penser lui fournit, à savoir le concept (l'idée), comme un facteur qui se trouve à côté de la perception de manière également justifiée. » (p.102).

Le réalisme métaphysique a donc raison de vouloir se livrer à l'investigation, au-delà de la « chose » (du *pensé*), de l'être de la force (du *penser*), mais il ne parvient pas, alors qu'il se met à le penser, à le reconnaître comme l'*être du penser*, en ne voulant pas attribuer à une pareille force, la réalité de la perception, ni en ne pouvant lui (à elle, la force, ndt) assigner celle du concept, il ne peut donc pas « se la représenter », mais seulement la poser comme hypothèse, la conjecturer ou la fantasmer.

Steiner dit encore: « Si l'on veut éviter la contradiction d'une perception imperceptible, il faut pourtant avouer que les rapports entre les perceptions transmises au travers du penser non pas d'autre forme d'existence, pour nous, que celle du concept. Si l'on écarte du réalisme métaphysique sa partie injustifiée, le monde se présente alors comme une somme de perceptions et de rapports conceptuels (idéels) entre les perceptions. C'est-à-dire que le réalisme métaphysique se transforme dans une conception qui, pour la perception, exige le principe de perceptibilité, et, pour les rapports entre les perceptions, exige la pensabilité » (p.102).

La force en soi, on la pense donc, mais on n'imagine pas qu'elle puisse avoir la nature de la pensée, parce que l'expérience ordinaire de cette dernière n'est pas celle d'une force vivante, mais plutôt celle d'une forme vide ou d'une réalité plate ou inerte (réfléchie). C'est uniquement à cause de cela en effet, qu'en pensant à la force, il ne nous vient pas à l'esprit qu'il puisse s'agir de la force elle-même de la pensée et nous sommes donc induits à imaginer que sa nature est *autre* que celle de la pensée. Mais c'est justement cela le point. S'il est vrai, en effet, que la nature de la force *est*

autre que celle de la pensée ordinaire (qui est seulement une forme); il n'est pas moins vrai, cependant, qu'elle *n'est pas autre* que celle d'une pensée *d'une autre nature* (qui est à la fois forme et force); il ne s'agit donc pas d'une mystérieuse « troisième » réalité (par rapport à la perception et à la pensée) ou d'une encore moins proposable — comme le dit Steiner — « perception imperceptible ».

« Pour le réalisme naïf — continue celui-ci —, le monde réel est une somme d'objets de perception; le réalisme métaphysique attribue une réalité, outre aux perceptions, aussi aux forces imperceptibles; le monisme substitue à ces forces-ci les liens idéels qu'il conquiert au moyen de son penser. De tels liens sont les *lois de la nature*. Une loi naturelle n'est autre que l'expression conceptuelle de la connexion entre des perceptions déterminées » (p.103).

Comme vous le voyez, nous sommes ici appelés à faire un pas en avant. Les *éléments* (y compris, par exemple, ceux du « tableau périodique de Mendélejev), de la nature sont une chose, mais ses *forces*, et aussi ses *lois*, en sont une autre. Au cas où nous voudrions nous référer à notre schéma précédent, nous devrions placer les éléments sur le plan du corps physique, de l'espace et de l'oeuvre accomplie, les forces sur le plan du corps éthérique, du temps et de l'effet agissant, et les lois sur le plan (situé déjà au-delà du seuil) du corps astral, de l'essence (ou qualité) et de la manifestation (de l'Entité divino-spirituelle). Du point de vue cognitif, le premier de ces trois plans est celui « solide » du *pensé* ou de la *représentation*; le second est celui « liquide » du *penser*; et le troisième est celui « aériforme » ou « gazeux » du *concept*.

Prenez par exemple, une horloge mécanique. Les pièces qui la composent sont une chose, la tension qu'il faut appliquer au ressort en la remontant en est une autre, et la modalité de son fonctionnement en est encore une autre. Tout en ayant toutes les pièces prévues et la tension de ressort nécessaire, une horloge peut encore avancer — comme on le sait — ou retarder et ne pas assumer ainsi sa propre fonction. La modalité de son fonctionnement est donc sa loi. Mais dans la modalité de son fonctionnement, il ne s'exprime rien d'autre que la pensée de celui qui l'a imaginée ou projetée.

Derrière la réalité qualitative de la loi, il y a donc celle du concept ou de l'idée. C'est un tel *ensemble (Gestalt)*, en effet, à se servir de la médiation de la force pour placer et maintenir les éléments qui le composent dans une relation mutuelle spécifique.

Considérez, pour donner un autre exemple, le mot ROMA (ROME). Comme vous le voyez, il est composé de quatre lettres. Mais les mots AMOR (AMOUR), ORMA (TRACE), RAMO (BRANCHE), MORA (MÛRE, MORULA, ou DEMEURE, RETARD), ARMO (ARMEMENT) et OMAR (prénom « Omar ») sont aussi composés de quatre lettres. Qu'est-ce qui rend donc ces mots différents? C'est évident: la relation différente dans laquelle ces mêmes lettres se trouvent entre elles. Nous devons admettre qu'ici, on peut presque toucher du doigt ce qu'est le concept ou l'idée (le signifié), au travers d'une *activité* médiatrice (par exemple, parler ou écrire), qui « jongle » avec le rapport entre les éléments (les lettres et qui réalise ainsi ce « composé » ou cet « ensemble » que nous, nous indiquons ensuite comme « objet » ou « chose » (ou dans le cas spécifique comme « mot »). Relier de cette

façon les éléments équivaut donc à les *harmoniser*. C'est dans le concept ou l'idée, en tant qu'ensemble, qu'est donc replacé le secret de l'*harmonie* (de celle en particulier exprimée par les organismes vivants).

Sur le plan psychologique, les « lois » se présentent à l'inverse comme des « modèles de comportement ». Pour Jung, les « archétypes » sont en effet des entités ou des forces (de nature inconnue) en mesure de conférer ou d'imposer inconsciemment à notre comportement leur forme ou loi. Un homme, dans l'inconscient duquel est hyperactif l'archétype du *Puer*, se comportera presque toujours de manière opposé à un homme dans l'inconscient duquel est hyperactif l'archétype du *Senex*. Le *Puer* et le *Senex* sont, en effet, non seulement des « images archétypes », mais en même temps « des forces » qui sont « des formes », ou « des formes » qui sont en même temps « des forces »: en somme, des normes ou des lois qui ont le pouvoir (comme cela se produit dans le monde animal) de déterminer le comportement.

C'est celle-ci, de toute manière, la sphère qualitative dans laquelle vivent les essences et de laquelle le Je (en qualité « d'être », « d'esprit » ou « d'entité divino-spirituelle ») doit se rendre indépendant, s'il ne veut pas renoncer à la liberté.

Pensez aux notes musicales. Un *Do* est et sera toujours un *Do*, tout comme un *Ré*, ne pourra jamais être un *Mi*, ni un *Mi*, un *Sol*, et ainsi de suite. Chaque note a en effet sa propre « loi », ou pour mieux dire, *est* sa propre « loi » (ou qualité). Eh bien!, que fait le compositeur? Se lamente-t-il, peut-être, du fait que la nécessité de telles lois l'empêche de créer? Non certainement pas. Un vrai créateur (un Je) agit en effet au-delà du plan des lois et, justement à cause de cela, il est en mesure de les composer, de les harmoniser, librement dans des synthèses toujours nouvelles (ce ne serait pas mal de méditer, de ce point de vue [« *In questa chiave* », jeu de mot intraduisible en français, parce que « *chiave* » désigne aussi la clef musicale, tout à fait appropriée ici ndt], ce passage de l'Évangile de Matthieu dans lequel le Christ dit: « Ne pensez pas que je sois venu pour abolir la Loi ou les Prophètes; je ne suis pas venu pour abolir, mais pour réaliser l'accomplissement »).

Mais revenons à nous. Aussi bien pour le réalisme naïf que pour celui métaphysique — dit Steiner — « ce qui se trouve en dehors du sujet est quelque chose d'absolu, de fini en soi, et le contenu du sujet en est une image qui se tient complètement en dehors de cet absolu ». Pour le monisme, au contraire, « l'objet n'est pas un absolu, mais seulement quelque chose de relatif, en rapport au sujet déterminé ». Pour lui, en effet, « la perception est déterminée par le sujet; mais en même temps le sujet a, dans le penser, le moyen d'annuler la détermination produite par lui-même » (pp.104 et 105).

En effet, le monde, soi-disant « fini » n'est tel qu'en rapport à l'expérience perceptive. L'homme se situe pourtant au centre, entre le monde « fini » (celui du corps) et le monde « infini » (celui de l'esprit), et il peut dépasser, dans l'âme, ce qui est « limité » (particulier) grâce à ce qui est « illimité » (universel). Ces limites qui sont considérées comme des « limites de la connaissance » ne sont donc que ces *limites de la perception* qui, en vertu de la pensée, sont constamment dépassées.

Permettez-moi de rappeler, encore une fois, que nous sommes ici en train d'examiner la connaissance ou cognition sensible: ou bien l'activité que nous

développons, avec une spontanéité plus ou moins grande, durant notre état quotidien de veille.

Toutes les fois que, en indiquant des objets, nous affirmons, par exemple, que celui-là est une armoire, celui-ci un divan et celui-là la bas un lit, nous montrons que nous savons connaître ou reconnaître les choses, mais nous ne savons pas comment cela advient. Au moment même où nous commençons à prendre conscience de la manière dont « fonctionne » la conscience naturelle, celle-ci commence à se faire pourtant spirituelle. La conscience spirituelle n'est en fait que la conscience de la réalité ou de l'activité de ces éléments extrasensibles qui, en agissant normalement à notre insu, nous permettent de connaître ou de reconnaître le sensible.

Nous avons vu que, pour connaître ou reconnaître le sensible, il faut s'en faire une représentation.

Mais nous avons vu aussi que, pour pouvoir avoir une représentation dans la conscience, doivent intervenir (quoique de manière insoupçonnée) le percept, le concept, le jugement et l'imagination.

Eh bien! Que sont, ou pour mieux dire, *qui* sont ces derniers? On ne peut pas répondre à une interrogation de ce genre si d'abord, on ne retrouve pas — pour le dire ainsi — un peu de « bon sens » gnoséologique: ce « bon sens » dont était doté Goethe, par exemple, et dont étaient beaucoup moins dotés, au contraire, Kant, Schopenhauer et Édouard von Hartmann. Si le monde n'était que notre représentation, et donc — comme ils le soutiennent tous les trois — une « *fata Morgana* » (mirage, ndt), il ne pourrait jamais, en effet, révéler une communication, une compréhension et une communion authentiques. En ne disposant pas d'un terrain commun sur lequel on peut se rencontrer, chacun devrait se repaître toujours et seulement de lui-même. Le fait est que c'est justement la conviction que le monde est seulement notre représentation, qui n'est autre (et, *de leur point de vue à eux*, il ne pourrait être autrement) que leur représentation à eux. Une fausse représentation, pourtant et, en tant que telle, corruptrice du sentiment et du vouloir sains. Le Christ dit en effet: « Il n'y a rien en dehors de l'homme, qui entrant en lui, puisse le contaminer; ce sont en effet uniquement les choses qui sortent de l'homme qui le contaminent ». Eh bien! n'avons-nous pas vu que ce sont les percept et le concept qui « entrent » (en tant qu'objectifs) en l'homme, et que ce sont, à l'inverse, l'image perceptive et la représentation (en tant que subjectives) qui « sortent » de lui? Comme l'image perceptive peut donc être altérée par un défaut (éventuellement par un trouble de l'ouïe ou de la vue), ainsi la représentation peut être altérée par un défaut de l'âme. Dans ce cas, l'activité de jugement est *pervertie* ou *invertie* par la psyché et, au lieu de l'âme consciente (celle goethéenne), s'installent alors, respectivement, l'âme subconsciente (celle « rêveuse » des réalistes critiques et métaphysiques) et l'âme inconsciente (celle « dormante » des réalistes naïfs ou matérialistes). Dans les deux cas, on en vient à se trouver en face d'une pensée qui se complait ou se vante de ne pouvoir penser ni l'être de la réalité ni son propre être.

Si nous considérons désormais avec un soupçon légitime, toute forme de « volonté de puissance », pourquoi ne devrions-nous pas considérer avec tout autant de soupçon toute forme de « volonté d'impuissance »?

Vingt-deuxième rencontre - 11 mars 1999. Suite et fin du septième chapitre

Reprenons notre réflexion sur le réalisme métaphysique. « Du fait que les hommes — dit Steiner — se trouvent pratiquement d'accord entre eux, le réaliste métaphysique croit pouvoir déduire la ressemblance de leurs images subjectives du monde: et de la ressemblance entre de telles images, il croit pouvoir déduire ultérieurement l'égalité des esprits individuels qui se trouvent à la base des sujets singuliers humains de la perception, ou des « je en soi » sur qui se fondent de tels sujets. Cette conclusion est donc de celles qui retirent d'une somme d'effets le caractère des causes qui se trouvent à leur base. C'est-à-dire qu'il admet que, d'un nombre suffisamment grand de cas, l'on puisse connaître l'état des choses, de manière à savoir comment les causes ainsi « mijotées » se comporteront dans d'autres cas. Une conclusion pareille est du type dit inductif » (p.105).

L'édition italienne (*Antroposofica*) de *La Philosophie de la Liberté*, que nous sommes en train de suivre (la quatrième édition italienne) a été traduite par Dante Vigevani et publiée en 1966. La partie initiale de ce même passage, dans la traduction de Ugo Tommasini et dans l'édition (*Laterza*) de 1919, a, au contraire, la teneur suivante: « Le réaliste métaphysique croit pouvoir retirer la ressemblance entre les images subjectives des hommes différents, du fait que ceux-ci se trouvent pratiquement d'accord entre eux; et de la ressemblance entre de telles images, il croit pouvoir ultérieurement retirer l'égalité des esprits individuels ou des « Je en soi », qui se trouvent à la base des sujets humains singuliers de la perception » (p.107).

Comme vous le voyez, là où a été utilisé, dans la première traduction, le verbe « déduire », dans la seconde on utilise le verbe « retirer ». Même si la seconde est moins équivoque que la première, il y a quand même à relever que toutes les deux se prêtent mal à rendre — comme le voudrait Steiner — l'idée d'un processus de type « inductif ». Dans la réflexion sur ce passage, il sera par conséquent opportun de substituer « déduire » et « retirer » par « induire » ou « inférer ». L'*induction* est en effet le contraire de la *dédution*.

Selon Aristote, on a une induction quand on remonte de l'individuel à l'universel, tandis que l'on a une déduction quand on descend de l'universel à l'individuel. Mais ce qui est encore plus intéressant c'est que ces deux procédés — toujours selon Aristote — n'ont pas une valeur cognitive égale. Au procédé déductif, on reconnaît en effet une valeur « scientifique » ou « démonstrative », tandis qu'à celui inductif, en raison du fait que l'induction ne revêt jamais ce caractère de nécessité qui est propre à toute vraie connaissance, on lui reconnaît une valeur « pratique », « instrumentale » ou « utilitariste ». Dès le début (de la réflexion logique), les

conclusions auxquelles il est possible de parvenir en vertu du procédé inductif, sont donc apparues « incertaines » ou — comme le dit Hegel — « problématiques ». Hegel, justement, soutient, par exemple, que le syllogisme inductif est le syllogisme de l'*expérience*: c'est-à-dire ce qui est strictement corrélé à la perception sensible. Tentons donc d'observer la manière dont tous deux se débrouillent pour parvenir à leurs conclusions respectives. Commençons par le syllogisme déductif, en en rapportant un exemple classique:

1. Tous les hommes sont des animaux (prémisse majeure);
2. tous les animaux sont mortels (prémisse mineure);
3. tous les hommes sont mortels (conclusion).

Au cas où nous poserions, en schématisant, à la place de « hommes », A, à la place de « animaux », B, à la place de « mortels », C, et substituions à la copule le signe =, nous aurions alors: si $A = B$ et si $B = C$, alors $A = C$. Comme vous le voyez, cette dernière est une conclusion logiquement nécessaire.

Pour observer le syllogisme inductif, nous devons au contraire en improviser un autre. Éventuellement celui-ci:

1. L'automobile Z a un moteur *Diesel*;
2. L'automobile Z est fiable;
3. Les automobiles qui ont un moteur *Diesel* sont fiables.

Comme vous le voyez, nous n'avons plus à faire ici avec trois, mais quatre éléments: à savoir, en schématisant: avec A (l'automobile Z), avec B (le moteur *Diesel*), avec C (la fiabilité) et avec D (les automobiles). À cause de cela, nous aurions donc: si $A = B$, et si $A = C$, alors $D = C$.

Dans ce cas, donc, non seulement le soi-disant « terme médian » (la prémisse mineure) n'est pas du tout telle, mais dans la conclusion apparaît D au lieu de A. Et quelle différence y a-t-il entre D et A? C'est que D est le *pluriel* de A: rien d'autre, à savoir, le résultat d'une *généralisation* (les automobiles) du fait singulier d'expérience (l'automobile Z). Mais quelle garantie avons-nous que, l'automobile Z s'avérant fiable, s'avèreront fiables toutes celles qui ont le même type de moteur? Celui qui suit le procédé « inductif », ne va donc pas de l'individuel à l'*universel*, mais plutôt il va de l'individuel (ou du multiple) au *général*: ou bien, il est convaincu — comme dit Steiner « qu'à partir d'un nombre suffisamment grand de cas l'on puisse connaître l'état des choses, de manière à savoir comment les causes ainsi « mijotées » se comporteront dans d'autres cas ». Les conclusions auxquelles aboutit le syllogisme inductif s'avèrent par conséquent provisoires, incertaines, ou — comme dirait Popper — « faillibles ».

Quand nous avons parlé, en son temps, du mouvement « pendulaire », par lequel le Je oscille librement entre le pôle de la perception et celui du concept, ou entre celui du corps et celui de l'esprit, nous avons en réalité déjà parlé d'induction et de déduction. Dans la phase où le Je remonte de la perception au concept, ou du corps à l'esprit, on a en effet un mouvement inductif; dans la phase où le Je descend du concept à la perception, ou de l'esprit au corps, on a au contraire un

mouvement déductif. La nature de ces deux mouvements opposés, plus que « logique » est donc « logodynamique », et un fruit direct de l'organisation cognitive de l'être humain.

Additif à la seconde édition de 1918

Steiner dit: « Expérimenter l'être du penser, à savoir l'élaboration active du monde conceptuel, est quelque chose de complètement différent que d'expérimenter ce que l'on peut percevoir avec les sens. De quelque sens que l'homme ne puisse être jamais doté, il ne pourrait avoir la réalité à partir de ce sens, si, en pensant, il ne pénétrait pas de concepts tout ce qu'il a perçu, et qui lui a été transmis par ce sens; et n'importe quel sens, ainsi pénétré, donne à l'homme la réalité » (p.108). « Expérimenter l'être du penser » signifie avant tout expérimenter l'être de l'activité de jugement. C'est justement en vertu d'une « élaboration active du monde conceptuel » que prennent en effet forme les jugements: des jugements qui se transforment ensuite dans ces imaginations qui débouchent, par des voies diverses, dans les représentations et dans les images perceptives. « Expérimenter » ne veut pas dire pourtant « spéculer », « élucubrer » ou « se creuser a cervelle », mais au contraire imprégner la pensée (et *par son moyen* la volonté) dans la pratique intérieure. Nous avons déjà parlé de l'exercice de la concentration. Eh bien!, à quoi d'autre visons-nous, par cet exercice, sinon à nous placer dans la condition de pouvoir observer et percevoir la pensée? En le pratiquant, nous pouvons en effet observer et percevoir tant *la pensée active en nous* que *nous actifs dans la pensée*. Mais pourquoi ai-je dit, qu'au moyen de la concentration, nous visons « à nous mettre dans la condition » de pouvoir observer la pensée? Parce que celle-ci, en passant — comme dit Steiner — communément inobservée — il y a nécessité, pour pouvoir l'observer, d'adopter ou d'assumer une position « non commune ». Voyez-vous, c'est un peu comme si moi, en voyant une chose qu'un autre, de l'endroit où il se trouve, ne parvient pas à voir, je lui disais: « Si tu te déplaces et si tu viens te mettre ici, tu verras ce que de là tu ne parviens pas à voir ». Un pareil « déplacement » est décisif, parce que, en définitive, *ou l'on voit ou l'on ne voit pas*. Et tant qu'on ne voit pas, on ne peut pas non plus penser que tout ce que nous avons dit pas à pas, n'est qu'une construction théorique et abstraite, peut-être seulement un peu plus logique, un peu plus conséquente ou convaincante que beaucoup d'autres.

« Expérimenter l'être du penser, c'est-à-dire l'élaboration active du monde conceptuel — a dit en outre Steiner — est quelque chose de complètement différent que d'expérimenter ce que l'on peut percevoir par les sens ». Entre ces deux expériences, il y a en effet une différence immédiate, nette et facilement saisissable: « ce que l'on peut percevoir avec les sens » n'est pas *posé* par nous, mais au contraire nous est *imposé*.

Je voudrais préciser, à ce sujet, que toutes les fois où j'ai tenté ici de décrire, de manière schématique et sommaire, les différents moments qui caractérisent le processus perceptif, j'ai dû nécessairement me maintenir sur un plan général. En réalité, les organes des sens ne sont pas tous équivalents et le schéma général du

processus perceptif devrait donc être mis au point en fonction du sens spécifique que l'on est en train de prendre en compte. Steiner nous parle, en effet, de *douze sens* répartis en trois groupes: les quatre du premier groupe, à savoir ceux du toucher, de la vie et du mouvement et de l'équilibre (mais en particulier ces trois derniers), nous informent, parce que « intéroceptifs » ou « proprioceptifs », de l'état de notre organisme; les quatre du second groupe, à savoir ceux de l'olfaction, du goût, de la vue et de la chaleur, nous donnent à l'inverse des informations du monde extérieur; les quatre du troisième groupe, à savoir ceux de l'ouïe, du langage, de la pensée et du Je, nous mettent enfin en rapport avec « l'intérieur de l'extérieur »: ou bien encore, avec l'âme et avec l'esprit du monde et des choses. Le sens du toucher (dit aussi « sens cutané »), se trouvant « diffus » à la périphérie de notre organisme, est donc celui qui nous permet d'expérimenter en première instance, la limite qui nous sépare du monde extérieur. Quand nous touchons les choses, nous expérimentons en fait une réalité qui nous « résiste » ou qui « s'oppose » à nous (si bien qu'à notre insu, le sens de l'équilibre entre aussi en jeu). Ce qui se vérifie avec la plus grande évidence dans le toucher, se produit pourtant dans tous les autres sens et, en particulier, dans ceux de l'odorat, du goût, de la vue et de la chaleur. Écoutez ce que Steiner affirme à ce sujet dans *Anthropologie*: « Quand nous regardons les objets, s'accomplit, uniquement de manière plus subtile, un processus similaire à celui qui advient quand nous saisissons quelque chose. 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 projetons à partir des yeux des forces éthériques pour saisir un objet au moyen de la vue ».

Quand nous « nous sentons observés », c'est comme si nous nous sentions donc « touchés », « tâtés » ou « palpés » par le regard d'autrui. Il s'agit du *subtil* « attouchement », « tâtonnement » ou « palpation », provoqué par une force de nature volitive qui — comme le dit Steiner — « jaillit » des yeux et se perdrait à l'horizon si elle ne rencontrait pas quelque chose qui arrête son mouvement. Cela veut donc dire que les choses, dans l'expérience perceptive, nous imposent leur présence. L'exact contraire, par conséquent, de ce qui se produit dans l'expérience pensante, où les concepts, pour être présents, doivent être posés par nous. La différence entre la première expérience et la seconde est donc la même que celle qu'il y a entre *imposer* (du penser *dans* le vouloir), et *poser* (du vouloir *dans* le penser).

Dans ce même contexte, Steiner parle aussi de ceux qui sont convaincus que « les limites du monde des perceptions humaines sont déterminées par les limites des sens de l'être humain, et que celui-ci aurait devant lui un monde complètement différent si, aux sens dont il dispose, on pouvait lui en ajouter d'autres, ou si, carrément, il possédait des sens différents » (p.107).

Comme vous le voyez, pour affirmer la limitation du connaître humain, quand on n'en appelle pas aux limites de la pensée, on en appelle alors à celles de la perception. On devrait tenir compte, toutefois, du fait que si l'être humain avait plus de sens que ceux qu'il a (et il en a — comme nous avons vu — plus que n'en imaginent ceux qui s'abandonnent à des fantaisies de ce genre), ou s'il avait des sens

différents de ceux qu'il a, son connaître pourrait gagner en *extension*, mais certainement pas en *intensité* ou en *profondeur*, parce que le processus cognitif se déroulerait toujours de la même façon. Le plus grand nombre (ou la différente qualité) des données provenant d'un champ perceptif plus large, exigeraient en effet d'être de toute manière intégrées, au moyen du penser, aux concepts.

À cet égard, je voudrais rappeler que Steiner affirme, dans *L'initiation*, qu'il n'y a personne de moins apte à suivre la voie indiquée par la science de l'esprit que celle rêveuse, visionnaire ou superstitieuse: que celle, en somme, qui se complaît dans une forme ou dans l'autre, de ses propres fantasmes. Une complaisance de ce genre est en effet le fruit de l'amour de soi (« S'amouracher de soi-même — dit en effet Oscar Wilde — c'est le commencement d'une idylle qui dure toute la vie »), et non de l'amour pour la réalité ou pour le monde (et donc pour notre vrai Je). J'ai déjà rappelé, à ce propos, ce que dit la sagesse occulte: « Les vérités sont nombreuses, la réalité est une ». Gare, donc, à ne s'amouracher d'une seule vérité et non de la réalité, parce que la vérité dont on s'amourachera, ou avec laquelle on s'identifiera, « s'absolutisera » et tendra, à cause de cela même, à entrer en collision, plus ou moins violemment, avec les autres.

Imaginez un vase, qui en tombant, s'en va — comme on dit — « en mille morceaux ». Eh bien!, si le vase était la réalité, ses « mille morceaux » seraient ses « mille vérités ». En considérant que la réalité unitaire du monde est brisée en « morceaux » par la perception, et que c'est justement à partir de ces morceaux que nous débutons pour la connaissance, il devrait être clair alors que notre tâche n'est pas celle de recueillir patiemment le plus de vérités possibles (le plus de morceaux qu'il est possible), dans l'espoir de pouvoir reconstruire peu à peu la vérité originelle (le vase originel). Cela veut donc dire que l'on doit prendre soin, non seulement de rassembler le plus de vérités possibles, mais aussi de respecter, en les recomposant, leurs relations *objectives et réciproques* (ce serait bien, à ce sujet, de se mettre à relire tout ce que Goethe dit dans *L'expérimentation comme médiation entre objet et sujet*). Quiconque, en effet, en mettant à profit la circonstance que le vase a fini en morceaux, se servirait en partie ou de tous ceux-ci pour donner forme à un quelconque intelligent et brillant accouchement de sa propre intelligence (*mente*, en italien, ndt) (ou bien à une « invention » non moins « exquise » que celle du Figaro rossinien), démontrerait, par cela, d'avoir plus à coeur sa propre intelligence ou son propre rayonnement que la réalité: à savoir qu'il démontrerait — pour le dire en termes freudiens — être la proie d'une libido « narcissique » et de ne pas avoir mûri, par conséquent, sa libido « objectale ».

C'est justement ici, toutefois, que l'on rencontre les plus grandes difficultés. Notre nature personnelle (que nous pourrions définir aussi comme « idiote », parce que *idios*, en grec, signifie justement « propre », « personnel », « particulier » ou « privé ») tend en effet à s'approprier les seules vérités qui lui conviennent (et qu'elle peut par conséquent « avoir ») et à en faire étalage, comme s'il s'agissait de « bijoux » spirituels et non de « colifichets » idéologiques. C'est notre nature personnelle qui digère mal aussi qu'il y a du vrai dans chaque « isme » (par exemple, dans l'idéalisme, dans le matérialisme, dans le rationalisme, dans l'empirisme ou dans le

réalisme), et que le problème est donc celui de recomposer les multiples et partielles vérités dans l'unité synthétique de la réalité. En somme, l'ego digère mal l'idée que *la réalité soit le Je et le Je soit la réalité*. Il peut pourtant, comme Judas, trahir le Je et le vendre pour « trente deniers », ou bien, comme le Baptiste, s'ouvrir au Je et dire: « Il faut qu'Il croisse, et que moi, je diminue ».

Steiner dit encore: « L'être humain concret n'est pas seulement déterminé par ce qu'au moyen de son organisme, il pose devant lui comme perception immédiate, mais aussi par le fait qu'il y a autre chose qu'il exclut d'une telle perception immédiate. Comme pour la vie, l'état inconscient du sommeil est nécessaire à côté de l'état conscient de veille, ainsi pour l'auto-expérience de l'homme, il est nécessaire qu'à côté de la sphère de sa perception sensible, se trouve, dans le même champ duquel proviennent les perceptions sensible, une sphère, beaucoup plus grande que l'autre, d'éléments non sensiblement perceptibles » (pp.109-110).

Eh bien! imaginons que quelqu'un dit: « Un homme qui dort n'est pas un « homme » parce que, pour être homme, il faut veiller »; « Et si c'était l'inverse — pourrions-nous répliquer — qu'un homme dorme justement parce que c'est un « homme », et que pour être un homme, il faut *aussi* dormir? » C'est dans le domaine de la mort (minéral), du sommeil (végétal) et du rêve (animal) du monde naturel que l'être humain, en effet, se « taille » sa propre sphère d'expériences et de conscience (de veille).

Mais il y a plus. Dans les réalités du spectre électromagnétique, à titre d'exemple, il y a, en-deçà de ce qu'on appelle « le violet extrême » (en dessous de 400 nanomètres [nm]), les radiations « ultraviolettes » (UV) et, au-delà de ce qu'on appelle le « rouge extrême » (750 nm), les radiations « infrarouges » (IR), mais l'homme ne les voit normalement pas, parce que du spectre entier, ses yeux sont aptes à recevoir seulement cette partie qui se révèle à eux comme lumière et couleur (dans le champ acoustique, il existe également ce qu'on appelle le « spectre audible », qui s'étend normalement des fréquences de 16 à 16000 hertz). Mais que veut dire cela? Cela veut simplement dire que l'être humain est un être humain, parce qu'il expérimente et connaît cette partie de la réalité qui lui est réservée et destinée. Tout comme en-deçà et au-delà de la lumière visible, il y a en effet les « ultraviolets » et les « infrarouges », ainsi *en-deçà et au-delà des hommes, il y a les animaux et les Anges* (ou bien — comme le dirait Nietzsche — les « bêtes » et les « Superhommes »); et comme ce serait un « délire de puissance » de se croire être déjà des Anges (ou des « Superhommes »), ainsi, c'est un « délire d'impuissance » de croire — comme ce qui se produit dans la plupart des cas aujourd'hui — d'être encore des animaux (ou des « bêtes »).

Réponse à une première question:

Pour se faire une première idée de l'évolution de l'âme humaine, il suffirait de considérer les trois grandes figures d'Aristote, de Thomas d'Aquin et du même Steiner. Aristote (384-322 av. J.-C.) s'incarne peu après le passage de l'*âme sensible* (mythologique) à l'*âme rationnelle* ou *affective* (philosophique) et il peut être incontestablement considéré comme le maître de cette dernière (« le maître —

affirme justement Dante — de ceux qui savent »). Ayons à l'esprit que si ce n'était pas par la logique « dialectique » (ou « spéculative ») de Hegel, nous avancerions, encore aujourd'hui, avec celle « analytique » d'Aristote.

Thomas d'Aquin (1225-1274) s'incarne au contraire peut après le passage de l'*âme rationnelle* ou *affektive* à l'*âme consciente* (scientifique), et mène, au nom du Je, une lutte infatigable contre la philosophie arabe. Tandis que cette dernière soutient en effet (en particulier avec Averroès) que l'âme humaine est « mortelle » parce qu'elle se dissout, après la mort, dans la spiritualité du Cosmos, lui soutient, à l'opposé, que la même âme est « immortelle » parce qu'elle conserve après la mort, son propre caractère individuel. Par sa lutte, Thomas a donc préparé l'avènement de l'*âme consciente*.

Enfin, Steiner (1861-1925) s'incarne en coïncidence avec le passage (1879) de la première phase d'évolution de l'*âme consciente* (scientifico-naturelle) à la seconde (scientifico-spirituelle), et engage tout son être dans l'effort de fournir aux hommes les moyens cognitifs qui sont utiles pour affronter cette transition de manière libre et consciente. S'il a été nécessaire en effet, un temps, de descendre de l'imagination (du mythe) au concept, il est maintenant nécessaire, à l'inverse, de remonter du concept à l'imagination (au Soi spirituel).

Reprenons quand même notre lecture. Steiner dit: « Il faut aussi considérer que l'idée de *perception*, comme elle est développée dans ce livre, ne doit pas être confondue avec celle de perception sensorielle extérieure, qui n'est qu'un cas particulier de la première. De tout ce qui précède déjà, mais plus encore de ce qui sera développé par la suite, on verra qu'ici l'on considère comme perception tout ce qui vient à la rencontre de l'homme, sensiblement et *spirituellement* (...) Qui parle de perception *uniquement* dans le sens de perception sensorielle n'arrive pas à se former non plus de concept utilisable pour la connaissance sur *cette* perception sensorielle » (p.110).

En effet, quand on parle de « perception », on fait presque toujours allusion à la perception « sensible »: c'est-à-dire à celle qui se réalise au moyen des organes des sens physiques. Comme nous l'avons vu en son temps, l'acte perceptif, en tant qu'acte du Je, est pourtant indépendant de tels organes. Le Je les utilise quand il veut aller à la rencontre de ce qui se manifeste physiquement, mais pas quand il veut aller à la rencontre à ce qui se manifeste au niveau de la vie de l'âme (comme cela survient par exemple dans les rêves). Bien que le Je soit l'auteur aussi bien de l'acte perceptif que de celui pensant, ce dernier n'est toutefois pas expérimenté normalement comme un « acte » (et encore moins comme un acte du Je), parce que, à cause de la médiation cérébrale, il n'en a qu'une conscience réfléchie ou indirecte. L'*acte* est en effet une chose, la *conscience de l'acte* en est une autre; et la nature actuelle de la conscience est tellement différente de celle de l'acte, qu'elle en produit plus une « inconscience » qu'une « conscience ». S'il est vrai, d'un autre côté, que le « semblable connaît le semblable », il est vrai alors qu'une conscience statique ou passive ne pourra jamais faire une expérience directe de l'*acte* du penser. Comme preuve de cela, la conscience « imaginative » — dans l'acception de Steiner

— est d'autant plus en mesure de nous dévoiler la nature vivante de l'acte qu'elle est elle-même vivante, et donc un *acte*. Pensez à la pluie, par exemple: celle qui est réelle « tombe », tandis que celle qui est peinte ou photographiée, est arrêtée. De la même façon, le penser se meut dans la réalité ou se développe, tandis que dans la représentation il est arrêté. Pour en faire une expérience directe, il faut donc dépasser ou transcender la sphère de cette conscience représentative qui, outre que de ne savoir que le « photographe », s'est peu à peu convaincue que le « photographe » n'est pas le Je, mais au contraire le cerveau ou, pour être plus précis, que la « photographie » (la représentation) est déclenchée par une « machine photographique » (par un cerveau) qui est aussi un « photographe » (un Je). Projeté inconsciemment sur le cerveau, l'acte pensant du sujet en vient donc à se transformer en un acte de l'objet. Mais même l'acte perceptif du sujet est inconsciemment projeté sur le stimulus et attribué à l'objet dont il provient (dans ce *Dictionnaire de psychologie*, le « stimulus » est dit, en effet, un *quid* qui « doit être caractérisé, ou tout au moins être caractérisable, par principe, en termes physiques »).

Eh bien!, dites-moi à quoi devrait servir l'être humain, si l'acte cognitif concernait vraiment les objets et non les sujets. D'une part, nous seraient présentées des choses qui « titilleraient » le cerveau, d'autre part, la chose-cerveau qui réagirait de sa part à une telle « titillation », et d'autre part encore, l'être humain qui, à l'instar d'un *voyeur* (en français dans le texte, s.v.p.!, ndt) ne ferait qu'assister au spectacle. Voyez-vous, en ces temps où les discussions sur le « darwinisme » étaient très enflammées, il paraît qu'un penseur russe — dont je ne me rappelle plus le nom malheureusement — ait dit: « L'homme descend du singe *ergo* aimons-nous les uns les autres! » Eh bien!, si vous me concédez de faire la paraphrase, je voudrais dire, moi aussi, en rapport aux problèmes dont nous sommes en train de nous occuper: « L'homme est un *voyeur*, *ergo* aimons-nous les uns les autres! ». Qui est comme de dire: dépêchons-nous donc de retirer d'un pareil présupposé *noiétique*, une indication ou une directive *éthique*. Cependant « qui sème le vent — selon tout ce qu'enseigne le proverbe — récolte la tempête », ainsi celui qui sème sur le plan noiétique le « mensonge », récolte sur celui éthique le « mal ». Il ne faut donc pas se faire d'illusion que les choses puissent tourner au mieux tant que les hommes ne trouverons pas le courage de re-penser les pensées qui les contaminent aujourd'hui et de re-considérer de manière réellement nouvelle autant eux-mêmes que le monde.

Au cas où nous étudierions, pour revenir à nous, *La logique contre l'être humain* de Scaligero, nous apercevrons vite qu'autant l'acte pensant que celui perceptif, en tant qu'actes du Je, sont, à l'origine, une même chose. À un niveau déterminé, on découvre en effet que *le penser est le percevoir* et que *le percevoir est le penser* ou — en d'autres termes — que le vouloir qui est *dans* le penser est le même vouloir, *dans* lequel est le penser et que le penser qui est *dans* le vouloir est le même penser *dans lequel* est le vouloir: on découvre en somme que le penser et le vouloir (mais aussi le sentir) ne sont, pour l'essentiel, que des actes du Je. Nous pourrions même dire, sous cet éclairage, que, sur le plan ordinaire, le percevoir est le penser vivant, tandis

que le penser est le percevoir mort. Il suffit de se porter au premier des degrés supérieurs de conscience (celui imaginatif) pour commencer donc à expérimenter l'*autoconscience comme autoperception* et l'*autoperception comme autoconscience*.

Réponse à une seconde question

Il faut distinguer l'*être* de l'*essence*. Le penser se révèle pourtant, habituellement, comme un non-être. Quand nous disons « abstraction » ou « reflet », nous disons en fait « apparence » ou « non-être » (l'apparence — dit justement Hegel — n'est que l'être du non-être). Mais le nominalisme serait-il né si la pensée humaine n'était pas passé à un certain point de l'être originel du monde au non-être moderne. Le problème ne concerne donc pas la *pensée cosmique*, mais plutôt la conscience humaine d'une telle pensée ou, plus simplement, la *pensée humaine*. La conscience actuelle, n'ayant seulement l'expérience indirecte de l'être de la pensée, mais ne la sachant pas telle, croit en effet que l'être de la pensée soit justement celui qui connaît: à savoir un non-être. Que faire d'autre, donc, sinon transformer une telle conscience? Et comment la transformer, sinon en exerçant de manière adéquate la pensée, le sentir et le vouloir, mais en premier lieu la pensée et le sentir?

Que l'on ait présent à l'esprit (je tiens à le souligner) qu'une telle transformation commence déjà par l'*étude* de la science de l'esprit. Laissez-moi donc conclure cette rencontre-ci en lisant ce qu'affirme Steiner dans *Le développement occulte de l'être humain dans ses quatre parties constitutives* et dans *Les entités spirituelles dans les corps célestes et dans les règnes de la nature*.

Dans le premier ouvrage il dit: « Ce n'est pas seulement pour l'ésotériste véritable, mais aussi pour qui veut accueillir des pensées anthroposophiques dans ses forces de l'âme, qu'il sera important d'en venir à connaître quelque chose sur les métamorphoses qu'expérimente l'entière entité humaine, soit que l'homme pratique des exercices comme ceux indiqués dans mon ouvrage *L'initiation*, ou tels qu'ils sont rapidement résumés dans la seconde partie de ma *Science de l'occulte en esquisse*, soit encore parce que, simplement, mais avec le coeur et l'âme, s'apprennent des pensées anthroposophiques. L'anthroposophie, ésotériquement ou exotériquement cultivée avec sérieux, détermine certaines transformations dans la réalité. Au moyen de l'anthroposophie (on peut l'affirmer avec courage) on devient différent, on transforme sa propre structure humaine intérieure ».

Et dans le second, il ajoute: « On ne peut pas simplement affirmer qu'acquiert un rapport avec le monde spirituel uniquement celui qui a parcouru la voie d'un développement ésotérique. L'ésotérisme ne commence pas seulement par le développement occulte. Dès qu'on prend part à une étude scientifico-spirituelle, en participant avec tout son coeur et son sentiment aux enseignements de la science de l'esprit, l'ésotérisme a déjà commencé: notre âme commence à se métamorphoser... ».

Huitième chapitre

Vingt-troisième rencontre - 18 mars 1999. (Les facteurs de la vie)

Nous commencerons ce soir par affronter la seconde partie du livre dédiée au problème éthique et intitulée **La réalité de la liberté**. Nous avons vu, au début de notre travail, que les deux parties qui divisent l'ouvrage de *La Philosophie de la liberté* pourraient être aussi intitulées: *La liberté comme vérité*, pour la première et *La vérité comme liberté* pour la seconde. Si nous nous sommes occupés jusqu'ici des présupposés « théoriques » du problème de la liberté, désormais, nous nous occuperons donc des conséquences « pratiques » du problème de la vérité (En tant que volonté — écrit en effet Hegel — l'esprit se comporte de manière pratique »). Bien que sous une autre forme, se représentera donc à nous ce dualisme du « sujet » et de « l'objet », que nous avons déjà amplement examiné et discuté du point de vue noétique.

Comme il est possible de distinguer entre les diverses orientations morales, celles « ascétiques » de celles « hédonistes » ou celles « égoïstes » de celles « altruistes », ainsi est-il possible de distinguer aussi celles *autonomes* (qui privilégient le *je veux*) de celles *hétéronomes* (qui privilégiant le *tu dois*).

À ce propos, dans ce petit ouvrage de Luca Fonnesu, consacré au concept de « devoir », on rapporte le passage suivant tiré de la rubrique « *duty* » de l'*Encyclopedia of religion and ethics*: « N'importe quelle moralité et n'importe quelle éthique sont fondées sur l'opposition entre les inclinations de l'individu et un certain standard objectif et pourvu d'autorité auquel ces inclinations doivent être subordonnées ». Vous vous rappelez? Lors de notre première rencontre je vous ai lu quelques lignes de *Veritatis splendor* (l'encyclique de Jean-Paul II consacrée à l'Esprit Saint). Eh bien!, n'y disait-on pas que la liberté doit être justement subordonnée à la vérité? Et n'y confirmait-on pas que la morale, pour être absolue et non relative, doit être nécessairement *hétéronome*? Il doit être reconnu, d'un autre côté, que la morale autonome ou subjective, se fondant sur le sujet *psychologique* (sur l'ego), et non sur le sujet spirituel (sur le Je), n'est pas parvenue jusqu'à présent à revendiquer sa propre indépendance ou autonomie, sinon au prix d'une relativisation de ses propres principes. Le vouloir du « je habituel » (de l'ego) est une chose, le vouloir du Je spirituel en est une autre; c'est justement cet *autre vouloir* du Je qui est pourtant expérimenté par l'ego (qui le projette) comme le vouloir d'un *autre Je*, et à cause de cela même comme un *devoir*: comme un devoir le plus souvent en opposition aux désirs, inclinations ou instincts de cette nature avec laquelle l'ego se trouve normalement identifié.

Qu'est-ce qui fait — se demande Fonnesu — en sorte qu'un « devoir » soit tel? Et, en citant Thomas Reid (auteur des *Essays on the active powers of man* de 1788), il répond ainsi: l'obligation n'est pas une action, mais une relation; et par conséquent

c'est dans la « relation » entre l'agent et l'action que doit être recherché — « le sens théorique plus profond du concept de « devoir » ».

En tout cas, la morale hétéronome se fonde sur l'objectivité de la loi (du *nomos*), tandis que celle autonome se fonde sur la subjectivité de la nature (ce qui revient à dire, sur la *psyché*, sur la *physis* et sur le *sòma* individuels). Nous devons donc entreprendre de nouveau une « troisième » voie: à savoir, une voie qui puisse nous mener au-delà, autant de la morte et impersonnelle loi morale que de la loi naturelle vivante et personnelle.

Steiner, toutefois, avant d'entreprendre ce cheminement, récapitule ainsi: « Le monde se présente à l'homme comme une multiplicité, comme une somme de singularités. L'une de ces singularités, un être parmi les êtres, c'est lui-même. Nous désignons cet aspect du monde simplement comme un *donné*, et, parce que nous ne le développons pas nous-mêmes par une activité consciente, mais que nous le trouvons devant nous, nous le désignons comme *perception* » (p.115).

Nous avons vu en effet que l'élément conceptuel est *posé* par le sujet, tandis que celui perceptif est *imposé* par l'objet, et que, en percevant, nous y rencontrons ou nous nous heurtons, à tout ce qui nous « préexiste ».

« À l'intérieur du monde des perceptions — poursuit Steiner — nous nous percevons nous-mêmes. Cette autoperception resterait simplement comme une perceptions parmi tant d'autres, si, au moyen d'elle n'émergeait pas quelque chose qui se révèle apte à relier entre elles les perceptions en général, et donc aussi la somme de toutes les autres perceptions avec celle de notre soi. Ce quelque chose qui émerge n'est plus une perception pure et simple, et nous ne le trouvons pas devant nous comme les perceptions » (p.115).

Nous sortons ici donc de la sphère de tout ce qui s'impose ou se révèle pour entrer dans celle de ce qui doit être, au contraire, posé ou produit.

« Cela naît — dit encore Steiner — sous l'effet d'une activité. Dans un premier temps, il apparaît lié à ce que nous percevons comme notre soi. Mais, par sa nature intime, cela s'étend au-dessus du soi » (p.115).

« Dans un premier temps », nous croyons en effet que l'ego est le « sujet » du penser, tandis que, dans un second temps, nous nous apercevons qu'en étant soit l'ego, soit le non-ego des « pensés », le penser va autant au-delà de l'un que de l'autre.

Ce « quelque chose » (le penser) — dit toujours Steiner — « aux perceptions singulières ajoute des qualifications de nature mentale, qui sont en rapport les unes avec les autres et qui se fondent sur un tout » (p.115).

Ce quelque chose (le penser) ajoute, à savoir, aux « percepts » singuliers les « concepts »: ces concepts qui — comme nous l'avons vu — non seulement se trouvent en rapport entre eux, mais découlent aussi de ce « tout » ou de cet ensemble qu'est le monde des idées.

Le penser — continue Steiner — « qualifie mentalement, comme il le fait pour toutes les autres perceptions, aussi ce qui résulte de l'autoperception, et l'oppose aux objets comme sujet, comme « je » (.....) Ce rapport mental avec soi-même est

une qualification de vie de notre personnalité. Par lui, nous menons une existence purement en idées, par lui nous nous sentons des êtres pensants » (pp.115 et 116). Vous vous rappelez qu'en examinant le premier chapitre, nous sommes tombés sur la transition du problème éthique de la liberté à celui noétique de la vérité. Eh bien!, après avoir amplement traité de ce dernier, nous sommes maintenant arrivés au moment où la roue s'inverse de nouveau pour revenir du problème de la vérité à celui de la liberté. Nous ne nous limitons pas, en effet, à nous ressentir comme des « êtres pensants » ou à mener « une existence purement en idées », mais nous en menons également une autre, bourrée de sentiment et de volonté: tant et si bien que « le réaliste naïf primitif — comme dit Steiner — voit même dans la vie du sentiment une vie plus réelle de la personnalité que dans l'élément idéal du savoir » (p.116).

Pour le réalisme naïf (dit aussi « perceptionnisme ») est en effet réel ce qui se perçoit et est irréel (ou abstrait) ce qui se pense. En conséquence de cela, les perceptions intérieures des mouvements du sentiment ou de la volonté lui apparaissent plus réels que les concepts qu'il utilise ensuite pour les qualifier. Steiner dit précisément: « Le sentiment est, du côté subjectif, ce qu'est la perception du côté objectif » (p.116).

En effet, le sentiment et la volonté se révèlent, à l'intérieur du sujet, de la même façon que se révèlent, à son extérieur et donc dans le monde, toutes les autres perceptions. Si sont réelles, pour moi, non pas les idées que je pense, mais les choses que je perçois (c'est-à-dire non pas les formes, mais les forces), voilà maintenant que l'expérience du sentiment et de la volonté, justement parce que c'est une expérience de force, devient carrément garante de ma propre réalité: ou bien, de ma réalité d'être qui justement ressent et veut.

Quel est donc le problème? Le problème est que, d'ordinaire, le sentir et le vouloir sont vraiment des forces vivantes: vivantes, toutefois comme des forces *naturelles* et non *spirituelles*. Si elles vivaient comme des forces spirituelles, nous n'aurions pas besoin, en effet, de nous poser des questions d'ordre moral (tout comme n'ont pas besoin de se les poser les minéraux, les végétaux et les animaux). Rappelons-nous, en outre que la vie du ressentir et celle du vouloir se développent, respectivement, sur le plan de la conscience de rêve et de sommeil. Là où la nature vit, à savoir là où l'esprit vit en tant que sentiment et volonté se révélant comme force ou être naturel (et donc comme une nécessité), nous ne sommes donc pas éveillés, tandis que là où nous sommes éveillés, à savoir là où l'esprit ne vit plus dans la pensée (dans celle habituelle ou réfléchie) en se révélant comme une forme ou un non-être spirituel (et donc comme une liberté) la nature ne *vit plus* et l'esprit ne vit pas encore.

Comme vous le voyez, nous avons d'une part, *la nature vivante* et de l'autre *l'esprit mort*. Qu'est-ce donc qui manque? C'est évident: *l'esprit vivant*. Où il y a la vie, il y a en effet la nature, l'inconscient et la nécessité; où il n'y a pas la vie, il y a inversement l'esprit, la conscience et la liberté. Mais quelle liberté? Celle *qui provient de la nature*: à savoir celle qui, en se joignant à l'esprit et à la conscience privés de vie, s'impose et se soutient au moyen de la force de la loi. Cette première forme-là de liberté, que nous avons appelée en son temps liberté « par » ou liberté

« négative », dérive donc du fait qu'à la nécessité de la loi naturelle (individuelle) est opposée la nécessité de la loi morale (collective). Qu'est d'autre, du reste, cette « opposition entre les inclinations de l'individu et un certain standard objectif et doté d'autorité », dont parle l'*Encyclopedia of religion and ethics*, sinon justement l'opposition entre la loi naturelle et celle morale? Et n'est-ce pas à cela que fait allusion Freud, quand il parle de l'*Éros* et du *Thanatos* ou, pour mieux dire, du *Soi* et du *Super-je*? De toute manière, ce qu'il importe de souligner c'est que c'est justement en vertu d'une pareille opposition que le « je habituel » (l'ego) conquiert sa première liberté.

Mais revenons à nous. Steiner dit: « Le sentiment est une réalité incomplète, qui, dans sa première forme dans laquelle elle nous est donnée, ne contient pas encore le second facteur, le concept ou l'idée. Pour cette raison, pareillement à la perception, le sentiment surgit partout dans la vie *avant* la connaissance. Dans un premier temps, nous avons le sentiment de notre existence; et c'est seulement dans le cours progressif du développement que s'ouvre la voie jusqu'au point où, au milieu de notre existence obscurément ressentie, nous apparaît le concept de notre soi. Ce qui, *pour nous*, surgit seulement plus tardivement est pourtant originellement conjoint de manière inséparable au sentiment » (pp.116-117).

La *sensation* du Je est donc une chose, le *sentiment* du Je en est une autre, et la *conscience* du Je, une autre encore! Voyez-vous, ce qui advient dans l'autoperception, à savoir dans la perception de nous-mêmes, n'est pas fondamentalement différent de ce qui advient dans toutes les autres perceptions. En première instance, en effet, nous expérimentons notre propre essence comme une force indéterminée: ou bien, comme cet X dont nous nous sommes servis plusieurs fois dans nos exemples. Celle-ci, après avoir été reconnue par le Je comme un « Je », est expérimentée d'abord dans l'*âme de sensibilité* comme « sensation », puis dans l'*âme rationnelle* ou *affective* comme « sentiment », et est enfin appréhendée, dans l'*âme consciente*, comme « représentation » (comme « ego »). Une telle essence est donc présente depuis le début, mais c'est seulement en vertu du voyage qu'elle accomplit à travers l'âme qu'elle parvient progressivement à s'explicitier et à parvenir à la conscience. De fait, c'est comme si cette essence passait progressivement de la nuit au jour ou de l'obscurité à la lumière. Gioberti a donc raison de soutenir que le concept est « impliqué » dans la sensation. Dans la sensation « obscure » ou « nocturne », il est en effet déjà présent: il s'agit donc de « l'explicitier » pour qu'il puisse se rendre « transparent ». Dans le sentiment le concept se met à « se lever » et dans la représentation, il atteint le *zénith* de la conscience diurne ordinaire.

Il y a quand même des philosophes — rappelle Steiner — pour qui la vie des sentiments apparaît « plus importante que toute autre chose » et qui, comme « moyen de connaissance », cherchent par conséquent à se servir « non pas du savoir, mais du sentir ». Mais « l'erreur de cette manière mystique de voir, seulement construite sur le sentiment, — observe-t-il — consiste dans le fait qu'elle veut *expérimenter* ce qu'elle doit savoir, et veut élever un élément individuel, le sentiment, à la hauteur d'un élément universel » (p.117).

Nous avons vu que la sphère du sentir est celle dans laquelle s'exprime au maximum la subjectivité. Du point de vue logique, on pourrait encore dire, si la sphère du penser est celle de l'universalité (de l'esprit) et la sphère du vouloir, celle de l'individualité ou de la singularité (du corps), celle intermédiaire du sentir est alors la sphère de la particularité (de l'âme). Que fait donc le mystique? Dans l'incapacité d'expérimenter *l'universalité dans l'universalité*, (c'est-à-dire le penser dans le penser, ou l'esprit dans l'esprit), il s'efforce de faire valoir comme « universel » (comme penser ou esprit donc), tout ce qu'il expérimente dans la sphère du « particulier » (à savoir du sentir ou de l'âme).

Entendons-nous bien!, je ne dis pas cela pour critiquer le mysticisme, mais au contraire pour le caractériser et pour mettre en relief ce qui le différencie de la voie indiquée par Steiner. Notre problème, en effet, est celui de parvenir à aller à la rencontre de l'universel avec l'universel et non celui d'universaliser ce qui n'a pas, de par soi, une telle nature. On a coutume de dire, c'est vrai:: « tous les goûts sont dans la nature », « autant de corps que de cerveaux » ou « autant d'hommes que d'avis », mais on dit aussi:: « les mathématiques ne sont pas des opinions ». Voici donc que, déjà à l'intérieur de nos expériences subjectives habituelles, s'en présente une de caractère essentiellement différent. En disant qu'à la rencontre de l'universel doit être amené l'universel, nous entendons dire, par conséquent, que, pour rencontrer l'universalité vivante (celle de ces idées en qualité d'entités spirituels), l'on doit se mouvoir depuis l'universalité abstraite ou réfléchie (de celle justement du nombre ou de la représentation). De fait, à peine descendons-nous sous cette universalité morte (celle de l'intellect), nous trouvons, effectivement, la vie du sentiment et du vouloir, mais nous perdons en même temps l'universalité. Sur le plan ordinaire, en somme, le sentir et le vouloir sont *vivants, mais non pas universaux*, tandis que le penser est *universel, mais il n'est pas vivant*.

Nous avons vu, en outre, que la force du sentir se manifeste de manière différente de celle du vouloir. Après avoir parlé du sentiment, Steiner dit en effet: « Il y a aussi une autre manifestation de la personnalité humaine. Le je participe à la vie générale de l'univers au moyen de son penser, et au moyen de ce même penser, il rapporte de manière purement idéelle (conceptuelle) ses perceptions à lui-même et lui-même à ses perceptions. Dans le sentiment, il fait l'expérience d'un rapport des objets avec son sujet; dans la volonté on a le cas opposé. Dans le vouloir, nous avons également une perception devant nous, et précisément celle du rapport individuel de notre soi avec les objets » (pp.117-118).

Cela confirme donc, non seulement que le penser et le vouloir sont — selon tout ce que nous avons dit — « objectaux » ou « transitifs », tandis que le sentir est « narcissique » ou « intransitif », mais aussi que l'objet du penser est l'universalité (« la vie générale de l'univers »), celui du vouloir est l'individualité (ou la singularité) et quant à celui du sentir, c'est la particularité.

Dans la volonté — dit Steiner — on a le « cas contraire » de ce qu'on a dans le sentiment. La première consiste en fait en une *action* du sujet (sur l'objet), tandis que le second est une *ré-action* du sujet (à l'objet).

Quoi qu'il en soit, comme il y a des philosophes du sentiment, il y aussi des philosophes de la volonté. Mais — Steiner dit — comme « on ne peut pas appeler science la mystique du sentiment, ainsi ne peut-on pas appeler science la philosophie de la volonté. En effet, toutes deux estiment ne pas pouvoir venir à bout du monde par la pénétration conceptuelle. Toutes deux, à côté du principe idéal de l'existence, requièrent aussi un principe réel et cela avec un certain droit » (p.118). Toutes deux ont donc « un certain droit » de vouloir « venir à bout du monde » au moyen d'un « principe réel », mais font erreur en voulant le saisir en dehors du penser. De cette façon, en effet, elles ne font rien d'autre que d'élever arbitrairement un « principe réel », mais particulier (le sentiment) ou individuel (la volonté), au rang de principe universel. En ne sachant pas, ou en ne voulant pas reconnaître comme réel ce qui est universel, l'une et l'autre se voient alors contraintes de reconnaître ce qui est réel comme universel. On doit pourtant rappeler que les philosophes du sentiment et ceux de la volonté ne saisissent pas d'autant moins le réel dans l'idéal (dans le penser) parce que leur rapport à l'idéal est d'autant plus abstrait ou réfléchi.

Quelles conséquences comportent, sur le plan éthique, de telles positions noétiques? Si vous me passez l'autocitation, je voudrais vous lire à ce sujet quelques lignes, de mes *Dialogues sur la liberté*: « Qui ne parvient pas à expérimenter le sentir et le vouloir à l'intérieur du penser maintient ces trois réalités séparées et considère les deux premières comme concrètes et la troisième comme abstraite. De cette façon, il advient pourtant que tout ce qui est individuel et sujet s'avère concret et, qu'au contraire, tout ce qui est universel et objectif s'avère abstrait. Sur le plan moral, pour ne faire qu'un seul exemple, le caractère concret de l'*égoïsme* en arrive à se trouver ainsi contesté — et il est facile d'imaginer avec quel succès — par les idées abstraites de l'*altruisme*, de la *fraternité* ou de l'*amour universel* ».

Ne vous êtes-vous jamais demandés, par exemple, pourquoi l'on parle toujours de « l'amour » et non du « désir » universel? C'est vite dit: parce que l'amour est la substance du désir rendue universelle, tandis que le désir est la substance de l'amour rendue particulière ou individuelle (et donc narcissique et égoïste). L'expérience n'enseigne-t-elle pas que le soi-disant « amour universel » est en réalité presque toujours l'amour de soi ou le désir égoïste? Vous savez ce que dit Rousseau, dans les premières pages de l'*Émile*? « Méfiez-vous — dit-il — de ces cosmopolites qui vont chercher bien loin, dans leurs livres, des devoirs qu'ils dédaignent d'assumer autour d'eux: ils sont comme le philosophe qui aime les tartares pour être dispensé d'aimer ceux qui lui sont proches ».

À tout cela je voudrais ajouter une considération ultime. Chacun de nous — avons-nous dit — outre d'être un sujet pensant, est un sujet qui ressent et qui veut. Bien, mais les philosophes du sentiment et ceux de la volonté ne se limitent pas, comme nous tous, à penser, sentir et vouloir, mais s'efforcent, au contraire, de penser le sentir et le vouloir. Cela veut dire alors que ceux-là sont aux prises, non pas tant avec le sentiment et avec la volonté, mais bien plutôt avec l'*idée du sentiment* et avec l'*idée de la volonté*.

Mais pour quelle raison, si l'on peut penser le sentir et le vouloir, ne pourrait-on pas alors *sentir et vouloir le penser*? Autrement dit, pour quelle raison, outre le sentir et le vouloir, ne pourrions nous pas sentir et vouloir les idées.

Que l'on ait présent à l'esprit que seules les idées non ressenties, et par conséquent, non librement voulues nécessitent d'être imposées. Du reste, qu'est d'autre le « doit-être » sinon un être non-aimé parce qu'inconnu, inconnu parce que non-aimé, et non-voulu parce que justement, non-aimé et inconnu? En réalité, seule une connaissance vivante et directe de l'esprit peut transformer le « doit-être » en un « vouloir-être ». C'est seulement en l'absence d'une telle connaissance, en effet, que le vide du penser est comblé par la loi et celui du sentir par la peur (la « Parole du sage » du *Faust* dit: « Le monde des esprits ne nous est pas fermé: fermés sont tes sens, mort est ton cœur »).

L'Évangéliste Jean dit: « Par Moïse fut donnée la loi: par Jésus-Christ, au contraire, a été faite la grâce et la vérité ». Mais la « grâce — explique Steiner ailleurs — est justement la faculté d'accomplir le bien en vertu de sa propre intériorité et non de la loi: ou bien, la faculté d'être *bon* et pas seulement de faire le bien. C'est donc celle-ci la voie par laquelle la liberté « par » ou liberté « négative » peut se métamorphoser en liberté « pour » ou liberté « positive ». Tandis qu'une idée commence à vivre de sa vie propre (ou à resplendir, comme les astres, de sa propre lumière), elle n'a plus besoin de quelqu'un qui l'impose. En plus c'est le Je lui-même, qui la pose: mais l'idée posée par le Je n'est que la forme sous laquelle le Je lui-même déverse sa propre force: ce n'est, autrement dit, que la liberté (les idées — dit à ce sujet Steiner — sont des « récipients d'amour »).

Additif à la seconde édition de 1918

Steiner dit: « La difficulté à comprendre par l'observation le penser dans son être consiste dans le fait que, le plus souvent, cet être a déjà échappé à l'âme qui l'examine, quand cette dernière veut l'amener dans le champ de sa propre attention. Il ne lui reste alors que l'abstraction morte, le cadavre du penser vivant » (p.120). Dans un des schémas dont nous sommes servis durant l'étude de la première partie, nous avons mis en relation les « pensés » ou les « représentations » avec l'espace (avec l'élément solide) et le penser avec le temps (avec l'élément liquide). Eh bien!, la difficulté à laquelle Steiner fait allusion ici n'est-elle pas celle que rencontrerait quiconque tentât d'observer le temps? Faust s'exclame, en effet, (en s'adressant à Méphistophélès): « Au besoin, Dirai-je à l'instant fuyant: Arrête-toi! Tu es beau! Tu pourras me mettre aux fers ». Normalement, comme le temps que nous observons n'est que le « passé » (un souvenir), ainsi la pensée que nous observons n'est qu'un « pensé » (une représentation): c'est-à-dire qu'elle n'est — comme dit Steiner — qu'un « cadavre du penser vivant ». Habituellement, nous expérimentons, non pas l'être du penser, mais plutôt l'*image* que nous en restituons le miroir cortical. Une telle image est pourtant le non-être du penser (un peu comme notre photo est notre non-être). Comment fait-on donc pour observer et faire l'expérience d'une réalité qui, comme celle du temps ou du penser, ne se prête pas à être spatialisée ou représentée sans, à cause de cela même, s'altérer ou se dénaturer? Nous avons déjà

parlé, à cet égard, de la nécessité d'un exercice ou d'une pratique intérieure et nous ne reviendrons pas par conséquent sur la question. Il suffit de dire, de toute manière, que la difficulté dont nous sommes en train de nous occuper n'est pas très différente de celle dans laquelle tomberait quiconque, tout en voulant rester immobile, voulût observer ou expérimenter son propre mouvement. Comme il est en effet possible d'observer et de faire l'expérience de son propre mouvement, seulement en se mouvant, ainsi est-il possible d'observer et d'expérimenter celui du temps seulement *en devenant* et *en pensant*. Ce qui veut dire, en d'autres mots, que nous pouvons connaître *de l'extérieur* seulement tout ce qui gît dans l'espace (les devenus ou les *pensés*), mais que nous devons connaître *de l'intérieur* tout ce qui vit au contraire dans le temps (le devenir ou le *penser*).

Cependant, l'actuelle conscience ordinaire (représentative) — comme nous le savons désormais — est une conscience de ce qui gît précisément dans l'espace. C'est justement pour cela que Steiner dit: « Si l'on ne regarde que cette abstraction, l'on se trouvera d'autant plus contraint, face à elle, d'entrer dans l'élément « plein de vie » de la mystique, du sentiment ou de la métaphysique de la volonté. On trouvera étrange que quelqu'un veuille saisir en « pensées simples » l'essence de la réalité. Mais celui qui atteint vraiment la *vie du penser*, en arrivera à voir comment, à l'intérieur du domaine de cette vie-là, à la recherche intérieure et à l'*expérience* reposant sur soi et dans le même temps se mouvant en soi, ne puisse même pas être comparées, et d'autant moins préférées, la vibration en sentiments purs ou l'examen de l'élément de la volonté » (p.120).

« Si l'on ne regarde que cette abstraction... », mais n'est-ce pas justement tout ce que nous faisons du matin au soir? Je défierais quiconque, du reste, pour trouver aujourd'hui un enseignement dans lequel l'on donne *scientifiquement raison* du rapport extrêmement particulier qu'il y a entre le penser vivant, la pensée réfléchie et le cortex cérébral: ceci est en définitive la clef de l'anthropologie anthroposophique, et c'est grâce à elle que peuvent se comprendre beaucoup de choses..

Récemment, par exemple, un livre est sorti, de Paolo Flores d'Arcais, intitulé: *L'individu libertaire*. Eh bien!, l'auteur profère, à un certain moment, l'affirmation suivante: « Si l'Être est, l'éthique *n'est pas* ». Nous ne pouvons pas lui donner tort. « L'être est nature et l'éthique, en nature, effectivement, il n'y en a pas. Donc, c'est vrai: « Si l'Être est, l'éthique *n'est pas* ». Bien!, mais cela veut dire alors que là où *est* l'éthique (à savoir dans le règne humain), l'être *n'est pas*: ou bien que là où *l'éthique est, est le non-être*. Une conclusion de ce genre ne devrait pas nous surprendre puisque nous savons désormais que c'est justement au moyen du non-être (de la conscience intellectuelle) que l'être inconscient de la nature se met à se transformer dans celui inconscient de l'esprit.

Je voudrais quand même vous lire ce que Hegel dit à ce propos dans son *Introduction à l'histoire de la philosophie*: « Cette conciliation de l'esprit avec lui-même, ce retour à soi-même, peut être considéré comme son but suprême et absolu: il ne veut que cela et rien d'autre. Tout ce qui advient éternellement dans le ciel et sur la Terre, la vie de Dieu et tout ce qui s'accomplit dans le temps, tend uniquement à ce que l'esprit se connaisse lui-même, qu'il fasse de soi son propre objet, qu'il devienne par

lui-même, qu'il se concilie avec soi. Il est dédoublement, aliénation, mais seulement dans le but de se trouver lui-même et pouvoir revenir à soi ».

Justement ce que Hegel appelle ici « dédoublement » et « aliénation » qui constitue — pour ainsi dire — la « preuve du non-être ». Pour se faire esprit, l'être de la nature doit en effet traverser les « Fourches Caudines » du non-être. Si nous étions restés dans les bras de la nature, comme les minéraux, les végétaux et les animaux le sont, nous serions restés dans les bras de la nécessité, et jamais ne se serait posé un quelconque problème éthique. Voyez-vous, un cristal ne peut être qu'un cristal, un oeillet, ne peut être qu'un oeillet, une grenouille ne peut être qu'une grenouille; seul l'être humain jouit du privilège de pouvoir ne pas être un homme.

Mais comment est-il parvenu à jouir d'un semblable privilège? C'est-à-dire comment a-t-il fait pour se soustraire à la sphère de la nécessité de l'être? À savoir comment a-t-il réussi à dire *non* à l'être quand la nature entière ne fait que lui dire *oui*? La réponse à ces interrogations est une, et une seule: l'homme est parvenu à tout cela en sacrifiant la vie de son propre système nerveux et, en particulier, celle du cortex cérébral. Le système nerveux est en effet l'unique de ses appareils organiques à avoir un rapport indirect (reflet ou médiat) avec la réalité animico-spirituelle (ou de la vie de l'âme, ndt), et non pas direct (vivant ou immédiat). Dans le premier des deux volumes consacrés à l'*Art de l'éducation (Anthropologie)*, Steiner explique justement que le système nerveux « est l'unique système qui n'ait aucune relation avec l'animico-spirituel ». En effet, tandis que « les autres systèmes « vivent » parce qu'ils forment des relations directes avec l'animico-spirituel », le système nerveux « meurt continuellement... ». C'est ainsi, donc, que l'être humain est entré dans le non-être en sortant avec sa propre conscience de l'être.

Aujourd'hui, il est temps d'y rentrer cependant? Les minéraux, les végétaux et les animaux n'en sont jamais sortis, l'être humain en est sorti, mais, pour réaliser ce qu'il est potentiellement, il a besoin d'y re-renter: d'y re-renter — s'entend — avec ses propres forces, en dépassant le non-être de sa conscience actuelle grâce à la conscience de l'esprit.. *Si le non-être, en somme, l'a libéré de l'être, l'esprit doit le libérer du non-être.*

De toutes les façons, il est compréhensible que, en face du non-être de l'activité de représentation, l'on soit tenté de régresser — comme dit Steiner — « à la réalité « pleine de vie » de la mystique, du sentiment ou de la métaphysique de la volonté ». C'est comme si quelqu'un, en nous voyant affamés, nous proposait de choisir entre un bifteck et la photographie d'un bifteck. C'est justement à cause de cela, d'ailleurs, que la voie qui nous est indiquée par ce livre — comme le reconnaît le même Steiner — est « plus difficile pour beaucoup d'hommes ». Elle ne promet en effet aucune des gratifications particulières dont la psyché de maints aspirants ésotéristes est friande et qu'elle recherche avec convoitise.

Dans le livre déjà cité, Paolo Flores d'Arcais soutient que la saison présente est celle de la « pensée frivole ». Dans ce cas aussi, nous devons lui donner raison.

Aujourd'hui, en effet, convaincus que nous sommes que la pensée ne puisse rien faire d'autre — pour le dire avec Hegel — que « de filer opinions sur opinions », pour ensuite, éventuellement, les étaler dans la presse, à la radio ou à la télévision,

se fait de plus en plus rare l'éventualité de rencontrer quelqu'un qui ressent profondément la responsabilité morale du connaître et — disons-le aussi — sa sacralité.

« Aucune autre activité animique (de la vie de l'âme, ndt) de l'être humain — poursuit de toute manière Steiner — est aussi facile à méconnaître que le penser. Le vouloir, le sentir, continuent à réchauffer l'âme humaine, même par la suite, quand on revit l'état d'âme originel. Trop facilement, au contraire, le penser, dans la ré-évocation nous laisse froids: il semble dessécher la vie de l'âme. Mais ceci n'est justement que l'ombre fortement active de sa réalité entre-tissée de lumière et s'immergeant avec chaleur dans la manifestation du monde. Cette immersion advient avec une force affluant à l'intérieur de cette même activité pensante, laquelle est une force d'amour de nature spirituelle » (p.120).

La pensée que nous expérimentons habituellement comme une « forme » vide peut donc se révéler à nous, à un niveau supérieur, comme « lumière », puisque le sentir dans le penser est « la lumière » du penser, et, à un niveau ultérieur, comme « chaleur », puisque le vouloir dans le penser est la « chaleur » du penser. Si, de cette réalité, qui est justement unité de forme, lumière et chaleur, l'on est capable d'expérimenter la seule forme, voilà alors que l'on croira devoir chercher ailleurs (c'est-à-dire en dehors du penser lui-même), aussi bien la lumière que la chaleur. De cette façon, toutefois, tout comme on continuera à avoir une forme privée de lumière et de chaleur, l'on aura une lumière et une chaleur privées de forme (et qu'est-ce en effet, la volonté de Schopenhauer, en tant qu'une « impulsion aveugle, sinon justement une chaleur privée de forme? »).

J'espère qu'il est clair que ceci n'est pas une simple question à caractère spéculatif, mais bien plutôt une question qui présente, surtout aujourd'hui, et tout particulièrement parmi les jeunes, des implications préoccupantes d'ordre existentiel. L'âme semble de moins en moins en mesure, en effet, de supporter le « poids mort » de l'intellect (à qui fait *pendant* (en français dans le texte ndt), — comme le dit Kundera — « l'insoutenable légèreté de l'être ») et manifeste toujours plus les symptômes d'une véritable « crise d'abstinence » spirituelle. De là, la croissante envie de s'évader, de s'étourdir, d'éteindre ses sensations, quand ce n'est pas carrément de renoncer, d'une manière ou d'une autre, à la vie. Le paradoxe tragique, dans ce dernier cas, c'est que, sans s'en rendre compte le moins du monde, l'on renonce à la vie naturelle ou matérielle au nom (pour le dire encore avec Kundera) d'un « ailleurs » (d'un au-delà), que l'on ne connaît pas, et que l'on ne croit pas pouvoir retrouver à l'intérieur de cet « en deçà » comme un fruit de sa connaissance réelle et de sa transformation. Chercher la vie et la chaleur en dehors de la pensée (de l'esprit) signifie donc trouver la mort, et non la vie.

« Je vous ai dit ces choses-ci, — affirme le Christ — afin qu'en vous ma joie demeure, et que votre joie soit pleine ». Mais quelle est Sa joie? Ce n'est pas celle (luciférienne) de la vie *en deçà* de l'intellect (celle régressive du rêve et du sommeil) ni celle (ahrimanienne) de la mort *dans l'intellect* ou, pour préciser, *dans l'intellectualisme* ou dans le *scientisme*, mais au contraire c'est la joie de la conscience

(de l'âme) qui resurgit — comme Lazare — de la tombe de son expérience représentative actuelle et univoque.

Considérez, aussi, que la lumière et la chaleur de la pensée sont aussi la lumière et la chaleur de l'idée. La lumière et la chaleur de l'idée ne peuvent cependant pas se révéler à une pensée qui — comme celle intellectuelle — en est intrinsèquement privée. Cela veut donc dire, donc, que le soi-disant « intellectuel » — en dépit des apparences — *n'aime pas les idées qu'il pense, parce qu'il pense les idées mais parce qu'il s'aime lui-même*. Seule une idée qui vit et resplendit de sa propre lumière (« reposant sur elle-même — dit Steiner — et dans le même temps se mouvant en soi-même ») peut être en effet aimée (ressentie et voulue) au moment même où elle est pensée (par « l'intellect d'amour »). Ce n'est qu'ainsi, en effet, que l'on peut aimer l'universel (que — que l'on fasse attention — comprendre le particulier et l'individuel), et non plus seulement l'individuel ou le particulier (qui excluent l'universel). Quel est en effet le problème? C'est celui de nous référer justement aux mots, aux intérêts universaux (par exemple à ce qu'on appelle les valeurs humaines), mais de sentir et de vouloir ensuite, dans les faits, les intérêts particuliers (je ne sais pas, par exemple, ceux de son propre « groupe », de sa propre « Église » ou de son propre « parti ») ou, plus facilement encore, les intérêts individuels (ceux proprement égoïstes). Penser et aimer « l'être humain » (en soi) est une chose bien différente que de penser, effectivement dans l'abstrait, « l'être humain », et puis aimer ensuite, dans le concret, uniquement ses propres co-nationaux, concitoyens, parents et amis, ou bien seulement soi-même. C'est justement cela, pourtant, qui arrive tous les jours. En définitive, seul *l'amour pour l'universel* peut être *un amour universel*, et nous restituer à nous-mêmes au-delà de nous-mêmes (au-delà de l'ego). Qui s'adresse — dit Steiner — « au penser *essentiel*, trouve en lui autant le sentiment que la volonté, et ceux-ci aussi dans la profondeur de leur réalité; qui se détache du penser et s'adresse au « pur » sentir et vouloir, perd à l'inverse la vraie réalité en eux » (p.121).

Voyez-vous le sentir et le vouloir ordinaires non seulement — comme nous l'avons dit — sont « nature », et donc rêve et sommeil, mais ils sont aussi « destin »: ce qui équivaut à dire, nature *signata*, déterminée et personnalisée. Le sentir ordinaire n'est donc pas un *pur sentir*, tout comme le vouloir ordinaire n'est pas un *pur vouloir* (c'est pour cela que, dans le dernier passage de Steiner, le mot « pur » est mis entre guillemets). Que ce soit clair qu'en disant qu'ils ne sont pas *purs*, nous n'entendons seulement signifier qu'ils ont déjà pris cette forme: surtout celle du caractère pour le sentir; surtout celle du tempérament pour la volonté. Que représentent d'autre, du reste, les caractères « extravertis » et « introvertis » de Jung et les quatre tempéraments d'Hippocrate (colérique, flegmatique, sanguin et mélancolique), sinon des configurations déterminées du sentir et du vouloir? Le pur sentir et le pur vouloir sont donc le sentir et le vouloir qui n'ont pas encore pris forme, et qui pour cela même, sont en mesure de les prendre toutes (et de modifier, ainsi, celles qui leur ont été conférés par leur nature personnelle). Nous pourrions aussi dire, si on veut, que le pur sentir et le pur vouloir sont le sentir et le vouloir universels qui, justement parce que tels, sont susceptibles de se particulariser et s'individualiser.

Mais — que l'on fasse bien attention — *le sentir et le vouloir universel* sont justement ceux qui *sentent et veulent l'universel*: qui sentent et veulent, à savoir, le concept ou l'idée.. Que l'on ne s'illusionne pas, par conséquent, de pouvoir vivre dans le sentir pur et dans le vouloir pur, si l'on n'a pas été capable de vivre *d'abord* dans le penser pur. Voyez-vous, le penser, le sentir et le vouloir sont des forces de l'âme et, les purifier cela veut donc dire purifier l'âme. À partir du moment, pourtant, que les purifier veut dire leur permettre de transcender les limites de notre nature personnelle, voici alors que les purifier équivaut à les libérer et que, purifier l'âme équivaut à libérer l'âme.

Steiner dit: « Qui s'adresse au penser *essentiel*... ». Mais qu'est-ce que le penser « essentiel »? C'est l'être vivant de la pensée: celui de l'intellect n'est pas, en effet, l'être vivant de la pensée, mais au contraire sa dépouille. En effet, comme au moment de la mort, l'esprit, l'âme et la vie de l'homme abandonnent le corps, ainsi au moment de la naissance de la conscience intellectuelle, l'esprit, l'âme et la vie de la pensée abandonnent la représentation. Mais c'est justement à partir de là, à savoir de l'esprit mort, que nous devons commencer. Certes, nous n'aurions aucun espoir de pouvoir le restituer à la vie, si, dans le coeur même du Je, n'habitait pas désormais le force de résurrection du *Logos*. Le Christ dit justement: « En vérité, en vérité, je vous le dis, l'heure vient, et c'est celle où les morts entendront le voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront écoutée, vivront ». C'est donc de la résurrection de l'esprit mort (profane) que naît l'Esprit Saint: ou bien cet « Esprit de vérité » qui — comme l'affirme l'Évangile — « vivifie » et « enseigne toute chose » (le Christ répond en effet à la Samaritaine: « Crois-moi, femme; le temps est venu où ni sur cette montagne, ni à Jérusalem, vous n'adorez le Père. Vous adorez ce que vous ne connaissez pas; nous, nous adorons ce que nous connaissons... »).

La tâche est par conséquent celle de partir de la pensée représentative ordinaire et de l'éduquer, de la développer et de la renforcer jusqu'au point de la mener à une auto-transcendance qualitative. Cela signifie, en même temps, développer et renforcer la conscience ordinaire du Je afin qu'elle puisse se conserver, comme telle, même quand elle n'a plus, en face d'elle, un non-Je. La faiblesse de la conscience du Je habituelle se trouve en effet dans le fait de ne pas pouvoir reposer sur elle-même, ayant besoin, pour se soutenir, de s'opposer à un non-Je. C'est vrai, de fait, que le sujet acquiert la prime conscience de soi grâce à l'objet, mais il est tout aussi vrai que le premier finit par dépendre du second parce que la disparition de la conscience de l'objet, s'accompagne toujours et inéluctablement de celle du sujet. Quand — comme on dit — « le sommeil nous ferme les yeux », nous expérimentons, justement, avec l'évanouissement de la conscience du monde, également celui de la conscience de nous-mêmes. Eh bien!, que l'on tente alors d'imaginer une conscience du Je qui, en vertu d'une pratique intérieure opportune, se soit conquise la capacité de se maintenir, même quand elle n'a plus en face d'elle le non-Je: qu'elle ait donc conquis la capacité de se maintenir éveillée, justement là où la conscience ordinaire s'endort. Comme vous le voyez, nous poursuivons donc une extension et un renforcement qualitatifs des facultés humaines normales.

Il ne s'agit donc pas de faire disparaître le niveau intellectuel de la conscience (celui qui juge « selon la chair »), mais de faire en sorte qu'à celui-ci s'en ajoutent et s'en accompagnent d'autres (qui jugeront selon l'âme et l'esprit). Si nous parlions de plantes, au lieu de parler d'êtres humains, nous pourrions dire, par conséquent qu'il ne s'agit pas de faire disparaître les racines, mais de faire en sorte qu'à celles-ci nous puissions adjoindre les tiges, les feuilles et les fleurs. En définitive, l'art primordial de l'être humain devrait être celui de comprendre quelles réalités, il est opportun d'aborder par l'intellect, quelles autres par l'imagination, quelles autres par l'inspiration et quelles autres encore par l'intuition. Comme l'imagination et l'inspiration ne servent pas à remplir la déclaration de revenus (bien que — pour la vérité — cette dernière soit devenue si compliquée, que l'on ne sache plus — comme on a coutume de le dire — à quels saints se vouer »), ainsi l'intellect ne sert pas pour interpréter et comprendre ses rêves.

Voyez-vous, le Christ dit encore: « Si vous persévérez dans mes enseignements, vous serez vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libre. La vérité du *Logos* (qui habite le Je) nous rend libres en effet, tandis que la « liberté » de Lucifer *ne nous rend pas vrais* et la « vérité » d'Ahrimane *ne nous rend pas libres*. Je le rappelle, parce que je voudrais une fois encore vous recommandez, avant de conclure, de défendre l'*intellect sain* (le « précurseur ») aussi bien du démon ahrimane de l'intellectualisme ou du scientisme, que de celui luciférien du sentimentalisme ou du spiritualisme.

Neuvième chapitre

Vingt-quatrième rencontre - 25 mars 1999. (L'idée de liberté)

Le chapitre que nous allons aborder est particulièrement dense et complexe. Après deux ou trois pages d'introduction, dans lesquelles une réflexion nous sera proposée de nouveau sur le percevoir et sur le penser, nous entrerons finalement dans le vif de la question éthique.

« Le concept d'arbre — commence à dire Steiner — est, pour le connaître, conditionné par la perception de l'arbre » (p.122).

Que veut dire « conditionné »? Cela veut dire qu'il ne serait pas possible d'extraire, de cet ensemble qu'est le monde des concepts ou des idées, un concept singulier si l'on n'était pas aidé par la perception. Hegel — comme nous l'avons vu — parle en effet de la sphère sensible comme de la sphère de la « singularité ».

« Le lien entre concept et perception — poursuit Steiner — est indirectement déterminé et objectivement, dans la perception, au moyen du penser. La liaison de la perception avec son concept est reconnue après l'acte perceptif, mais la corrélation est déjà déterminée dans la chose elle-même » (p.122).

Nous avons en effet dit et répété que, dans l'instant même ou nous rencontrons, ou que nous nous heurtons avec un objet, celui-ci se scinde *pour nous* en deux parties: en imaginant que c'est l'objet A à l'origine, il se présentera donc à notre activité de perception comme X (comme une force indéterminée) et à notre penser comme A' (comme une forme déterminée). C'est seulement en vertu de la « liaison de la perception avec son concept » (de la liaison de X avec A') que nous pourrions alors reconstruire « la chose elle-même » (A): c'est-à-dire que nous pourrions reconstruire son unité originelle. C'est nous, qui avons analysé l'essence de l'objet et c'est nous, qui devons par conséquent la resynthétiser. Ce processus concerne donc le connaissant et non le connu. C'est justement pour cela que Steiner dit que « la corrélation est déjà déterminée dans la chose elle-même ». De fait, « dans la chose elle-même » (dans A), X (la force) est A' (la forme) et A' (la forme) est X (la force). La scission se produit au moment où la « chose » doit être connue, et non pas, donc, au moment où simplement elle *est*. L'essence de la chose est en effet *l'essence naturelle*, alors que l'essence de la conscience de l'être de la chose est *l'esprit*.

En nous rappelant cela, Steiner entend quand même nous faire remarquer que la connaissance sensible (c'est-à-dire la connaissance des choses qui sont), est une chose, mais la connaissance du connaître en est une autre.

« Le processus se présente différemment — dit-il pour préciser — quand on considère la connaissance, quand on examine le rapport qui, par elle, surgit entre l'homme et le monde »; et il ajoute: en observant « impartialement » et en comprenant « justement » un tel rapport, on parvient, en effet, à la « conviction que

le penser peut être directement contemplé, comme une entité close et reposant sur elle-même (...) Qui observe le penser vit directement, durant l'observation, dans un contexte d'essence spirituelle qui se tient en lui-même. On peut même dire que celui qui veut saisir l'essentialité du spirituel sous la forme, dans laquelle elle se présente *tout d'abord* à l'homme, peut le faire dans le penser reposant sur lui-même. Dans l'observation de l'activité du penser elle-même, le concept et la perception, qui autrement *doivent* toujours se présenter séparés, coïncident » (pp.122-123). Donc, dans la connaissance sensible nous percevons d'abord, et ensuite nous pensons, tandis que dans la connaissance spirituelle, d'abord nous pensons et ensuite nous percevons, ou — comme le dit Steiner — l'activité du percevoir « coïncide » avec l'activité du penser et le penser « coïncide » avec le percevoir. Ces deux dernières affirmations ne sont pas du tout contradictoires parce qu'elles reflètent deux phases différentes de notre connaissance spirituelle. Dans la première, celle que l'on appelle aussi « étude », nous commençons en effet à penser ce que nous ne sommes pas encore capables de percevoir; dans la seconde, celle que l'on appelle « imaginative », nous commençons à l'inverse à percevoir ce que, d'abord, nous étions seulement capables de penser. Quoi qu'il en soit, il est encore une fois nécessaire de réfléchir sur le fait que, dans la conscience ordinaire, nous parvenons à isoler le concept (au moyen de la perception sensible), mais nous en avons ensuite une conscience purement formelle ou représentative. La conscience ordinaire du concept n'est donc pas à la hauteur de la réalité du concept. Mais la photographie d'un être vivant est-elle éventuellement à la hauteur de l'être vivant lui-même? Est-elle même en mesure, à savoir, de nous le présenter dans toute sa réalité? Certainement pas, parce qu'elle ne peut nous en restituer que la seule image. Comment fait-on donc, pour avoir, outre l'image, la réalité aussi de ce qui est photographié? À savoir, comment fait-on, pour rendre vivante, animée et spirituellement « consistante », une telle image? C'est vite dit: au moyen de l'étude et de la pratique intérieure de la science de l'esprit. Ce n'est pas un hasard si le sous-titre de *l'Initiation* a la teneur suivante: *Comment acquière-t-on les connaissances des mondes supérieurs?* C'est seulement de cette façon, que la conscience pensante ordinaire peut se transformer en une conscience qui, en pensant perçoit et en percevant, pense. Mais cela ne peut advenir que lorsque la force de la volonté, qui afflue habituellement dans l'activité de la perception sensible (et donc dans le sein des organes des sens physiques), se met à affluer aussi à l'intérieur de la pensée. C'est seulement à ce point que le concept, qui s'est révélé, dans un premier temps, sous une forme de représentation (à savoir de manière nominaliste), commence à acquérir cette force, cette lumière et cette chaleur, qui nous permettent de le reconnaître comme une entité spirituelle (et donc de manière réaliste).

Quiconque arrive à voir dans le penser « une essentialité spirituelle étayée sur elle-même » pourra par conséquent dire — conclut Steiner — « qu'elle devient présente dans sa conscience par intuition ». L'intuition, en effet, « est l'expérience consciente et fluente dans le pur spirituel d'un contenu purement spirituel. C'est seulement au travers d'une intuition que l'on peut saisir l'entité du penser » (p.123).

Il est donc clair que l'expérience consciente de l'esprit ne peut commencer qu'avec l'expérience consciente du penser. Toutes les formes plus ou moins sentimentales ou mystiques de spiritualisme n'ont donc rien à voir avec tout ce qui vient de nous être proposé ici. Je ne cesserai jamais de répéter que la voie qui nous a été indiquée par Steiner est celle de la science de l'esprit, et non du spiritualisme. Je peux vous assurer que plus on pénètre dans l'esprit de son enseignement et plus on comprend combien est justifiée et appropriée une expression de ce genre.

Vous vous rappellerez qu'en parlant du sentir et du vouloir, nous avons dit qu'il sont tous deux « nature », et qu'il sont « nature » parce que ce sont des manifestations subconscientes et inconscientes de l'être vivant. Là où l'être vit, il n'y a donc pas de place pour la conscience. Que doit-il survenir alors pour qu'on lui libère le champ? C'est simple: l'être doit mourir. Et cela se produit-il en l'homme? Bien sûr que cela se produit: cela advient — comme nous avons eu déjà l'opportunité de le dire — dans le système osseux, dans celui neurosensoriel et, en particulier, dans le néocortex. C'est justement là que l'être meurt, et c'est précisément là que naît, et ce n'est pas par hasard, la conscience de soi; pour la conquérir, on doit en effet se dédoubler: c'est-à-dire que l'on doit être, à la fois, l'être *connaissant* et l'être *connu*. Mais comment peut-on se dédoubler? Précisément en mourant et en laissant derrière soi son propre cadavre pour qu'il serve de miroir. Je vous prie de penser; pour un bref instant, à ce qui arrive quand nous nous mettons face à un miroir. Nous, en qualité d'êtres vivants, nous nous mettons devant le miroir, qui est un être mort, et dans cet être mort apparaît notre image. Une image qui n'est pas vivante comme nous, ni non plus morte comme le miroir. Il s'agit donc d'une « troisième » réalité (celle justement du non-être), qui apparaît au moment où la première (vivante) se reflète dans la seconde (morte). Eh bien!, ceci, c'est ce qui se produit quand l'être vivant se trouve en face de l'être mort de l'organe cérébral, c'est de leur rencontre que naît la conscience de l'être, ce qui équivaut à dire l'autoconscience ou l'esprit. Une telle conscience naît pourtant de la seule façon que peut naître l'image, dans un miroir: à savoir, à la manière particulière du non-être. Et c'est ici que se trouve le danger. En effet, le *non-être de la première conscience de l'être* (régé par la pensée réfléchie) se prête autant à progresser dans la direction de « l'être de la conscience de l'être » (régé par la pensée vivante) qu'à régresser du « non-être de la conscience de l'être » à « l'être de la conscience du non-être » (à savoir, à celle ahrimaniennne qui inspire les réalistes naïfs ou les matérialistes).

N'oublions pas, de toute manière, que celui qui se regarde dans la glace est cet être qui n'a jamais cessé, en soi, de vivre. C'est justement celle-là cette « entité du penser » qui — comme le dit Steiner — « repose sur elle-même » et qui peut être saisie « seulement au travers de l'intuition ». Pour soi, donc, une telle entité « repose sur elle-même », mais pour nous, tant et si bien que nous pouvons en prendre une première conscience, elle « repose » sur le corps (sur l'appareil neurosensoriel). Le penser est par conséquent une chose, la conscience du penser en est une autre. Et si le premier n'a rien à faire avec le corps, la seconde dépend au contraire de l'organisation de l'appareil neurosensoriel. Le développement de la conscience du

penser, en tant que développement de l'autoconscience ou de l'esprit, se déroule donc à l'unisson de celui de l'homme: lui, étant le porteur de la conscience de l'esprit, tout progrès d'une telle conscience entraînera son progrès à lui.

En dépit des apparences, l'organisation « corporel-animique » de l'être humain n'agit pas sur *l'être* du penser. L'organisme humain — dit en effet Steiner — « n'influence absolument pas l'essence du penser, mais se retire, au contraire, quand se manifeste l'activité du penser; en suspendant sa propre activité, il laisse le champ libre; et sur le champ ainsi devenu libre, surgit le penser. À l'essentialité qui opère dans le penser incombe une tâche double: en premier lieu, repousser l'organisme humain dans sa propre activité et, en second lieu, en prendre la place. En fait, même la première opération, celle de repousser l'organisme corporel, est une conséquence de l'activité du penser, et c'est précisément à partir de cette part là de cette activité que se prépare *l'apparition* du penser » (p.124).

Il n'est pas facile de clarifier tout ce que dit ici Steiner. Nous pouvons quand même nous aider en recourant à un exemple plutôt grossier, mais somme toute pertinent. Pensez à un tube et à une barre de fer, de même diamètre et de la même longueur. Quelle différence y a-t-il entre les deux? Simple: le premier est intérieurement vide, tandis que la seconde est intérieurement pleine. Le premier, justement parce qu'il est vide, peut faire passer quelque chose dans son intérieur (par exemple, de l'eau), tandis que la seconde, justement parce qu'elle est pleine, ne peut en faire autant. Or, si vous aviez besoin d'un tube pour l'eau, mais que nous ne disposiez que d'une barre, que feriez-vous? Vous creuseriez à l'intérieur de la barre et vous utiliseriez ensuite le vide ainsi creusé pour y faire passer l'eau. Eh bien!, c'est à peu près ce que Steiner veut dire ici, alors qu'il affirme — comme nous l'avons vu — « qu'à l'essentialité qui opère dans le penser incombe une double tâche: en premier lieu, repousser l'organisme humain dans sa propre activité, et en second lieu, en prendre la place ». Dans notre exemple, le « laisser le champ libre » et le « repousser l'organisme humain dans sa propre activité » correspondent au forage longitudinal de la barre et à sa transformation en tube, tandis que le « en prendre la place », correspond à faire passer de l'eau dans le tube.

Mais sur le plan physiologique, à quoi équivalent le tube et la barre? Voyez-vous, nous sommes habitués à parler d'un « tube digestif », mais pas d'un « tube nerveux ». Et pourtant, c'est justement le « tube » digestif qui se comporte comme une « barre », et c'est précisément le nerveux à se comporter, au contraire comme un « tube ». Le premier est en effet « plein » d'activités vitales (végétatives), tandis que le second est « vide ». Et ce n'est pas un hasard si, là où il y a un « vide » d'activité vitale, il y ait un « plein » de conscience, tandis que là où il y a un « plein » d'activité vitale, il y ait un « vide » de conscience. C'est alors que nous dormons, par exemple, que les activités vitales se déroulent à leur niveau maximum et nous restaurent. Steiner en arrive à dire, à ce sujet, que le printemps-été et l'automne-hiver sont, pour la nature, ce que sont pour le corps, respectivement le sommeil et la veille. La tendance des processus vitaux (anaboliques) est donc celle de construire: et en construisant, ils « remplissent » et « comblent » le corps, tout

comme le fer « rempli » et « comble » l'intérieur de la barre, en l'empêchant d'être utilisée comme un tube. On comprend bien, alors, que si en quelque lieu la conscience doit s'avancer (le penser), de ce même lieu, doit reculer et se retirer la vie. Mais quelle force est en mesure de repousser la vie? Celle justement du penser « essentiel » ou « vivant ». C'est cette force qui éloigne la vie de la substance et qui se sert ensuite de celle-ci comme d'un véhicule de sa propre manifestation.

Le phénomène, si on veut, pourrait être aussi illustré (et d'une manière incontestablement plus raffinée) par ce qui se produit dans les photorécepteurs quand ils sont investis par une impulsion lumineuse. Ceux-ci — explique en effet Edoardo Boncinelli — sont « de deux grands types: les *cônes*, adaptés à la vision diurne, et sensibles aux différences de couleur, et les *bâtonnets*, insensibles aux couleurs, mais fondamentaux pour la vision en conditions de luminosité réduite. À l'intérieur de telles cellules, la lumière est capturée par quelques macromolécules (grosses molécules, ndt) renfermant un pigment photosensible et capable de fournir une réponse incroyablement amplifiée qui conduira, en ultime analyse, à la transmission d'un signal nerveux. Dans ce cas particulier, le signal nerveux consiste dans une réduction de l'activité électrique de la cellule photoréceptrice avec une diminution conséquente du relâchement des médiateurs chimiques dans ses terminaisons synaptiques. Dans l'obscurité, les photorécepteurs sont au contraire parcourus par ce qu'on appelle un *courant d'obscurité*, résultant d'une activité spontanée qui leur est propre. L'arrivée du stimulus lumineux abolit ou réduit fortement ce courant d'obscurité: la lumière a l'effet « d'obscurcir » la signalisation spontanée des photorécepteurs! ».

Comme on le voit, au cas où nous mettrions le penser à la place de la lumière, et à la place du « courant d'obscurité », la vie de la substance (l'activité « spontanée » des photorécepteurs), nous aurions dans ce phénomène une illustration (quand bien même approximative) de la « double tâche » qui « incombe — comme le dit Steiner — à l'essentialité qui opère dans le penser ».

La tâche qu'une telle « essentialité » assume, en repoussant « l'organisme humain dans sa propre activité », pourrait également expliquer pourquoi, dans la psychanalyse freudienne, on se soit aperçu de la nécessité d'opposer à la force de l'*Eros* (à celle justement des processus constructifs ou de vie) la force du *Thanatos* (celle justement des processus destructifs ou de mort).

En tout cas, nous avons vu qu'aucune conscience ne pouvant naître là où il y a de la vie; la nécessité s'impose alors pour l'homme de traverser une phase évolutive dans laquelle sa conscience, pour surgir, doit s'opposer à la vie. Il s'agit de toute manière d'une phase qui, quoique nécessaire et longue, reste toujours aussi une phase transitoire et non un état définitif (comme Ahrimane voudrait nous le faire comprendre). Quand nous parlons de pensée ici, de conscience et de Je « vivants », nous parlons, en fait, d'une évolution apte à faire en sorte que l'homme puisse revenir à la vie sans devoir renoncer pour cela, comme dans le sommeil, tant à la conscience du monde qu'à celle de soi. Il est donc clair, qu'il *s'agit d'allumer la vie de la conscience et non d'éteindre la conscience dans la vie*. N'importe lesquels des enseignements, méthodes ou techniques (orientales ou occidentales) nous invitent à

réduire le standard de notre état de veille habituel n'a pour cette raison rien à faire avec la voie indiquée par Steiner. Celle-ci va en effet dans la direction opposée et, au moyen par exemple de l'exercice de la concentration, nous invite plutôt à augmenter ou à intensifier le degré de veille, de sorte qu'il puisse se révéler, à un certain point, comme une transcendance du niveau de conscience ordinaire. Comme l'eau, lors de l'augmentation graduelle de sa température, fait à un certain point un saut de qualité, en passant de l'état liquide à l'état gazeux, ainsi de même la pensée, lors de l'augmentation graduelle de sa force volitive, accomplit à un certain point un saut de qualité, en passant de l'état solide (représentatif) à celui liquide (imaginatif).

Je voudrais de toute manière rappeler que, durant la première phase de « l'étude » du cheminement spirituel, nous sommes déjà fortement incités à nous aider par l'imagination. À ce sujet, Steiner recommande carrément de ne pas s'occuper de la puérité éventuelle de nos imaginations initiales. Ce qui compte, en effet, c'est qu'elles soient cognitivement correctes dès le début, et non raffinées esthétiquement. D'un autre côté, quand il nous arrive de déplacer un objet pesant, ne nous apercevons-nous pas que l'effort le plus grand est celui qui sert à vaincre initialement l'inertie? Eh bien!, quand nous nous disposons à nous « déplacer » nous-mêmes, nous nous apercevons que notre conscience ordinaire est lourde et pesante. Dans ce cas, il s'agit pourtant de vaincre les forces ahrimaniennes qui maintiennent « collé » le non-être de l'image à l'être mort de l'écorce et qui se démène grandement pour nier la réalité de l'être vivant qui se regarde dans le miroir (de l'être du penser), en tentant ainsi de nous convaincre (peut-être même « scientifiquement ») que c'est l'être mort du miroir (du cerveau) qui produit, *à son gré*, le non-être (de la représentation).

La première des deux tâches qui « incombent à l'essentialité qui opère dans le penser » est donc celle — comme le dit Steiner — de préparer « l'apparition du penser ». Vous souvenez-vous, lorsque nous avons distingué, en parlant de la perception, entre l'acte perceptif, le percept et l'image perceptive et en observant que c'est le premier qui prépare « l'apparition » du dernier? Eh bien!, comme l'acte perceptif prépare « l'apparition » de l'image perceptive, ainsi l'*acte du penser* (se manifestant en tant qu'*attention*) prépare « l'apparition » de la *représentation*. En reprenant l'exemple de la barre et du tube, nous pourrions donc dire que nous tous, en nous disposant à être vigilants, attentifs ou concentrés, nous transformons les barres en tubes, tandis que, le soir, en nous apprêtant à dormir, nous transformons les tubes en barres.

Steiner dit quand même: « Si l'organisme humain n'a aucune part dans la détermination de l'être du penser, quelle importance a cet organisme dans l'ensemble de l'entité humaine? Eh bien!, tout ce qui se produit dans cette organisation grâce au penser n'a certainement rien à faire avec l'être du penser lui-même, mais plutôt avec le surgissement de la conscience du je à partir de ce penser. Dans l'être propre du penser réside, effectivement, le vrai « je », mais non la conscience du je. Qui observe le penser de manière objective voit cela clairement.

Le « je » doit être recherché dans le penser; la conscience du « je » surgit du fait que dans la conscience générale, s'impriment les traces de l'activité du penser... » (pp.124-125).

Je suis sûr que, à ce point, et en considération de tout ce que nous en sommes venus à dire, personne ne s'étonnera de cette distinction, faite par Steiner, entre l'être du penser et la conscience de l'être du penser qui, à son degré le plus élevé, équivaut à celle qui existe entre le Je et la conscience du Je. Quand un enfant naît, par exemple, son Je naît également, mais l'enfant ne le sait pas encore. Et pas mal de temps devra s'écouler, avant qu'il en prenne conscience dans cette forme unique (celle de l'ego) qui est permise par l'activité de représentation, et qui constitue — comme nous le savons désormais — une forme « fondamentale », mais en même temps « partielle », de l'autoconscience.

Chacun de nous est donc appelé à développer *qualitativement* la conscience du Je. Cela peut seulement arriver, cependant, que s'il développe *qualitativement* le penser. Steiner dit — comme nous l'avons vu — que « dans l'être propre du penser réside le vrai je ». Cela veut dire alors que dans l'être « impropre » du penser réside le « faux je ». Mais quel est cet être « impropre » du penser? Justement celui réfléchi. Si l'être du penser nous guide en effet vers le Je, son non-être nous ramène au contraire à l'ego: ou encore à une conscience du Je qui, n'étant pas en mesure de se soutenir par elle-même (en reposant sur l'esprit), est contrainte de s'appuyer sur le corps. Voyez-vous, cette manifestation inférieure du Je a surtout le tort — pour le dire ainsi — de *n'être que ce que tout le reste n'est pas*: ou bien, d'être, en effet, « unique » (comme dit Stirner, [l'auteur de *L'unique et sa propriété*, paru en 1845, ndt]), mais aussi absolument « seul » au sommet d'un monde qui, pour le soutenir, doit se révéler à lui nécessairement comme un non-Je (ou un non-ego).

« Aime ton prochain comme toi-même », dit l'Évangile. Eh bien!, dites-moi un peu vous autres, comment on fait, dans ce contexte, pour mettre en pratique une exhortation de ce genre. Le fait est que celle-ci ne s'adresse pas tant à l'ego (en termes moraux) pour que l'on aime son prochain *comme un non-ego* (puisqu'on ne l'aimerait pas, dans ce cas, « comme soi-même), mais bien plutôt à l'ego (en termes de connaissance) pour qu'il se reconnaisse *soi-même et le non-ego dans le Je*, et puisse ainsi aimer vraiment son prochain « comme lui-même ».

« La conscience du Je — dit encore Steiner — naît donc par vertu de l'organisation corporelle. Que l'on ne croie pas cependant que la conscience du Je, une fois née, continue à dépendre de l'organisme du corps. Après être née, elle est accueillie par le penser, dont elle partage l'essence spirituelle dès lors et désormais » (p.125).

Ce qui vaut donc pour la conscience du Je, vaut tout autant pour les fruits. Mais tandis que ceux-ci, une fois nés « par vertu » de l'arbre, se laissent cueillir et assimiler par l'être humain, la conscience du Je (sous forme d'ego) résiste à l'être du penser qui voudrait « la cueillir » (et « l'accueillir » en soi) puisque le « magnétisme » ahrimaniens la retient et la lie à l'organisation neurosensorielle « par vertu » de laquelle elle est née.

« L'on doit toujours tenir compte — dit à ce propos Steiner, dans les *Secrets du seuil* — qu'il s'agit ici de laisser aux entités spirituelles, telles que les lucifériennes et les

ahrimaniennes, leur domaine particulier dans lequel elles s'expriment et agissent normalement, et que leur activité nuisible n'a lieu que si elles outrepassent leur domaine ».

L'activité « normale » ou « physiologique » des entités ahrimaniennes contribue en effet à faire en sorte que la partie morte de notre corps serve de miroir au penser et au Je; celle « nuisible » ou « pathologique » la pousse au contraire à « outrepasser » une telle fonction et à faire en sorte que tout ce qui apparaît dans le miroir soit rapporté à l'être mort du corps (du cerveau), au lieu qu'à l'être vivant du penser et du Je (de l'esprit).

C'est pourquoi il est vrai — comme le présage Flores d'Arcais — qu'il faut dépasser « l'égocratie », mais il n'est pas moins vrai, pour être sain et réel, qu'un tel dépassement doit coïncider avec celui du non-être de la pensée et de l'ego qui le représente.

Ne nous faisons donc pas d'illusions: nous sommes tous constitutionnellement des ego et donc des égoïstes. D'un autre côté, personne ne peut devenir un Je — comme le dit Scaligero — si d'abord il n'a pas été un ego. Certes, il y a aussi celui qui n'a pas le courage de prendre sa croix (celle de la soi-disant « modernité ») et se maintient donc lié animiquement ou sentimentalement au passé et à la tradition. Il s'agit de celui qui espère, ce faisant, échapper à la solitude, mais surtout à la responsabilité d'être libre (de la spiritualité ancienne), de se soutenir par lui-même et de cheminer avec ses propres jambes. Rappelons-nous, cependant, que cette liberté (la liberté « par »), plus qu'un point d'arrivée, devrait être un point de départ. La croix est en effet un passage, et non — comme voudraient nous la présenter Lucifer et Ahrimane, une fin: « mauvaise » et donc, à éviter, pour le premier; à laquelle au contraire il fait se résigner, pour le second (« Tu es sur la Terre — dit-on dans *La fin de partie* de Samuel Becket — et c'est une chose pour laquelle il n'existe pas de remède »). Seul le Christ nous enseigne en effet à accepter la croix ou la mort pour la dépasser et la vaincre: à accepter, à savoir, l'ego et la « modernité » pour les dépasser et les vaincre en Son nom (au nom, c'est-à-dire, du Je de l'humanité).

Nous sommes en train d'engager — dit à ce sujet Flores d'Arcais — « une lutte pour *décider* ce que nous voulons que soit ou non *l'homme*. Pour établir — à l'intérieur de cette espèce zoologique contre-nature — ce que doit devenir la *condition* humaine, qui n'est jamais déjà dite par nature (...) L'humain et l'inhumain sont l'enjeu de cette rencontre qu'on ne peut éluder ».

C'est vrai, très vrai. Comment fait-on cependant pour « décider » quelle chose « est l'être humain, s'il est déjà décidé d'avance qu'il s'agit d'une « espèce zoologique » et si, tout en reconnaissant que cette « espèce zoologique » est « contre-nature », nous ne nous interrogeons pas sur le sens et sur la valeur d'une nature « contre-nature » comme celle-là?

Suite du neuvième chapitre Vingt-cinquième rencontre - 2 avril 1999.

Ce soir nous commencerons à entrer dans le vif du problème moral, en nous occupant de manière plus directe de la volonté. Ce faisant, nous devons avoir bien présent à l'esprit la distinction entre la *forme* et la *force*. Nous avons parlé, en effet, du donné immédiat de l'activité de perception (du percept) comme d'une force et du donné de l'activité du penser (du concept) comme d'une forme, et nous avons constaté qu'il nous serait impossible, sans le second, de qualifier ou de déterminer le premier. Nous nous rencontrons, ou nous nous heurtons, de manière vivante et réelle avec des essences ou des entités, mais, tant que nous demeurons sur le plan de cette seule expérience, nous ne pouvons pas connaître ou reconnaître ce avec quoi nous nous sommes rencontrés ou heurtés. C'est seulement le donné *idéal* du penser (le concept) qui peut donner, en effet, une forme à la force *réelle* que nous avons perçue.

Commençons donc à lire en ayant présents à l'esprit ces deux concepts.

« Pour le simple acte volitif — dit Steiner — sont à considérer le motif et le ressort qui le meut. Le motif est un facteur conceptuel ou représentatif; le ressort qui le meut est un facteur du vouloir directement conditionné dans l'organisme humain. Le facteur conceptuel, ou motif, est la cause déterminante momentanée du vouloir; le ressort qui le meut est la cause déterminante permanente dans l'individu » (p.125).

Toute action (tout « acte volitif ») se compose donc d'un élément *énergétique* (le « ressort qui y pousse ») et d'un élément *formel* (le « motif »). Le premier est constitué par la *force* « permanente » du vouloir (de l'agir), tel qu'il s'incarne dans chaque individu; le second est constitué, à l'inverse, par la *forme* « momentanée » (conceptuelle ou représentative) du penser qui donne l'occasion à l'agir de se concrétiser dans une action déterminée.

Comme nous l'avions anticipé (dans un des schémas que nous avons utilisés en étudiant le premier chapitre), le « motif » se situe *entre l'agent et l'agir*, tandis que « l'agir » se situe *entre le motif et l'action*, et peut être constitué — comme dit Steiner — par un concept ou par une représentation. Souvenons-nous en puisque nous verrons par la suite quelle différence il y a entre un motif qui se révèle, en première instance, comme un concept et un autre qui se révèle, inversement, comme une représentation.

« Un motif du vouloir — dit précisément Steiner — peut être un pur concept ou un concept ayant un rapport déterminé avec la perception, c'est-à-dire une représentation » (p.125).

Nous savons, en effet, que la représentation est un « concept individualisé »: à savoir, un concept qui a pris, en vertu de la perception, une forme individuelle. En tant que concept « pur », nous devons par conséquent comprendre un concept qui, n'ayant pas été expérimenté en tant que percept, n'a pas été encore représenté.

« Concepts généraux et individuels (représentations) — poursuit Steiner — deviennent des motifs du vouloir, parce qu'ils agissent sur l'individu humain et le déterminent à l'action dans une certaine direction. Un même concept, et respectivement, une même représentation, agissent cependant différemment chez des individus différents. Ils incitent ou poussent des hommes différents à des actions différentes. Le vouloir n'est donc pas simplement un résultat du concept ou de la représentation, mais aussi du *caractère individuel de l'être humain*. Nous appellerons cette nature individuelle — et nous pouvons à ce propos suivre Eduard von Hartmann — la disposition caractérologique. La manière dont concept et représentation agissent sur la disposition caractérologique de l'homme, donne à sa vie une empreinte déterminée morale ou éthique (pp.125-126).

L'idée de « s'enrichir », autant pour faire un exemple, peut « motiver » dans un cas un engagement plus grand dans le travail, dans un autre, de tenter sa chance, et dans un autre encore, d'aller jusqu'à l'incitation au crime. Une même idée, tombant sur trois terrains psychologiques différents, ou sur trois caractères différents, peut donc « motiver » trois actions différentes. Il est opportun de souligner pourquoi on parle souvent du rapport « stimulus-réaction » comme si, entre le premier et la seconde, il n'y avait qu'une relation directe ou « mécanique ». La chose est étrange en vérité, parce que même Ivan Pavlov (le père de la « réflexologie ») s'est aperçu à un certain point, tout en étudiant les chiens et non les êtres humains, qu'il aurait été plus correct de substituer la formule « **S-R** » (Stimulus-Réaction) par la formule « **S-O-R** » (Stimulus-Organisme- Réaction). Il s'est donc aperçu, à savoir, que la nature de la réaction ne dépend pas de celle du stimulus, mais bien plus de celle de l'organisme sur lequel le stimulus est exercé.

Pour ce qui concerne la disposition caractérielle, il faut dire quand même qu'une certaine confusion règne au jour d'aujourd'hui. La psychologie, par exemple, utilise souvent comme des synonymes des termes tels que « tempérament », « caractère » et « personnalité ». Parmi ceux-ci il serait nécessaire, au contraire, de distinguer avec une grande attention. On devrait parler en effet de « constitution », quand on se réfère au corps physique ou « anatomique » (au *sòma*); de « tempérament », quand on se réfère au corps éthérique, vital ou « physiologique » (à la *physis*); de « caractère », quand on se réfère au « je habituel » (à l'ego).

« La disposition caractérielle — explique de toutes manières Steiner — est formée par le contenu de vie plus ou moins permanent de notre sujet, c'est-à-dire par le contenu de représentations et de sentiments ». Mais cette même disposition — ajoute-t-il — est déterminée de manière toute particulière, « par ma vie du sentiment. Selon que moi, par une représentation ou un concept déterminé, je ressentirai du plaisir et de la douleur, j'en ferai un motif de mon action ou non » (p.126).

Ce sont donc le penser et le sentir (mais en particulier ce dernier) qui « forment » notre disposition caractérielle, et c'est celle-ci, dans la mesure où elle conditionne le vouloir, à nous donner « une empreinte morale ou éthique déterminée ».

Pour ce qui concerne le penser, on fera bien de rappeler que Steiner affirme dans *Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie*, que les représentations, en tant qu'idées

« faites », se comportent en nous comme des « parasites ». Elles tendent, en effet, à se rigidifier, à se fossiliser et à se transformer ainsi en habitudes mentales. Cela rend problématique notre rencontre avec des idées nouvelles. La « troupe » de nos vieilles représentations tend, en effet, à repousser les nouvelles, presque comme des intruses. Il serait important, en effet, de parvenir à saisir ce subtil mouvement de répulsion qui naît en nous de l'inertie du « bagage » représentatif acquis.

Pour ce qui concerne le sentir, il faut au contraire rappeler que Steiner, tout en parlant du penser, du sentir et du vouloir comme de trois activités animiques, précise que le premier est conditionné en haut par l'esprit (par le Je), le troisième en bas par le corps, et que c'est par suite dans le second, que l'on peut saisir de la manière la plus sincère la nature de l'âme. C'est justement à cause de cela que le caractère, quoiqu'il soit un « ensemble » du penser, sentir et vouloir (ou pour mieux dire, de *d'âme sensible, âme rationnelle ou affective et âme consciente*) doit être estimé — comme le dit Steiner — « de manière toute particulière » sous le profil du sentir. À la fin du passage, on parle de « plaisir » et de « douleur ». Nous pourrions encore parler toutefois de « sympathie » et « d'antipathie », dans la mesure ou celles-ci — comme nous l'avons vu en son temps — expriment de manière plus appropriée la nature de l'âme. On pourrait donc reformuler ce passage ainsi: « Selon ce que moi, à cause d'une représentation déterminée, j'éprouve de sympathie ou d'antipathie, j'en ferai ou pas un motif de mon action ».

Dans un acte volitif — conclut Steiner — « nous devons donc distinguer: **1.** les dispositions subjectives possibles qui sont aptes à élever au rang de motifs certains concepts et certaines représentations; **2.** les concepts et représentations possibles qui sont en mesure d'influencer ma disposition caractérologique de manière à provoquer un acte volitif. Celles-là constituent les *ressorts*, ceux-ci les *buts* de la moralité » (p.127).

Nous avons donc à faire à deux éléments. Le premier est principalement caractérisé par la force et appartient à la *nature*. Steiner dit en effet: « Les dispositions subjectives possibles qui sont aptes à élever... ». Voyez bien: « à élever ». Ce qui veut dire que cet élément, en oeuvrant *du bas vers le haut* (du corps vers l'âme), est précisément en mesure d'*élever* « au rang de motifs certains concepts et certaines représentations ». Le second, en qualité de « but », est au contraire caractérisé principalement par la forme et appartient à la *culture*. Cet élément, agissant *du haut vers le bas* (de l'esprit vers l'âme), est en effet en mesure — comme l'affirme Steiner — « d'influencer ma disposition caractérologique de manière à provoquer un acte volitif ».

Nous avons donc des « motifs » qui naissent d'en bas (des « ressorts ») et d'autres qui naissent d'en haut (des « buts »). Les premiers montent dans l'âme, de manière plus ou moins inconsciente et spontanée, en partant de la nature, tandis que les seconds y descendent, de manière plus ou moins consciente et coercitive, à partir de la culture.

Nous commençons donc à observer comment se manifeste dans l'âme (ou encore à savoir, dans les sphères du vouloir, du sentir et du penser) ce qui « monte » à partir de la nature.

« Le premier degré de la vie de l'âme — dit Steiner — est l'activité de perception, et précisément le percevoir des sens. Nous sommes ici dans la région de notre vie individuelle dans laquelle la perception, sans intervention du sentiment et des concepts, se transforme immédiatement en vouloir. Le ressort de l'homme, dans ce cas, on peut le désigner sans doute comme une *pulsion*. La satisfaction de nos besoins inférieurs purement animaux (faim, relations sexuelles, etc.) s'accomplit de cette manière. La caractéristique de la vie de pulsion consiste dans l'immédiateté avec laquelle la perception singulière déchaîne la volonté » (p.127).

On a dit (traduit) ici « pulsion », mais on aurait pu aussi dire (traduire) « réflexe » ou « instinct ». À la rigueur, en effet, une perception qui « sans intervention de sentiments et de concepts, se transforme immédiatement en vouloir », et « l'immédiateté avec laquelle la perception isolée déchaîne la volonté », font penser à ce qu'on appelle un « arc réflexe », tandis que « nos besoins inférieurs purement animaux » font penser aux « instincts ». Nous observons, d'ailleurs, qu'un « réflexe » du point de vue de la science de l'esprit, n'est pas — comme on le croit en général — une « réponse motrice involontaire », mais plutôt une « réponse inconsciente de la volonté » (au stimulus).

« Ce moyen de détermination du vouloir — continue Steiner — qui n'est propre originellement qu'aux sens inférieurs, peut toutefois être étendu aussi aux perceptions des sens supérieurs. À la perception de quelque événement du monde extérieur, sans penser au-delà, et sans qu'à la perception vienne se relier en nous un sentiment particulier, nous faisons suivre une action; ceci advient ordinairement dans les relations conventionnelles avec les autres hommes. Le ressort de cette action s'appelle *tact* ou *goût moral* » (p.127).

À quoi peut faire penser ce « tact ou goût moral » qui, tout en agissant dans le domaine « des sens supérieurs » et des « relations conventionnelles », et tout en étant le fruit — comme le dira Steiner un peu plus loin — « de l'expérience pratique » (p.128), « déchaîne », par l'effet d'une perception, une réponse immédiate comme celle du réflexe? Il fait penser à un réflexe *conditionné*. Si la « pulsion », agissant naturellement, peut être assimilée à un réflexe *inconditionné*, le « tact ou goût moral », à cause des caractéristiques énoncées, mais en particulier du fait d'être le fruit de « l'expérience pratique » et donc d'un apprentissage progressif, peut donc être assimilé surtout à un réflexe *culturellement* conditionné. On peut observer le premier surtout chez les types qu'on appelle « chauds », « impulsifs » ou « instinctifs »; le second chez ceux, à l'inverse, « froids », « formels » ou « éduqués » (dans le sens — cela s'entend — du « savoir-vivre » ou du *bon ton* [en français dans le texte, ndt]).

Laissons à présent la sphère du vouloir pour voir ce qui se produit dans celle du sentir. Ici — dit Steiner — « aux perceptions du monde extérieur se renouent des sentiments déterminés. Ces sentiments peuvent devenir des ressorts d'action » (p.128).

Nous devons reconnaître que, dans la vie quotidienne, ce sont surtout ces mouvements (« rêveurs ») de l'âme qui conditionnent ou déterminent notre

comportement. Ce n'est pas un hasard si c'est justement à ce niveau que la psychologie opère et conduit ses recherches.

Mais venons-en tout de suite à la troisième sphère: c'est-à-dire à celle du penser ou du représenter.

Sur ce plan — dit Steiner — « les représentations deviennent des motifs à cause du fait que dans le cours de la vie, nous relions certains buts du vouloir avec des perceptions qui, sous une forme plus ou moins modifiée, reviennent toujours » (p.128).

Dans le cas des fameux « modèles de comportement » (*patterns of behaviour*), viennent donc au premier plan l'*expérience*, la *mémoire* et l'*émulation*. Nous observons, par exemple, que dans une situation donnée, « certains buts du vouloir » ont été atteints d'une manière déterminée et tendent alors à la répéter. Notre comportement actuel dérivera donc du souvenir de ce qui, dans une situation analogue, a déjà été fait par nous-mêmes ou par d'autres: si c'est par nous, l'action dérivera de notre expérience; si c'est par d'autres, elle dérivera de l'exemple. « Ces représentations — dit précisément Steiner — ondoient » en face de beaucoup d'hommes comme des « modèles déterminants pour toutes les résolutions successives; elles deviennent des parties de leur disposition caractérologique. À cet autre type de ressort du vouloir, nous pouvons donner le nom d'*expérience pratique* » (p.128).

Dans ce cas, nous agissons donc sur la base de notre expérience passée. Au travers des représentations (mnémoniques) le passé tend par conséquent à revivre dans le présent, et à le conditionner.

Nous avons vu donc que les « ressorts » se révèlent dans la sphère inférieure comme des « réflexes », « pulsions » ou « instincts », dans celle médiane comme des « sentiments », et dans celle supérieure comme des « représentations ». Un « modèle de comportement » est en effet une représentation qui dérive — comme nous le savons désormais — du domaine de la perception ou de l'expérience. Dans la sphère supérieure, toutefois, les « ressorts » se révèlent, non seulement comme des représentations, mais aussi comme des concepts.

« Le degré le plus élevé de la vie individuelle — dit justement Steiner — est le pur penser conceptuel, sans égard à un contenu perceptif déterminé. Nous déterminons le contenu d'un concept par intuition pure, en l'extrayant de la sphère des idées » (p.129).

Nous voici ainsi parvenus là où l'on est désormais libre de toute référence à la réalité sensible. Au premier niveau (celui du réflexe, de l'impulsion, de l'instinct et du tact ou goût moral), on est, en effet, en plein dans le sensible; au second (celui du sentiment) on l'est déjà moins; moins encore au troisième (celui de la représentation), mais on y est toujours parce que la représentation naît de la rencontre du concept avec le percept. C'est seulement au second « degré » de ce troisième niveau (celui du concept) que l'on se rend donc indépendant du monde sensible (celui-ci est — dit pour le coup Steiner — « le degré le plus élevé de la vie individuelle »).

« Mais quand nous agissons sous l'influence des intuitions, — ajoute-t-il — le ressort de notre action est le *penser pur* » (p.129).

Que l'on fasse bien attention à cette affirmation, car elle s'avérera lourde de conséquences. Nous avons commencé, en effet, en distinguant les « ressorts » des « buts » de la moralité, et nous nous sommes mis en quête des premiers « en recherchant de quels éléments se compose la vie individuelle » (p.127). Nous avons observé ainsi les divers degrés de manifestation du vouloir en tant que « ressort » naturel, et nous avons vu que les forces de la nature (les instincts, les sentiments et les dispositions caractérielles) « sont aptes à élever au rang de motifs certains concepts et certaines représentations ». Ce faisant, nous sommes enfin parvenus à un degré (celui du concept) qui est toutefois indépendant du sensible et de la nature. Tout en étant indépendant du sensible et de la nature, il est toutefois situé, par Steiner, dans cette sphère des « ressorts » que lui-même a distinguée de celle (qui reste encore à analyser totalement) des « buts ». Cela veut donc dire que, à ce niveau, nous tombons de toute manière sur une force, mais sur *une force qui n'appartient plus à la nature*. Et quelle est cette force? Celle justement celle du *penser pur*.

« Il est clair — dit en effet Steiner — qu'une impulsion semblable, au strict sens du mot, on ne peut plus la compter comme appartenant au domaine des dispositions caractérologiques. En effet, ce qui agit ici comme ressort n'est plus quelque chose de vraiment individuel en moi, mais c'est le contenu idéal et, par conséquent, universel, de mon intuition » (p.129).

Par suite, tenons-nous en bien solidement à cette distinction entre la « force » du *penser pur* et la « forme » du *concept pur*, parce que nous verrons d'ici peu que Steiner parlera du second, alors qu'ayant déjà analysé les motifs qui montent de la sphère naturelle, il se livrera à l'analyse des buts qui descendent de la sphère culturelle. Nous avons donc découvert, dans le champ des ressorts, une *force indépendante de la nature*, tout comme (que l'on me pardonne l'anticipation) nous découvrirons, dans le domaine des buts, une *forme indépendante de la culture*. Remarquons encore, pour ce qui concerne le penser pur, que le fait de dire — comme fait Steiner — qu'en agissant « sous l'influence des intuitions, le ressort de notre action est le penser pur », équivaut à dire que « le ressort de notre agir » est l'*activité intuitive* [ou encore « à la limite », le *pressentir*, ndt]. C'est important de le souligner, parce que chaque fois que nous utilisons à la place du verbe [*intuire* en italien, verbe dont il n'existe pas d'équivalent en français autre que *deviner*, *pressentir*, ndt] ou de l'*activité d'intuition* [expression que nous conserverons donc par la suite pour l'*intuire*, dans un souci de clarté, ndt] nous courons le risque de confondre la force (indéterminée) avec la forme (déterminée). Quoi qu'il en soit, si l'on ne peut plus considérer le penser pur — selon ce que dit Steiner — comme appartenant à la sphère des dispositions caractérologiques, c'est justement parce que celles-ci « informent » habituellement le penser, en le rendant par cela même « impur ». Ce sont de telles « dispositions » qui « psychologisent » en effet le penser, le privant ainsi de « l'universalité » et le réduisent à une simple et pure « opinion » subjective.

Nous voici toutefois parvenus au point où Steiner entreprend l'analyse des buts. Vous rappelez-vous ce que disait, à la rubrique « devoir », l'*Encyclopedia of Religions and Ethics*? Elle disait: « toute moralité et toute éthique sont centrées sur l'opposition entre les inclinations de l'individu et un standard objectif, pourvu d'une autorité quelconque, auquel ces inclinations doivent être subordonnées ». Si, en traitant des ressorts, nous nous sommes occupés des naturelles « inclinations de l'individu », nous nous occuperons donc à présent, en traitant des buts, des « standards » culturels qui leur « font obstacle », et donc, de manière plus rigoureuse, de moralité.

« À un vrai acte volitif — dit Steiner — on ne parvient que lorsqu'une impulsion instantanée à l'action, sous forme de concept ou de représentation, agit sur la disposition caractérologique. Une telle impulsion devient alors un motif de volition. Les motifs de la moralité sont des représentations et des concepts. Il y a des moralistes qui voient aussi dans le sentiment un motif de moralité, et par exemple, ils estiment que le but de l'action morale est la production de la plus grande quantité possible de plaisir chez l'individu qui agit. Le plaisir en soi ne peut toutefois devenir un motif; seul un *plaisir représenté* le peut. La *représentation* d'un futur sentiment, et non pas le sentiment lui-même toutefois, peut agir sur ma disposition caractérologique. En effet, le sentiment lui-même, au moment de l'action, n'existe pas encore, mais il doit être suscité justement au moyen de l'action » (p.130).

Que signifie ceci? Ceci signifie que, au moment où nous faisons quelque chose dont nous espérons retirer du plaisir, un tel plaisir, évidemment, n'existe pas encore. Nous nourrissons, il est vrai, l'espérance d'en retirer de ce que nous faisons, mais, justement à cause de cela, un tel plaisir *futur* ne peut être la « cause » de l'action « *présente* ». Dans le présent, en effet, le futur plaisir « réel » ne peut être qu'un plaisir « idéal »: à savoir, un « plaisir représenté » ou un but.

« La représentation du bien propre et de celui d'autrui — dit encore Steiner — peut toutefois être considérée comme un motif du vouloir » (p.130).

Naturellement, quand la représentation de notre seul bien nous motivera, nous serons alors aux prises avec une orientation morale à caractère « égoïste », tandis que lorsque la représentation du bien d'autrui nous motivera, nous serons alors aux prises avec une orientation morale à caractère « altruiste ».

« Un motif ultérieur — dit-il ensuite — est à voir dans le contenu purement conceptuel d'une action ». C'est ici le cas des actions qui descendent d'un « système de principes moraux (...) Ces principes peuvent réguler la vie morale sous forme de concepts abstraits, sans que le particulier se préoccupe de l'origine des concepts. Nous ressentons alors simplement comme une nécessité morale la soumission à un concept moral qui ondoie, tel un commandement, au-dessus de notre agir » (p.131). Quand nous acceptons, *acritiquement* de telles obligations ou devoirs, nous sommes donc dans le domaine de la « morale autoritaire »: justement dans le domaine, c'est-à-dire, de ces « standards objectifs et dotés d'autorité » mentionnés par l'*Encyclopedia of Religion and ethics*. Aux lois de nature et à celles du droit, viennent ainsi s'adjoindre les lois morales. Comme vous le voyez, tout en montant d'un niveau, on ne sort pas

de la domination de la loi. En effet, on peut être esclaves de la nature (du *Soi* freudien, par exemple, ou de l'*inconscient collectif* junguien), tout comme on peut l'être de la morale (du *Super-je* freudien, par exemple, ou du *conscient collectif* junguien). Nous devons quand même reconnaître que celui qui « a des principes » — comme on a coutume de le dire — est en réalité « possédé » par les principes qu'il croit « avoir ». Au cas où nous nous souviendrions en effet que le Je est le *Principe des principes* (*l'Idée des idées* ou le *Concept des concepts*), nous comprendrions bien comment partir « d'un principe » ne signifie rien d'autre que partir d'un contenu idéal ou conceptuel (du corps astral) déterminé, et non du Je. Celui qui part d'un principe c'est comme s'il se disait, en effet: « Je pars de ce principe, donc je suis (moral) ». Comment dirait, au contraire, un esprit libre? Il dirait: « Je suis, et justement à cause de cela, quand il faut (non pour moi, mais pour le monde) que je parte du principe A, eh bien!, je pars du principe A; quand il faut que je parte du principe B, eh bien!, je pars du principe B; et ainsi de suite ».

Voyez-vous, au cas où nous voudrions exprimer en peu de mots l'enseignement moral de *La philosophie de la Liberté*, nous pourrions dire ceci: « *Ce n'est pas tant la moralité de l'action qui importe, mais bien plus celle du sujet. Et quand est-ce que le sujet est moral? Quand il est vraiment le sujet* ». Que l'on s'applique donc à devenir ce qu'on est (un Je spirituel) et la question morale se résoudra *eo ipso*. N'oublions pas, en effet, que dans le coeur du Je vit le *Logos*: ou encore, *l'Être même de l'amour*. Qui réalise le Je, réalise donc l'amour, et qui réalise l'amour est libre. Au lieu de dire, avec Augustin: « Aime et fais ce que tu veux », nous pourrions donc dire: « Sois le Je, et fais ce que tu veux ».

Vous aurez noté que, dans le dernier passage, figure le terme « commandement ». Mais qu'est-ce qu'un commandement? C'est un principe qui exige seulement d'être observé (« les ordres ne se discutent pas! »), et qui est donc *imposé au* sujet et non *posé par* le sujet. Celui qui observe les commandements ne se préoccupe pas, en général, d'en rechercher la matrice historique et culturelle. Il ne s'en préoccupe pas parce qu'il craint qu'une investigation de ce genre puisse « les désacraliser ». Le fait est, que pour pouvoir « consacrer » ce qui est réellement sacré il est parfois nécessaire de « démythifier » ou de « désacraliser » ce qui ne l'est pas. Que l'on fasse bien attention!: On ne doit pas « démythifier » ou « désacraliser » pour le plaisir, mais on doit le faire, éventuellement à contrecoeur, pour ouvrir la voie à ce qui est vraiment « saint ». D'un autre côté, on ne peut pas avancer au long du chemin de la science de l'esprit si l'on ne cultive pas une certaine « absence de préjugé ». Si l'on est des « bien-pensants » ou des « conformistes » (mais aussi — pour le dire entièrement — des « mal-pensants » ou des « anticonformistes ») on ne peut pas être en effet des « esprits libres ».

Steiner dit: « Une forme particulière de ces principes moraux est celle sous laquelle le commandement n'est pas proclamé par une autorité extérieure, mais par notre for intérieur (autonomie morale). Nous entendons alors dans notre for intérieur la voix à laquelle nous devons nous soumettre. Cette voix s'exprime dans la *conscience* » (p.131).

Eh bien! Si beaucoup, qui se soumettent aux commandements de l'autorité extérieure, négligent d'en rechercher les origines historiques et culturelles, beaucoup d'autres qui se soumettent au contraire à ceux de l'autorité intérieure (à la soi-disant « voix de la conscience ») négligent d'en rechercher les origines *psychologiques*. Si la voix de l'esprit est en effet — pour le dire avec Eduardo de Fillipo — une voix « d'en dedans », toutes les voix « d'en dedans » ne sont pourtant pas des voix de l'esprit. La psychologie des profondeurs nous enseigne en effet que celle que nous croyons être, naïvement, la « voix de la conscience » (sinon carrément celle de Dieu) pourrait être au contraire la voix de notre père, de notre mère, de notre grand-père ou de notre éducateur: la voix, en somme, d'une quelconque autorité « introjectée ». Et si toutes ces autres présumées « voix de la conscience » ne sont autres, en réalité, que des « voix de l'inconscience »? Ou bien, celles de nos peurs, de nos angoisses, de nos préjugés ou encore de notre égoïsme? On voit bien, de toute manière, combien il est impossible de distinguer, dans un cas, ce qui est sacré de ce qui ne l'est pas, dans l'autre, ce qui est psychique de ce qui est spirituel, si l'on en se fonde pas, sans vouloir offenser les « non-cognitivistes », sur la connaissance. En somme, il n'y a aucun « *Fate-bene-fratelli* » [littéralement, *Faites du bien mes frères*, ndt] qui puisse faire abstraction d'un « *Pensez-bene-fratelli* ».

Le marxisme — dit à ce propos Flores d'Arcais — « vaut comme tragique illustration du potentiel totalitaire que *chaque* éthique cognitive amène avec elle, telle son ombre, justement parce qu'il peut prétendre imposer sa propre *opinion* morale comme une vérité objective. » Mais pourquoi « chaque » cognitivisme a-t-il jusqu'à présent imposé « sa propre opinion morale comme une vérité objective »? Précisément parce que, avant même d'être un cognitivisme *éthique*, il n'a pas été un cognitivisme *noétique* (comme celui, justement, de *La philosophie de la Liberté*), et qu'il n'est pas parvenu donc à aller *au-delà* de l'ordinaire (et psychologique) sphère de « l'opinion » (éthique ou noétique). Ce n'est pas un hasard si Kant, ou bien le maître — comme le dit Fonnesu — de l'intuitionnisme et du cognitivisme « métanoétique », a été, en même temps, le maître de cet agnosticisme ou « non-cognitivisme noétique » dont nous avons déjà parlé.

« Un progrès moral s'avère — continue de toute manière Steiner — quand l'homme n'élève pas au rang de motif de son action simplement le commandement d'une autorité extérieure ou de celle intérieure, mais quand il s'efforce de reconnaître la raison pour laquelle une certaine maxime doit valoir pour lui comme un motif. Un tel progrès consiste dans le passage de la morale autoritaire à l'action fondée sur le jugement moral. L'homme parvenu à ce degré de la moralité examinera les nécessités de la vie morale, et à partir de la connaissance de celles-ci, il se laissera déterminé dans toutes ses actions » (p.131).

Il s'agit donc de cette sphère du cognitivisme éthique qui se révélera comme « naturalisme », dans le cas où elle découvre les « nécessités de la vie morale » dans la nature, et comme « intuitionnisme », dans le cas où elle les trouve, à l'inverse, dans l'esprit. Au sujet de la vie morale — observe justement Ruggero Guarini, dans son *Bref cours de morale laïque* — le laïcisme « admet seulement deux solutions: celle

matérialiste, qui cherche à déduire l'éthique de l'homme des mêmes lois naturelles, et de telle manière qu'il fonde et promeut une « morale naturelle » quelconque, et celle idéaliste qui, tout en repoussant toute foi confessionnelle et théiste, voit cependant dans l'homme un être *toto coelo* différent de tous les autres êtres vivants, et, dans sa vocation morale il a coutume d'apercevoir l'avènement de quelque chose qui introduit, entre nous et la nature, une différence radicale ».

Il doit être rappelé toutefois que le « naturalisme éthique » aboutit en général à deux conclusions opposées: **1.** que les hommes ne sont pas tous égaux par nature et que les « forts » doivent par conséquent prévaloir sur les « faibles »; **2.** que les hommes sont par nature tous égaux, et qu'ils doivent par conséquent être également traités. Naturellement, aussi bien les tenants de la première thèse, que ceux de la seconde, cherchent à donner à leurs propres conclusions une valeur « scientifique ». Laissez-moi vous lire, à ce sujet, tout ce qui dit encore Fonnesu: « Il est difficile de nier que l'étude empirico-observatrice de l'être humain, de son intelligence et de son contexte environnemental et social, doive être tenue en grande considération par qui s'occupe d'éthique, même s'il est légitime de nourrir de grandes perplexités sur la possibilité — même pas souhaitable éventuellement — que l'éthique puisse être *in toto* corroborée par une « base scientifique » ».

Il manque toutefois d'observer que cette base est toujours et seulement recherchée par les méthodes de la science naturelle, et non par celles de la science spirituelle, aussi bien de la part par des observateurs de l'inégalité que des observateurs de l'égalité. Comme preuve de cela, l'on peut observer que les « naturalistes », pour ne pas trahir la science, restent ancrés à la nature, tandis que les « intuitionnistes », pour rester ancrés à l'esprit, trahissent la science.

Avant de poursuivre et de considérer l'apogée de la vie morale, je voudrais pourtant faire quelques considérations. Voyez-vous, la nature nous impose ses lois: c'est-à-dire qu'en vertu de ses « forces », elle nous impose ses « formes ». Quand nous constatons, par exemple, que les poumons fonctionnent d'une façon et le foie d'une autre, nous ne faisons que constater les diverses « formes » dans lesquelles ces organes fonctionnent. L'activité des premiers est réglée par des lois différentes de celles qui régulent l'activité du second. Alors que nous parlons de « lois de la nature », nous parlons donc de *forces opérantes dans une certaine forme et de formes opérantes avec un certaine force*. Si Schopenhauer s'en était rendu compte, vous pouvez être certains qu'il n'aurait pas commis l'erreur de considérer la pensée « en dehors » de la volonté et la volonté « en dehors » de la pensée. Justement à cause du fait, toutefois, que la pensée et la volonté se tiennent l'une « à l'intérieur » de l'autre (en constituant une *pensée vivante*), dans la nature, il y a nécessité et non pas liberté.

Mais pour quelle raison — demandons-nous un peu — personne n'a-t-il jamais pensé promulguer une loi qui impose de digérer et qui prévoie des sanctions pour qui la transgresse? Pour la simple raison que celui qui ne digère pas se punit déjà lui-même. Il n'y a donc pas besoin d'une quelconque autorité extérieure qui donne « force » à la « forme » de la loi (en en protégeant l'observance et en en punissant la transgression) parce que la loi de la nature, contrairement à celle de l'État, a *force en soi*. Justement parce qu'elle ne l'a pas en soi, en effet celle de l'État (ou de

quelqu'autre institution culturelle) doit l'obtenir de l'extérieur: c'est-à-dire à partir de celles qui sont dites, et ce n'est pas par hasard, « forces de l'ordre ».

Pour quelle raison, et sur le plan juridique et sur le plan moral, il faut donc l'autorité? C'est simple: *pour donner force à la forme*. Mais si la forme — demandons-nous encore — recommençait à avoir la force en soi, non pas comme elle l'a déjà dans la nature, mais plutôt comme elle pourrait l'avoir dans l'esprit vivant (dans le Je), qu'en serait-il alors de l'autorité? C'est évident: elle deviendrait inutile. Comme les lois de l'État et celles morales sont inutiles pour la nature, elles le sont également pour l'esprit vivant (pour le Je). C'est donc dans le milieu, à savoir là où *il n'y a plus de nature*, mais où *il n'y a pas encore l'esprit vivant* (là où il y a donc l'intellect) que sert une autorité quelconque capable de donner *extrinsèquement* force à la forme éteinte de la représentation.

Suite du neuvième chapitre

Vingt-sixième rencontre - 8 avril 1999.

La fois passée, nous avons distingué d'abord les forces de la moralité de ses formes, et ensuite les motifs naturels de l'agir de ceux culturels. Nous avons ensuite passé en revue une sorte de hiérarchie des forces et, en partant du plan du vouloir, au travers de celui du sentir, et en parvenant enfin à celui du penser, nous nous sommes occupés au fur et à mesure des réflexes, des pulsions, des instincts, du tact et du goût moral, des sentiments, des représentations, et nous sommes ainsi arrivés au penser pur (parce que dégagé de la perception sensible). Ayant fait ceci, nous avons commencé à passer en revue les hiérarchies des formes, mais nous avons vu que celles-ci ne sont que deux: la représentation et le concept. Nous avons alors considéré les représentations qui distinguent la morale « altruiste » de celle « égoïste », et puis ces concepts que, sous forme de « principes », la morale autoritaire (ou dogmatique) impose au sujet, tels des « commandements », et que la morale autonome (ou critique) permet au contraire d'estimer et de choisir sur la base d'un critère rationnel.

Il faut toutefois relever que cette dernière, étant d'école « illuministe », elle est portée à confondre la *légalité* avec la *moralité*, à savoir: la sphère « juridique » avec celle « morale ». L'éthique est en effet une chose, le droit en est une autre. Nous devons reconnaître de toute manière qu'une distinction de ce genre c'est plus facile de la faire en théorie qu'en pratique. Quand ce n'est pas la sphère morale qui phagocyte celle juridique (comme cela se produit dans les « théocraties »), c'est en fait celle juridique qui phagocyte la sphère morale (comme cela advient dans les « nomocraties »). La sphère du droit, parce qu'extérieure, devrait concerner pourtant les « faits », tandis que celle morale, parce qu'intérieure, devrait concerner les « intentions » (« Dieu — dit-on justement — juge les intentions, et non les faits »). Certes, on sait et l'on dit cela, mais quand il s'agit, ensuite, de remonter avec la pensée du plan des faits à celui des intentions, on commence inévitablement à balbutier, parce que le plan des intentions est celui-là même de l'esprit.

« L'intention » qui nous anime c'est en effet « l'esprit » qui nous anime. Comment penser et estimer donc les intentions si l'on ne sait pas penser et évaluer l'esprit ou, pour mieux dire, si les « esprits » ne savent pas penser, évaluer et, par cela même, « discerner »? Et n'est-il point compréhensible alors que, dans une condition de ce genre, malgré les meilleures résolutions, l'on finisse par continuer à penser et à évaluer les faits (c'est-à-dire la seule chose que l'intellect sait vraiment bien faire)? Du point de vue de la science de l'esprit, seule la conscience « inspirative » ou « intuitive » (mais en particulier cette dernière), pourrait nous permettre d'opérer un diagnostic correct et concret des intentions.

Revenons pourtant à nous. Dans la hiérarchie des formes, nous sommes donc arrivés à celles qui se révèlent comme des concepts ou comme des « principes moraux ».

« Mais il y a quelque chose de plus élevé — dit Steiner — qui ne part pas dans le cas particulier d'un but moral déterminé et isolé, mais donne plutôt une certaine valeur à toutes les maximes morales, et dans chaque cas donné, s'interroge toujours pour savoir si pour ce cas, un principe moral ou l'autre est plus important ou non » (p.132).

Mais que peut-il y avoir de « plus élevé » qu'un concept ou qu'un principe moral? Nous l'avons déjà dit: le Je, en qualité de *Concept des concepts* ou *Principe des principes*. Mais procédons par ordre.

Steiner explique: « Parmi les degrés de disposition caractérologique (parmi les forces — *nda*), nous avons désigné comme le plus élevé celui qui agit en tant que penser pur, en tant que raison pratique. Parmi les motifs (parmi les formes — *nda*) nous avons alors désigné le plus élevé comme l'intuition conceptuelle. Mais à une réflexion plus précise, il s'avère pourtant rapidement que, à ce degré de moralité, ressort et motif coïncident, à savoir que ni une disposition caractérologique prédéterminée, ni un principe moral extérieur, pris comme norme, n'influencent notre agir » (p.133).

Nous voici donc au point où disparaît la séparation entre force et forme et où ces deux éléments se réunissent. Nous avons en effet découvert une réalité qui est unité de penser pur et concept pur ou d'activité intuitive et intuition: c'est-à-dire qui est, en même temps, force (volonté) et forme (pensée), et par conséquent, en mesure de reposer et de se soutenir sur elle-même. Nous sommes donc en présence d'une idée vivante: à savoir d'une idée vraie.

Permettez-moi encore de vous lire à ce propos quelques lignes de mes *Dialogues sur la liberté*: « Et si nous découvriions que le sujet est vraiment le propre sujet quand l'idée est vraiment l'idée? Quelle est en effet la nature de l'idée, devrait-on se demander. Est-elle comme celle du sujet? Et quel type de rapport y a-t-il entre les deux? Est-il d'homogénéité ou d'hétérogénéité, d'identité ou d'altérité? Si l'idée, dans son essence, est autre que moi, alors sa réalisation n'est pas ma réalisation. Au cas où, cependant, cette essence serait identique à la mienne, au cas où il s'agirait, pour le dire en termes théologiques, d'une *omousia*, l'idée ne représenterait alors que la forme dans laquelle mon être même, à tout coup, se détermine et réalise ».

Réfléchissons: « L'amour — affirme Scaligero — est l'être de l'esprit »; « les idées — affirme Steiner — sont des récipients d'amour ». C'est donc dans le « récipient », dans la « coupe » ou dans la « forme » de l'idée que se déverse la « force » de l'amour: ce qui revient à dire, la force même de l'esprit et du Je. L'idée — comme nous venons de le dire — ne représente par conséquent que la forme dans laquelle la force de notre être même (du Je), à tous les coups, se détermine et se réalise.

Avant de poursuivre, je voudrais cependant reprendre ce passage dans lequel Steiner dit que l'homme libre « ne part pas dans le cas isolé d'un but moral déterminé et particulier, mais donne une certaine valeur à toutes les maximes morales, et à chaque cas donné, s'interroge toujours pour savoir si pour ce cas un principe moral ou un autre est plus important ou non ».

Connaissons-nous éventuellement quelqu'un dont l'expérience ressemble au moins un peu à celle-ci? Si, le psychothérapeute. Donnons un exemple. À trois heures de l'après-midi, il reçoit un patient hystérique et dans le cours de la séance, il lui dit: « C'est bien de se contrôler »; à quatre heures, le même après-midi, il reçoit au contraire un patient obsessionnel et, dans le cours de la séance, il lui dit: « C'est bien de se laisser aller ». Eh bien! Si ces deux patients-ci trouvaient le moyen de se rencontrer et de faire une référence réciproque à tout ce que leur a dit le psychothérapeute, ils pourraient facilement douter de la fiabilité d'une personne qui dit une chose à l'un et, un heure après seulement, le contraire à l'autre. Le fait est, toutefois, que le psychothérapeute « ne part pas du cas singulier — pour reprendre les paroles de Steiner — d'un principe déterminé et particulier », mais au contraire, « dans chaque cas, il se demande toujours si pour le cas considéré quel est le plus important », soit un principe ou bien l'autre. Cela signifie aimer l'être humain qu'on a en face de soi plus que ces soi-disant « principes ». Pour faire ceci, l'on doit toutefois pouvoir compter sur une absolue liberté de mouvement intérieure, et donc sur la capacité de reposer sur soi (sur le Je), et non sur les béquilles d'un principe quelconque.

Nous avons déjà fait allusion à la confusion qui règne entre la sphère de la légalité et celle de la moralité. Par exemple, on exige (et « justement ») la « certitude » du droit, mais l'on ne peut pas exiger une « certitude » égale de la moralité, presque comme s'il s'agissait, dans ce cas aussi, d'aller consulter des codes pour contrôler si un comportement déterminé constitue ou pas un « délit » moral. Et pourtant, toutes les morales « qui ont trait aux contenus » (celles qui évaluent le « comportement » ou le contenu perceptif et objectif de l'action) disposent d'une liste de cas ou « casuistique »: à savoir, de manuels dans lesquels on s'efforce de prévoir tous les cas de vie et de conscience en mesure de susciter des doutes ou des scrupules moraux. Il s'agit, en général, d'oeuvres destinées aux confesseurs ou aux « guides » spirituels. Pascal, par exemple, dans la cinquième de ses *Lettres provinciales*, traite avec une ironie fine de l'entretien entre le rédacteur des « lettres » et un « casuiste de la Compagnie » (de Jésus) sur le thème du jeûne. À ce sujet, je me limiterai toutefois à vous raconter une petite histoire savoureuse. Un fumeur enragé se tourne vers un jésuite et lui demande: « Père, puis-je fumer alors que je prie? »; « Mais que dis-tu là, mon fils, — répond le jésuite — tandis qu'on prie, on ne peut rien faire d'autre ». Le premier, plutôt mortifié, est déjà sur le point de partir, quand à l'improviste, il y repense, revient sur ses pas et demande: « Père, puis-je prier tandis que je fume? »; certainement, mon fils — répond aussitôt le jésuite — parce qu'on peut prier à tout moment de la journée ».

Blagues à part, ayez à l'esprit que même Rahner et Vorgrimler, dans leur *dictionnaire de Théologie* (catholique), prennent de quelque manière leur distance de la « casuistique ». Écoutez en effet ce qu'ils disent: « La morale catholique ne fut pas toujours et n'est pas encore libre d'une surévaluation de la casuistique, qui mène aux angoisses, aux scrupules et à rendre vaines des décisions qui devraient réellement être personnelles et enfin à la domination d'une conception legaliste antichrétienne, au cas où on la considère comme l'unique ton du devoir chrétien ».

Que les deux auteurs n'aient pas tort de juger « antichrétienne » (ou non-chrétienne) la conception « légaliste » de la morale, le confirme le fait que c'est justement une conception de ce genre qui caractérise la morale juive et, en particulier celle misnico-talmudique. « La morale dans la doctrine juive — écrit justement Ermenegildo Bertola, dans *La philosophie hébraïque* — n'est pas distincte de la loi, comme les normes ne sont pas différentes des prescriptions légales (...) L'éthique est ainsi substituée par la jurisprudence (...) Tous les actes humains sont ainsi soumis à une norme juridique (...) Toute l'attention des rabbins de la Misnà est tournée vers l'action accomplie, vers l'action en soi, considérée comme un élément essentiel de la vie morale, et non vers le sentiment, non vers l'intention et non au but de l'action elle-même ».

Nous voici donc revenus aux « faits » et aux comportements, et donc aux normes, aux règles, au préceptes et même aux « sanctions » (à celles prescrites par les confesseurs per exemple). Au cas où toutefois l'on considère que les « cas de la vie » — comme on a l'habitude de dire — sont « infinis », on comprend bien comment une telle casuistique soit fatalement destinée, dans le temps, à s'élargir et à s'épaissir (déjà au XVII^{ème} siècle, par exemple, le traité de casuistique d'Antonio Diana comprenait bien sept volumes). Il suffit de penser, du reste, aux « Dix commandements ». Ils ne sont que dix, c'est vrai, mais il s'agit toujours pourtant de normes générales, desquelles il faut ensuite déduire et celles particulières et celles individuelles. Voici comment on finit donc par faire, dans le domaine moral, tout ce qui se fait habituellement dans le domaine juridique: ici on a, en effet, en premier lieu la « Constitution », c'est-à-dire la « loi suprême de l'État », puis les lois et puis encore les règlements ou ce qu'on appelle les « règlements d'application ». Steiner dit de toute manière que le « contraire absolu » du principe moral proposé par lui « est celui kantien: « Agis de manière que les normes de ton action puissent valoir pour tous les hommes ». Une telle proposition est la mort de toute impulsion individuelle à l'action. Ce n'est pas la façon dont agiraient tous les hommes qui doit être une norme pour moi, mais la façon dont moi j'ai à agir dans le cas individuel » (p.133).

Kant dit aussi: « On doit pouvoir vouloir que la maxime de notre action devienne une loi universelle: ceci est le canon de son évaluation morale (de l'action, ndt) en général ». Il doit être observé pourtant que si la « maxime de notre action » est une idée pure, il n'y a alors aucun besoin, étant elle-même déjà une « loi universelle » de la faire « devenir » telle; au contraire, on a besoin du contraire: à savoir, de faire en sorte que l'idée universelle *s'individualise* et que le sujet individuel (l'ego) *s'universalise*. Je crois avoir déjà dit, à ce sujet, qu'en vertu du processus cognitif, les choses deviennent des idées, tandis qu'en vertu du processus créatif, les idées deviennent des choses. Il s'agit en effet de deux processus ou mouvements opposés (comme sont opposés ceux de l'inhalation et de l'exhalation ou de la systole et de la diastole). Eh bien!, quiconque est capable de concevoir la morale comme une « création » ou comme un « art », devra forcément la ramener à la dynamique du processus cognitif, et estimer, par conséquent, que même dans la sphère morale, comme dans celle cognitive il faut universaliser (au moyen d'un concept) un

individuel (une perception). Mais dans le domaine moral — comme nous venons de le dire — c'est au contraire l'universel (le concept) à devoir s'individualiser (à devoir se faire perception). Sur le plan moral, en somme, il revient à l'homme de réaliser et d'incarner le suprasensible dans le sensible ou bien l'idée dans la matière. Nous verrons, plus loin, que ce voyage de l'universel vers l'individuel, ou de l'idée vers le sensible, exigera la médiation de « l'imagination morale » et de la « technique morale ». En attendant, réfléchissons sur le fait que la vraie moralité (la moralité vivante) ne peut être qu'un *acte créateur*. Tout en étant en effet animés par un seul esprit (par le Je habité par le *Logos*), nous devons nous comporter à chaque fois de manière différente, parce que différentes et uniques sont les situations que le destin nous appelle à affronter.

« Une critique superficielle — poursuit Steiner — pourrait objecter à ces considérations: « Comment l'action peut-elle être individuellement empreinte au cas particulier et à la situation particulière, et être, dans le même temps, déterminée de manière purement idéale par voie d'intuition? Cette objection repose sur une confusion entre motif moral et contenu perceptif de l'action. Ce dernier *peut* être un motif, et il l'est, par exemple dans le progrès de la civilisation, dans les actions d'origine égoïste, et ainsi de suite, mais *il ne l'est pas* dans les actions fondées sur la pure intuition morale. Mon « je » dirige naturellement le regard sur ce contenu perceptif, mais ne s'en laisse pas *déterminer*. Un tel contenu n'est utilisé que pour se former un *concept cognitif*; le je, pourtant, ne retire pas de l'objet le *concept moral* relatif. Le concept cognitif ne correspond à un concept moral que si je me place au point de vue d'un principe moral déterminé » (pp. 133-134).

Une chose est donc le « contenu perceptif de l'action » (le fait), une autre son « motif moral » (la « valeur » morale du fait). Imaginons, par exemple, que Tizio gagne deux millions chaque mois. Comme on le sait la « valeur » de ce chiffre augmentera ou diminuera selon l'augmentation ou la diminution des prix. Eh bien, tout comme la « quantité » de l'argent est une chose différente de la « valeur » de l'argent, ainsi le fait est une chose différente de la « valeur » (morale) du fait. Mais qu'est-ce qu'un « fait »? Ce n'est rien d'autre, à bien y regarder, que l'aboutissement d'un processus qui, au moyen du concept, a transformé une perception en une représentation: le résultat, donc, d'un processus cognitif (et donc — dans les mots de Rudolf Steiner — un « concept cognitif »).

Imaginons encore qu'un soldat, lors d'une bataille, tue un ennemi. Eh bien! le caractère purement factuel de cet acte est une chose, mais son sens ou sa valeur morale en est une autre. Un tel soldat, en effet, pourrait avoir tué, malgré lui, à cause du sens du devoir ou « par amour de la patrie », tout comme il pourrait au contraire avoir tué pour de l'argent (si c'est un mercenaire) ou pour des motifs « personnels », tels que la rancoeur, la vengeance, la haine, sinon carrément pour le goût de tuer.

Cet exemple n'est pas forcément parmi les meilleurs, mais j'espère qu'il aidera également à comprendre comment le fait est, en effet, une chose différente de sa signification ou valeur morale, mais seulement au cas où l'on ne se place pas — comme dit Steiner — « au point de vue d'un principe moral déterminé ». Au cas où

l'on se place au contraire « au point de vue » du « principe moral »: *tu ne tueras pas!*, voici alors que, dans le cas du soldat, le « jugement de fait » en viendrait à *coïncider* avec le « jugement de valeur ».

Dans une situation de ce genre, — observe justement Steiner — « outre le concept, qui me dévoile les connexions naturelles d'un événement ou d'une chose, l'événement ou la chose portent une étiquette morale qui leur est accrochée qui pour moi, être moral, renferme une indication éthique de la manière dont je dois me comporter » (p.134).

Qu'il soit clair, de toute manière, que les principes moraux, sur le plan de la conscience intellectuelle et de l'ego, mènent une fonction plus que légitime (à savoir celle-là même de la « loi » *morte* qui — selon ce que nous avons vu — comble provisoirement le vide existant entre la *vie* de la nature et la *vie* de l'esprit). Il ne s'agit pas, par conséquent, d'abolir de tels principes, mais de *se porter au-delà du niveau de leur nécessité*. La « somme des idées actives en nous » et notre « capacité d'intuition » constituent, en effet, la potentialité morale qui ne demande qu'à être développée.

« Laisser se dérouler une telle potentialité — dit précisément Steiner — est le ressort moral le plus élevé et, dans le même temps, le motif le plus haut de celui qui comprend comment tous les autres principes moraux convergent, en définitive, dans cette potentialité. Ce point de vue peut être appelé *individualisme éthique* » (pp. 134-135).

Shaftesbury déclare à ce propos: « La moralité ne consiste pas dans la suprématie de maximes universelles, ni dans la subordination de la volonté personnelle à des normes déterminées, mais dans la riche et pleine floraison de l'individualité entière ».

Kant lui-même est prêt à reconnaître, d'ailleurs, que « l'on ne commande jamais ce que l'on veut déjà immanquablement de soi » et, au beau milieu d'un discours sur « l'impératif catégorique » il dit: « Une volonté parfaitement bonne serait, en effet, soumise aux lois objectives (du bien), mais ne pourrait être imaginée pour cette raison contrainte à des actions conformes aux lois, parce que la seule représentation du bien suffirait à la déterminer, en vertu de sa structure subjective. Par conséquent, pour la volonté divine, en général, pour une volonté sainte, les impératifs non aucune valeur: le devoir ici n'est pas à sa place, parce que la volonté est déjà par elle-même et nécessairement toute une avec la loi ».

Bien, mais quelle volonté pourrait être plus sainte que celle qui, une fois le Je individualisé dans l'ego, permet à ce dernier de s'universaliser? Et pourquoi ne pas reconnaître que tout le problème se tient alors dans l'aide apportée au sujet pour le rendre toujours plus sujet, en permettant à la pensée d'être toujours plus pensée, et à la conscience d'être toujours plus conscience? Nous devons admettre en effet que sans une pensée vivante, et capable d'expérimenter en soi-même la force du devenir, tout cela serait impensable et unimaginable. Mais c'est justement celle-là la raison pour laquelle Steiner invite à développer, outre la conscience intellectuelle, celle imaginative.

Voyez-vous, ce que nous appelons « Je spirituel » ou « Soi spirituel » (et que nous distinguons du *Logos* qui l'habite et de l'ego) n'est, en substance, qu'un « Je moral ». Non pas — que l'on fasse attention — parce qu'en se rendant moral, il se fait un Je, mais parce qu'en se faisant un Je, il se rend moral. En définitive, *L'ego est à la morale normative comme le Je est à la morale vivante.*

Je me rappelle, à ce sujet, un fait qui m'est arrivé voici quelques années. J'avais été invité à présenter un livre sur l'interprétation des rêves et, dans le discours, je dis que le rêve représente, pour Freud, « l'assouvissement d'un désir », pour Jung une « auto-représentation » de l'inconscient (qui remplirait, vis-à-vis du conscient, une fonction « compensatoire » et, pour Steiner l'*expression imaginative ou symbolique d'une expérience morale.* Que n'eusse jamais dit là! L'un des présents se leva et me dit, très inquiet, comment donc me fusse senti ainsi en droit de mettre en cause la « morale »? En effet, qu'est-ce qu'un rêve pourrait bien avoir à faire avec les préceptes, avec les normes ou avec les lois: avec cette seule façon, à savoir, par laquelle nous sommes habitués à nous représenter la morale? Le fait est, pourtant, que celle du rêve est une expérience vivante de la moralité et non, comme d'ordinaire, représentée ou réfléchie. Chacun de nous — dit à ce propos Hillman — ferait parfois bien de s'interroger: « Qu'est-ce que mon Ange veut de moi? ». Eh bien!, c'est aussi à travers les rêves que l'Ange peut nous dire ce qu'il veut de nous. L'Ange (« gardien ») n'est que le « messager » de cet *Être de l'amour* qui vit dans le « sacré coeur » du Je. Certes, ses « messages » sont interprétés, mais ils sont interprétés précisément pour que l'on puisse en retirer une indication « morale ». Du reste, le rêve, en tant que fait naturel, c'est une chose, son interprétation, en tant que fait « spirituel » en est une autre; et comme pour rêver l'on doit descendre en dessous de la conscience de veille ordinaire (dans le sommeil), ainsi pour interpréter correctement les rêves, faut-il s'élever au-dessus de la conscience ordinaire de veille (là où sont les consciences imaginative et inspirative). C'est pourquoi nous pourrions dire, de ce point de vue, que l'intellect connaît la morale « créée », qui va du passé au présent, mais non celle « créatrice » qui va du présent au futur (ou qui vient, pour mieux dire, du futur vers le présent).

Nous avons dit et répété que nous ne sommes pas en train de proposer ici d'abolir la « morale écrite », mais au contraire de conquérir — comme le dit Steiner — « un point de vue plus élevé ». Considérez, par ailleurs, que c'est justement l'esprit libre qui n'éprouve aucun malaise face à la loi. Tandis que sur le plan psychologique, les types « asthéniques » tendent à l'observer parce qu'ils la *craignent*, les types « sthéniques » tendent à la transgresser parce qu'ils la *supportent*. « Nous obéissons, donc nous sommes », pourraient dire les premiers; « Nous désobéissons, donc nous sommes » pourraient dire à l'inverse les seconds. Mais ceux-ci sont des « choix » de la nature *en nous*, et non *nos* choix. Un esprit libre (un Je) n'a en effet aucun besoin de retirer de l'obéissance et de la désobéissance le sens de son être parce qu'il sait le retirer de lui-même; pour cela, il peut faire, *selon tout ce que les circonstances exigent*, l'une ou l'autre chose. Comme vous le voyez, il s'agit encore une fois d'aller au-delà de soi-même (au-delà de l'ego) pour être vraiment soi-même (le Je). L'oubli de soi n'est pas un « vide » en effet, mais un « plein »: c'est-à-dire, une « plénitude » de vie,

d'âme et d'esprit. Scaligero dit: « Il est facile d'être bon quand on est faible, il est facile d'être fort quand on est malveillant ». C'est vrai: « c'est difficile d'être bon, en fait, parce qu'on est fort et d'être fort parce qu'on est bon.

Nous avons précédemment parlé d'une « somme d'idées actives en nous ». Celle-ci pourtant — dit Steiner — « se réalise à partir de l'ensemble de tout ce qui, à partir de l'universalité entière du monde des idées, a pris en chaque homme une forme individuelle » (p.134).

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant ne parle pas d'un « monde » ou d'un « règne » des idées, mais parle, dans la *Critique de la raison pratique*, d'un « règne des fins ». Un tel « règne des fins » n'est autre, toutefois, que le monde des idées tout comme il est expérimenté par la volonté. Il parvient donc à apercevoir, dans la sphère pratique, comme il l'appelle, un règne « concret » des fins, mais ne parvient pas à apercevoir, dans celle dite théorique, un autre règne « concret » ou monde des idées. Une « fin », un « but » ou une « valeur » n'est pourtant — comme nous venons de le voir — que l'être de l'idée expérimenté par le Je dans la sphère de la volonté. Le Je, au travers des idées, ne fait que s'expérimenter pourtant lui-même. Ce sont en effet les idées, en tant que formes, qui lui permettent de se mettre en relation et de se déterminer.

Mais revenons à nous. « À ce degré de la moralité — dit Steiner — l'on ne peut plus parler de concepts moraux généraux (nomes et lois), sinon parce qu'ils résultent de généralisations des impulsions individuelles. Des normes générales présupposent toujours des faits concrets dont elles peuvent être dérivées. Mais, des faits sont avant tout créés au moyen de l'agir humain » (p.135).

L'éthique, comme « doctrine naturelle de la moralité » est donc une chose différente de l'éthique en tant que « science des normes morales ». La première est en effet une science qui, s'adressant au passé, étudie (*a-posteriori*) les formes historiques et culturelles de la moralité; la seconde est au contraire une science qui doit, dans le présent (*a-priori*), inspirer notre agir. L'éthique, en tant que « doctrine naturelle de la moralité », concerne donc le « créé » en non le « créer en acte ».

L'homme est pourtant appelé à créer, et à se créer avant tout lui-même. La nature l'a amené à la conscience de l'ego (à l'*âme consciente*), à présent il doit, en se mouvant à partir de la conscience de l'ego, se porter à la conscience du Je (du Soi spirituel). Toutefois, il ne pourrait jamais parcourir cette vie et retrouver ainsi la vérité et la vie, s'il n'y avait pas en lui cette *Force* qui dit précisément d'elle-même: « Je suis la voie, la vérité et la vie ». Vous rappelez-vous le prologue de l'Évangile de Jean? « Mais à tous ceux qui l'accueillirent, à ceux qui croient en son nom, il donna le pouvoir de devenir fils de Dieu; lesquels ne sont pas nés du sang, ni du vouloir de la chair, ni non plus du vouloir de l'homme, mais de Dieu ».

L'homme peut « naître » donc de Dieu, parce qu'il peut « re-naître » à partir du Je, au travers du Je, par ce *Verbe* qui s'est désormais fait « chair » (Nicodème demanda en effet au Christ: « Comment un homme peut-il renaître alors qu'il est vieux? Peut-il éventuellement rentrer dans le sein de sa mère, pour être régénéré? »).

« Si l'on veut savoir — continue de toute manière Steiner — de quelle façon l'action d'un homme découle de sa volonté morale, il faut regarder en premier lieu la relation entre cette volonté et l'action elle-même » (p.135).

Autrement dit, « il faut regarder en premier lieu la relation » entre l'agir et l'agent. « Morale » est en effet toute action qui découle vraiment du sujet (du Je). Nous devrions donc nous interroger non tant sur la *chose* que nous avons faite, mais bien plus sur *qui* l'a faite. Ce que nous avons fait — devrions-nous nous demander — nous a-t-il été dicté par les forces minérales, végétales et animales qui sont *en nous*, ou découle-t-il de *nous* (c'est-à-dire du Je)? C'est évident, en tout cas, que dans la vie quotidienne actuelle, il est bien difficile que se révèle une action vraiment libre. Nous sommes en effet habitués à dire: « J'ai fait ceci », « j'ai fait cela », ou bien « j'ai dit ceci », « j'ai dit cela », mais il est rare, en réalité, que le je dont nous parlons soit le vrai Je. Qu'il soit clair pourtant — comme le dira bientôt Steiner — que le « mal » ne constitue jamais l'extériorisation de la volonté du Je, mais toujours, au contraire, celle de notre nature inférieure (c'est-à-dire de la *psyché*, de la *physis* et du *sòma*).

Avant de vous dire au revoir, je voudrais quand même vous lire un passage de ce dont nous nous occuperons la prochaine fois.

« Si quelqu'un agit seulement — dit Steiner — parce qu'il reconnaît des règles morales déterminées, son action est le résultat des principes qui se trouvent dans son code moral. Il est simplement un exécutant, un automate d'ordre moral. Jetez dans sa conscience une impulsion à l'action, et tout de suite le rouage de ses principes moraux se met en branle et déroule régulièrement son cours pour accomplir une action chrétienne, humanitaire, altruiste, ou bien une action pour le progrès de la civilisation. C'est seulement lorsque je suis mon amour pour l'objet que je suis moi-même celui qui agit. Sur ce degré de la moralité, moi, je ne reconnais aucun maître au-dessus de moi, ni autorité extérieure, ni une soi-disant voix intérieure. Je ne reconnais aucun principe extérieur à mon agir parce que j'ai trouvé en moi-même la cause de l'action, l'amour pour l'action. Je n'examine pas rationnellement si mon action est bonne ou mauvaise: je l'accomplis parce que je *l'aime*. Elle sera « bonne » si mon intuition immergée dans l'amour se trouve placée de juste manière à l'intérieur de la cohérence universelle à expérimenter intuitivement; dans le cas contraire, elle sera « mauvaise ». Et je ne me demande pas non plus comment agirait un autre homme dans mon cas, mais j'agis comme moi, en tant qu'individualité particulière, je me vois poussé à vouloir. Ce n'est pas l'usage commun, la coutume générale, ni une maxime humaine en général ni non plus une norme morale qui me guide de manière immédiate, mais mon amour pour cette action. Je ne ressens aucune contrainte: ni la contrainte de la nature, qui me guide dans ses pulsions, ni la contrainte du commandement moral. Je veux simplement extérioriser ce qui est en moi » (p.136)

Suite du neuvième chapitre

Vingt-septième rencontre - 15 avril 1999.

Nous avons conclu notre dernière rencontre en lisant un passage dans lequel Steiner dit, entre autres « Je n'examine pas rationnellement si mon action est bonne ou mauvaise: je l'accomplis parce que je l'*aime* ».

On fera bien de souligner que dire « parce que je l'aime » est une chose bien différente que de dire « parce qu'elle me plaît » ou « parce que je la désire ». Que l'on n'oublie pas, en effet, que l'amour n'est pas un don de nature, mais une conquête de l'esprit: ou bien, la conquête même de la vérité, de la beauté et de la bonté ou, en un mot, du Je.

C'est pourquoi ils ont tort, ces défenseurs des normes générales qui — comme dit Steiner — objectent tout ce qui suit: « Si chacun a le droit de vivre à sa façon et de faire ce qu'il lui plaît, il n'y a plus de différence entre bonne action et délit; toute escroquerie quelconque qui soit en moi a un droit à s'extérioriser égal à l'intention de servir l'amélioration universelle. Pour moi, en tant qu'homme moral, ce n'est pas la circonstance d'une action suivant une idée que j'ai prise en considération qui doit valoir de norme, mais l'examen pour voir si cette action est bonne ou mauvaise. C'est seulement dans le premier cas que je l'accomplirai » (pp.136-137).

Voyez-vous l'équivoque? On parle justement de ce qui « plaît » et non de ce que l'on « aime », et l'on se soucie de s'assurer que l'idée est « bonne » ou « mauvaise », et non que ce soit vraiment une « idée »: ce qui revient à dire, qu'elle soit vraiment une expression ou une manifestation du Je. Autrement dit, on veille à évaluer l'idée pour savoir si elle est « bonne » ou « mauvaise », mais pas de savoir si le sujet est « bon » ou « mauvais ». Nous avons déjà dit que l'idée — pour Steiner — est un récipient « d'amour ». Eh bien!, se soucier de juger si l'idée est « bonne » ou « mauvaise », ce serait comme de se préoccuper de la qualité d'un récipient et non de celle du liquide qu'on a mis dedans. Dans la vie de tous les jours, pourtant, je crois qu'il n'y a personne qui, émerveillé de la préciosité du verre, néglige de contrôler que le liquide qu'il contient et qu'il est peut-être sur le point de boire, soit un nectar ou un poison. C'est là une confirmation ultérieure du fait que le sujet est habituellement considéré uniquement sur le plan psychologique (sur le plan de l'ego): les uns l'expriment; les autres au contraire le taisent.

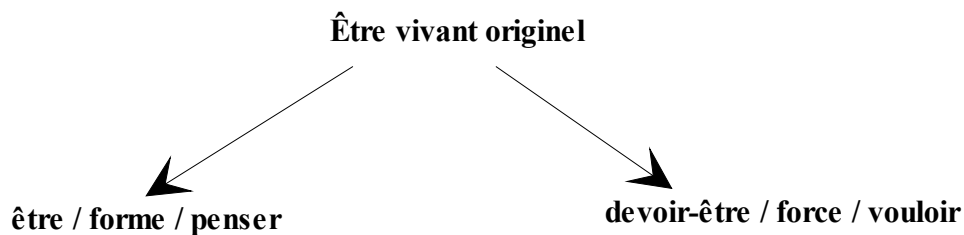
Écoutez à ce propos tout ce qu'écrit De Ruggiero: « Les thèses libertaires et autoritaires sont opposées en tout, à l'exclusion de ceci qu'elles représentent pareillement une mutilation de l'esprit humain, les unes niant ces valeurs universelles qui surpassent le pur égoïsme, les autres en dégradant ces mêmes valeurs au moyen de coercitions extérieures et donc en étouffant la personnalité et la dignité humaine. Celles-là créent des anarchistes, celles-ci des esclaves ».

« Celui qui veut connaître la nature du vouloir humain, — poursuit Steiner — doit distinguer entre la voie qui mène le vouloir jusqu'à un degré déterminé de son évolution, et la forme particulière que le vouloir assume quand il s'approche de ce

but. Sur la voie vers ce but, les normes ont une part légitime qui est la leur » (p.137).

Vous vous rappellerez qu'en parlant de l'Être originel, nous avons parlé d'une réalité dans laquelle la forme (le penser) et la force (le vouloir) sont encore unies. Eh bien!, si vous consultiez un texte quelconque traitant de l'histoire de la morale, vous tomberiez, à un certain moment, sur la soi-disant « grande division » entre l'être et le *devoir-être*. Le discours de l'être — explique par exemple Fonnesu — est « descriptif, affirmatif, déclaratif », tandis que celui du devoir est « prescriptif, normatif, préceptif, directif ». La fonction du premier est en effet de *décrire* ou de *représenter*, tandis que celle du second est de *guider la conduite*. Ce qui veut dire que le discours de l'être concerne la forme (l'activité de représenter), tandis que celui du devoir-être concerne la force (l'activité de vouloir). La « grande division » entre l'être et le devoir-être coïncide donc avec celle entre le penser et le vouloir. Cela signifie alors que l'*Être vivant originel*, en tant que synthèse ou unité (a-priori) de l'être (penser) et du devoir-être (vouloir), est une chose différente de cet être « dérivé » auquel s'oppose le devoir-être.

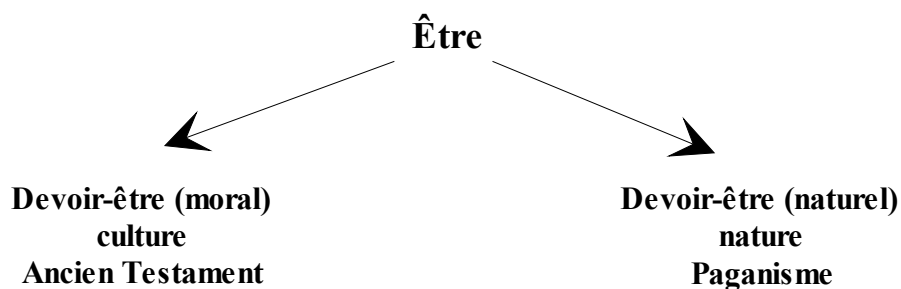
En schématisant, nous avons en effet:



Un tel état des choses impose donc une considération que, la plupart du temps, les spécialistes de la morale ne font plus. Comme nous venons de l'apprendre par Fonnesu, ils se limitent, en effet, à relier l'être avec le représenter (avec le discours « théorique ») et le devoir-être avec le vouloir (avec le discours « pratique »). Mais l'activité du représenter — voudrions-nous demander — est-elle à relier à l'être ou, plutôt, au non-être? C'est en ceci que repose l'équivoque qui sape de telles études à la racine. Prenons l'exemple de Kant: quelle valeur assigne-t-il à l'activité du représenter (au penser)? Une valeur purement « formelle » (qui l'induit par conséquence à établir la suprématie de la raison pratique sur celle théorique). Selon sa façon de voir, le penser ne peut rien faire d'autre, en effet, que d'organiser et d'arranger, au moyen de « catégories », les données fournies par l'expérience. Et cela serait l'Être? Mais voulons-nous plaisanter? Non seulement ceci n'est pas l'Être, mais c'est même le non-être (de l'intellect, sinon carrément de la « pédanterie »). Cela signifie donc que, quand on parle de l'être, on parle de la pensée réfléchie et non de celle vivante, et que, quand on oppose l'être au devoir-être, on oppose à la force du second la simple forme (ou le non-être) du premier. De ce point de vue, nous pourrions par conséquent dire que l'homme, quand il se trouve en face de la nature, se trouve en face d'un « devoir-être ». Je sais bien que cette expression-ci peut être jugée incorrecte, voir même « scandaleuse », puisque

c'est d'obligation, en parlant du « devoir-être », de se référer à la sphère morale et non à celle naturelle. Mais si l'on ne se laisse pas intimider par cela, et que l'on réfléchit, on s'aperçoit rapidement que la nature, plus qu'un « être » est un « devoir-être ». En effet, un minéral, une plante et un animal, ne peuvent être que ce qu'ils sont, et *doivent pour cette raison être* ce qu'ils sont. Dans la sphère de la nature, le devoir-être est synonyme de nécessité. Les minéraux, les végétaux et les animaux sont en effet *dans l'Être*, mais justement parce qu'ils sont dans l'Être, celui-ci est pour eux un *devoir-être*. Seul l'homme, en étant « sorti » par sa propre pensée de l'Être (et en étant « entré » pour cette raison même dans le non-être), peut expérimenter le non-être comme liberté (comme liberté « par »). Quel est alors le problème? Le problème c'est que l'homme, bien qu'il se soit servi, sur un long parcours de son cheminement, du devoir-être pour affronter ou opposer le devoir-être naturel (qui aurait autrement pris le dessus sur son non-être), il doit apprendre maintenant à transformer le *non-être* (de la pensée morte) en l'*être* (de la pensée vivante) et le *devoir-être* (de la volonté naturelle) dans le *vouloir-être* (de la volonté spirituelle). Au cas où l'on se risque à réaliser une transformation de ce genre, l'on découvre, cependant, que l'être vivant (la pensée vivante) est l'*être du vouloir* tout comme le vouloir-être est le *vouloir de l'être*: c'est-à-dire que l'on découvre que l'être vivant (de la pensée) et le vouloir-être (de la volonté) sont seulement deux aspects de l'unique réalité du Je.

Du point de vue culturel, nous avons donc, en schématisant:

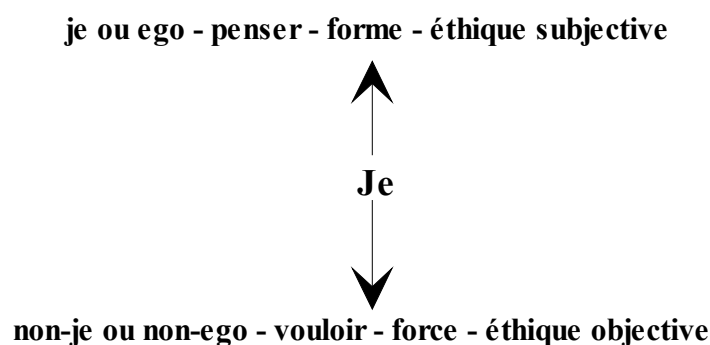


Au commencement, — comme nous avons dit — l'Être est une synthèse de forme et de force; puis il se scinde en l'être et en le devoir-être. Mais l'être — selon ce que nous venons de voir — est en réalité un non-être (un être « chu »). En tant que tel, il peut se libérer, dans l'homme (dans la tête), du devoir-être de la nature (dans laquelle est encore active la force de l'Être originel), mais ne peut pas encore s'opposer à lui ou se soumettre à lui. Pour ce faire, il doit en effet se faire fort du devoir-être de la culture (c'est-à-dire de la loi morale). Voici pourquoi la loi *éduque* le vouloir humain: elle l'éduque parce que, sans sa force prescriptive (et sans la peur des sanctions consécutives aux transgressions), il serait absolument soumis par la nature. Et ne l'étant pas « innocemment », comme il en est pour les minéraux, les végétaux et les animaux qui sont *dans la nature*, mais au contraire « de façon coupable », parce que l'être humain s'étant désormais émancipé *de la nature*, il ne peut qu'y régresser.

« À la nature — dit pour le coup Steiner, dans l'ouvrage *La réalité des mondes supérieurs* — il est permis d'être nature seulement en dehors de l'homme; en l'homme, ce qui est nature se transforme en quelque chose d'opposé à la nature (...) En dehors de nous, la nature est neutre eu égard au bien et au mal; en nous, elle est destructrice, elle est mauvaise, elle conduit au mal aussi sur le plan du corps ». Faites y attention, quand il nous arrive d'entendre des informations sur quelque fait particulièrement atroce (et cela n'arrive que trop fréquemment malheureusement), ne sommes-nous pas souvent portés à le définir comme « bestial »? Mais cette catégorie du « bestial » n'est, à y regarder de plus près, ni une catégorie « humaine », ni une catégorie « animale » (ni encore moins « végétale » ou « minérale »). Et à quelle sphère revient-elle donc? Justement à celle de la *nature dans l'homme* qui — comme nous venons de l'entendre par Steiner — est un « quelque chose d'opposer à la nature », de « destructeur » et de « mauvais ».

« L'impulsion aveugle qui pousse au crime — dit précisément Steiner, en se référant toujours à l'objection des « défenseurs des normes morales générales » — ne naît pas de l'intuition et n'appartient pas à ce qui est individuel en l'homme, mais plutôt à tout ce qu'il y a de plus général en lui, et dont l'homme s'affranchit par le travail de son élément individuel. L'individuel en moi n'est pas mon organisme avec ses impulsions et ses sentiments, mais le monde unitaire des idées qui resplendit dans cet organisme » (p.137).

Avant de poursuivre dans la lecture, je voudrais quand même vous proposer un autre schéma: un de ceux dont nous nous sommes servis dans le cours de notre étude de la partie noétique, mais réadapté ici de façon éthique.



Dans la partie supérieure, nous avons donc le je (habituel) ou l'ego, soit la conscience représentative du Je qui, à partir du Je (central), nous donne la forme (idéale), mais non la force (réelle). Dans celle inférieure nous avons, au contraire, le non-je ou non-ego. Remarquons encore une fois que c'est à partir du Je que naît le non-je: ou encore, cette force-là ou réalité du Je dont nous sommes normalement inconscients. Eh bien!, dans la partie supérieure nous avons la base de toute l'éthique subjective: à savoir de celle de l'âme — ou pour le dire comme De Ruggiero — des « anarchistes »; dans celle inférieure, nous avons, à l'inverse, la base de l'éthique objective: à savoir, la base soit de l'éthique qui voudrait s'appuyer sur le

corps (sur la loi naturelle) soit de celle qui voudrait s'appuyer sur l'esprit (sur la loi morale). Dans un cas ou dans l'autre, nous avons pour cette raison ici la base — pour le dire encore comme De Ruggiero — de l'éthique des « esclaves ».

Là où est le je (habituel) ou l'ego, nous avons donc une morale subjective qui a le tort, parce que justement « subjective » et donc « psychologique », de ne pas être vraiment « spirituelle », et donc « morale », tandis que là où il y a le non-je ou le non-ego, nous avons une morale objective qui a le tort de poser son fondement propre à l'extérieur du sujet: dans un cas dans le domaine de la matière, dans l'autre dans le domaine *transcendant* de l'esprit. Il s'ensuit, par conséquent, que la première (celle subjective), en voulant être humaine, ne parvient pas à être proprement une *éthique*, et que la seconde (celle objective), en voulant être une éthique, ne parvient pas à être proprement *humaine* (parce que — dirait Croce — elle soumet « la vie de l'esprit au cauchemar d'une illusion »). Dans sa version matérialiste, le sujet de cette dernière est par exemple le cerveau: « formation complexe — récite ce texte de médecine — capable d'élaborer les signaux qu'il reçoit, de mémoriser des informations, de prendre des décisions, et qui, par conséquent, constitue l'organe de contrôle du comportement ». Comme vous le voyez, ce serait précisément le cerveau, et non le sujet, à avoir la responsabilité de « prendre des décisions ». Dans sa version spiritualiste, le sujet de l'éthique est à l'inverse une entité transcendante qui, étant séparée de l'homme par un abîme infranchissable (« Jusqu'à quand — dit le Psaume — me cacheras-tu Ton visage? »), peut lui communiquer sa propre volonté seulement au moyen de la loi.

Comme vous le voyez, nous avons donc, d'une part, une éthique de l'ego et, de l'autre, une éthique du non-ego: qu'est-ce qui manque alors? C'est évident: *une éthique du Je*. De fait, tout comme en saisissant et en expérimentant le penser, on saisit et on expérimente une réalité qui se trouve au-delà du sujet et de l'objet, ainsi en saisissant et en expérimentant le vouloir (dans le penser), on saisit et on expérimente une réalité qui se trouve au-delà de l'éthique subjective ou de celle objective. Celles-ci sont, en effet des éthiques du « pensé » et non du « penser ». Notons de nouveau pour cette raison que, en commençant à vivre (à être) dans le mouvement du penser, on commence à vivre (à être) à l'intérieur d'une force qui, si elle est amoureusement et patiemment développée, peut nous conduire au Je et, au travers du Je, au *Logos*. Steiner, dans une conférence sur le thème *Philosophie et anthroposophie*, affirme, précisément: « le penser pur est le créateur du Je ». Vous voyez ce livre? Son titre est *Pour une philosophie de la liberté* et son auteur est le célèbre John Stuart Mill. Eh bien!, Mill parle ici de la liberté comme si celle-ci ne concernait que la relation entre les individus. Mais la liberté, entendue ainsi, représente un problème « juridique » et non un problème « moral ». En effet, la liberté de l'individu en rapport avec les autres et avec le « pouvoir » est une chose, la liberté de l'individu en rapport à lui-même en est une autre. Autrement dit, la liberté **de** l'individu est une chose, la liberté **dans** l'individu en est une autre; et c'est de cette dernière, à bien voir les choses, que dépendent essentiellement, autant celle dont il jouit par rapport aux autres, que celle dont il jouit par rapport au « pouvoir ». « Il n'y a rien en dehors de l'homme — dit-on justement dans

l'Évangile de Marc — qui, entrant en lui, puisse le contaminer; ce sont au contraire les choses qui sortent de l'homme qui le contaminent (...) » Ce qui sort de l'homme, cela en effet contamine l'homme. De l'intérieur de l'homme, c'est-à-dire du cœur des hommes, sortent les intentions mauvaises: prostitutions, vols, homicides, adultères, convoitises, malveillances, tromperie, impudicité, envie, calomnie, orgueil, fierté. Toutes ces choses mauvaises sortent de l'intérieur et pervertissent l'homme ». La liberté *dans* l'individu est rarement prise en considération. Pourquoi donc? Parce qu'il manque une vraie science de l'homme. Nous venons de voir que — selon l'Évangile — « ce sont les choses qui sortent de l'homme qui le salissent ». Mais celles-ci d'où « sortent-elles » donc? Du corps physique, du corps éthérique, du corps astral ou du Je? Ce qui revient à dire, de notre partie minérale, de notre partie végétale, de notre partie animale ou de celle proprement humaine? Et si la solution du problème moral était justement dans le fait de faire « sortir » de soi ce qui est humain au lieu de ce qui est animal, végétal ou minéral? En effet, au cas où il s'avérerait que partout l'homme fit le mal, qu'il le fit parce qu'il n'est pas « Homme », il apparaîtrait clairement alors que l'homme, pour devenir « bon », devrait en premier lieu devenir « Homme », et pas seulement observer des règles et des préceptes.

« Une action est ressentie comme libre — dit Steiner — parce que sa cause provient de la partie idéale de mon être individuel; tout autre partie d'une action, qui soit exécutée soit par force de nature, soit sous la contrainte d'une norme morale, est ressentie comme *non libre*. Libre est l'homme quand, à tout moment de sa vie, il est en mesure d'obéir à lui-même (...) L'action selon la liberté n'exclut pas, mais inclut les lois morales: elle se situe simplement plus haut par rapport à l'action qui est uniquement dictée par de telles lois » (p.138).

Voyez-vous, Steiner aurait pu aussi dire: « Une action est ressentie comme libre quand elle provient du Je ». S'il ne l'a pas dit, c'est parce qu'il a voulu confirmer le fait que le Je, pour ressentir libre cette action qu'il accomplit, doit d'abord en porter librement la cause sous forme d'idée. Si l'idée est *posée*, l'action sera libre en effet; si elle est *imposée*, elle sera au contraire non libre. En définitive, la leçon de *La Philosophie de la Liberté* c'est que c'est seulement à partir d'un *penser libre* que peut découler un *libre vouloir*. Vous vous rappellerez que, depuis le début de notre étude, j'ai cherché à mettre en lumière le fait qu'autant les partisans du libre arbitre que les déterministes s'arrêtent au corps astral (à la *psyché*) et n'arrivent pas à considérer le Je. Vous vous rappellerez en outre que le corps astral est aussi dit « corps causal » (surtout par les théosophes) parce qu'il est le « corps » des concepts et des idées: de ces concepts et idées, à savoir, qui ne sont autres que des lois. Dans la nature, par exemple, « l'espèce » est justement « idée », mais elle est aussi l'inéluctable « loi existentielle » de tous les êtres qu'elle renferme. La forme d'un cristal, d'une fleur ou d'un animal est sa loi ou son destin. Chez l'homme, le corps physique (la constitution) est loi, le corps éthérique (le tempérament) est loi, le corps astral (le caractère) est loi. Seul le Je n'est pas loi, mais au contraire liberté. Et comme le Je, en se trouvant « plus haut » que le corps astral, que le corps éthérique et que le

corps physique, les « inclut » et ne les « exclut » pas, ainsi « l'action selon la liberté », en se trouvant « plus haut » que l'action dictée par les lois morales, « inclut » cette action et ne « l'exclut » pas.

« Mais comment une vie en commun est-elle possible entre les hommes — pourrait-on demander — si chacun s'efforce seulement de faire valoir son individualité? ». « Voici une autre objection — répond Steiner — du moralisme mal compris. Celui-ci croit qu'une communauté d'hommes est seulement possible quand ils sont tous réunis par un ordre moral collectif établi. Ce moralisme ne comprend pas l'unicité du monde des idées. Il ne comprend pas que le monde des idées actif en moi n'est pas différent de celui qui est actif chez mon semblable » (p.139).

Comme nous avons distingué, précédemment, entre ce que l'on « aime » et ce qui « plaît », ainsi devons-nous à présent distinguer entre « individualité » (spirituelle) et « subjectivité » (psychique). Au cas où chacun s'efforcera de ne faire valoir que sa propre « subjectivité », la vie en commun entre les hommes serait effectivement impossible. Il est donc compréhensible que l'on cherche alors à favoriser une telle vie en commun en imposant à tous d'observer des normes qui se trouvent *au-dessus* de la sphère de la subjectivité. De telles normes, toutefois, se trouvent bien *au-dessus*, mais aussi *à l'extérieur* de la sphère subjective, tandis que le Je se trouve *au-dessus*, mais *à l'intérieur* de celle-ci. Voyez-vous, celui qui fait sienne l'éthique subjective « pressent » de quelque façon l'immanence du Je et se rebelle par conséquent à l'idée de devoir mortifier l'âme (l'ego) au nom de l'esprit (du non-ego), tandis que celui qui fait sienne l'éthique objective « pressent » de quelque manière la transcendance du Je, et se rebelle par conséquent à l'idée de devoir mortifier l'esprit (le non-ego) au nom de l'âme (l'ego). Comme on le voit, autant les premiers que les seconds, ne savent pas concevoir la *transcendance dans l'immanence* et *l'immanence dans la transcendance* (c'est-à-dire, le Je dans l'ego et l'ego dans le Je). Mais ils ne savent pas le faire, parce qu'ils ne savent pas distinguer la force (l'être) du Je de sa forme (de son existence). À ce sujet, j'ai pris à d'autres occasions l'exemple du têtard et de la grenouille. La grenouille est immanente au têtard en tant que force (en tant qu'essence), mais elle lui est transcendante en tant que forme (comme existence). Et comme il n'est pas licite de réduire la forme (l'existence) de la grenouille (du Je) à celle du têtard (de l'ego), ainsi n'est-il pas non plus licite de séparer la force (l'essence) du têtard (de l'ego) de celle de la grenouille (du Je), en commençant, je ne sais pas moi, avec l'excuse de favoriser le développement de la seconde, à mortifier ou à écraser le premier.

Il doit être quand même dit que, pour pouvoir librement chercher à atteindre le Je (à savoir l'archétype de l'ego), il faut commencer par l'éthique subjective (autonome). L'éthique objective (celle qui vise à un « ordre moral collectif établi ») non seulement n'admet pas, comme l'autre, « l'unicité du monde des idées », mais tend même, au contraire de l'autre, à agir de manière autoritaire, et donc à contrecarrer aussi « la multiplicité du monde des opinions ». Le long du chemin qui mène à la liberté vraie et pleine, l'éthique subjective constitue donc un obstacle, mais celle objective en constitue encore un plus grand.

Voyez-vous, ne pas comprendre « l'unicité du monde des idées », signifie ne pas comprendre que la sphère de la pensée (des concepts et des idées) unifie déjà les êtres humains, et que si ceux-ci ne parviennent pas encore à vivre fraternellement c'est parce qu'ils ne parviennent pas encore à se porter à ce niveau avec leur propre conscience.

« Il n'importe pas du tout — écrit justement Steiner, dans les *Oeuvres scientifiques de Goethe* — que les concepts et les jugements singuliers dont ce compose notre savoir, soient en accord; l'important c'est qu'à la fin, ils nous conduisent à *naviguer dans le sillage de l'idée*. Tous les hommes doivent en définitive s'y rencontrer, si un penser énergique les conduit au-delà du point de vue particulier ». Inutile de dire qu'une unification de ce genre doit être entendue à la manière d'une *harmonie musicale*: ou bien, comme cette harmonie du vouloir de toutes ces notes qui disent « Je » (« l'unité originelle de beaucoup de « Je » — écrit en effet Scaligero — est la source métaphysique qui dans le monde se réalise comme amour). Sous cet éclairage, le passage de l'éthique de l'ego (subjective) à celle du Je pourrait aussi être comparée au passage de la « monodie » à la polyphonie ».

« La différence entre mon semblable et moi — continue Steiner — ne consiste en rien dans le fait que nous vivons dans deux mondes spirituels complètement différents, mais dans le fait qu'à partir d'un monde commun des idées, il reçoit des intuitions différentes des miennes. Lui, veut déployer ses intuitions et moi, les *miennes*. Si tous deux nous puissions vraiment à l'idée, sans suivre aucune impulsion extérieure (physique ou spirituelle), nous pouvons alors nous rencontrer uniquement dans les mêmes efforts et dans les mêmes intentions. Un malentendu moral, un heurt, est exclu entre hommes moralement *libres*. Seul l'homme moralement non-libre, qui suit l'impulsion naturelle ou le commandement du devoir, repousse son prochain, quand celui-ci ne suit pas le même instinct ou le même commandement. *Vivre* dans l'amour de l'action et *laisser vivre* dans la compréhension de la volonté d'autrui est la maxime fondamentale des *hommes libres* » (p.139).

Vous souvenez-vous quand, en parlant du percept et du concept, nous avons dit qu'il sont tous deux « monde »? Eh bien!, comme à partir d'un « monde commun » d'animaux, celui qui vit en Afrique en retire la connaissance des chameaux, tandis que celui qui vit en Australie en retire celle des kangourous, ainsi à partir d'un « monde commun d'idées », mon voisin retire ses intuitions et moi, les miennes. Et comme deux pêcheurs, tout en ayant retiré d'un monde marin commun deux poissons différents, se rencontrent dans leur passion commune de la pêche, ainsi deux hommes libres, tout en ayant retiré d'un « monde commun d'idées » deux intuitions différentes, se rencontrent « dans les mêmes efforts et dans les mêmes intentions ».

Un tel « monde commun » n'est cependant pas celui des représentations ni celui des images perceptives, mais plutôt celui des concepts. « La différence entre mon semblable et moi » consiste donc dans le fait que tous deux, en fonction de nos natures différentes (à savoir de nos constitutions différentes, de nos tempéraments différents et de nos caractères différents), nous expérimentons diversement

(subjectivement) un tel monde des concepts. Pensez par exemple aux langues! Nous, les Italiens, nous disons « *sedia* », les Anglais disent « *chair* », les Français « *chaise* » et les Allemands « *Stuhl* », mais comment nous entendrions-nous si tous ces termes ne se réfèrent pas à un même concept?

« Un malentendu moral, un heurt — dit Steiner — est exclu entre hommes moralement libres ». Pourquoi donc? Parce c'est comme si je disais: « Je n'exige pas que tu fasses ceci, mais je suis certain que tu le feras si tu étais libre; donc je l'attends, parce que j'attends que tu sois libre ». « L'être libre — dit justement Steiner — n'exige pas de son semblable une concordance, mais il l'attend, parce qu'elle est innée à la nature humaine » (p.140). Il en résulte que celui qui ne parvient pas à faire une certaine chose, ou à se comporter d'une certaine manière, doit être aidé à se rendre libre et, en se rendant libre, à être plus capable d'amour. Voici pourquoi l'on ne doit rien exiger, mais que l'on peut tout espérer. C'est celle-ci la responsabilité que nous avons vis-à-vis de nous-mêmes, des autres et du monde. « La mesure de l'être de l'homme — écrit à ce propos Scaligero — est la capacité d'aimer: la capacité de se donner ».

« Avec cela — dit encore Steiner — on n'a pas eu l'intention de faire allusion aux nécessités imposées par tel ou tel règlement extérieur, mais à la *mentalité* à la *disposition d'esprit*, par laquelle l'homme, dans l'expérience qu'il fait de lui-même au milieu des semblables estimés de lui, se conforme plus que tout autre à la dignité humaine » (p.140).

Il ne s'agit donc pas de faire matériellement ceci ou cela, mais de faire justement ceci ou cela avec la « mentalité », la « disposition d'esprit » et « l'esprit » juste. Au cas où l'on est en effet animé par le même esprit (par le Je), tout en faisant une chose A, une autre chose B et une autre encore C, jamais on n'entrera en collision puisque l'unicité, l'égalité ou la similitude de l'impulsion originelle exclut la possibilité d'un conflit. C'est seulement en ceci que peuvent s'enraciner la tolérance et la fraternité. Nous entendons dire, parfois: « Je ne suis pas d'accord avec toi, parce que moi, je pars d'un autre principe ». Bien, il y a celui qui part d'un principe et celui qui part d'un autre. Mais d'où partent ces principes? Quel est, autrement dit, leur *Principe*? Voyez-vous, les principes ne sont que des formes diversement déterminées qui, en tant que telles, peuvent aussi se trouver en opposition entre elles. L'unité, qui est par conséquent impossible à leur niveau, est pourtant possible au niveau du *Principe* qui les détermine et les pose toutes. Voici le point de rencontre. Comme il est vrai, du reste, que nous sommes tous fils de Dieu, il est également vrai que toutes ces formes (ces idées) sont filles du Je. La vraie difficulté sera plutôt dans le fait qu'un tel *principe*, tout en étant à l'origine de toutes les formes, *en soi n'a pas de forme*, et exige pour cette raison d'être expérimenté tout comme sont expérimentés (un « octave en dessous ») les concepts et les idées. C'est seulement ainsi, de fait, que l'*égalité* peut être pensée et réalisée de manière positive. Comme nous l'enseigne malheureusement l'histoire, alors que l'on tente de donner à cette dernière une forme (quelle qu'elle soit, politique, juridique ou économique) on n'obtient pas en effet « l'égalité », mais plutôt « l'uniformité » ou le

« conformisme » (ou, comme on a coutume de dire aujourd'hui, « l'homologation »).

Steiner dit encore: « Beaucoup à ce point observerons: « le concept de l'homme *libre* que tu esquisses est une chimère, il ne se réalise en aucun lieu; nous, nous avons cependant à faire avec des hommes réels, et dans leur moralité il n'y a qu'à espérer qu'ils obéissent à un commandement, s'ils conçoivent leur mission morale comme un devoir, et ne suivent pas librement leurs inclinations et leur amour ». Je n'en doute pas du tout. Seul un aveugle le pourrait. Mais alors si celle-ci devait être notre conception *extrême* à ce sujet, trêve de semblant de moralité! Dites alors simplement: « la nature humaine doit être *contrainte* à ses actions tant qu'elle n'est pas *libre* » » (p.140).

Nous devons reconnaître qu'un « semblant » de ce genre, on ne peut certainement pas le reprocher à l'hébraïsme. « Cela aurait été mieux — dit le Talmud (selon ce que Bertola rapporte) — que l'homme n'eût jamais été créé ». En effet, explique toujours Bertola: « Selon les rabbins juifs, l'homme abandonné à ce que nous appelons son état naturel, n'accomplirait pas du tout de bonnes actions, mais seulement saccages et ruines ». À partir du moment où la « nature humaine est naturellement portée au mal » — conclut-il — s'impose donc « la nécessité de réguler chaque instant de la vie de l'homme par une série de prescriptions à caractère légal ».

Nous reparlerons de ceci quand nous examinerons (au treizième chapitre) « l'optimisme » et le « pessimisme ». Pour l'heure, revenons au contraire à nous et écoutons tout ce que dit encore Steiner: « Que l'on n'affirme pas cependant qu'un tel homme puisse appeler *sienne* à bon droit une action de ce genre à laquelle il est poussé par une force étrangère. Mais au beau milieu de cet ordre forcé s'élèvent les *esprits libres*, qui se trouvent eux-mêmes entre les entraves des coutumes, de l'imposition légale, de la pratique religieuse, et ainsi de suite. *Libres* ils sont, pour autant qu'ils ne suivent qu'eux-mêmes, *non-libres* ils sont, pour autant qu'ils se soumettent. Qui de nous peut dire d'être vraiment libre dans toutes ses actions? Mais en chacun de nous vit une entité plus profonde dans laquelle l'homme libre s'exprime. Notre vie se compose d'actions libres et non libres. Mais nous ne pouvons pas penser à fond le concept de l'homme, sans arriver à l'esprit libre comme l'expression la plus pure de la nature humaine. Nous ne sommes de vrais hommes que lorsque nous sommes libres » (pp.140-141).

Gardons bien présent à l'esprit que l'esprit libre n'est pas *une chose faite*, mais *une chose à se faire*, ou pour mieux dire, n'est pas tant une *idée*, mais plutôt un *idéal*.

Steiner dit en effet: « Ceci est un idéal », diront beaucoup. Sans doute, mais un idéal qui dans notre entité fraye sa voie comme un élément réel vers la surface. Ce n'est pas un idéal pensé ou rêvé, mais un idéal qui est plein de vie et qui s'annonce clairement, même dans sa forme la plus imparfaite » (p.141).

Vingt-huitième rencontre - 22 avril 1999.

Suite du neuvième chapitre

Nous avons parlé, la fois passée de « l'esprit libre ». Nous continuerons à en parler ce soir et nous verrons, en particulier, quel type de rapport il y a entre ce concept et l'homme. Au cours de la première partie, nous avons vu que la connaissance de la nature résulte de la synthèse de perception (percept) et concept. Eh bien!, apprêtons-nous à découvrir que les choses, pour ce qui concerne la connaissance de l'homme, se trouvent de manière différente. Reprenons quand même le passage que nous avons lu à la fin de la dernière rencontre. Celui de « l'esprit libre » — dit Steiner — est « un idéal qui dans notre entité se fraye une voie comme un élément réel vers la surface. Ce n'est pas un idéal pensé ou rêvé, mais un idéal plein de vie qui s'annonce clairement, même dans sa forme la plus imparfaite ».

Cette idée de « l'esprit libre » est donc une *idée vivante*. En tant qu'ensemble de forme et de force, elle est justement un « élément réel » qui « se fraye une voie vers la surface ». Cela signifie qu'en partant du vouloir, « elle se fraye une voie », au travers du sentir, en direction du penser: ou bien, en se mouvant de l'inconscient, « elle se fraye une voie », au travers du subconscient, en direction du conscient. Il s'agit donc d'une idée déjà active en nous, en tant qu'impulsion « obscure ». Tandis que nous parlons « d'impulsion », nous parlons justement d'une réalité dont la force se fait sentir dans la sphère inconsciente de la volonté, mais dont la forme ne s'est pas encore clairement délinéée dans la sphère consciente de la pensée. Voici pourquoi l'activité cognitive est si importante. Au devant d'une impulsion, nous ne pouvons pas en effet amener une forme quelconque (cogitée par nous), mais nous devons amener la seule forme *qui lui appartient originellement et qui la détermine*.

Vous rappelez-vous, quand nous avons parlé d'un vouloir qui se trouve à l'intérieur du penser et d'un penser qui se trouve à l'intérieur du vouloir?, eh bien!, justement dans ce cas, nous nous trouvons aux prises avec une impulsion de la volonté qui dissimule dans son intériorité propre une pensée. Mais une telle pensée, parce que vivante, ne peut être découverte que par le vouloir qui se trouve à l'intérieur du penser: et non par l'intellect pour cette raison, mais par un degré supérieur de conscience. Cela veut dire, plus explicitement, que l'impulsion vers la liberté (la force de la liberté, c'est une chose, mais la forme qui lui est consciemment donnée en est une autre. Que sont autres, du reste, le « libertinisme », le « libertarisme » ou « l'anarchie », sinon justement des *dé-formations* de l'impulsion saine à la liberté?

Voyez-vous l'impulsion à la liberté vit en chacun de nous: il y a celui qui la ressent plus, celui qui la ressent moins, mais c'est très difficile de ne pas la sentir du tout. Mais quelle est la forme qui correspond vraiment à une telle impulsion? Considérez qu'au cas où l'on ne réussit pas à répondre correctement à cette question, on court le risque de réaliser, non pas la liberté, mais une nouvelle forme d'esclavage. Pour quelle raison Steiner, plus que de la « liberté », parle en effet de « l'esprit libre »? Parce que la liberté — comme nous l'avons dit et répété — est un « sujet », et pas un « objet » ou une « chose ». Réalise donc la liberté celui qui se rend libre et se

rendant ainsi libre, se fait « homme ». Au fond, celui qui est vraiment libre, est libre aussi par la liberté: c'est-à-dire qu'il n'y reste pas lié, mais qu'il la donne et, en la donnant, il aime. La liberté est, en effet, la base de l'amour. Celui qui est vraiment libre, ne veut pas *se sauver*, par exemple, mais il veut *sauver* et est prêt, pour sauver, à « se perdre ». Mais c'est justement celui qui est prêt à « se perdre » pour sauver qui se sauvera. Le Christ dit en effet: « Qui voudra sauver sa propre vie, la perdra; mais qui perdra sa propre vie pour l'amour de Moi, la sauvera ».

Qu'il soit clair, quand même, qu'une étape fondamentale de ce long cheminement est constituée par la liberté « négative » ou liberté « par ». Gramsci dit: « La liberté est la conscience de la nécessité ». Personne ne peut en effet se libérer d'une contrainte s'il n'en a pas conscience. La « conscience de la nécessité » n'est pourtant que « l'aube » de la liberté. Mais ce n'est pas non plus par la libération de la contrainte que nous atteignons le « midi » de la liberté. La liberté « négative » ou liberté « par » est, en effet, une liberté « défensive »: on en est jaloux, en général, et l'on se tient presque toujours sur le qui-vive, pour que personne ne porte atteinte à l'indépendance et à l'autonomie qui en dérivent. Ce n'est qu'après avoir acquis une assurance à l'intérieur de cet état, qu'il sera donc possible d'effectuer un nouveau pas et, en donnant justement ce dont on était si jaloux, de commencer à aimer. L'amour ne naît en effet qu'à partir du moment où la liberté se donne. Steiner a dit plus d'une fois que la mission de la Terre était l'amour. Il n'a pourtant pas écrit *La philosophie de l'amour*, mais *La philosophie de la liberté*, justement parce que, étant donné que la *liberté en tant que vérité* est la base nécessaire de la *vérité en tant que liberté*, ainsi, *l'amour en tant que liberté* est la base nécessaire de la *liberté en tant qu'amour*.

Réponse à une question

Voyez-vous, le problème est celui du rapport entre le Je et les idéaux. Par un idéal, en effet, on peut aussi être « possédé ». Il s'agira probablement d'une « possession » noble et élevée, mais toujours quand même d'une « possession ». Délié du Je, l'idéal est une force luciférienne. Il n'est sain (humain) que lorsqu'il est une forme vivifiée et animée par le Je: quand il est, en somme, une forme d'expression ou de manifestation du Je. Même l'idéal de « l'esprit libre » peut se prêter à des manipulations. Au commencement de 1900, par exemple, justement en Italie, Giovanni Papini, Alfredo Mori, Luigi Morselli et Giuseppe Prezzolini, rédigèrent (en s'inspirant de Nietzsche) une *Proclama degli spiriti liberi* (*Proclamation des esprits libres*). C'était une sorte de manifeste dans lequel les auteurs déclaraient leur intention de révolutionner le monde et de faire (sur les traces de Stirner) de l'homme un Dieu. Il n'y a pourtant aucune nécessité de faire de l'homme un Dieu, parce qu'il y a déjà eu un Dieu qui s'est fait homme. En outre, c'est une chose que de tenter *titanesquement* de faire de l'ego un Dieu (de l'homme donc un Superhomme), c'en est une autre que de tenter *héroïquement* de faire de l'ego un Je (de l'homme un Homme), afin que, au travers du Je, puisse se rendre opérante la force rédemptrice du *Logos*. En empruntant le titre de l'une des oeuvres de Émile Bock, nous pourrions dire que la première voie est la voie des « Césars », la seconde celle des « Apôtres ».

Chez Steiner, l'idéal de « l'esprit libre » est la forme dans laquelle se manifeste le plus complètement et se réalise l'être même de l'homme. Écoutez un peu comment il conclut justement la préface de la première édition (1894) de *La Philosophie de la Liberté*: « Ce livre ne conçoit pas le rapport entre science et vie dans le sens que l'homme doit se plier à l'idée et consacrer ses forces à son service, mais dans le sens qu'il doit se rendre maître du monde des idées pour l'employer pour ses propres fins humaines, lesquelles vont au-delà de celles purement scientifiques. Nous devons pouvoir nous mettre en face de l'idée de manière vivante; autrement on devient esclave d'elle » (p.230).

Il est évident que de telles paroles ont été écrites en pensant surtout à Hegel. C'est dans son système, en effet, que la réalité suprême est l'idée. En lui toutefois, plus l'idée se fait lumineuse, plus l'individualité humaine s'obscurcit; c'est ceci, en effet la limite de sa construction. Et c'est justement ceci qui fait de Hegel plus un « théosophe » qu'un « anthroposophe », et qui suscite la réaction compréhensible et significative des « existentialistes ».

Pour ne pas être dés-humanisé, l'idéal doit donc être un idéal du Je. Mais quand est-ce qu'un idéal est un idéal du Je? Seulement quand il est consciemment, volontivement et patiemment élaboré. Quand on se trouve à avoir un « idéal » quelconque, sans en savoir le pourquoi et le comment, on fera bien de réfléchir pourquoi — comme on dit — « tout ce qui brille n'est pas d'or ». Considérez, par exemple, que la psychanalyse freudienne parle justement d'un « idéal du Je » ou d'un « Je idéal » (*Ichideal*). Écoutez ce qu'en disent Laplanche et Pontalis: « Terme utilisé par Freud dans le cadre de la seconde théorie de l'appareil psychique: instance de la personnalité résultant de la convergence du narcissisme (idéalisation du Je) et des identifications avec les parents, leurs substituts et les idéaux collectifs. En tant qu'instance différenciée, l'idéal du Je constitue un modèle auquel le sujet cherche à se conformer ».

Voici donc un « Je idéal » qui n'est pas du tout un idéal *du* Je: à savoir qu'il n'est pas consciemment posé par le Je, mais qui s'impose à l'ego, plus ou moins inconsciemment, à partir de la psyché. Quelqu'un, sans s'en apercevoir, peut donc être esclave d'un « Je idéal » qui n'a rien à faire avec le Je réel. Le vrai problème c'est que le *Je réel* devienne *un idéal*. Mais pour que puisse devenir un idéal, ce Je réel, il faut que ce dernier soit connu et voulu. Beaucoup d'idéaux se présentent au contraire de soi, ou sont simplement « pêchés » dans le conscient collectif. On peut en effet « introjecter » des idéaux qui ne nous appartiennent pas ou en poursuivre d'autres qui ne naissent pas de l'esprit, mais de notre nature personnelle.

L'idéal de « l'esprit libre » — dit Steiner — est « un idéal plein de vie » et « il se fraye une voie comme un élément réel vers la surface ». Gardons bien à l'esprit, à ce sujet, que le vouloir agit surtout entre le Je et le corps astral, le sentir entre le corps astral et le corps éthérique et le penser entre le corps éthérique et le corps physique. L'idéal de « l'esprit libre » naît donc silencieusement du Je, commence à se faire sentir dans le vouloir et « se fraye une voie » ensuite, au travers du sentir, vers le penser. Cela signifie qu'il veut être reconnu pour ce qu'il est, et que, sans cette reconnaissance préalable, il ne peut être réalisé, mais seulement altéré ou déformé.

L'homme a donc besoin de la force qui provient de l'impulsion (de l'inconscient), mais l'impulsion a besoin de la forme qui provient de l'homme (du conscient). La manifestation de ces impulsions est liée au devenir historique et évolutif de l'humanité. Quand on parle d'un « esprit du temps », on parle justement d'exigences qui, avant un moment donné, n'étaient pas ressenties et qui, ensuite (si elles sont satisfaites), sont de moins en moins ressenties, car de nouvelles se manifestent. En parlant du devenir individuel (de ce qu'on appelle « processus d'individuation »), Jung affirme, par exemple, qu'un « archétype », quand il est parvenu à son moment, « s'envenime » et commence à agir. Il commence cependant à agir comme impulsion du vouloir, ou comme mouvement du sentir, mais ne peut pas prendre la forme qui lui est propre tant que la conscience du sujet, en le re-connaissant, ne va pas à sa rencontre. Au début, toutes les impulsions se manifestent donc sous une forme imparfaite. Comme nous l'avons vu, Steiner dit en effet de l'impulsion de « l'esprit libre »: « Ce n'est pas un idéal pensé ou rêvé, mais un idéal plein de vie qui s'annonce clairement, bien que dans sa forme la plus imparfaite »: ou bien encore sous la forme de l'ego.

Mais allons de l'avant. « Pour les choses du monde extérieur — dit Steiner — l'idée est déterminée au moyen de la perception: nous, nous avons fait notre part quand nous avons reconnu le lien entre idée et perception. Quant à l'homme, les choses ne vont pas ainsi. L'ensemble de son existence n'est pas déterminé sans lui-même: son vrai concept en tant qu'homme *moral* (esprit libre) n'est pas précédemment uni objectivement à l'image perceptive « homme », de manière à être ensuite, au moyen de la connaissance, simplement vérifié. Au moyen de son activité propre, l'homme doit réunir son concept avec la perception « homme » » (p.141).

Nous voici donc de nouveau aux prises avec l'opposition entre le processus cognitif et celui créatif. Comme nous le savons désormais, quand nous exerçons la connaissance du monde sensible, nous menons le concept à la rencontre du percept. Nous faisons cela parce que, tout en étant à l'origine une seule chose (l'essence de l'objet), le percept et le concept, nous, nous en brisons l'unité, en expérimentant la force dans la sphère perceptive ou volitive et la forme dans la sphère pensante. La connaissance réunit ces deux données et recrée donc l'unité originelle. Une telle unité existe donc « a-priori », étant donné que non seulement l'entéléchie est, mais elle existe, ou — pour le dire en termes kantien — le « noumène » que nous pensons est uni au « phénomène » que nous percevons. Mais cela vaut-il aussi pour la connaissance de l'homme? Non, ici les choses se situent de façon différente, parce que l'être humain constitue, non pas une réalité *devenue*, mais une réalité *en devenir*. L'homme n'est pas un « fait » mais un « se faire »: ou encore un être qui doit se réaliser lui-même, mais qui ne peut le faire s'il ne connaît pas ce soi-même qu'il est appelé précisément à réaliser. Seul l'homme jouit, dans le créé, de ce privilège: à savoir du privilège de pouvoir se créer (de pouvoir être « *causa sui* ». Cette condition exceptionnelle qui est la sienne peut être cependant une occasion soit de réussite soit d'échec. C'est ceci le prix de la liberté.

Pour se réaliser soi-même, l'homme doit donc incarner *l'idée de l'être humain*: c'est-à-dire qu'il doit porter sa vraie essence dans l'existence.

Voyez-vous, quand on parle de « malaise » existentiel, l'on devrait se demander de quoi dépend qu'un état existentiel soit perçu comme « mal-être » ou comme « bien-être ». On ne pourra pas répondre à cette interrogation si l'on ne considère pas le rapport entre l'existence et l'essence. Un état existentiel, en effet, sera d'autant plus ressenti comme « bien-être » qu'il concordera d'autant plus à l'essence, et comme « mal-être » d'autant plus qu'il en discordera. Cela veut dire, en somme, que sans un point de référence « extérieur » à l'exister, un état en vaudrait un autre et il n'y aurait pas à cause de cela de raison de se lamenter ou d'essayer de le changer.

Quoiqu'il en soit nous pourrions nous demander: si l'homme est en devenir, et donc pas encore un être réalisé, comment peut-on connaître alors ce que l'on n'est pas encore? Pour répondre à une question de ce genre, il sera utile de rappeler ce que Dit Hegel du « commencement ». En tout « commencement », en effet, la chose n'est pas encore, parce qu'elle est seulement commencée, mais en même temps elle est déjà là, parce que justement, elle est commencée. C'est pourquoi partout où il y a un devenir, les choses, en même temps sont et ne sont pas.

L'essence de l'être humain (le Je) est déjà en puissance, mais n'est pas encore un stade (un stade égoïste ou un stade intellectuel). Ce n'est donc que l'évolution d'une telle conscience (de l'autoconscience) qui peut permettre à la puissance du Je de se réaliser complètement. Mais la puissance du Je — que l'on fasse bien attention — se réalise dans l'âme. Alors que face à un autre homme (un « Tu »), moi je l'ai en effet comme objet de perception d'abord et ensuite comme concept: ou encore comme Je. Le problème, toutefois, se trouve dans la compréhension que tout ce qu'est l'autre Je se manifeste dans l'âme. Tous les hommes, en tant qu'hommes, sont en effet des Je, mais la manière dont leur être vit au sein de l'âme est différente. Voyez-vous, il pourrait valoir pour l'âme ce que l'on dit du Baptiste, dans le prologue de l'Évangile de Jean: « Il y eut un homme envoyé par Dieu, dont le nom était Jean. Il vint comme témoin, pour témoigner de la lumière (...) Lui n'était pas la lumière, mais il vint pour rendre témoignage à la lumière ». C'est en effet l'âme qui doit « rendre témoignage » au Je. Malheureusement nous ne pouvons pas nous arrêter sur cet aspect de la question, mais je voudrais au moins vous suggérer de méditer sous cet éclairage la figure de la Vierge: à savoir, la figure de cette *Âme céleste* qui nous est justement présentée — par Scaligero (dans *Isis-Sophia*) — comme « transcendance visible ».

Le problème, pour revenir à nous, est donc celui d'être des créateurs. Mais pour l'être, il faut développer avant tout l'imagination. La pensée actuelle, malheureusement, prise comme elle est par la cybernétique, est en train de se vider peu à peu de cette force et à cause de cela elle se stérilise de plus en plus. C'est extrêmement significatif que les « techniciens » sont au jour d'aujourd'hui si en vogue, et que l'on place tant d'espoirs dans la « bio-technologie » ou dans « l'ingénierie génétique ». Il y en même qui espèrent que ce soient les « technocrates » qui résoudront finalement la « question sociale ». C'est justement la

mentalité « technique », toutefois, qui est la plus pauvre en imagination et donc en créativité. Mais pourquoi insistons-nous sur l'imagination? Parce que c'est la seule forme de pensée qui sait penser le futur. Considérez que Steiner, en parlant de la *Pandore* de Goethe, indique le contemplatif Épiméthée comme le porteur de la « post-pensée » et l'actif Prométhée comme le porteur de la « pré-pensée ». Le premier est en effet la pensée cognitive qui vient après les choses (*post-res*), tandis que le second est la pensée créative qui vient avant les choses (*ante-res*). Nous nous servons du premier quand nous sommes aux prises avec ce qui est et existe déjà; nous nous servons du second quand nous sommes, au contraire, aux prises avec ce qui est, mais n'existe pas encore: ou bien, avec le « possible ». Eh bien!, l'imagination est justement la force qui sait penser le possible. Une culture qui perd la capacité d'imaginer est donc destinée, fatalement, à *subir* le futur et non à *l'influencer*: elle ne pourra par *le vouloir*, mais seulement *en pâtir*.

Steiner poursuit de toute manière: « Concept et perception ne coïncident ici que lorsque l'être humain lui-même les amène à coïncider. Mais il ne peut faire cela qu'après avoir trouvé le concept d'esprit libre, à savoir, son propre concept à lui » (p.141).

Cela signifie donc que l'homme « dépasse la limite » (traverse le seuil) quand il « mène à expression » sa propre *essence* (le Je ou « l'esprit libre ») dans sa propre *existence*. Une telle essence doit donc être d'abord saisie (intuitivement) dans l'esprit, et poussée ensuite, au travers de l'âme et du corps, vers le monde. Ce qui veut dire, en termes anthroposophiques, qu'elle doit d'abord être saisie dans le Je et puis poussée, au travers du corps astral, le corps éthérique et le corps physique, vers le monde. Mais que fait le Je en traversant ces trois constituants inférieurs? C'est vite dit: il les *humanise*. Et c'est en fait de cette *humanisation* du corps animal du corps végétal et de celui minéral de l'homme que — comme nous le savons — se développent, respectivement, le « Soi spirituel », « l'esprit de vie » et « l'Homme esprit ». Tandis que l'élément humain est donc réduit, dans la vie ordinaire, à l'état « animal », « végétal » ou « minéral », au long du cheminement spirituel, ce sont ces mêmes états à être au contraire élevés à celui « humain ». Certes, une vie ne suffit pas pour faire cela, mais cela suffit pour donner un sens à la vie.

Steiner dit encore: « Ainsi, autant la vie intellectuelle de l'homme que sa vie morale nous ramènent à la double nature de l'homme lui-même: à la perception (l'expérience immédiate) et à la pensée. La vie intellectuelle dépasse une telle nature dualiste au moyen de la connaissance, celle morale au moyen de la réalisation effective de l'esprit libre » (pp.141-142).

Voyez-vous, l'artiste crée des oeuvres, l'homme moral crée « l'esprit libre »: c'est-à-dire, lui-même. Si l'on voulait, on pourrait dire de « l'esprit libre » quelque chose de semblable à ce que dit Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* de « l'enfant »: « L'enfant est innocence et oubli, un nouveau commencement et un jeu, une roue qui tourne sur elle-même, un premier mouvement, un « oui » sacré. Effectivement, pour le jeu de la création, oh mes amis!, il faut un « oui » sacré: l'esprit veut à présent sa volonté, celui qui est perdu au monde conquiert à présent son monde ».

La « réalisation effective de l'esprit libre » est donc l'incarnation de l'idée de l'Homme (du Je): c'est en somme l'autoréalisation graduelle *du Je de la part du Je*. « Tout être — poursuit Steiner — a son concept inné (la loi de son exister et de son agir): mais dans les choses extérieures ceci est inséparablement conjoint à la perception, et c'est seulement à l'intérieur de notre organisme spirituel qu'il en est séparé. Dans l'homme lui-même, concept et perception sont d'abord *effectivement* séparés, pour être ensuite pareillement *effectivement* réunis par lui » (p.142).

Comme vous le voyez, on a explicitement dit ici que le concept *in-re* (« inné ») est *lex rei* (loi de la chose). Dans le monde animal, par exemple, une telle loi se révèle comme « modèle de comportement »: comme ce « modèle de comportement » qui est justement observé et étudié par l'éthologie. Dans les « choses extérieures » — selon tout ce que nous avons amplement vu au cours de la première partie — la séparation du concept et du percept est « apparente » (et donc non « effective ») puisqu'elle ne concerne pas les choses, mais la façon dont l'homme les connaît. Dans l'homme, au contraire, une telle séparation est « effective » (et donc non « apparente ») parce que le concept n'est pas encore complètement incarné dans le percept (parce qu'il n'est pas encore totalement *in-re*, mais plutôt il est, pour la majeure partie, *ante-rem*). En utilisant ces termes « scolastiques », nous pouvons encore une fois observer, par ailleurs, comment le mouvement cognitif qui va de *l'in-re* au *post-rem* est l'inverse de celui créatif qui va de *l'ante-rem* à *l'in-re*.

Quelqu'un — dit Steiner — pourrait cependant objecter: « À la perception de l'homme, comme à tout autre chose, correspond à tout moment de sa vie un concept déterminé. Moi, je peux me former le concept d'un homme commun typique et je peux aussi avoir un tel homme, donné comme perception; si à celui-ci j'ajoute aussi le concept d'esprit libre, j'en viens à avoir deux concepts pour un même objet » (p.142).

Cette objection — je l'avoue — me fait revenir à l'esprit une petite histoire que je veux vous raconter. Dans une salle d'un musée, il y a un gars qui observe avec intérêt un crâne conservé dans une châsse. Aucune plaque explicative ne s'y trouvant, il se tourne alors vers le gardien et lui demande: « À qui est ce crâne? ». — « Il est à Alexandre Volta », répond aussitôt le gardien. Le gars remercie et passe dans la salle suivante où, dans une autre châsse, est conservé un crâne plus petit. Il l'observe, puis se dirige de nouveau vers le gardien et lui demande: « Et celui-là de qui est-il? » « C'est toujours celui d'Alexandre Volta — réplique l'autre —, mais lorsqu'il était enfant ».

Sur quoi repose le *non-sens* de cette petite histoire? Sur le fait que deux réalités séparées dans le temps sont échangées par deux réalités séparées dans l'espace. Eh bien!, c'est quelque chose de semblable qui se produit aussi quand on dit — comme on le fait dans l'objection rapportée par Steiner — qu'en ajoutant au concept « d'homme commun typique » celui « d'esprit libre », on finirait par avoir « deux concepts pour un même objet ». Comme le crâne d'Alexandre Volta adulte ne peut être en effet, que le résultat de l'évolution du crâne d'Alexandre Volta enfant, ainsi le concept de « l'esprit libre » (du Je) ne peut être autre que le résultat de l'évolution

du concept de « l'homme commun typique » (de l'ego). Il ne s'agit donc pas de deux concepts différents, mais de *deux moments différents du devenir d'un seul concept*. « Dans l'objet de perception « homme » — dit en effet Steiner — il y a, donnée, la possibilité de se transformer, comme dans la graine végétale il y a, donnée, la possibilité de devenir une plante développée. La plante se transformera en vertu des lois objectives qui résident en elle; l'homme reste dans son état inachevé, s'il ne saisit pas en lui-même la matière de la transformation et ne se transforme pas par sa propre force. La nature fait seulement un être naturel de l'être humain; la société en fait un être qui agit selon des lois données; mais lui seul peut faire de son être un être *libre* » (p.142).

Beaucoup parmi vous connaissent les travaux de Steiner relatifs à la fameuse « question sociale », et ils se rappelleront peut-être qu'il s'y révèle, dans ces travaux, comment beaucoup de ceux qui s'engagent et se battent pour un renouveau de la vie sociale nourrissent, sans s'en rendre compte eux-mêmes, une profonde méfiance à l'égard des ressources de l'être humain. C'est presque la même méfiance que porte le Talmud quand il affirme — comme nous avons vu — « qu'il aurait mieux valu que l'homme ne fût jamais créé ». C'est toutefois singulier de se battre pour le renouveau social et d'être à la fois convaincu que celui qui devra animer une telle vie ne puisse se renouveler. Pour se renouveler, l'homme ne peut commencer que par renouveler sa propre pensée et sa propre conscience. Voyez-vous, aujourd'hui on croit que l'homme n'est autre qu'un « animal intelligent », en même temps pourtant on se plaint que l'évolution de son intelligence s'accompagne — et on ne sait pourquoi — d'une involution de son comportement. Mais — dites-moi, vous tous — que pourrait faire d'autre un « animal intelligent » sinon de mettre sa propre intelligence au service de sa propre animalité, afin de pouvoir devenir, de manière toujours plus « intelligente », toujours plus « animal »?

Voyez-vous le 20^{ème} siècle a connu des tragédies inénarrables. Le communisme, le fascisme et le nazisme, combien même de manière diverse, se sont en effet lancés contre l'homme « bourgeois » dans l'intention de le dépasser. Mais qui est cet homme « bourgeois »? Rien d'autre que l'homme de l'ego: ou bien l'homme de l'*avoir*, et non de l'être. Comme nous le savons désormais, pourtant, l'ego est le sujet de la conscience représentative du Je, et la conscience représentative est la conscience liée à la perception sensible: ce qui revient à dire, au corps et aux choses. Pas étonnant, donc, que l'initial « *cogito ergo sum* » cartésien se soit d'abord transformé en un « *volo, ergo sum* » et ensuite surtout concomitamment à la révolution industrielle, dans un « *habeo, ergo sum* » (Tandis que je rédige ces choses, j'apprends que Serge Romano, dans un essai intitulé *Totalitarisme, totalitarismes et régimes autoritaires*, déclare justement: « La propriété est une partie intégrante de notre personnalité. Nous sommes ce que nous possédons et nous serons jugés par la façon dont nous aurons conquis la propriété de nos biens »). Comment peut-on donc espérer remonter cette pente, si l'on n'est pas capable de reconnaître quelle est la vraie racine du mal? Justement ce 20^{ème} siècle devrait nous avoir enseigné que ce n'est pas du tout le cas de continuer à procéder empiriquement par « tentatives et erreurs ». Y a-t-il peut-être besoin d'horreurs supplémentaires pour réveiller nos

consciences? Tout ce sang devra-t-il être encore versé pour que l'on comprenne, finalement, que dépasser l'homme « bourgeois » (qui est en chacun de nous) signifie dépasser l'ego et la conscience représentative du Je? Voyez-vous, chaque niveau de conscience correspondant à une qualité d'existence, il est impossible d'espérer élever la qualité de la seconde si l'on n'est pas en mesure d'élever le niveau de la première. « Quand le chariot n'avance pas — affirment en effet les maîtres Zen — il est inutile de fouetter le chariot ».

Suite du neuvième chapitre - début du dixième chapitre

Vingt-neuvième rencontre - 29 avril 1999.

Commençons tout de suite par lire: « Le point de vue de la moralité libre — dit Steiner — n'affirme donc pas que l'esprit libre soit l'unique forme dans laquelle l'homme puisse exister. Il ne voit dans la libre spiritualité que le stade ultime de l'évolution de l'homme. N'est pas nié, avec ceci, que l'agir selon des normes tire sa justification en tant que degré d'évolution. Seulement, il ne peut être reconnu comme point de vue absolu de la moralité. L'esprit libre dépasse les normes dans le sens qu'il ne ressent pas uniquement les commandements comme des motifs, mais dirige plutôt son agir selon ses propres impulsions (intuitions) » (p.143).

Vous vous rappellerez que, dans un des schémas précédents, nous avons opposé au « devoir-être naturel » le « devoir-être moral », en reliant le premier au paganisme et le second à l'Ancien Testament. Sur le plan historique, on peut en effet distinguer une ligne évolutive qui va de la culture païenne (polythéiste), au travers de celle de l'Ancien Testament (monothéiste), à la culture chrétienne (trinitaire). Il s'agit de la même ligne qui va, sur le plan moral, du « devoir-être de la nature », au travers du « devoir-être de la loi », à « l'esprit libre ». À qui voudrait se faire une idée de l'opposition entre l'éthique païenne et celle hébraïque, je suggérerais de comparer le caractère « intellectualiste » de l'enseignement de Socrate (chez qui le bien coïncide avec le savoir, le mal avec l'ignorance) avec celui « volontariste » de la *Thora* (de la loi). Chez le peuple sémite — observe justement Bertola — « il y a un fait qui frappe et qui est vraiment unique: le monothéisme éthique (...) Le Dieu moïsiaque est Dieu-volonté et puissance et pas seulement Dieu-idée ». Le même Steiner, du reste, invite à saisir, dans la figure des sibylles et des prophètes, peintes à fresque par Michelange sur la voûte de la chapelle Sixtine, précisément ce contraste entre la culture « matriarcale » des premières (liée aux éléments et aux forces de « mère-nature ») et celle « patriarcale » des seconds.

À qui voudrait, au contraire, se faire une idée de l'opposition entre l'éthique de l'Ancien Testament et celle chrétienne, au cas où nous ferions abstraction de *La Philosophie de la Liberté*, j'aurais vraiment peu de choses à suggérer. Cette affirmation peut sembler bizarre, mais elle trouve un appui inspiré dans ce livre de Bruno Forte (professeur de théologie dogmatique à la Faculté de Théologie de l'Italie méridionale); *Trinità come storia (Trinité comme histoire)*. Écoutez ce que dit en effet

l'auteur (en citant aussi K. Rahner), justement au début du premier chapitre (significativement intitulé: *L'exil de la Trinité*): « Le Dieu des chrétiens est-il un Dieu chrétien? Cette question, en apparence paradoxale, naît spontanément si l'on considère la façon dans laquelle beaucoup de chrétiens se représentent leur Dieu. Dans le discours ils parlent de Lui en se référant à une vague « personne » divine, plus ou moins identifiée avec le Jésus des Évangiles ou avec un être céleste pas mieux précisé (...) Est indéniable le fait que beaucoup de chrétiens, « malgré leur profession de foi exacte de la Trinité, ne soient presque seulement des « monothéistes » dans la pratique de leur vie religieuse. On pourra risquer l'affirmation que, si l'on devait supprimer parce que fautive, la doctrine de la Trinité, après une telle intervention une grande partie de la littérature religieuse pourrait pareillement rester quasi inaltérée » (...) Qu'ensuite le mystère trinitaire soit un théorème théologique sans incidence pratique, c'est une conviction répandue. Kant en était déjà convaincu: « De la doctrine de la Trinité, prise à la lettre, il n'y a absolument rien à tirer pour la pratique, même si l'on croyait la comprendre, et d'autant moins ensuite si l'on s'aperçoit qu'elle dépasse tout concept fait par nous ». À la question: « De quoi dépend le fait qu'en Occident la majeure partie des chrétiens, pour leur expérience et pratique de vie, justement sont seulement « des monothéistes »? », Moltmann répond en constatant: « Il semble qu'il importe peu, aussi bien dans la doctrine de la foi que dans l'éthique, que Dieu soit Un ou Trinin. » ».

Comme vous le voyez, Kant aussi est mis en cause: ou bien, ce curieux « chrétien » (luthérien) qui rédige une *Critique de la raison pratique* en se déclarant non moins convaincu que « de la doctrine de la Trinité, prise à la lettre, il n'est absolument pas possible d'en retirer quelque chose pour la pratique ».

Tout cela peut en tout cas expliquer pourquoi Steiner affirme que « l'action selon des normes » a « sa justification comme degré d'évolution » et que, dans la spiritualité libre, on doit ne voir « que le stade ultime de l'évolution de l'homme ». Quand il s'agit de processus évolutifs, on doit toutefois considérer l'éventualité de « fixations » pathogènes (nous l'avons déjà rappelé quand nous avons parlé du rapport qui subsisterait — selon Freud — entre les diverses phases de développement de la *libido* et les maladies mentales); et comme nous avons révélé, en son temps, sur le plan noétique, une sorte de fixation à la phase « intellectuelle » (ou cérébrale), aussi pouvons-nous à présent relever, sur le plan éthique, une fixation correspondante à la phase « légale » (ou normative). Sous cet éclairage, d'ailleurs, on voit encore mieux comment le stade évolutif supérieur (celui de « l'esprit libre ») ne nie pas celui inférieur (des normes), mais au contraire le comprend, l'intègre et le dépasse.

Steiner dit à ce sujet: « Le conformiste, qui voit la moralité personnifiée dans les règlements extérieurs, verra éventuellement même dans l'esprit libre un homme dangereux » (p.143).

On fera bien de rappeler à ce point ce schéma dans lequel j'avais mis le Je au centre et, en tant que produits opposés issus de sa scission, au-dessus, l'ego et, en-dessous, le non-ego (ou le non-je). Nous avons dit que le je correspond à ce que Steiner

appelle « l'organisation consciente du je » (liée à l'activité de représentation) et que le non-ego correspond, à l'inverse, à celle qu'il appelle « l'organisation inconsciente du je » (liée au vouloir). J'ai souligné, alors que ce qui est singulier, c'est que de cette scission active du Je vivant dérivent, d'un côté, un ego qui, parce que non-vivant, se révèle pourtant toujours comme un « sujet », et de l'autre, un non-ego qui se révèle, à l'inverse et paradoxalement, comme un « objet ». Entre le Je vivant et le non-ego se révèle une continuité de force (mais non de forme). L'objet ou le non-ego est donc cette vaste partie du Je dont nous sommes inconscients, alors que le sujet ou l'ego est cette partie restreinte du Je dont nous sommes conscients. Normalement, cependant, nous ne savons pas du tout que les choses sont ainsi et nous nous limitons pour cette raison à nous opposer, en tant qu'ego ou sujets, aux non-ego ou aux objets. Donc, non seulement nous ne sommes pas conscients que le non-ego ou l'objet est une partie du Je, mais nous le projetons, en plus de tout cela, à l'extérieur de nous. On se reconnaît en effet, sur le plan du penser, comme « sujet conscient » (ou ego), parce que l'on jouit de la *continuité de la forme* (sans force), tandis que l'on ne se reconnaît pas, sur le plan du vouloir, comme « sujet inconscient », mais on projette plutôt en dehors de soi un tel sujet en l'appréhendant comme un « objet » (ou un non-ego), parce que l'on jouit de la *continuité de la force* (sans forme). Ce qui veut dire, en somme, que c'est le Je « volitif » (en tant que non-ego) qui est projeté et aliéné. Du point de vue moral, il s'agit d'un fait extrêmement important, puisque dans la même mesure où nous projetons le Je « volitif », nous cherchons ensuite en dehors de nous le fondement de ce *vouloir* qui, une fois aliéné, se présente à nous comme un *devoir*. Au cas où le Je « volitif », serait projeté vers le « bas », le fondement de la morale aura un caractère naturaliste ou matérialiste, au cas où il le serait vers le « haut », le fondement de la morale aura à l'inverse un caractère spiritualiste: dans les deux cas, il aura, de toute manière, une nature transcendante, puisqu'il se révélera dans la sphère du non-ego. Voici donc comment parvient à s'installer en dehors de nous cette volonté dont nous ne savons pas qu'elle est à l'intérieur de nous. Mais pourquoi ne le savons-nous pas? Parce que de cette manière, nous en sommes protégés. C'est mieux, en effet, qu'un pouvoir de ce genre ne finisse pas entre les mains de l'ego. Mais comment croyez-vous que surgissent ces folies des « grandeurs » et des « puissances »? Elles surgissent justement à cause du fait que dans le petit verre de l'ego, on en vient à verser toute la puissance du vouloir contenu dans la barrique du Je. Voyez-vous, tenir hors de portée de l'ego le vouloir du Je, c'est un peu comme tenir hors de portée des enfants les allumettes et les médicaments. Avec les premières, on pourrait en effet se brûler, et avec les seconds s'empoisonner. Et Nietzsche, pour avoir mis les mains sur la « volonté de puissance » sans avoir préalablement développé la « volonté de conscience », ne s'est-il pas justement « brûlé » et « empoisonné »?

Soyons donc attentifs parce que le pouvoir du Je peut sauver l'ego, mais il peut aussi le perdre. Il le sauve s'il le gagne aux niveaux de conscience supérieurs; il le perd (il le « porte à l'inflation ») s'il le gagne, à l'inverse, de manière *immédiate* sur le plan de la conscience intellectuelle ordinaire. Comme vous le voyez, alors que l'on

cesse de projeter, et par cela même de « déifier », le Je « volitif » (comme l'a fait justement Nietzsche en déclarant la « mort » de Dieu), on court le risque d'en introjecter la force et de commencer donc à « déifier » l'ego. C'est justement pour éviter des risques de ce genre que Steiner nous indique une « cheminement de la pensée »: à savoir un cheminement au long duquel, au je « pensant » est donnée la possibilité de se réunir *graduellement* au Je « volitif », de sorte que la forme du premier puisse *humaniser* de plus en plus la force du second, et la force du second puisse *vivifier* de plus en plus la forme du premier.

Voyez-vous, la conscience représentative (ou intellectuelle) est *moralement impuissante*. Eh bien!, ceux qui ne veulent pas se résigner à cet état d'impuissance, il est bien qu'ils s'appliquent, justement au nom de la moralité à laquelle ils aspirent, à dépasser un tel niveau de conscience: ce qui revient à dire, qu'ils s'appliquent à faire ressusciter de la tombe de la représentation le penser et le concept. Le Christ dit pourtant: « Sans moi, vous ne pouvez rien faire ». C'est seulement en vertu de Sa force de résurrection qu'il est en effet possible de transcender le plan représentatif et de découvrir, à l'intérieur même de l'idée, la force de la volonté. Mais découvrir l'idée vivante, c'est découvrir la moralité, puisque la moralité n'est que *la vie, la lumière et la chaleur du Je dans l'idée*. Au cas où nous serions capables de ceci, en vérité nous n'aurions plus besoin de rechercher en dehors de nous le fondement de notre orientation morale. Steiner dit que, aux yeux des conformistes « l'esprit libre » peut apparaître comme un « homme dangereux ». Mais un « esprit libre » n'est pas un « rebelle » (comme tend à l'être le type « sthénique ») ni un « grégaire » (comment tend à l'être l'esprit « asthénique »), mais plutôt un individu qui, en étant conscient du fait que tous les règlements ont une origine historique et humaine, adopte à leur égard une attitude simplement « critique »: à savoir une attitude qui le porte à les observer, les penser, les évaluer, mais aussi, quand il le juge nécessaire, à les modifier. Il n'y a donc aucun besoin de déchirer les lois ou de les mettre sur les autels.

« L'on ne doit pas forger la formule — reprend Steiner — que l'homme existe pour fonder, séparé de lui-même, un ordre moral du monde. Celui qui penserait ceci se situerait, par rapport à la science de l'homme, au même point auquel se trouvait cette science naturelle qui disait: « Le taureau a des cornes pour pouvoir donner des coups de cornes ». Heureusement, les naturalistes ont envoyé promener de tels concepts finalistes. L'éthique parvient plus difficilement à s'en libérer; mais de la même façon que les cornes n'existent pas *dans le but* de pouvoir donner des coups de cornes, mais plutôt que les coups de cornes existent *au moyen* des cornes, ainsi l'homme n'existe pas dans le but de faire de la moralité, mais la moralité existe *au moyen* de l'homme » (p.144).

Dans le schéma que nous avons rappelé plus haut, nous voyons le Je au centre (le sujet « objectif » ou l'objet « subjectif », sous le sujet (l'ego) et sous l'objet (le non-ego). Quand on pose la base de la morale dans la sphère du non-ego, on la pose donc dans la sphère de l'objet: de cette façon, on fait donc de l'objet le « sujet » ou du sujet « l'objet » (de la morale). Mais être objet de la morale équivaut à être « un instrument » de la morale: un « instrument » au service des objectifs de quelqu'un

d'autre. Mais les choses ne sont pas ainsi. Le but de l'homme c'est en effet l'*Homme*; et le moyen de l'Homme (pour parvenir à soi-même) c'est toujours l'homme (la fin, donc « ne justifie pas le moyen », mais *se fait* un moyen).

« L'homme libre — dit Steiner — agit moralement parce qu'il a une idée morale; mais il n'agit pas dans le but de faire naître, avec son agir, une moralité. Les individus humains, avec leurs idées morales qui appartiennent à leur être, sont la condition préalable de l'ordre moral du monde. L'individu humain est source de toute la moralité et centre de toute la vie terrestre » (p.144).

Si l'homme n'existait pas, il n'y aurait donc pas de moralité, puisque la moralité est l'essence même de l'homme. On pourrait même dire que l'homme peut exister au monde seulement de manière morale ou immorale; ou bien, uniquement comme un Homme ou un non-Homme. Pour promouvoir le développement de la moralité, il faut par conséquent promouvoir le développement de l'*humanité* (de l'humain en l'homme). L'homme libre ne dit pas grand-chose de la moralité, puisque la moralité, il la crée et l'opère parce qu'elle coïncide, en lui, avec son être même. Il ne se préoccupe pas tant — comme nous l'avons dit — que son action soit « morale » ou « immorale », mais bien plutôt qu'elle soit *sienne*: à savoir qu'elle soit, une action du Je.

Mais comment fait-on pour savoir si une action est ou n'est pas une action du Je? En découvrant avant tout les actions du non-Je (ou bien celles dictées par la *psyché*, par la *physis* et par le *sòma*). Ce qui naît du corps, de l'*âme sensible* de l'*âme rationnelle* ou *affective*, ne naît déjà pas du Je. Seul ce qui naît de la moderne *âme consciente* naît du Je, mais d'un Je qui, dans le cours de sa première phase évolutive, a conscience de soi sous la seule forme de l'ego. Sous une forme — pour ainsi dire — « neutre » (comme « neutre » est la mathématique qui le représente) et que, en tant que tel, il est libre *de la nature* (inférieure), mais pas encore *pour l'esprit vivant* ou *pour le Je*. Une telle « neutralité » est toutefois une impuissance morale: celle que l'on s'est contraint à pourvoir — selon tout ce que nous avons vu — de lois ou de normes extérieures. En tout cas, il faut une grande honnêteté et du courage pour reconnaître en nous-mêmes ce qui ne naît pas du Je. C'est ceci, incontestablement, l'un des aspects les plus sévères du cheminement intérieur. Quand on commence à voir ce que l'on n'est pas (le non-Je), il est en effet nécessaire d'être présent à soi-même pour se rappeler que l'on est toujours *celui qui voit* et non *ce que l'on voit*. Ce qui signifie que, surtout au début du chemin, on devient d'autant meilleur que l'on découvre être pire (que ce que l'on croyait). Si l'on découvre, par exemple, que l'on est envieux, l'on ne doit pas se sentir blessé dans son orgueil ou dans son amour propre (puisque ce ne serait là qu'une « blessure narcissique »), mais on doit réaliser que c'est le Je qui a découvert l'envie et que c'est ce même Je, tout comme il l'a découverte, à pouvoir aussi la transformer. Pensez, pour donner un autre exemple, à la colère. Quand nous en sommes la « proie », il y a de la colère, mais il n'y a pas nous, quand il y a nous, il n'y a plus de colère. Dans cette condition, jamais nous ne pourrions l'observer, la connaître et la transformer. Le problème n'est donc pas tant de la réprimer, mais bien plus de se maintenir présent à soi-même pour ne pas se faire désarçonner. Je dis cela parce que je pense que vous vous souvenez que

Steiner, dans *Métamorphoses de la vie de l'âme*, parle justement, en rapport avec l'éducation de l'*âme sensible*, d'une « mission de la colère » et de la nécessité de transformer sa force en une faculté morale supérieure.

Nous avons ainsi achevé l'examen du neuvième chapitre et nous pouvons donc passer au dixième qui s'intitule: *Philosophie de la Liberté et monisme*.

(Philosophie de la Liberté et monisme)

Vous souvenez-vous de tout ce que nous avons dit, en son temps, du réalisme « naïf » ou « primitif »? Eh bien!, « l'homme simple — dit Steiner — qui ne considère comme réel que ce qu'il peut voir avec les yeux et toucher avec les mains, exige aussi pour sa vie morale des raisons d'actions qui soient perceptibles par la voie des sens. Il requiert un être qui lui communique ces raisons d'une manière compréhensible à ses sens » (p.146).

C'est le cas de ceux qui se font guider, dans leur propre conduite, par l'autorité individuelle de quelqu'un qu'ils estiment « plus sage et plus puissant » qu'eux ou par la collectivité de la famille, de l'État, de la société ou de l'Église.

« Le degré le plus élevé de l'évolution du réalisme primitif dans le domaine de la moralité — observe cependant Steiner — est celui dans lequel le commandement moral (ou idée morale) est pensé comme indépendant de toute entité étrangère et, hypothétiquement, comme force absolue de l'intériorité profonde » (pp.146-147)

À un tel degré d'évolution, le réalisme « naïf » finit dans le réalisme

« métaphysique ». Vous vous rappellerez que celui « naïf » est en effet le réalisme des « choses », tandis que celui « métaphysique » est le réalisme des « forces ».

Quand que nous nous sommes occupés de ceci, nous avons justement observé que le premier s'avère surtout au dix-neuvième siècle (par exemple dans la physique classique), tandis que le second surtout au vingtième siècle (par exemple dans la physique moderne). Ce dernier a donc dépassé le réalisme des « choses », mais n'est pas encore parvenu au réalisme des « idées ». Je sais bien que revenir aujourd'hui sur la diatribe entre « réalisme » et « nominalisme » peut apparaître oiseux.

Toutefois, il n'empêche que ceci est, justement aujourd'hui, une question fondamentale. L'expérience moderne de la réalité de l'esprit — affirme en effet Scaligero — coïncide justement avec celle consciente et vivante du concept: ou bien, avec le réalisme des « idées ». De fait, le dénominateur commun de toute la culture contemporaine est pourtant le nominalisme. Ne nous laissons pas charmer: les matérialistes sont des adversaires des spiritualistes et des idéalistes, les libéraux sont des adversaires des socialistes et des communistes, les catholiques sont des adversaires des libéraux et des communistes, mais tous sont, d'une façon ou d'une autre, des nominalistes, et donc des adversaires du réalisme. Et au fond, c'est mieux ainsi, puisque, s'ils ne l'étaient pas, nous en serions alors restés au Moyen-Âge (ce qui revient à dire au thomisme »). La tâche n'est pas en effet celle d'embaumer et de conserver le cadavre du réalisme médiéval, mais au contraire de permettre à son esprit de revivre, dans une forme moderne, dans les âmes humaines. Voyez-vous, les nominalistes ont raison de prendre acte du décès de l'ancienne expérience vivante de la réalité des concepts, mais ils ont tort de se contenter de trafiquer avec leurs dépouilles sans moindrement suspecter qu'ils peuvent ressusciter; il ne s'agit donc pas de re-évoquer, en « spiritistes », l'ancienne vie des concepts, ni de continuer à manipuler, en « nécrophiles », leurs cadavres, mais de les faire

ressusciter à *une vie nouvelle*. Nous sommes donc en face d'une tâche nouvelle qui, pour être accomplie, requiert une conscience et une pratique intérieure non moins nouvelles.

De toutes manières, alors que l'on passe du réalisme « naïf » à celui « métaphysique », les lois morales — dit Steiner — « deviennent des entités métaphysiques qui existent par elles-mêmes (...) Le réalisme métaphysique doit en effet chercher aussi l'origine de la moralité dans le domaine d'un réel extrahumain. » (p.147)

« Les impératifs — écrit Kant — sont *hypothétiques* et *catégoriques* (...) Si l'action est bonne seulement comme moyen à une autre chose, l'impératif est hypothétique; si au contraire, elle est représentée comme bonne en soi, et donc nécessaire pour une volonté en soi conforme à la raison, l'impératif est catégorique ». Bien, mais si l'on donne des « impératifs », ne devra-t-il pas nécessairement se déclarer un « empereur »? Et qui est celui-ci pour Kant? Un « Je en soi » (nouménal) tout aussi inaccessible et inconnaissable que la « chose en soi », et appartenant donc au « domaine d'un réel extrahumain » (ou transcendant). Comme vous le voyez, nous nous trouvons dans la sphère du non-ego (ou de l'objet) dans laquelle le fondement de la morale peut prendre — selon tout ce que nous avons dit — un caractère matérialiste ou spiritualiste.

« Si l'être présupposé — dit en effet Steiner — est un être en soi non pensant et qui agit à cause de lois purement mécaniques, comme le matérialisme se le représente, alors l'individu humain prendra naissance de lui-même avec tout ce qui lui est relié par pure nécessité mécanique (...) Une autre possibilité est celle que quelqu'un voit dans un être spirituel l'extrahumain absolu qui réside derrière les phénomènes. Il cherchera alors aussi dans une telle force spirituelle un stimulus à l'action (...) L'homme *doit* ce qu'un tel être *veut* » (pp.147-148).

Mais pourquoi le doit-il? Parce que — comme j'espère être parvenu à l'expliquer — il a inconsciemment transformé un tel objet en un « sujet », et lui-même en un « objet ». Au cas où celui-ci découvrirait qu'il fait un avec un pareil objet présumé, il cesserait en effet de *devoir* et commencerait à *vouloir*. Le problème est entièrement ici. Autant que moi je *dois* ce que cet être *veut*, autant, en le projetant en dehors de moi, je le conçois comme *autre* que moi. Si cet être est autre que moi, *son vouloir n'est donc pas, en effet, mon vouloir, mais mon devoir*.

« Comme le dualiste matérialiste — dit pour cette raison Steiner — fait de l'homme un automate dont l'agir est uniquement le résultat de lois purement mécaniques, ainsi le dualiste spiritualiste (c'est-à-dire celui qui voit l'absolu, l'être en soi, dans une essence spirituelle à laquelle l'être humain, par son expérience consciente, ne prend aucune part) en fait un esclave de la volonté de cet absolu-là. À partir du matérialisme, comme à partir du spiritualisme unilatéral et, en général, à partir du réalisme métaphysique qui s'adresse au surhumain comme à une vraie réalité, mais qui n'expérimente pas cette dernière, la liberté est exclue » (p.149).

L'homme serait donc esclave, dans un cas, de la nature et, de l'autre, de l'esprit. Dans cette seconde éventualité, l'on s'adresse, effectivement, « au surhumain comme à une vraie réalité », mais — comme le dit Steiner — on ne l'expérimente

pas. Écoutez tout ce que dit De Ruggiero à ce sujet: « Le lecteur qui a suivi toutes les étapes du cheminement parcouru par Kant, de la morale à la liberté, peut éventuellement douter que Kant ait totalement résolu le problème qu'il s'était proposé de résoudre depuis le début: à savoir, comment l'impératif catégorique est-il possible? Kant, en effet, ne démontre pas la liberté, mais il en fait un postulat indémontrable par la raison pratique, donc tout l'enchaînement de ses déductions reste suspendu à un principe que la pensée ne peut pas justifier et posséder complètement ». Kant, toutefois, est d'autant plus contraint à « postuler » la liberté, qu'en ne parvenant pas à la penser et à l'expérimenter à l'intérieur de lui-même, il peut seulement la supposer ou l'imaginer en dehors de soi comme il peut seulement conjecturer ou supposer en dehors de soi (du non-ego) la réalité du « surhumain » (qui n'est autre, sur le plan moral, que le *vrai humain*).

« Le *monisme* — continue quand même Steiner — devra admettre une justification partielle du réalisme primitif, parce qu'il donne une justification au monde perceptif. Celui qui est incapable de produire des idées morales au moyen de l'intuition, doit les recevoir des autres » (p.149).

Nous avons dit, dans ce qui précède, que l'homme « simple » reconnaît l'autorité d'un autre individu, et qu'un progrès se révèle déjà quand il reconnaît celle d'une institution. Une évolution est donc possible. « L'esprit libre », en tant qu'idéal absolu de la moralité, ne peut être pour cette raison qu'un but. De fait, personne parmi nous n'est entièrement esclave et entièrement libre. Nous naissons esclaves de la nature et, en vertu des lois morales, nous nous en émancipons peu à peu, mais de l'esclavage (acquis) de telles lois nous pouvons nous libérer seulement si notre cœur tend fortement et incessamment à l'idéal de « l'esprit libre ». Comme les « Rois Mages » réussirent à trouver le lieu où était né Jésus, uniquement parce qu'ils furent guidés par Son étoile, ainsi chacun de nous peut trouver le lieu où naît la liberté uniquement s'il est guidé par son étoile: ou bien par son concept, ou par son idée. En tant qu'idée vivante, un idéal similaire est une force véritable; et plus nous allons à sa rencontre, plus cet idéal se meut vers nous. Voilà pourquoi Steiner fait précéder, à la *Réalité de la Liberté*, la *Science de la Liberté*. Même les idées, en somme, avant de les épouser, on ferait bien de les connaître. Nietzsche a dit que l'homme a créé tant d'oeuvres d'art, mais il ne s'est pas encore créé lui-même comme une oeuvre d'art. En effet, la création de l'homme par l'homme est le plus élevé des arts: un art *moral*.

Suite du dixième chapitre

Trentième rencontre - 6 mai 1999.

« Le monisme — dit Steiner — ne peut admettre une coercition inconsciente qui réside derrière la perception et derrière le concept. Si quelqu'un soutient qu'une action d'un semblable à lui a été accomplie non librement, il doit indiquer à l'intérieur du monde perceptible la chose, ou l'homme ou l'institution, qui a poussé

un tel semblable à l'action; s'il en appelle à des causes de l'action situées en dehors du monde réel des sens et de l'esprit, le monisme ne peut s'engager dans une telle assertion (p.150).

Le monisme ne peut donc pas admettre une coercition inconsciente résidant « derrière » la perception et le concept, mais il peut en admettre une inconsciente qui réside *dans la* perception ou *dans* le concept. Nous avons vu, dans le cours de la première partie, que la réalité en soi du concept est une chose, mais la relation dans laquelle l'homme se trouve avec elle, en est une autre. Comme le soutient justement von Hartmann, avec la réalité du concept nous pouvons, en effet, nous trouver dans un rapport conscient ou inconscient. Si Jung avait mis à profit cette leçon, il aurait sûrement parlé de concepts (ou d'idées) et non pas d'archétypes (en soi), démontrant ainsi, grâce à l'observation et à l'expérience clinique, la validité des thèses de von Hartmann. Mais ceci n'a pas été le cas pourtant, et les psychanalystes junguiens, en bons « réalistes métaphysiciens », ne savent toujours pas jusqu'au jour d'aujourd'hui, quelle est la vraie nature des forces logeant dans l'inconscient (tandis que ceux freudiens, en bons « réalistes naïfs », s'illusionnent de le savoir).

Imaginez, par exemple, que quelqu'un soit hanté par l'idée de se jeter par la fenêtre. Qui sait ce genre de choses, sait ce qui peut advenir, et qu'une idée pareille, n'étant pas abstraite, mais bien vivante, peut aussi se traduire en acte. Qui a des idées vivantes (comme les obsessions) est considéré donc comme « malade », tandis que celui qui a des idées mortes (abstraites) est considéré comme « sain » ou « normal ». Non a tort, puisque celui qui a des idées vivantes en réalité *ne les a pas*, mais les subit et en pâtit. S'il est donc juste, de considérer comme « malade » un obsessionnel, il n'est pas juste, au contraire, de penser qu'avec les idées vivantes, on ne puisse pas avoir de rapport actif, et que la seule façon d'être « sain » ou « normal » soit celle de trafiquer avec les cadavres des idées. Mais revenons à notre exemple. Qu'est-ce qui vraiment ne va pas dans cette idée de se jeter par la fenêtre? C'est vite dit: ce n'est pas l'idée en soi (qui, en tant que telle, est issue du Je en tant qu'impulsion morale), mais plutôt sa représentation naïvement réaliste ou matérialiste. Le proverbe dit: « Qui s'élève trop haut tombe souvent d'autant plus rapidement » [Qui fait l'Ange, fait la bête, en français, ndt]. Ne se pourrait-il pas, alors, que le sujet en question, sans doute affecté dans sa « normalité » par un grand orgueil, ait reçu le conseil de « se jeter », et de devenir ainsi plus humble? Pensez que certains psychologues parlent des névroses comme d'une sorte « d'angélisme »: à savoir comme d'une sorte d'inconscient déni de vivre dans le corps et d'assumer toutes les responsabilités que comporte la vie terrestre. Eh bien!, ne serait-ce pas l'occasion de conseiller justement à ces « anges-ci » de « se jeter », de s'incarner et d'affronter avec courage leur existence? Comme vous le voyez, il y a une sacrée différence entre « se jeter » spirituellement et « se jeter » matériellement. Tout est dans la manière dans laquelle on pense et on accueille cette idée. Une idée vivante doit être pensée *de manière vivante* (imaginativement ou symboliquement) si on veut éviter d'en réduire le contenu moral à un contenu matériel (représentatif). Il doit être dit, toutefois, justement à la lumière de l'expérience psychoanalytique, que si la lecture imaginative est toujours une lecture symbolique, la lecture symbolique n'est pas

toujours une lecture imaginative. Pas mal de psychanalystes freudiens, par exemple, « forts » de leur réalisme naïf, jugent fantaisiste (ou tendant au mysticisme) le réalisme métaphysique de ceux junguiens. Mais ils le font parce qu'ils ne se rendent pas compte que l'on peut s'abandonner autant aux fantaisies spiritualistes qu'aux fantaisies matérialistes. Les premières se révèlent chez des personnes trop riches en imagination (lucifériennes), tandis que les secondes se révèlent chez celles pauvres en imagination (ahrimaniennes). Qu'est d'autre le matérialisme, sinon la fantaisie de personnes pauvres en imagination?

Le problème, en somme, est tout entier dans l'idée que nous avons de l'idée et dans l'idée que le Je a de soi.

« Selon la conception moniste, — poursuit Steiner — l'homme dans ses actions est en partie libre et en partie non libre. À l'intérieur du monde des perceptions il se trouve en condition de non-liberté, tandis qu'en lui-même il réalise l'esprit *libre* » (p.150).

Nous avons déjà parlé, à ce propos, de la constitution, du tempérament, du caractère et du Je. Eh bien!, la constitution (morphologique) n'est pas modifiable, et représente donc une nécessité absolue; le tempérament est déjà plus abordable, mais il est quand même difficile de le modifier parce qu'il est étroitement lié à la constitution (en en étant le moment biologique ou dynamique); ce qui est donc le moins contraignant, c'est le caractère. Au cas où nous distinguerions ensuite, dans son intérieur, l'*âme sensible*, l'*âme rationnelle* ou *affective* et l'*âme consciente*, nous pourrions être encore plus précis et dire que la liberté (qui est dans le Je ou, mieux encore, qui est le Je) ne commence à se manifester que dans l'*âme de conscience*. À partir de l'*âme rationnelle* ou *affective* et en descendant, nous sommes toujours plus conditionnés par notre nature personnelle. Nous n'en sortons qu'à partir de l'*âme de conscience* pour aborder à la science (galiléenne), et donc à l'objectivité. La partie de notre existence se joue par conséquent au milieu, entre le pôle de la liberté absolue (le Je) et celui de la nécessité absolue (la constitution). Mais en quoi consiste, proprement, la nécessité? Dans l'être *forme*, et donc *loi*. Par exemple, la constitution (selon Viola) peut être « longiligne », « bréviligne » ou « normoligne »; le tempérament (selon Hippocrate) peut être « colérique », « flegmatique », « sanguin » ou « mélancolique »; le caractère (selon Jung) peut être « extraverti » ou « introverti ». On doit arriver au Je si l'on veut rencontrer une réalité qui n'a pas de forme et qui, justement par le fait de ne pas en avoir, peut toutes les prendre, et à cause de cela même, modifier (entre certaines limites, s'entend), celles qui lui ont été conférées par le destin ou par le *Karma*. « Transformer » (*Trans-formare*) signifie précisément aller *au-delà* de la forme (qui est donnée). Mais comment pourrait-on aller au-delà de la forme, si tout était déjà donné, et s'il n'y avait donc pas un point sur lequel pouvoir faire librement levier? « L'homme dans ses actions — dit Steiner — est en partie libre et en partie non-libre ». Dans le Je, il est justement déjà libre, mais il est appelé à rendre libre aussi sa propre nature (inférieure), à fin de la rendre — comme nous avons dit — toujours plus *humaine*.

« L'homme — dit Steiner — n'a pas à accomplir la volonté d'un être qui existe en dehors de lui dans le monde, mais la sienne propre; il ne réalise pas les décrets et

intentions d'un autre être, mais les siens propres (...) Les hommes, parce qu'ils réalisent des idées intuitives, ne suivent que leurs propres buts *humains* » (p.150). Voyez-vous, quand nous parlons de forces « adverses » (lucifériennes ou ahrimaniennes), nous parlons d'entités qui poursuivent des fins *extrahumaines* (en dehors de l'humain, ndt). Soit l'homme, en tant que ego, se fait pour cette raison « moyen » conscient et volontaire du Je (ou de l'Homme) en tant que « fin », soit il devient « moyen » inconscient et involontaire des « fins » de quelqu'un d'autre. Il y a quelques jours, j'ai lu qu'un physicien anglais se dit convaincu que l'ingénierie génétique produira rapidement une nouvelle race humaine. Bien, mais qui nous dit qu'une telle race sera « humaine »? Quel est en effet le critère pour établir si une race (à savoir, un corps physique) est « humaine » ou « non-humaine »? « Le monde des idées — dit encore Steiner — ne déploie pas sa vie dans une communauté d'hommes, mais seulement dans les individus humains singuliers (...) Chacun de nous est appelé à l'esprit libre, comme chaque bouton de rose est appelé à devenir une rose » (pp.150-151).

Avec la différence, pourtant, que le bouton de rose se fait *inconsciemment et naturellement* rose, tandis que le bouton de l'esprit libre (l'ego) peut se faire esprit libre (Je) uniquement de manière *consciente et volontaire*.

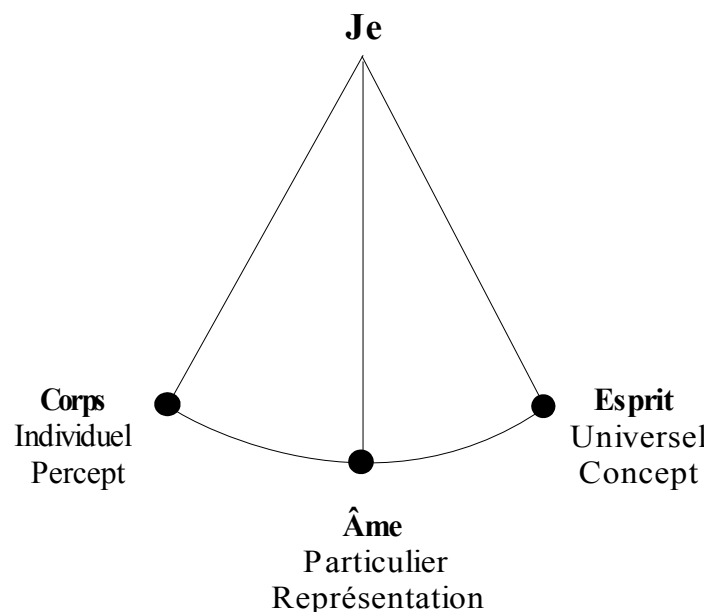
« Le monisme donc, — dit toujours Steiner — dans le domaine de l'action vraiment morale, est une *philosophie de la liberté*. Et puisqu'il est philosophie de la réalité, il repousse les limitations métaphysiques de l'esprit libre, non réelles, comme il reconnaît celles physiques et historiques (réelles au sens primitif) de l'homme naïf. En effet, il ne considère pas l'homme comme un produit fini, qui déploie tout son être propre à chaque moment de sa vie; et donc la discussion pour savoir si l'homme, en tant que tel, *est ou n'est pas libre*, lui semble vaine. Il voit en l'homme un être qui est en train d'évoluer et demande si, sur cette vie, le stade de l'esprit libre peut aussi être atteint (...) Il considère le stade de l'agir automatique (selon des passions et instincts naturels) et celui de l'agir obéissant (selon des normes morales) comme des degrés préparatoires nécessaires de la moralité; mais il voit la possibilité de dépasser tous ces deux degrés au moyen de l'esprit libre » (p.151).

Voyez-vous, la science actuelle n'est pas en mesure de fournir un soutien à la moralité parce qu'elle n'est pas faite *par l'homme et pour l'homme*, mais bien plutôt *de tout ce qui est privé de vie en l'homme* (le squelette, l'appareil neurosensoriel et, en particulier, le neocortex) *pour tout ce qui est privé de vie en dehors de l'homme* et qui gît, en tant que tel dans l'espace. Par conséquent, elle n'est ni une science de la vie (du temps), ni une science de l'âme (de la qualité), ni une science de l'esprit (du Je). N'étant pas une science de l'homme, elle ne peut donc pas être une « science » de la moralité. Mais ici de deux choses l'une: ou bien, on renonce à la moralité; ou bien on se contente de « l'opinion » subjective, et donc du relativisme moral. On ne s'est pas encore rendu compte, malheureusement, que le vice *éthique* dérive de l'erreur *noétique* et que les *horreurs* de la volonté dérivent des *erreurs* de la pensée.

Bertrand Russel aimait dire que certains hommes ont l'habitude de louer les clefs en blâmant, en même temps, les trous des serrures. Eh bien!, c'est bien le cas de tous

ceux qui vantent les progrès techniques et scientifiques actuels, mais qui ne savent pas donner la raison du pourquoi ces progrès ne sont pas accompagnés d'un pareil progrès moral. Le fait est que « l'esprit sans âme » qui inspire la marche actuelle de la science et de la technique, ne se manifeste pas ou ne se révèle pas sur le plan scientifique et technique, mais au contraire sur le plan moral. Quand on affirme que l'arbre se juge à ses fruits, on ferait bien de se rappeler que les fruits de l'arbre cognitif sont jugés sur le plan moral, et non sur celui matériel (ou utilitariste). « Que vaut à l'homme — affirme en effet le Christ — de gagner le monde entier, s'il se perd ou se ruine lui-même ensuite? ».

Première addition à la seconde édition de 1918



Eh bien!, imaginez que, là où est le Je, il y ait le point d'appui d'un pendule dont l'oscillation, en traversant à chaque fois l'âme, aille une fois (de manière « ascendante » ou « inductive ») du corps à l'esprit, et une fois (de manière « descendante » ou « déductive ») de l'esprit au corps. À lumière de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, nous jugerons le premier mouvement « cognitif », le second « créatif ». C'est grâce au premier, en effet, que le percept se fait concept, que les choses se font pensées et que le réel se fait idéal; et c'est grâce au second, à l'inverse, que le concept se fait percept, que les pensées se font choses et que l'idéal se fait réel. Le second, toutefois, est aussi ce mouvement de la moralité au moyen duquel nous sommes appelés à réaliser, sous forme pratique ou d'action, une idée. « Une caractéristique de l'entité humaine — dit justement Steiner — se trouve précisément dans le fait que tout ce qui peut être saisi intuitivement *dans l'homme* oscille ici et là, comme dans un mouvement pendulaire vivant, entre la connaissance ayant une valeur universelle et l'expérience individuelle de cet universel » (p.153).

Eh bien!, une pareille oscillation est, en réalité, une respiration intérieure, subtile et inconsciente, qui aurait uniquement besoin d'être découverte et mise en lumière. Seule la conscience de son existence ou réalité peut nous permettre en effet de résoudre toutes ces contradictions que l'intellect est toujours prompt à relever. À celui-ci sont toujours chers, de façon particulière et par exemple, la logique « analytique » et ce « principe d'identité » (ou de « non-contradiction ») pour lequel si A est A, et si B est B, alors A n'est pas B et B n'est pas A. Grâce à Hegel et à sa logique « dialectique » ou « spéculative », on découvre pourtant que A peut être aussi B et B peut aussi être A, puisque l'un ou l'autre ne sont que deux moments opposés du devenir (ou de développement évolutif) d'un même (et « tiers ») concept. Quoique grossièrement, nous pourrions donner, à ce sujet, l'exemple des concepts opposés de « jour » et « nuit »: l'un et l'autre ne sont en effet que deux moments du devenir (ou du développement évolutif) du même (et « tiers ») concept de « Journée » (de 24 heures). Avec la logique de Hegel, on fait donc un pas en avant, parce que l'on a un moyen de dépasser (et d'intégrer) le statisme analytique de l'intellect avec la dynamique « dialectique » ou « spéculative » de la raison. C'est seulement en vertu du mouvement que l'on peut en effet synthétiser, ou rendre « physiologique », tout ce qui a été d'abord analysé et « anatomisé » par l'intellect. Cela signifie pourtant qu'en l'absence ou manquement de notre initiative « imaginative », il est pratiquement impossible de venir à bout des questions plus importantes. Pensez que le même Steiner, en parlant de *La Philosophie de la Liberté* dans une lettre adressée à Eduard von Hartmann, s'exprima ainsi: « Je perçois moi aussi comme un défaut de mon livre, le fait de ne pas être parvenu à répondre en toute clarté à la question de savoir dans quel sens l'individuel est, au fond, un universel, le multiple une unité. Mais ceci est peut-être la tâche plus difficile d'une philosophie de l'immanence ».

Selon toute probabilité, c'est justement ceci la raison de l'addition présente (à la seconde édition). La difficulté demeure quand même parce que le « défaut » dont parle modestement Steiner ne vient pas tant du « livre », mais plutôt de l'organe (intellect) avec lequel chacun en entreprend inévitablement l'étude; et ce n'est pas non plus, à la rigueur, un « défaut », mais simplement une « limite ». Comme on ne peut pas dire, en effet que ce soit un « défaut » des yeux que celui de ne pas apprécier les sons, ainsi ne peut-on pas dire que ce soit un « défaut » de l'intellect que celui de ne pas apprécier le mouvement, parce que sa tâche spécifique est justement celle d'apprécier tout ce qui, étant privé de mouvement, est privé de vie. Voyez-vous, tant que la pensée a été vivante (à savoir avant la naissance de l'*âme consciente*), la volonté de l'Être originel est restée plus ou moins active dans son intérieur. En qualité de forme, cette pensée a été pour cette raison le véhicule de la force de l'Être, et donc une réalité « forte » et à cause de cela même, contraignante. Vous savez probablement que Steiner, à ce sujet, compare la figure de Hector avec celle d'Hamlet. Hector était sans doute un héros, malheureusement sa force dérivait du fait d'être le plus souvent appelé à exécuter la volonté des Dieux, et non la sienne. Quand les Dieux se sont tus (à savoir quand s'est manifesté — pour le dire avec Plutarque — « le déclin des oracles »), ou, pour mieux dire, quand l'homme

n'a plus été en mesure de les entendre, voici que Hector s'est cependant transformé en Hamlet: ou encore, dans le plus célèbre des représentants égarés de cette phase évolutive dans laquelle l'homme a entrepris de penser et de vouloir par lui-même, et donc à se tenir debout sur ses propres jambes. Autrefois, donc, la pensée était vivante, mais, justement parce que vivante, elle était incompatible avec la liberté. Il a donc été nécessaire que la force de l'être se retirât de la forme de la pensée et laissât cette dernière, dans les têtes des hommes, comme sa propre dépouille (comme son propre non-être). Vous rappelez-vous, à ce propos, ce que dit Steiner dans les *Maximes anthroposophiques*? « Dans les doctrines antiques — dit-il — on indiquait par le nom de Michel (l'Archange, cela va de soi, ndt) la puissance de laquelle affluaient les pensées des choses. Ce nom peut encore être utilisé. On peut donc dire: autrefois, les hommes recevaient les pensées de Michel; Michel administrait l'intelligence cosmique. À partir du neuvième siècle, les hommes ne ressentaient plus que Michel inspirait leurs pensées. Celles-ci avaient échappé à Sa suzeraineté; elles chutaient depuis le monde spirituel dans les âmes humaines singulières ».

L'antique pensée vivante est une chose, donc, la moderne pensée morte en est une autre, et la pensée qui, par libre initiative de l'homme, recommence à vivre, en ressuscitant, en est encore une autre. Aujourd'hui, l'antique pensée vivante ne peut donc qu'être anachronique, et donc « pathologique » (comme le démontrent les névroses obsessionnelles et autres troubles mentaux); même la pensée morte moderne est en train de devenir de plus en plus anachronique, et donc « pathologique », parce que, en ayant épuisé sa propre force propulsive (celle qui a fait naître la « modernité), elle tend désormais à se conserver elle-même en faisant obstacle ainsi à tout progrès ultérieur.

Voyez-vous, le Je, grâce à la pensée morte, nous a donné une science admirable de la réalité inorganique. *Mais une science de la matière c'est quelque chose de bien différent que le matérialisme.* Dans un cas, en effet, c'est le sujet qui domine la matière; dans l'autre, c'est à l'inverse la matière qui domine le sujet. Nous pourrions dire la même chose du scientisme: à savoir, de cette aptitude qui mène à étendre au champ de la vie, de l'âme et de l'esprit, la façon de procéder de la science dans le domaine inorganique. La vraie science est donc un produit du Je. Mais comme l'ego l'ignore, la possibilité s'offre alors à Ahrimane d'agripper la pensée morte (avec laquelle l'homme l'approche) et d'inoculer en elle sa propre *volonté de mort*.

Voici donc comment l'homme, sans moindrement s'en apercevoir, est peu à peu entraîné à servir la mort.

Suite et fin du dixième chapitre - début du onzième

Trente-et-unième rencontre - 13 mai 1999.

Seconde addition à l'édition de 1918

Ce soir, avant de commencer le onzième chapitre, nous devons nous occuper de la seconde des deux additions qui complètent le dixième.

Steiner dit: « Peu importe que quelqu'un affirme que, pour lui, le monde ne finit pas dans l'existence purement matérielle et que, en conséquence, il affirme ne pas être matérialiste. Il s'agit de voir s'il développe des concepts qui soient *uniquement* applicables à une existence matérielle (...) On entend souvent dire à présent que le matérialisme du dix-neuvième siècle est scientifiquement dépassé. C'est seulement, qu'au jour d'aujourd'hui, très souvent, l'on ne s'aperçoit pas que nous n'avons pas d'autres idées en dehors de celles avec lesquelles l'on peut seulement aborder tout ce qui est matériel. Ainsi, le matérialisme s'occulte actuellement, tandis que dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, il se manifestait ouvertement » (pp.153-154).

Voyez-vous, se dire « matérialistes », « idéalistes », « spiritualistes », « rationalistes » ou « empiristes », signifie se donner une connotation spirituelle. Mais de notre vraie « physionomie spirituelle », nous sommes rarement conscients. En parfaite bonne foi, nous pouvons estimer ne pas être éventuellement des matérialistes, tandis que nous le sommes de fait. Et nous le sommes, parce que ce que nous pensons, nous ne le pensons pas jusqu'au fond, et nous ne sommes pas, pour cette raison, en mesure d'en retirer toutes les conséquences. Nous avons déjà vu, par exemple, que le « réalisme naïf » du dix-neuvième siècle est une chose, celui « métaphysique » du vingtième, en est une autre. Et pourtant, il ne s'agit que de deux formes différentes de matérialisme (tant et si bien que les marxistes parlent du premier comme d'un matérialisme « mécaniste » et du second comme d'un matérialisme « dialectique »). C'est quand même vrai que le matérialisme du dix-neuvième est plus explicite ou manifeste, tandis que celui du vingtième est plus implicite ou non-manifeste. Nous avons aussi vu, à ce propos, que le premier est le matérialisme (ou le réalisme) des « choses », tandis que le second est le matérialisme de « l'énergie ». Mais c'est justement à cause de cela qu'il peut abuser. Pensez, ne serait-ce que pour faire un exemple, au livre connu de Fritjof Capra: *Le Tao de la physique*. Je connais des personnes qui, tout en se disant des adeptes de la science de l'esprit, en parlent avec un certain enthousiasme et avec une certaine admiration. Et pourtant, ce n'est rien qu'un authentique *pastiche* (en français dans le texte, ndt) d'idées empruntées à la littérature orientale et à la physique atomique et subatomique moderne. Si l'on veut, nous pourrions parler d'une oeuvre dans laquelle le matérialisme se revêt carrément d'un caractère « mystique ».

Dites-moi un peu, qui, aujourd'hui, ne parle pas « d'énergie »? La science en parle, mais en parle aussi, plus ou moins mal à propos, n'importe quel soi-disant « occultiste » ou « ésotériste ». Il suffit d'écouter, par exemple, l'une de ces

nombreuses astrologues ou cartomanciennes qui sévissent à la télévision, pour entendre immanquablement parler « d'énergies », de « forces », de « vibrations » ou « d'influences » positives et négatives. Ni les scientifiques, cependant, ni d'autant moins ces *Gourou*, ne connaissent exactement ce dont ils parlent, n'ayant jamais fait une expérience quelconque dans la nature intime de « l'énergie ». « Je suis bien loin de savoir — avoue justement Jung, dans *Le problème de l'inconscient dans la psychologie moderne* — ce qu'est l'esprit en soi, et tout pareillement loin de savoir ce que sont les instincts. L'un est pour moins un mystère comme tous les autres (...) Instincts et esprit sont en tout cas au-delà de ma compréhension. Ce sont des termes que nous utilisons pour exprimer des forces puissantes, dont la nature nous est inconnue ». Tout en étant « inconnue », une telle nature est pourtant pensée et imaginée. Et comment est-elle pensée et imaginée? Certainement pas comme celle du « penser » (qui est encore plus inconnue), mais comme celle des « pensés » (qui sont au contraire « connus »). De toute manière, nous nous sommes déjà occupés de cela quand nous avons examiné, au cours de la première partie, le « réalisme métaphysique ». Qu'il soit donc suffisant ici d'observer que c'est bien celle-ci la forme la plus mensongère et sournoise du matérialisme.

Réponse à une question

Voyez-vous, il faut distinguer le matérialisme du penser de celui du vouloir. Il peut arriver, par exemple, que celui qui se dit « matérialiste » dans le penser, soit « idéaliste » dans le vouloir (comme beaucoup de militants marxistes). J'ai précédemment parlé d'une pensée morte qui pense la matière morte et d'une volonté de la matière morte qui, en profitant — pour ainsi dire — de l'occasion, s'insinue dans la pensée morte pour la dominer et la plier à ses propres fins *inhumaines*, ou *déshumanisantes*. Cela advient, historiquement, alors que l'économie se marie à la technique en donnant vie à la « révolution industrielle ». Avant ce moment-là, la technique (bien qu'en fonction subalterne) avait toujours vécu *more uxorio* avec la science; à présent, elle s'éprend au contraire de l'économie et commence à mettre sur pieds une sorte de *ménage à trois* (en français dans le texte, ndt).

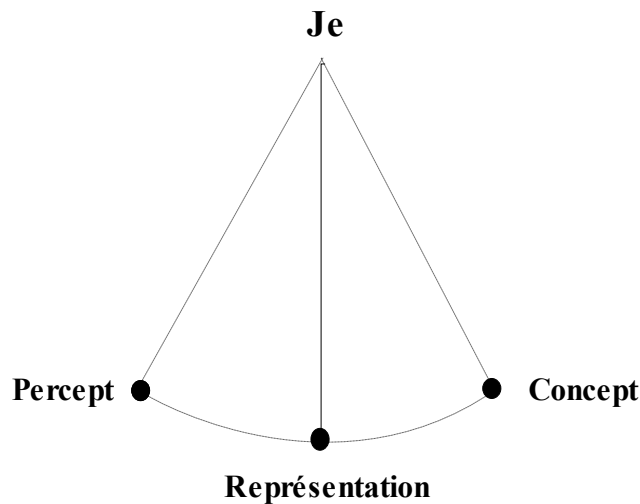
Dans ce phénomène, il y a toutefois un aspect qui passe le plus souvent inobservé. L'économie se sert des machines, mais les machines, à leur tour, doivent se servir de l'énergie. Et où vont-elles la prendre? Prenez garde, dans la sphère de la mort. Aussi bien le carbone que le pétrole dérivent, en effet, respectivement, de « cadavres » végétaux et animaux. Voilà donc comment fait irruption, dans la sphère du non-être de la pensée, la volonté de l'être de la mort. Et ici naît le drame: quelle probabilité a, en effet, le non-être de la pensée de saisir et de dominer une force de ce genre? Pratiquement aucune. Emmanuel Severino, par exemple, souligne le fait que les grands courants de la pensée traditionnelle ont été désormais mis en marge par la technique. C'est vrai, mais pourquoi la technique est-elle parvenue à les marginaliser? Pour la simple raison que « les grands courants de la pensée traditionnelle » sont déjà morts depuis longtemps et errent désormais dans le présent comme autant « d'ombres » du passé. Au cas où l'on prendrait en compte

que l'énorme pouvoir de la technique (aussi bien sur le plan de la pensée que sur celui de la volonté) constitue un phénomène historique tout à fait nouveau, on comprendrait bien alors qu'il ne puisse se révéler aucune force du passé en mesure de le comprendre, de le dominer et de le placer, en particulier, au service de l'homme. Si Steiner s'est tant battu, c'est justement parce qu'il savait que, pour dominer une force qui remonte de la « sous-nature », il en faut une qui descende depuis la « supra-nature ». S'il ne retrouve pas la force du « supra-sensible » (de l'humain), l'homme tombera donc en proie au sous-sensible (au sous-humain). *Seule la vie de l'esprit, ou seul l'esprit de la vie, peut en effet maîtriser la mort de l'esprit, ou l'esprit de la mort.*

Encore une chose. Les formes du matérialisme pourront être différentes, mais elles auront toujours un dénominateur commun: à savoir le *nominalisme*. Quiconque est nominaliste, est donc de fait un matérialiste. Friedrich Engels, qui l'avait bien compris, a justement dit que le préalable fondamental au matérialisme c'est le nominalisme. En effet, le matérialisme naît quand meurt le concept. À partir de ce moment et dorénavant, le concept réduit à un « nom », s'impose l'exigence évidente de s'appuyer sur quelque chose qui n'est pas un « nom ». La réalité extrasensible de l'esprit ayant disparu, on commence ainsi à s'appuyer sur celle sensible du corps.

(Fins de l'univers et fins de la vie)

Ceci dit, commençons donc le onzième chapitre. Pour nous aider à l'aborder, on fera bien de reprendre le schéma du « pendule vivant » que nous avons tracé la fois passée, en en extrapolant, par commodité, le mouvement « descendant » ou « créatif » et les trois seuls éléments du percept, du concept et de la représentation.



Dans la création, le concept se révèle *ante-rem*. L'idée de la maison, par exemple, est *ante-rem* dans le projet et *in-re* dans l'immeuble. À bien y regarder, pourtant, l'idée de la maison est antérieure même au projet, parce que celui-ci n'est que la *figuration* de l'idée de la maison. Que l'on fasse bien attention, j'ai dit « de l'idée de la maison » et non « de la maison » parce que la figuration « de la maison » serait la *représentation* ou la photographie de la maison (déjà existante), et non l'*imagination* ou le projet de la maison (encore inexistante). Avant de se révéler en tant que « projet », l'idée de la maison se révèle donc comme « but ». Elle se trouve en moi sous forme d'idéal et, au travers de mon agir, elle se transpose dans le réel pour y prendre — comme on a l'habitude de dire — « corps ». Quand l'idée devient une chose (percept) le but est atteint. Le but est donc la cause (« finale », dirait Aristote) du créer, mais quand le créer s'épuise dans le créé et que le but est atteint, il n'y a plus aucun but. Cela veut donc dire que le créé n'a plus de but. C'est pourquoi — comme l'affirme Steiner — il n'est pas correct de parler de buts ou de fins de la nature (ou du créé). Dans la nature, l'idée, en tant qu'essence des choses, est désormais *in-re*: à savoir qu'elle est un devenu ou elle est un état.

« Le *finalisme* — dit Steiner à ce propos — est un mode déterminé dans la succession des phénomènes. Le finalisme n'est vraiment réel que, lorsqu'en opposition au rapport de cause à effet, dans lequel l'événement qui précède détermine celui qui suit, il arrive que l'événement qui suit exerce une action déterminante sur celui qui précède. Ce cas ne se vérifie pourtant que dans les actions humaines. L'homme accomplit une action qu'il se représente *d'abord*, et à

partir de cette représentation, il se fait déterminer à l'action. Ce qui vient après, l'action, opère, avec l'aide de la représentation, sur ce qui précède, sur l'homme agissant. Ce détour au travers de la représentation est cependant indispensable pour établir un lien qui ait un caractère finaliste » (p.155).

Au cours de notre étude, nous avons eu plus d'une fois l'occasion de nous référer à la psychanalyse. Eh bien! Ici aussi, il sera opportun de rappeler que la formulation de celle freudienne est « causaliste », tandis que la formulation de la psychanalyse junguienne est « finaliste » (ou théologique). On a coutume de dire qu'en présence d'une névrose, Freud se demande: « D'où vient-elle? », tandis que Jung se demande: « Où va-t-elle? ». Mais en quoi consiste cette différence? Voyez-vous, affirmer qu'entre deux phénomènes un lien « causal » est en vigueur, signifie affirmer que le phénomène qui précède est *cause de celui qui suit*, tandis qu'affirmer qu'entre eux c'est un lien « finaliste » qui est en vigueur, signifie affirmer que le phénomène qui suit est *cause de celui qui précède*. Mais de quelle façon en est-il la cause? Cherchons à l'éclaircir à l'aide d'un exemple. Imaginons que moi, dans le but d'avoir un diplôme de fins d'études universitaires et, après avoir étudié, puis réussi mes examens, j'obtienne le « bout de papier » si convoité. Le diplôme de fin d'études se trouve donc autant au début qu'à la fin de cette histoire: au début (*ante-rem*), comme « but à atteindre » ou diplôme « idéal » (comme concept), à la fin (*in-re*), comme « but atteint » ou diplôme « réel » (comme percept). Il est vrai, en effet, que, si je ne m'étais pas inscrit et si je n'avais pas affronté, et passé avec succès, les examens, je n'aurais pas obtenu mon diplôme de fin d'études, mais il n'est pas moins vrai que, si je ne m'étais pas fixé l'objectif d'obtenir mon diplôme de fin d'études, je ne me serais pas inscrit et je n'aurais pas affronté et réussi les examens. Ce qui est donc primordial dans le lien finaliste c'est que la cause (le diplôme) est présent au début, de manière « idéelle » (en tant que « but » à atteindre) et, à la fin, de manière « réelle » (en tant que « but » atteint). Mais ceci — souligne Steiner — « ne se vérifie que dans les actions humaines ». Seul l'homme peut, en effet, poser consciemment des « causes finales » (représentées) et se faire déterminer à l'action par celles-ci. « Dans le processus qui se scinde en cause et effet — observe-t-il précisément — il faut distinguer la perception du concept. La perception de la cause précède la perception de l'effet. Dans notre conscience, cause et effet resteraient simplement l'un à côté de l'autre, si nous ne pouvions pas les relier au moyen des concepts respectifs. La perception de l'effet peut toujours seulement suivre la perception de la cause » (p.155).

Pour pouvoir légitimement parler d'un rapport de cause à effet, on ne doit pas pour cette raison sortir de la sphère de la perception: ce qui revient à dire, *perception* doit être la « cause » et *perception* doit être « l'effet », et la première doit toujours nécessairement précéder la seconde.

Dans le rapport finaliste, on doit sortir, au contraire, de la sphère de la perception parce que — comme le dit Steiner — « si l'effet doit exercer une influence réelle sur la cause, ceci ne peut se produire qu'au moyen du facteur conceptuel. En effet, avant le facteur perceptif de la cause, le facteur perceptif de l'effet n'existe même pas » (pp.155-156).

Dans notre exemple, en effet, avant le diplôme de fins d'études comme « idée », le diplôme comme « chose » « n'existe tout simplement pas ». Si l'effet (le « diplôme-chose ») doit donc « exercer une influence réelle sur la cause » (sur l'agent ou — dirait toujours Aristote — sur la « cause efficiente »), il ne peut le faire que sous forme de concept ou de représentation (de « diplôme-idée »). C'est donc le « diplôme-idée » (*ante-rem*) à amorcer le processus et c'est le « diplôme-chose » (*in-re*) à y mettre fin. Il peut être intéressant de remarquer, en outre, que pour transformer le premier (qui vit dans le monde des idées ou de la qualité) dans le second, (qui repose, au contraire, dans celui de l'espace), il faut nécessairement « du temps »: c'est-à-dire qu'il faut cette médiation de « l'agir » (de la réalité éthérique) qui se localise justement — comme nous le savons désormais — entre la réalité du corps astral et celle du corps physique.

« Pour déterminer un lien finaliste — précise en effet Steiner — le lien idéal n'est pas seulement nécessaire, selon une loi, entre ce qui suit et ce qui précède, mais il faut que le concept (la loi) de l'effet influence réellement la cause, par un processus perceptible » (p.156).

Dans notre exemple, toujours, le « diplôme-idée » influence précisément « réellement » l'agent (moi) « par un processus perceptible ». C'est en effet le « diplôme-idée » qui me pousse matériellement à agir: à savoir, à m'inscrire à l'Université, à étudier et à affronter et réussir les examens. Dans le lien finaliste, nous avons donc à faire avec trois éléments: un *extrasensible* (imperceptible) et deux *sensibles* (perceptibles). Le premier est le concept (en tant que forme déterminée de l'être ou de la volonté du sujet); le second est l'agir concret (du sujet); le troisième est l'objet concret dans lequel s'épuise et se fige un tel agir. Cet objet final (le « diplôme-chose ») n'est autre, pour cette raison, que l'incarnation ou la réification du concept initial (du « diplôme-idée »). Tout cela signifie, donc, que l'on peut légitimement parler d'un rapport finaliste seulement quand c'est un concept (ou une représentation), c'est-à-dire un facteur idéal et « invisible », à mettre en branle l'action: ou bien une activité ou un faire réel et « visible ».

« Le monisme — dit par conséquent Steiner — repousse l'idée de la finalité dans tous les domaines, avec l'unique exception des actions humaines. Il cherche des lois de la nature, mais pas des fins de la nature » (p.156).

Voyez-vous, quand nous développons l'activité cognitive nous sommes aux prises avec les *lois* ou les *essences* des phénomènes, et non avec leurs *fins*. Nous sommes en effet aux prises avec des réalité *devenues*, et non *en devenir*. Quand nous avons parlé de l'homme, nous avons pourtant parlé d'un être qui n'a pas encore incarné sa propre essence ou sa propre « loi » (la liberté). Mais c'est celle-ci justement la raison pour laquelle seul l'homme peut avoir des « buts » ou, pour mieux dire, il peut avoir sa propre essence ou sa propre « loi » (la liberté) comme « but ». Avec une telle essence (le Je), il se trouve donc dans un rapport finaliste. Ce qui veut dire — d'après tout ce que nous venons de voir — que cette même liberté, en qualité de « cause finale », fait pression des profondeurs sur l'agir, pour être réalisée. Une chose, cependant, est qu'une telle cause se révèle comme une idée vivante et lumineuse (consciente), mais c'en est une autre quand elle se révèle comme une

impulsion vivante et obscure (inconsciente). « Ce n'est pas le motif obscur, nébuleux, magique — écrit précisément Steiner dans une lettre adressée en 1891 à Rosa Mayreder — qui peut faire de nous les sujets d'une action libre, mais au contraire, uniquement ce qui se trouve auparavant dans une image aimante et distincte dans toutes ses parties. C'est seulement si je pénètre sans réserve le contenu de mon esprit de manière qu'il ne s'y dissimule plus aucun sentiment obscur ou puissance mystique, que je puis être certain que ce que je réalise aussi en tant qu'intériorité vers l'extérieur, soit vraiment mon action: et c'est seulement en ceci que je vois la vraie liberté et la pleine explication de la personnalité humaine ».

J'espère qu'il est donc clair que le problème de la liberté est avant tout un problème de pensée ou, pour mieux dire, un problème de rapport entre le sujet et l'idée. Si l'action n'est en effet que l'*incarnation d'une idée*, alors la liberté ou la non-liberté de l'action dépendra *in toto* de la liberté ou de la non-liberté de l'idée.

Schopenhauer déclare: « Il est certain que l'homme peut faire ce qu'il veut, mais il ne peut vouloir que ce qu'il veut ». Cette déclaration a connu une certaine fortune et il n'est pas rare, aujourd'hui encore, de l'entendre répéter (l'a répétée, entre autres, également Einstein). Bien, voyons donc à l'analyser. Dire que l'on ne peut vouloir que ce qu'on veut, cela signifie dire que ce qu'on veut, on ne le *veut* pas, mais plutôt on le *doit*. Ce que l'on veut n'est pourtant qu'une « forme déterminée » du vouloir. Ce que l'on veut, en effet, est soit A, soit B ou soit C, et ainsi de suite; et à ces « formes » — comme nous l'avons vu — peut être donnée une « force » ou bien par l'autorité de la nature, ou bien par celle de la culture. Les situations dans lesquelles l'homme — comme le dit Schopenhauer — « ne peut vouloir que ce qu'il veut » sont donc celles dans lesquelles le sujet découvre que « ce qu'il veut » est déterminé par ce qui, sous forme de nature ou de culture, est *autre* que le Je. Eh bien!, de telles situations existent, totalement ou en partie, dans le cas des impulsions naturelles et des modèles culturels, mais pas dans le cas de l'intuition conceptuelle. Dans celle-ci, en effet, *le sujet est la force de l'idée et l'idée est la forme du sujet*. À ce niveau, on peut donc vouloir « ce que l'on veut », parce que « ce que l'on veut » c'est le sujet lui-même qui le pose. Le sujet, alors qu'il veut agir, « sort en fait de lui-même et se détermine, en déversant sa propre force (celle essentielle du vouloir) dans une forme (dans une idée). L'idée sert donc de médiatrice entre l'agent et l'agir, tout comme l'agir sert de médiateur entre l'idée et l'action.

J'espère qu'il est clair, pour cette raison, que « l'esprit libre » est d'autant « libre » qu'il déverse librement sa propre force (la force de son être) dans la forme qu'il juge, à chaque fois, la plus opportune. Au travers de la forme, ce n'est donc pas la volonté d'*autrui* qui agit (comme devoir-être naturel ou culturel), mais bien *sa propre* volonté *même*. Tout est dans le fait de voir, en somme (à partir du moment où l'on ne peut pas vouloir de manière indéterminée, mais seulement de manière déterminée), si la détermination en question (la forme) du vouloir a été *posée* ou *imposée*.

« N'a de finalité — dit de toute manière Steiner — que ce à quoi l'homme en a attribuée une, puisque la finalité naît seulement de la réalisation d'une idée. Et c'est uniquement dans l'homme que l'idée devient active au sens moral. C'est pourquoi la vie humaine n'a que la fin et le destin que l'homme lui assigne. À la question: « Quelle tâche l'homme a-t-il dans la vie? », le monisme peut répondre seulement: « la tâche que lui-même se fixe ». Ma directive dans la vie, n'est pas prédéterminée, mais c'est celle qu'à chaque fois je me choisis. Je n'entreprends pas le cheminement de la vie en suivant un itinéraire fixé d'avance» (p.157).

On pourrait par conséquent affirmer: « Dis-moi quel but tu as, et je te dirai qui tu es ». Miguel de Unamuno, par exemple, a dit que ce que nous pensons être est une chose, ce que les autres pensent que nous sommes en est une autre, et ce que nous voudrions être, en est encore une autre. Et Dieu — selon lui — ferait surtout attention (pour nous juger) à cette troisième réalité: à cette réalité, à savoir, de nos intentions les plus profondes.

Ici, nous pouvons presque toucher du doigt ce que signifie l'évolution de l'âme. Nous nous élevons, en effet, dans la mesure où nous élevons nos buts, et nos buts se réalisent dans la mesure où c'est nous-mêmes qui les réalisons. Jung, par exemple, parle d'une « première » et d'une « seconde » moitié de la vie. Eh bien!, le but de la première moitié peut-il être éventuellement égal à celui de la seconde moitié? Certainement pas; c'est au contraire salutaire que le but de la première soit surtout « existentiel » ou « terrestre », tandis que celui de la seconde soit surtout « essentiel » ou « céleste ». Mais en absence d'une culture (ou d'une science) de l'esprit, comment se donner des buts différents de ceux sensibles? N'est-il pas douloureux (pour ne pas dire pathétique) de voir que de plus en plus de personnes, une fois leur première moitié de vie passée, continuent, au jour d'aujourd'hui, à cultiver des rêves ou fantasmes d'adolescents, voire même en singeant le langage, les modes, les moeurs et les goûts des jeunes? Et que dire ensuite, de ces névroses « existentielles » ou « asymptotiques » (dites « noogènes » par Viktor Frankl) qui surviennent justement quand, après avoir atteint les buts de la première moitié de la vie, on en vient à se trouver en face d'un « vide » ou d'une absence de « but » et de « sens »?

« Tant qu'il y a dans la nature des *impulsions* — écrit Robert Hamerling (cité par Steiner) — c'est une sottise de nier des *finalités* en elle. Comme la structure d'un membre du corps humain n'est pas déterminée et conditionnée par une idée de lui qui est suspendu dans l'air, mais par le lien structurel avec l'ensemble plus grand, le corps auquel ce membre appartient, ainsi la structure de tout être de la nature, que ce soit une plante, un animal ou un homme, n'est pas déterminée par une idée de lui, suspendue dans l'air, mais par le principe formateur d'un ensemble plus vaste, celui de la nature, qui configure le développement de sa vie et de son organisation à une finalité » (p.157).

Steiner observe cependant: « Qu'est-ce qu'on appelle ici finalisme? Une concordance de perceptions formant un ensemble. Mais du moment qu'à la base de toutes les perceptions se trouvent des lois (idées) que nous découvrons au moyen de notre penser, ainsi la coordination harmonieuse des éléments d'un ensemble de

perceptions n'est autre que la concordance idéale des éléments d'un ensemble d'idées, qui sont contenus dans cet ensemble de perceptions. Dire qu'un animal ou un homme n'est pas déterminé par une idée suspendue en l'air, est une façon inexacte de poser la chose. En corrigeant l'expression, la proposition critique perd d'elle-même son caractère absurde: certes, ce n'est pas une idée suspendue en l'air qui détermine l'animal, mais au contraire une idée innée en lui et formant son essence conformément à une loi. C'est justement parce que l'idée ne se trouve pas en dehors de la chose, mais opère bien en elle comme sa vraie essence, que l'on ne peut pas parler de finalisme » (p.158).

Nous avons dit, en effet dans ce qui précède, que l'on peut correctement parler de finalisme seulement quand l'idée est *ante-rem*, et n'est pas encore *in-re*: c'est-à-dire quand elle est encore un « but », une « fin » ou un « objectif », et pas encore un « fait »; quand, en somme, nous nous trouvons dans le domaine des processus créatifs, et non de ceux cognitifs. C'est significatif que Hamerling, pour soutenir sa thèse, se voit contraint à inventer une idée *supra-rem*, ne pouvant évidemment pas compter ni sur l'idée *ante-rem*, ni sur celles *in-re* et *post-rem*.

Il ne doit pas être oublié quand même que l'idée que nous découvrons en connaissant, tout en représentant l'essence (et donc l'unité) d'un ensemble de perceptions et de concepts, est toujours l'essence d'un fait ou d'un état. Tout ce passe comme si Steiner disait aux finalistes: « Vous-autres, vous voyez opérer l'*un* dans l'ensemble de la nature comme une « finalité » (*supra-res*), mais vous ne le voyez pas opérer à l'intérieur des êtres singuliers qui la peuplent (*in-re*). En somme, vous voyez la forêt, mais vous ne voyez pas les arbres, tout comme les autres voient les arbres, mais pas la forêt. » Les premiers souffrent donc d'une disposition « mystique » qui les ancre de manière luciférienne à l'unité, tandis que les seconds souffrent d'une disposition « mécaniste » qui les ancre de manière ahrimanienne à la multiplicité. Aujourd'hui, « l'holisme » est à la mode. Une vision « holistique » correcte devrait toutefois savoir saisir l'unité de l'idée (pensée) non seulement dans la *multiplicité*, mais aussi dans la *singularité* des choses perçues.

Suite et fin du onzième chapitre - début du douzième

Trente-deuxième rencontre - 20 mai 1999.

Ce soir, avant de reprendre la lecture, je voudrais vous proposer ce schéma:

Concept <i>ante-rem</i>	Concept <i>in-re</i>	Concept <i>post-rem</i>
créateur	créé	connu
but	essence	concept

Vous vous remémorez que Steiner, en commentant un passage de Robert Hamerling, affirme que l'idée ne se trouve pas « suspendue en l'air », c'est-à-dire à l'extérieur de l'objet, mais au contraire, à l'intérieur de l'objet. Ce *in-re* est en fait le

concept qui se trouve dans le « créé » en tant que son « essence ». Mais la réalité du concept ne s'épuise pas ici. En effet, dans le domaine de l'activité cognitive, le concept s'y révèle *post-rem* (après la perception) et comme concept « connu » (même s'il est habituellement connu — qu'on ne l'oublie pas — sous forme de « représentation », tandis que dans le domaine de l'activité créative, il s'y révèle *ante-rem* (*avant la perception*) ou comme concept « créateur » (c'est-à-dire comme « but », « objectif » ou « fin »). Nous sommes donc en présence d'une même réalité qui peut être expérimentée au travers de trois niveaux différents: au premier (*ante-rem*), elle se présente comme une force *créatrice* (qui *crée* le créé); au second (*in-re*) comme une force *régissante* (ou encore opérante, dirigeante et gouvernante, ndt) (qui *garde* et *veille* au créé); au troisième (*post-rem*), comme une force *connaissante* (qui *connaît* le créé). Je pense qu'il est opportun de rappeler, à ce sujet, que la logique hégélienne se scinde précisément en trois parties: dans la logique de l'*être*, dans la logique de l'*essence*, et dans celle du *concept*. Ce qui est le plus intéressant, cependant, c'est qu'autant la première que la seconde sont — pour Hegel — des logiques objectives (qui sont donc opérantes dans le monde), tandis que la troisième est subjective (et donc opérante dans le sujet).

« Qui serait aujourd'hui hégélien — observe à ce propos Steiner, dans *Réponses de la science de l'esprit aux problèmes sociaux et pédagogiques* — et voudrait amener la pensée de Hegel dans l'humanité sous une forme ou une autre, réussirait à dessécher le progrès de notre civilisation. Qui, à l'inverse, aux tréfonds de son âme, fait sienne cette façon subtile de former des pensées chez Hegel, et sur cette base, réalise le pas que Hegel ne put accomplir, à savoir pénétrer dans l'esprit, fait ce qui est juste, fait ce qui est dans la direction du progrès de l'humanité ».

Mais quel est ce pas? Celui qui permet d'apercevoir dans le dos de la logique objective de l'*être*, la réalité spirituelle de la *première Hiérarchie* (Séraphins, Chérubins et Trônes), dans le dos de la logique objective de l'*essence*, la réalité spirituelle de la *seconde Hiérarchie* (Kyriotetes, Dynameis et Exusiai) et, dans le dos de la logique subjective du *concept*, la réalité spirituelle de la *troisième Hiérarchie* (Archai, Archanges et Anges). J'espère que cette allusion fugace suffit à faire entrevoir quelle est l'épaisseur réelle, ou la consistante effective et profonde de l'idée. Voyez-vous, nous sommes malheureusement habitués à situer d'une part la *logique* et d'autre part l'*axiomatique*, presque comme s'il s'agissait de deux disciplines indépendantes. En réalité, nous sommes toujours aux prises avec l'idée, mais nous n'imaginons pas que celle-ci révèle une partie de soi au vouloir, et une partie de soi au sentir, et une partie de soi au penser. Dans nos dernières rencontres, nous avons parlé à plusieurs reprises du « but ». Eh bien!, nous sommes en train de découvrir maintenant que tout ce que l'homme expérimente (*ante-rem*) comme but n'est pas substantiellement différent de tout ce qu'il expérimente (*in-re*) comme essence et de ce qu'il expérimente (*post-rem*) comme concept.

Mais revenons à nous. « Justement parce que l'idée — dit Steiner — ne se tient pas en dehors de la chose, mais opère en elle comme sa vraie essence, on ne peut pas parler de finalisme. Précisément celui qui nie que tout être naturel soit déterminé de

l'extérieur (il est indifférent, à cet égard, qu'il le soit grâce à une idée suspendue en l'air ou grâce à une éthique existante *en dehors* de la créature, dans l'esprit d'un créateur du monde), doit admettre que cet être n'est pas déterminé selon un plan et un programme de l'extérieur, mais par des causes et des lois de l'intérieur. Moi, je construis une machine apte à un but, quand je dispose ses parties dans une connexité que, par nature, elles n'ont pas. L'utilité du dispositif consiste en ce qu'à la base de celui-ci, j'ai placé le mode d'action de la machine, telle une idée de cette machine. De cette façon, la machine est devenue un objet de perception, avec une idée correspondante » (pp.158-159).

En effet, si nous démontions une machine dans tous ses composants, que nous les disposions ensuite pour faire un bel effet les uns à côté des autres, et que nous demandions, à quelqu'un (qui ne s'y connaît pas) de les remettre ensemble, nous pourrions nous trouver en face d'un résultat curieux et bizarre. Qu'est-ce qu'une machine, en effet? un « ensemble ». Bien, mais un « ensemble » — demandons-nous — *est* ou *n'est pas*? Et s'il est, d'où vient que l'on peut commencer à le saisir? C'est vite dit: cela vient de la relation qui existe entre les parties. Pour avoir une machine, il ne suffit pas, en effet, de disposer de toutes ses pièces, mais il faut aussi connaître la manière dont elles doivent être assemblées ou mises en rapport entre elles. Une machine est en somme une idée qui rend compte de soi en tant que relation *invisible* entre les parties *visibles*.

Réponse à une question

Voyez-vous, celle que je viens d'appeler « relation », on pourrait aussi l'appeler « fonction ». À l'instar du temps, celle-ci sert en effet d'intermédiaire entre l'essence (qui se trouve au-dessus) et la substance (qui se trouve en-dessous: *sub-stantia*): ou bien, entre l'idée qui se trouve *au-delà* du seuil et ce qui se trouve *en deçà* du seuil, dans l'espace.

« Des êtres ainsi faits — poursuit quand même Steiner — sont aussi ceux de la nature. Celui qui dit d'une chose, qu'elle correspond à un but parce qu'elle est formée selon une loi, peut bien désigner aussi comme correspondants à un but les êtres de la nature. Avec la restriction que cette conformation à une loi ne doit pas être confondue avec celle de l'action subjective humaine. Pour un vrai finaliste, il est absolument nécessaire que la cause agissante soit un concept, et précisément celui de l'effet. Dans la nature cependant, il n'est pas possible en aucun lieu d'indiquer des concepts comme causes; le concept se révèle toujours comme un lien idéal entre cause et effet. Dans la nature on ne trouve de causes que sous forme de perceptions » (p.159).

Nous avons dit qu'une machine est une idée (humaine). Mais les êtres de la nature sont aussi des idées (cosmiques): idées qui se manifestent en tant que *formes stables* dans le règne minéral, en tant que *formes vivantes* dans le règne végétal et en tant que *comportements* dans celui animal. Ce sont des idées, mais elles ne sont pas un Je: à savoir, elles ne sont pas *l'idée des idées*. C'est pour cela que nous ne pouvons pas *avoir* des idées, mais seulement *être* des idées. C'est à cause de cela que nous ne pouvons

pas parler de « finalisme » pour eux. Comme nous le savons désormais, en effet, il est légitime d'en parler seulement là où — comme dit Steiner — la « cause opérante (de l'agir) est un concept et précisément celui de l'effet ». En d'autres termes, on a un processus finaliste (ou créatif) là où le Je transforme la réalité « idéale » de l'*ante-rem* en celle « réelle » de l'*in-re*. Seul l'homme peut cependant réaliser une transformation de ce genre. Voyez-vous, si l'on prend un métal et qu'on le chauffe, on observe qu'il se mettra à se dilater. Autant la cause (la chaleur) que l'effet (la dilatation) seront donc perceptibles aux sens. Si l'on prend, à l'inverse, un homme qui est en train de caresser l'idée de se construire une maison, on observera quelque chose de très différent. L'idée n'appartient pas au monde sensible, en effet, mais à celui extrasensible.

Réponse à une question

Voyez-vous, tout ce qui aujourd'hui est *in-re*, a été autrefois *ante-rem*: *ante-rem* en Dieu, pour ce qui concerne la nature, et *ante-rem* en l'homme, pour ce qui concerne le reste.

« En considérant qu'il n'y a pas d'objet construit par l'homme — écrit Scaligero à ce sujet, dans *Techniques de la concentration intérieure* — qui ne soit pas pensé, à l'origine, le disciple cultive l'idée que, dans la sphère de l'apparition terrestre, continuellement l'invisible devient visible (...) N'importe quel objet construit par l'homme renvoie à un moment où il n'existait pas, mais était seulement une pensée: une telle pensée a été ensuite traduite dans son caractère concret sensible.

L'invisible est devenu visible ».

Tandis qu'une plante, par exemple, nous permet de voir l'invisible pensée cosmique, une horloge nous permet de voir l'invisible pensée humaine. Même l'horloge est, en effet, le résultat d'une pensée créatrice, mais d'une pensée qui crée exclusivement dans le domaine de la réalité inorganique: à savoir dans le domaine de l'unique sphère de réalité qu'elle connaît et domine. Pour pouvoir devenir créatrice aussi dans le domaine de la réalité vivante, elle devrait donc connaître et dominer aussi une telle sphère. Mais pour faire ceci, elle devrait être elle-même vivante et se porter à un niveau supérieur de conscience. Chaque niveau de conscience est en effet, à la fois, un niveau de puissance. Au niveau de l'ego, déjà, un pouvoir se libère: celui qui s'incarne dans la science et dans la technique.

Toutefois, la même conscience (celle-là qui domine la réalité organique), appliquée à la réalité de la vie, à celle de l'âme et à celle de l'esprit (et à celle morale), quand elle ne se révèle pas impuissante, se révèle néfaste.

« L'affirmation — écrit Horkheimer, dans son *Éclipse de la raison* — que la justice et la liberté sont, en soi, meilleures que l'injustice et que l'oppression est scientifiquement non-démonstrable et inutile; et à notre oreille, elle sonne désormais toute aussi dépourvue de sens que pourrait l'être cette affirmation selon laquelle le rouge est plus beau que le bleu, ou les oeufs sont meilleurs que le lait. » C'est vrai, mais peut-on démontrer éventuellement que la justice et la liberté sont meilleures que l'injustice et l'oppression avec les mêmes méthodes avec lesquelles on parvient à démontrer que le plomb fond à 327°C? Le fait est que Horkheimer (comme

beaucoup d'autres, mais en particulier comme les « non-cognitivistes ») ne se préoccupe pas le moins du monde de s'assurer si la circonstance qui est « scientifiquement indémontrable », que la justice et la liberté sont meilleures que l'injustice et l'oppression, dépend de la nature de ces valeurs et non-valeurs et non plutôt de celle de la science qui devrait les explorer. De la même façon que pour explorer la nature il faut une science de la nature, ainsi pour faire des recherches sur la morale, il faut, en effet, une science morale: à savoir, une science de l'esprit.

Addition à la seconde édition de 1918

Si le monde de la nature est *en-deçà* du finalisme parce que c'est un monde « d'essences » et non de « fins », et si celui humain est le monde du finalisme parce que c'est un monde dans lequel on peut se donner des « fins » (des causes idéelles), la monde spirituel est, à l'inverse, un monde qui est *au-delà* du finalisme (humainement compris).

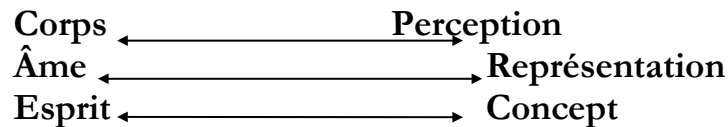
« Si l'on repousse ici aussi pour le monde *spirituel* le concept finaliste — dit en effet Steiner — cela se produit parce que dans ce monde vient à se manifester quelque chose de *plus élevé* qu'une fin qui se réalise dans l'humanité (...) L'individu singulier se pose des finalités, et, à partir de toutes celles-ci ensemble, on a pour résultat l'activité complexe de l'humanité. Ce résultat est alors quelque chose de *plus élevé* que ses éléments constitutifs, les finalités humaines » (p.160).

Pensez, par exemple, au *Karma*. Quiconque a médité ne serait-ce qu'un peu cette idée, se sera sans doute rendu compte qu'il s'agit d'une *création morale supérieure*. Pour que se réalise un « destin », il faut en effet harmoniser une infinité d'éléments. Considérez, pour ne citer qu'une de ces infinités, tout ce qu'il est nécessaire de prédisposer en éléments pour que, dans une année déterminée, dans un mois et à un jour précis, il arrive à deux personnes de se trouver dans le même lieu et de se connaître. Nous sommes ici en présence de niveaux de conscience (et de puissance) que nous parvenons à grand peine à imaginer. C'est pourquoi cela doit susciter notre admiration et vénération et ne pas nous décourager, parce que l'homme est appelé à aborder l'activité créatrice comme « homme », et non comme l'une de ces entités qui lui sont, du point de vue hiérarchique, très largement supérieures.

Douzième chapitre

(L'imagination créatrice morale - Darwinisme et moralité)

Nous voici arrivés au chapitre qui est consacré à « l'imagination morale ». Dans ce cas aussi, je voudrais commencer en vous proposant un petit schéma:



Nous avons dit, en son temps, que si *La Philosophie de la Liberté* avait été un roman, ses protagonistes seraient la perception, la représentation et le concept, et nous vu aussi comment ces trois réalités sont respectivement en rapport avec le corps, l'âme et l'esprit. Eh bien!, s'il est vrai — comme l'affirme le même Steiner — que *la Philosophie de la Liberté* constitue le fondement de l'anthroposophie, il est alors vrai que l'interrelation dynamique entre ces trois réalités constitue le fondement de la *Philosophie de la Liberté*. Vous remémorez-vous comment a été caractérisée la représentation? Comme le résultat de la rencontre entre le percept et le concept. Cela signifie donc que le processus cognitif se déroule selon l'ordre suivant: *d'abord* se révèle le percept, *puis* le concept et *en dernier* la représentation. Dès que nous prenons cependant en considération le processus créatif, l'ordre change. Dans ce cas, en effet, *d'abord* se révèle le concept, *puis* la représentation et *en dernier* le percept. Mais il y a un problème. S'il est vrai que la représentation est le résultat de la rencontre entre le percept et le concept, *Comment fait-elle alors pour précéder le percept?*

Eh bien!, imaginons de nouveau que quelqu'un se mette en tête de se construire une maison. Initialement, il aura la maison comme « concept », mais pas encore comme « percept ». Et il ne pourra pas avoir la maison comme « percept » s'il ne transforme pas d'abord la « maison-concept » (la maison sans forme) en une « maison-représentation » (dans une maison avec forme). À quoi serviraient du reste les architectes si, pour réaliser la « maison-percept », l'on ne devait pas d'abord passer de la « maison-concept » (de la maison-but) à la « maison représentation » (à la « maison-projet »)? Mais comment font-ils ceux-là à se représenter la maison sans se servir de la perception? C'est simple: *en l'imaginant*. La différence entre l'activité de représentation et l'activité d'imagination est entièrement ici: représenter, c'est imaginer ce qui *existe déjà* (et que les sens peuvent percevoir pour cette raison); imaginer c'est représenter ce qui *n'existe pas encore* (et que les sens ne peuvent pas percevoir pour cette raison). La différence entre ces deux activités implique donc un concours différent de la volonté. Dans le premier cas (celui du processus cognitif), le Je retirait, en effet, la représentation du concept, grâce à la forme de la volonté *naturellement* (inconsciemment) impliquée dans l'*acte perceptif*;

dans le second (celui du processus créatif), le Je doit au contraire retirer l'image du concept grâce à la force de la volonté *spirituellement* (consciemment) impliquée dans l'*acte pensant*. J'espère que ceci explique suffisamment pourquoi « l'imaginer » (— que l'on fasse bien attention — il ne s'agit pas de l'habituel et passif « fantasmer ») est bien plus engagé et difficile que l'ordinaire « représenter ».

En vertu de « l'intuition », on obtient donc le concept, et, en vertu de « l'imagination morale », l'image. C'est pourquoi aucun concept ne peut prendre corps (dans l'action) s'il ne s'est pas d'abord fait, dans l'âme, image.

Commençons donc à lire, en espérant que tout ce qui a été dit nous aide à comprendre ce que nous allons aborder.

« L'*esprit libre* — dit Steiner — agit selon ses impulsions, à savoir selon les intuitions choisies au moyen du penser, à partir de l'ensemble de son monde d'idées. Pour l'*esprit non libre*, la raison pour laquelle il extrait une intuition déterminée de son monde d'idées pour la placer à la base d'une action, se trouve dans un monde qui lui est donné par la perception, à savoir dans ses expériences passées » (p.161).

Autrement dit, l'esprit libre part du *concept*, tandis que l'esprit non-libre part de la *représentation*: à savoir, d'un modèle de comportement. Si le premier doit par conséquent se préoccuper de donner au concept (au « principe universel ») une forme adéquate au cas spécifique, le second n'a pas, à l'inverse, une telle préoccupation, puisque la représentation a déjà une forme.

L'esprit libre — dit précisément Steiner — « prend ses décisions simplement de *première main*. Il lui importe peu aussi ce que les autres ont fait, tout comme ce qu'ils ont ordonné de faire dans un cas similaire. Il a des raisons purement idéelles qui le motivent à choisir, à partir de la somme de ses concepts, un concept déterminé qui lui est propre, et à le traduire en action ». Cependant « le concept devra se réaliser dans un événement concret particulier. Comme concept, il ne pourra pas contenir ce cas particulier (...) Le terme intermédiaire entre concept et perception est, comme on a vu, la *représentation*. À l'esprit non-libre, ce terme intermédiaire est donné *a priori*; dans sa conscience les motifs se trouvent dès le début comme des représentations ». L'esprit libre doit, à l'inverse, « trouver, dans chaque cas particulier, la représentation concrète de l'action (le rapport du concept avec un contenu perceptif) » (pp. 161-162). Mais comment peut-il le faire?

« L'homme — répond Steiner — produit des représentations concrètes en les extrayant de la somme de ses idées, avant tout au moyen de l'imagination. Ce qu'il faut à l'esprit libre pour réaliser ses idées, pour s'affirmer, c'est donc l'*imagination morale*. Elle est la source pour l'action de l'esprit libre » (p.162).

C'est donc en vertu de « l'imagination morale » que le concept, perçu par intuition dans l'esprit, passe (en tant qu'image) dans l'âme. Mais que lui faut-il d'autre pour passer ensuite dans le corps (à savoir pour se traduire en action)?

Pour répondre à cette question, il faut avant tout rappeler — comme le dit Steiner — que « l'action de l'homme ne crée pas de perceptions, mais transforme celles qui existent déjà, leur donne un nouvel aspect ». C'est pourquoi, « pour pouvoir transformer, conformément à une représentation morale, un objet de perception

déterminé, ou un ensemble de tels objets, il faut avoir compris la loi intrinsèque de l'objet perçu lui-même (à savoir son mode d'agir actuel, que l'on veut transformer ou auquel on veut imprimer une nouvelle direction). Il faut, en outre, la méthode par laquelle une certaine loi qui est la sienne se laisse transformer en une autre » (p.163).

Nous avons dit et répété que l'action morale est un acte créateur. Mais un tel acte n'engendre pas des choses du néant, au contraire, il intervient sur celles qui existent et les transforme. Même la *Pietà* de Michelange n'est autre, de ce point de vue, que du marbre transformé. Il est indispensable toutefois, qu'une transformation pareille du réel soit précédée et de la connaissance de la « façon d'agir » de l'objet sur lequel on veut intervenir, et de cette unique « façon d'agir » du sujet apte à faire en sorte que celle de l'objet passe dans un autre. En voulant recourir à deux termes médicaux, le premier de ces deux mouvements nous pourrions donc le définir comme « diagnostic » et le second « thérapeutique ».

Je suis convaincu que l'on n'insistera jamais assez en soulignant l'importance de telles phases de passage. Sur le plan politique, par exemple, les « révolutionnaires » disent, effectivement, vouloir transformer le réel, mais ils n'ont presque jamais le soin et la patience nécessaires pour connaître vraiment ce qu'ils entendent transformer (dans *Le correcteur*, un court roman de George Steiner, le protagoniste, en s'adressant à un prêtre de ses amis, dit justement: « Sais-tu ce qu'est le socialisme, révérend? Sais-tu ce qu'il est vraiment? C'est de l'impatience. De l'impatience, voilà ce qu'est le socialisme. Une fureur du maintenant. »). On viole donc le réel, parce qu'on n'aime pas le connaître. C'est pourquoi ce qui anime le « révolutionnaire » n'est pas l'amour, mais la haine: la haine pour ce qui existe et lui *résiste* parce qu'il ne sait pas, ou ne veut pas, le connaître.

Vous rappelez-vous, dans l'Évangile de Jean, ce que dit Judas, alors que Marie-Madeleine oint les pieds de Jésus avec le précieux parfum de nard? « Pourquoi un tel onguent — dit-il — n'a-t-il pas été vendu pour trois cents deniers qui pouvaient être donnés aux pauvres? ». « Il dit ceci, — commente pourtant Jean — non pas parce que les pauvres lui importaient, mais parce qu'il était voleur, et, en tenant la bourse, il emportait ce qui avait été mis dedans ». Qui garantit donc que les « révolutionnaires » sont animés de l'amour pour les pauvres, et non pas la haine pour les riches? Mais seul l'amour peut animer une action qui ne se traduise pas tôt ou tard en violence et en brutalité. C'est seulement quand on aime, en effet, que l'on dispose de la patience nécessaire à opérer un vrai « diagnostic » et à appliquer une saine « thérapie ». Aujourd'hui, par exemple, ils sont légions à se demander comme il a été possible que la noblesse du « socialisme idéal » se soit historiquement traduite en misère et en tragédie du « socialisme réel ». Mais n'est-ce pas celle-ci, justement, la douloureuse confirmation de tout ce que nous sommes en train de dire? Même s'il n'est pas certain ici que nous puissions affronter un problème de ce genre, nous pourrions de toute manière nous demander: si nous avons été conscients de la nature *idéelle* du socialisme, ne lui aurions-nous jamais donné une base *matérialiste*? Et n'aurait-elle jamais manqué, en conséquence, « l'imagination morale » (celle qui — rappelons-le — a permis à Steiner d'élaborer,

pour la résolution de la « question sociale », l'idée de la « triarticulation »), en contraignant ainsi la volonté (la « pratique ») à se mettre au service d'une construction purement intellectuelle ou idéologique? En réalité, il n'y a pas de quoi s'étonner si, sur la base de prémisses pareilles, la gradualité aimante de la « technique morale » ait été complètement supplantée par la violence et par la fureur révolutionnaires (il faut changer le monde, — remarque précisément Guarini — mais « il ne s'agit pas, toutefois, comme le veut le prométhéen et mortel rêve subversif, de le changer une fois pour toujours par un seul coup fracassant, qui fendrait en deux l'histoire de l'humanité, mais plutôt de le changer toujours, continuellement, de façon ininterrompue, dans la dimension la plus humble et la plus obscure de la proximité quotidienne »). La technique morale — continue Steiner — « repose sur la connaissance de ce monde phénoménal avec lequel on a à faire; elle doit être, pour cette raison, recherchée dans une branche de la connaissance scientifique en général. L'agir moralement présuppose donc, à côté de la faculté des idées morales et de l'imagination morale, la capacité de transformer le monde des perceptions sans rompre leur connexité basée sur des lois naturelles. Une telle capacité est une *technique morale*. On peut l'apprendre dans le même sens dans lequel on peut, en général, apprendre une science » (p.163).

Ce que nous avons perçu dans l'esprit et ce que nous avons imaginé, pour faire son entrée dans le temps et dans l'espace (dans le monde phénoménal), doit donc se mesurer à tout ce qui existe déjà. Celui de la « technique morale » est donc un problème de compétence (scientifique). C'est justement à cause de ceci « qu'il est très possible — observe Steiner — que des hommes dépourvus d'imagination morale, reçoivent leurs représentations morales des autres et impriment habilement celles-ci à la réalité. Inversement, il peut se produire aussi que des hommes dotés d'imagination morale, manquent d'habileté technique et doivent se servir des autres hommes pour réaliser leurs représentations » (pp.163-164).

Suite du douzième chapitre

Trente-troisième rencontre - 27 mai 1999.

La fois passée, nous avons parlé de « l'intuition conceptuelle », de « l'imagination morale » et de la « technique morale. Ce soir, nous parlerons au contraire du rapport de ces idées avec la théorie de l'évolution. Nous devrions avant tout distinguer l'*évolution* (en tant que processus créatif) de la *conscience de l'évolution* (en tant que processus cognitif). Nous avons dit en son temps, en effet, que le créer (l'activité créatrice, ndt) transforme les idées en choses, tandis que le connaître (l'activité cognitive, ndt) transforme les choses en idées. Ce qui signifie qu'en créant, la pensée précède la perception (la chose suit l'idée), tandis qu'en connaissant, la perception précède la pensée (l'idée suit la chose).

Ceci pour que ces expressions ne sonnent pas étrangement à vos oreilles, parce que Steiner caractérise l'évolution ainsi: « Par *évolution*, nous entendons le *réel* développement autonome, au moyen des lois naturelles, de ce qui est postérieur provenant de ce qui est antérieur. Dans le monde organique, on entend par évolution le fait que les formes organiques ultimes (plus parfaites) sont de vraies descendantes de formes plus anciennes (et moins parfaites) et sont dérivées d'elles selon des lois naturelles » (p.165).

Avant de poursuivre, on fera bien de se rappeler qu'à l'*évolutionnisme* s'est toujours opposé (et s'oppose encore aujourd'hui) le *fixisme* ou *créationnisme*. Que soutient le fixisme? Il soutient que les espèces sont « fixes » justement, et que nous pouvons les observer, parce qu'elles sont invariables comme elles ont été créées. Un représentant important du fixisme a été Linné, par exemple, tandis que d'importants représentants de l'évolutionnisme ont été Lamarck, Goethe, Darwin et Haeckel.

« L'adepte de la théorie de l'évolution organique — observe toutefois Steiner — devrait en réalité se représenter qu'il y a eu autrefois sur la Terre une ère dans laquelle un être aurait pu suivre de ses yeux la dérivation graduelle des reptiles à partir des amniotes primitifs (...) Mais à aucun partisan de la théorie de l'évolution ne devrait venir à l'esprit de dire qu'à partir de ce concept d'amniote primitif, il pourrait tirer celui du reptile avec toutes ses propriétés, même sans avoir jamais vu un reptile » (pp.165-166).

Que veut dire ceci? Cela veut dire que l'évolutionnisme (ou la conscience de l'évolution) est une chose, l'évolution en est une autre. Le processus cognitif remonte en effet du présent vers le passé. Dans le cas spécifique, il part des reptiles du temps présent et arrive aux proto-amniotes du temps passé. Et jusqu'ici il n'y a rien à redire. Mais qu'arrive-t-il ensuite? Il arrive que l'évolutionniste, en procédant cognitivement du présent au passé, imagine que le présent est « un effet » du passé et que le passé est « une cause » du présent. Pour appuyer cette thèse, il devrait toutefois soutenir — comme le dit Steiner — que l'on aurait pu prévoir, en observant la forme passée des proto-amniotes, celle actuelle des reptiles. Ce qui ne serait pas moins absurde que de soutenir que, en observant la forme actuelle des reptiles, il est possible d'en prévoir une autre future. S'il est donc licite d'affirmer, aujourd'hui, que les proto-amniotes représentent le *passé certain* des reptiles, il n'aurait pas été licite, pourtant, d'affirmer, hier, que les reptiles représentaient le *futur certain* des proto-amniotes. Au cas où l'on réfléchirait là-dessus, on comprendrait rapidement que les liens retracés (de manière cognitive) par l'évolutionniste, en remontant du présent au passé, n'autorisent pas du tout à considérer le passé comme une « cause » du présent. Imaginons, pour donner encore un exemple, qu'un pauvre homme gagne au loto sportif et devienne riche pour cette raison. Il n'est pas douteux que son état postérieur de richesse s'est développé à partir de son état antérieur de pauvreté. Mais un tel lien « chronologique » vaut-il éventuellement comme lien « causal »? Pourrions nous dire, à savoir, qu'il est devenu riche aujourd'hui « à cause » du fait qu'il était pauvre hier? Assurément pas. Celui-ci, n'est pas riche aujourd'hui *parce qu'*hier il était

pauvre, bien qu'hier il fût pauvre et qu'aujourd'hui il est riche. Que devrions-nous dire alors? Nous devrions dire que, pour changer son état antérieur de pauvreté dans celui présent de richesse, il a été nécessaire que sa victoire au loto sportif ait lieu. Au cas où nous ferions abstraction de cet élément tiers imprévisible, il est évident que nous comprendrions bien peu une histoire de ce genre. Mais quel est alors, *dans le cas de l'évolution, spirituelle ou morale*, ce troisième élément? Ou bien quel est le facteur qui opère le « changement » entre ce qui précède et ce qui suit? « Qui professe la théorie de l'évolution — dit à ce sujet Steiner — et se conçoit de manière cohérente, doit estimer qu'à partir des phases d'évolutions antérieures évoluent réellement les phases ultérieures; et que, *si* nous sont donnés, le concept d'imperfection et celui de perfection, nous pouvons comprendre le lien; mais nous ne devrions jamais admettre à aucun prix que le concept obtenu à partir de la phase antérieure soit suffisant pour en déduire la phase ultérieure. Il s'ensuit de ceci que le moraliste peut bien comprendre le lien des concepts moraux plus récents avec ceux plus anciens, mais non pas qu'une seule idée morale puisse aussi être retirée de celles qui précèdent » (p.166).

Si on veut, on pourrait aussi dire (à la façon de Kant) qu'à partir du jugement (ou du concept) précédent (l'homme pauvre) il n'est pas possible de *déduire*, par voie analytique, celui postérieur (l'homme riche). Comment, une nouvelle idée morale, du reste, pourrait-elle surgir s'il était possible seulement d'apprendre, de transmettre et d'hériter celles du passé?

« La confusion — dit Steiner — naît du fait que, en tant que naturalistes, nous avons déjà, avant tout, les faits devant nous et seulement après, nous les observons pour les connaître, tandis que dans l'agir moral, nous devons d'abord créer nous-mêmes les faits qu'ensuite nous connaissons. Dans le processus évolutif de l'ordonnement moral du monde, nous, nous faisons ce qu'à un degré plus bas, la nature fait: nous modifions une partie du monde perceptif » (p.166).

En reprenant les termes utilisés au début de notre rencontre, nous pourrions donc dire que la « confusion » naît du fait qu'il n'est pas licite de traiter de la même façon les choses qui se résolvent consciemment en pensées et les pensées qui se résolvent créativement en choses. Comme il serait, en effet, incorrect (tout en étant en partie juste) de soutenir que la *Pietà* de Michelange dérive, ou ait évolué, d'un bloc de marbre, tout comme il est incorrect (tout en étant en partie juste) de soutenir que la morale neo-testamentaire dérive, ou ait évolué, de celle de l'Ancien Testament. Pour que la seconde pût « se transformer » dans la première un « fait mystique » a été rendu nécessaire: c'est-à-dire l'incarnation du *Logos*. Si l'on passe ensuite, de l'histoire spirituelle ou morale de l'humanité, à celle des individus singuliers, il devient encore plus clair que sans une initiative de l'esprit (du Je) tout changement aurait été impossible. Écoutez ce que Jung dit à ce propos: « La méthode thérapeutique de la psychologie complexe consiste d'une part, dans une prise de conscience la plus complète possible des contenus inconscients constellés et, d'autre part, dans leur synthèse avec la conscience au moyen de l'acte de reconnaissance. À présent, étant donné que l'homme moderne possède une très grande dissociabilité et en fait un usage constant pour se soustraire à tous les

risques possibles, il n'est pas du tout prévu que la reconnaissance soit suivie d'une action correspondante. Au contraire, il faut régler ses comptes avec l'inefficacité tranchée de la reconnaissance, et donc insister pour qu'elle soit utilisée de manière cohérente. En soi, la reconnaissance ne se comporte pas habituellement ainsi, ni n'implique, en soi, une force morale. Dans des cas semblables, la manière dont la guérison des névroses est un problème moral, devient évidente ».

Cela signifie donc que, même la connaissance de nous-mêmes ne nous guérit pas et ne nous change pas si elle n'est pas intérieurement soutenue par une force morale. Imaginons, par exemple, que Tizio, habitué à prendre la vie à la légère ou de manière irresponsable, suite à un malheur quelconque, change et devienne plus averti et responsable. Eh bien!, quelqu'un pourrait dire: « Vois, le malheur lui a fait du bien, regarde comme il est changé! ». Voici la théorie du mécanisme! Celui qui dit ainsi, en effet, convaincu qu'il est que c'est le malheur qui a rendu Tizio meilleur, ne s'aperçoit pas que c'est au contraire, *sa réaction morale au malheur* qui l'a rendu tel. Un même malheur peut devenir, en effet, pour l'un, une occasion de perte et, pour l'autre, une occasion de renouvellement. Il ne s'agit donc pas de « mécanismes » mais, — comme le soutient Jung — de responsabilité et de force morale. Quand on insiste, pour cette raison, sur les « mécanismes » (comme aiment le faire les psychanalystes) c'est parce que (sans s'en rendre compte) on veut « exorciser » la réalité de l'esprit ou du Je. Si c'était vrai, d'un autre côté, qu'il n'existerait que des « mécanismes », il n'y aurait plus rien dont on serait responsable.

« L'oppression — dit l'écrivain polonais Kasimierz Brandys — rend fou, mais la liberté rend idiot ». Seule une liberté privée de responsabilité peut pourtant rendre « idiot ». Mais une liberté privée de responsabilité — comme nous nous sommes efforcés de le démontrer — n'est pas la liberté, n'est pas le Je. C'est vrai, plutôt, que tout ce qui nous arrive ne fait qu'évoquer et qu'attendre une réponse libre et consciente (et donc responsable) du Je. Steiner dit que la tâche de chacun devrait être celle de transformer les malheurs en bonheurs, ou le mal en bien. Mais quelle force peut accomplir une transformation de ce genre sinon celle qui, en qualité de « Je », est à l'origine autant de l'acte cognitif que de l'acte moral? Seul un connaître responsable peut en somme ouvrir la voie à un agir responsable.

Tout ce qui « arrive à l'homme et dans l'homme — dit Steiner — n'acquiert de valeur morale que lorsque avec l'expérience humaine, l'individu l'a fait sien. Pour le monisme, les processus moraux sont produits dans le monde, comme tout ce qui existe, et leurs causes doivent être recherchées dans le monde, c'est-à-dire dans l'homme, puisque l'homme est le porteur de la moralité. L'individualisme est, de cette façon, le couronnement de l'édifice que Darwin et Haeckel ont construit pour la science naturelle. C'est la théorie de l'évolution spiritualisée et transposée dans la vie morale » (p.168).

Avant de vous quitter, je voudrais quand même vous lire un page significative de Pavel Florenskij consacrée à la question morale:

« Si les gens — écrit-il — ne craignaient pas psychologiquement les lois et les punitions, s'ils ne craignaient pas la perte de leur réputation, de leurs honneurs, de leur situation, en un mot, si les conditionnements extérieurs ne les contraignaient plus à exécuter les oeuvres de Dieu, alors ces gens, n'ayant pas intériorisé leur être citoyen du monde, leur finalité à l'intérieur du processus historique, leur lien avec l'organisme unitaire qu'est l'Église, ne connaissant plus l'amour vers Dieu, vers le corps en devenir du Christ, ne désirant plus transférer le centre de leur existence dans l'absolu, et fixant au contraire l'axe du monde en eux-mêmes et dans leurs propres caprices, ces gens alors rompraient les chaînes qui les retiennent, tromperaient et voleraient les autres. En effet, pour un homme devenu fou qui, à l'intérieur de lui-même, a arbitrairement refusé l'absolu, faire toutes ces choses n'est pas seulement convenable, mais c'est agréable en soi et attrayant. Seul l'homme spirituel, qui accueille intérieurement l'existence de Dieu et s'ouvre à son action, devient de cette façon médiateur conscient de la puissance divine, un organe vivant du corps du Christ déroulant avec joie son oeuvre. Une personne semblable ne vit pas pour soi et ne meurt pas pour soi. Qui vit ou meurt, meurt pour le Seigneur. Voici pourquoi un homme semblable a le droit d'affirmer: « Ce n'est pas moi qui vit, mais le Christ en moi! ». C'est facile de contrôler que le soi-disant homme honnête, c'est-à-dire l'homme psychologique, qui ne dévie pas trop de la moyenne, avec sa vie intérieure, s'en tient plus ou moins à ces prescriptions. L'homme psychologique montre les signes du respect vis-à-vis de Dieu, va à l'église, récite les prières. Tous des comportements également observés par l'homme spirituel. En outre, il ne commet pas de crime, ne fait pas de faux témoignages, ne tue pas, etc. Mais tout cela n'est fait que pour des buts qui n'ont rien en commun avec l'amour envers Dieu. C'est seulement après avoir réfléchi sur ce qu'est la vertu sans l'amour de Dieu, sans que tout l'être soit inépuisablement rempli de l'absolu, que l'on peut comprendre que les paroles de l'Apôtre ne sont pas une exigence cruelle et démesurée, mais l'expression de l'événement fondamentale d'une vie éthique, une condition qui ne provient pas de quelque lieu extérieur, se situant au-dessus de l'homme, mais dérive de sa nature même. Celle-ci est la condition de n'importe quelle vie dans la vérité (...) Mais il n'y a aucune caractéristique extérieure qui puisse révéler si je possède ou non cet amour. Aucune expérience sensible ne peut montrer en vertu de quoi, moi, j'agis comme j'agis. Il n'y a aucune expérience sensible qui révèle si, moi, je suis un bronze qui résonne, des cymbales qui tintent sourdement, ou bien un organe du corps du Christ ».

Suite et fin du douzième chapitre

Trente-quatrième rencontre - 3 juin 1999.

Avant de reprendre la lecture, permettez-moi de faire quelques brèves considérations. Nous avons vu que, du fait que le phénomène A précède, dans le temps, le phénomène B, on n'est pas autorisé à considérer le premier comme la

« cause » du second. Si on le fait c'est parce que l'évolution l'explique — comme on a l'habitude de le dire — « avec l'esprit de l'escalier ». Pour la connaître, on se meut en effet (légitimement) du présent vers le passé, mais ensuite on s'imagine (illégitimement cette fois) qu'elle se réalise en vertu d'un enchaînement causal qui va du passé au présent. Et c'est ici que se trouve le guet-apens. Celui-là même, d'ailleurs, qui nous amène à penser aussi l'histoire comme un processus dans lequel les événements successifs sont, en tout et pour tout, déterminés par ceux qui les précèdent. Que manque-t-il donc à cette vision de l'évolution et de l'histoire? C'est simple: le *futur*. Que cette affirmation ne vous surprenne pas, parce que quand nous avons parlé de l'idée comme « but » (de l'idée *ante-rem*), nous avons en réalité déjà parlé de l'idée comme d'un « futur »: à savoir, de l'idée (*ante-rem*) qui fait irruption dans le présent et qui, au moyen de celui-ci, modifie le passé. Mais comment fait-elle irruption dans le présent? Elle y fait irruption — comme le suggère le génie de la langue — *en nous attirant*. C'est donc vrai, de toute manière, que si l'idée nous attire, nous attirons l'idée, en l'amenant à se réaliser dans le « monde phénoménal », qui en est ainsi transformé. Au travers du présent (le Je), l'idée agit donc sur le « passé » sous forme de « futur ». C'est pourquoi, tandis que nous nous occupons d'histoire, nous ne devrions pas penser (mécaniquement) que le phénomène A a déterminé le phénomène B, que le phénomène B a déterminé celui C, et ainsi de suite, mais nous devrions penser — comme nous avons tenté de le démontrer avec l'exemple du pauvre qui devient riche — qu'un élément (idéel) X a agi sur le phénomène A en le transformant en celui B, qu'un élément (idéel) Y a agi sur le phénomène B en le transformant en phénomène C, et ainsi de suite. Dans l'être humain (dans le présent) confluent donc deux courants opposés: un (*ante-rem*) qui vient du futur (de l'idée) et va vers le passé (vers la perception); un autre (*post-rem*) qui part du passé (de la perception) et va vers le futur (vers l'idée). Le premier est principalement « volitif », le second principalement « représentatif ». En chacun, la prédominance de l'un ou de l'autre est surtout manifeste dans la sphère du sentir. Dans l'impatience, dans l'anxiété, dans les désirs des types « sthéniques », c'est l'incidence du futur qui est manifeste, tandis que dans les souvenirs, dans les scrupules des types « asthéniques », c'est celle du passé qui est manifeste.

Mais revenons à nous. Steiner écrit: « Qui assigne d'emblée, avec une mentalité étroite, au concept du *naturel* un champ arbitrairement limité, peut facilement arriver à ne plus y trouver de place pour la libre activité individuelle. Mais l'évolutionniste conséquent ne peut encourir une pareille étroitesse conceptuelle. Il ne peut pas arrêter au singe le processus naturel de l'évolution et admettre pour l'homme une origine « surnaturelle ». Même dans la recherche des ancêtres naturels de l'homme, il doit chercher l'esprit déjà dans la nature; et même pour les fonctions organiques de l'homme, il ne peut pas s'arrêter à elles et les considérer seulement comme naturelles, mais il doit aussi considérer la vie morale libre comme une continuation spirituelle des fonctions organiques » (p.168).

Voyez-vous, un exemple de ce que Steiner appelle « étroitesse d'esprit » est donné par le fait que nous sommes habitués à considérer comme faisant partie de la

« nature » les choses que l'on voit et que l'on touche, mais pas les forces qui voient et qui touchent, ni tout ce que, justement en voyant et en touchant, on expérimente intérieurement; à savoir, que nous sommes habitués à considérer comme appartenant à la nature, les minéraux, les végétaux et les animaux et les hommes, mais pas les pensées et les sentiments, ni les impulsions de la volonté de ces derniers. Et pourtant, selon Schelling, la nature n'est que l'esprit visible, et l'esprit n'est que la nature invisible. Mais cet esprit là qui, en tant que nature invisible, gît dans le monde minéral, dort profondément dans celui végétal et rêve dans celui animal, se réveille et prend conscience de soi dans le monde humain (quand bien même de façon initialement réfléchie).

Imaginez, par exemple, que je sois un peintre et que je me tienne dans un coin de la salle dans laquelle sont exposés mes tableaux: natures mortes, paysages, portraits et aussi un autoportrait. Eh bien!, c'est seulement en vertu de ce dernier qu'un visiteur, en me voyant, pourrait reconnaître en moi l'auteur des tableaux qu'il vient de voir. Un autoportrait, tout en n'étant pas moi mais mon image, pourrait donc être utile à qui voudrait m'identifier, pour, que sais-je?, m'approcher et faire ma connaissance. Eh bien!, avec la nature, il se produit quelque chose de similaire. L'esprit, en effet, « représente » d'abord les règnes minéral, végétal et animal et ensuite, « s'auto-représente » dans l'homme. Ce n'est que ceci, en définitive, le sens de la conscience réfléchie (ou représentative) de l'esprit. C'est grâce à cette dernière que nous acquérons précisément une première autoconscience, et en partant de celle-ci, nous pouvons ensuite conquérir une conscience directe et vivante de l'esprit (du Je).

« D'une science naturelle qui se comprend elle-même — dit Steiner — l'individualisme éthique n'a rien à craindre: l'activité d'observation révèle la *liberté* comme un élément caractéristique de la forme parfaite de l'activité humaine. La liberté doit être concédée au vouloir humain, dans la mesure où il réalise des intuitions purement idéelles. Parce que celles-ci ne sont pas les résultats d'une nécessité agissant sur elles de l'extérieur, mais quelque chose qui est fondé en soi. Si l'homme trouve qu'une action est le *reflet* d'une semblable intuition spirituelle, il la ressent comme *libre*. C'est dans cette caractéristique d'une action que réside la liberté » (p.169).

Vous souvenez-vous de ce que nous avons dit en son temps? Nous avons dit que la pensée est « forme » et que la forme, pour se traduire en action, a besoin de force, et donc de volonté. Nous avons aussi vu, cependant, que les représentations, n'ayant pas en soi aucune force, ont besoin d'être soutenues par la nature ou par la culture: c'est-à-dire, par les formes personnelles du *sòma*, de la *physis* et de la *psychè* ou par celles impersonnelles du *nomos* ou de l'*ethos*. La première de ces deux forces est celle des instincts, des émotions, des sensations ou des sentiments; la seconde est, au contraire, celle des lois ou des modèles de comportement: en somme — pour le dire avec Jung — du « conscient collectif ». Dans les deux cas, l'action qui en dérive n'est donc pas ressentie par l'homme « comme libre » puisqu'elle incarne une pensée qui ne s'est pas fait fort de *sa propre* volonté. Dès que la pensée se porte cependant au-delà de son état réfléchi, et commence donc à vivre (à sentir affluer

en son for intérieur la force de la volonté), les choses changent. La pensée, morte dans la conscience représentative, commence en effet déjà à vivre dans celle imaginative et se fait toujours plus forte, plus lumineuse, et plus chaleureuse (toujours plus pensée d'amour) au fur et à mesure qu'elle remonte de la conscience imaginative à celle intuitive. À ces niveaux, *être la forme* signifie en effet *être la force*, et inversement: ou bien, être — comme le dit Steiner — un « quelque chose qui se fonde en soi ». N'étant possible de parler de liberté qu'à ces niveaux, on comprend bien combien il est alors naïf de la rechercher directement dans la sphère de l'agir. Supposons, par exemple, que quelqu'un se mette en tête de réaliser l'idée A. On estime normalement que, dans le cas où il lui est permis de la réaliser, il est libre et, au cas où il est, à l'inverse, empêché de la faire, il ne l'est pas. Comme vous voyez, on ne se préoccupe pas du tout d'évaluer si une telle idée, il se l'est mise en tête librement ou non: on ne se préoccupe pas du tout, à savoir, d'observer le rapport de cette idée avec son Je. Le problème n'est pourtant pas celui de savoir si moi je peux réaliser une idée, mais plutôt de savoir si l'idée que j'entends réaliser est, ou n'est pas, *mienne*; si c'est ou non une *idée du Je*, si c'est ou non une *idée vivante*. Il peut aussi arriver, évidemment, que tout en étant mienne, cette idée, les circonstances extérieures m'empêchent de la réaliser. Dans ce cas, toutefois, on n'aura plus à faire avec un problème moral, mais plutôt avec un problème culturel, juridique ou économique: c'est-à-dire que l'on n'aura plus à faire avec un problème concernant l'être, mais plutôt avec un problème concernant l'exister. Dans chaque cas, c'est seulement en partant de la liberté de l'être (de l'esprit libre) que l'on peut espérer élargir celle de l'exister. Il semble que Kafka a dit une fois: « Les révolutions commencent dans le sang et finissent dans le papier timbré ». En effet, comme la liberté intérieure ne peut produire qu'une liberté extérieure, ainsi l'esclavage intérieur ne peut que produire un esclavage extérieure (culturel, juridique ou économique).

Réponse à une question

Voyez-vous, tout se tient dans la manière dont nous considérons tout ce qui nous entoure. Considérez une automobile. Ce n'est qu'une réalité morte, fruit d'une pensée morte. Avec le type de pensée avec lequel nous créons les automobiles, jamais nous ne pourrions créer des plantes ou des animaux. De fait, le domaine de la réalité inorganique est le seul lieu dans lequel nous parvenons à exercer un réel pouvoir. L'homme peut, par conséquent, se vanter d'être parvenu à faire de la mort l'objet propre de sa science. Il ne peut pas se vanter pourtant de réduire (comme le font les scientifiques) tout le réel au niveau de ce qui est mort et de rogner ainsi les ailes de la pensée.

L'Évangile dit à cet égard: « Gare à vous!, scribes et pharisiens hypocrites, qui avez pris les clefs de la science et qui ne vous en servez que pour fermer aux hommes le règne des cieux. Vous, vous n'y entrez point et vous empêchez les autres d'y entrer ». L'obstacle (ahrimanien) n'est donc pas représenté par le fait qu'il existe une science de la mort, mais, bien plus, par le fait qu'une telle science tend à nier, dogmatiquement, que puissent exister (et coexister avec elle) aussi des sciences de

la vie, de l'âme et de l'esprit. Voyez-vous, les scientifiques actuels tolèrent (même si c'est un peu avec suffisance) de devoir vivre avec l'humanisme abstrait, avec l'art et avec la religion, mais ne tolèrent pas de devoir vivre avec des sciences qui, au lieu d'utiliser un seul type (ou niveau) de pensée pour explorer des réalités différentes, explorent des réalités différentes en utilisant des types (ou niveaux) de pensée différents. Nous l'avons déjà dit: « l'esprit » scientifique, est un, mais il devrait « animer » la recherche en adaptant à chaque fois sa méthode à la nature des phénomènes dont il réalise l'investigation. L'obstacle (ahrimanien) consiste donc à maintenir la pensée assujettie à la perception sensible, en l'empêchant ainsi de transcender le plan représentatif et quantitatif. Mais de la même façon qu'il fut nécessaire que la pensée évoluât pour atteindre un tel plan, ainsi serait-il nécessaire qu'elle continuât d'évoluer pour en atteindre des différents et supérieurs. Tenons compte, en plus, que ce que la pensée représentative pouvait et devait donner, elle l'a donné, et que, pour cette raison, au cas où elle ne progresse plus dans son évolution, elle est fatalement destinée à régresser et à se corrompre ou à se décomposer. Je voudrais quand même vous rappeler que même l'expérience de la pensée morte fait partie du cheminement spirituel. Il me semble avoir déjà dit, un jour, que s'est seulement du haut de la pensée vivante que l'on peut observer et comprendre la pensée morte. En effet, comme on ne peut pas observer et comprendre un rêve tant qu'on est en train de rêver, ainsi l'on ne peut pas observer et comprendre la pensée morte tant que l'on reste à l'intérieur de celle-ci.

« Être libre — continue Steiner — signifie pouvoir déterminer par soi-même, avec l'imagination morale, les représentations qui se trouvent à la base de l'agir (les motifs). La liberté est impossible si quelque chose d'extérieur à moi (un processus mécanique, ou bien un Dieu situé en dehors du monde et fruit d'une pure conjecture) détermine mes représentations morales. Moi, je suis donc libre seulement quand je peux produire *moi-même* ces représentations et non quand *je peux* simplement mettre à exécution les motifs qu'un autre être a placés en moi. Un être libre est celui qui peut *vouloir* ce que lui-même estime comme juste » (p.170) Au cas où mourrait la vie de la pensée, s'éteindrait également la créativité et, avec celle-ci, la vie morale. La vie de la pensée ne peut cependant se rallumer qu'en l'homme. Je dis à bon droit « se rallumer » parce que les résistances opposées par notre nature personnelle (sthénique ou asthénique) ne peuvent pas être vaincues par la rationalité simple. Qui n'a pas déclaré, au moins une fois: « Je sais que ce n'est pas juste, mais c'est plus fort que moi »? Ce n'est pas vrai, toutefois, que l'impulsion soit plus forte que nous, mais c'est plutôt vrai que notre penser « injuste » est plus faible que l'impulsion. Mais notre penser « injuste » est plus faible que l'impulsion seulement parce que ce que nous jugeons « juste », n'est pas soutenu par une vraie vie de la pensée ni accompagné d'un élan de l'âme. « Toute idée qui ne devient pas un idéal pour toi — écrit justement Steiner, dans *L'initiation* — tue une force en ton âme; toute idée, à l'inverse, qui devient un idéal, crée une force de vie en toi ». Aujourd'hui, malheureusement, l'âme devient de plus en plus

« frigide » et c'est la raison pour laquelle il est de plus en plus rare d'éprouver de la joie et de l'enthousiasme dans le connaître.

Réponse à une question

Voyez-vous, l'éducation actuelle (qu'elle soit publique ou privée), ne préparant pas et n'aidant pas à accueillir le Je, ne prépare pas et n'aide pas à accueillir ni l'humanité ni la liberté. Il me semble avoir déjà dit, par exemple, que la diffusion actuelle de ce qu'on appelle les « attaques de panique » inciterait à penser que nous sommes en train d'en venir à expérimenter la rencontre avec le Je carrément à la manière d'un traumatisme. En effet, nous nous sommes éloignés à tel point de notre vraie essence que nous pouvons sans aucun doute arriver à en avoir peur.

Addition à la seconde édition de 1918

C'est d'une importance particulière — dit Steiner — que la justification du fait de désigner un vouloir comme libre soit atteinte en traversant l'expérience que dans ce vouloir se réalise une intuition idéelle (...) Si une semblable intuition est présente dans la conscience humaine, alors elle n'est pas développée ni traitée par les processus de l'organisme. Au contraire: l'activité organique s'est retirée pour faire place à celle idéelle (...) Ne peut pourtant pas observer cette liberté de la volonté, celui qui n'est pas en mesure de voir que la volonté libre consiste dans le fait que c'est seulement par l'élément intuitif que la nécessaire activité de l'organisme humain est paralysée, repoussée, et substituée par l'activité spirituelle de la volonté pleine d'idées » (pp.171-172).

Nous avons déjà traité cet aspect, quand nous avons abordé le neuvième chapitre. C'est pourquoi nous tenterons ici de l'observer à partir d'un autre point de vue. Voyez-vous, la pensée « libérée des sens » n'est pas seulement libre des sens, mais aussi du restant de l'organisme, puisque c'est uniquement ainsi qu'elle peut être une expression de la vie de l'esprit, et non pas de celle de notre nature personnelle. Dans les règnes végétal et animal, par exemple, l'esprit vit, mais vit inconsciemment en tant que nature. Cela veut dire que les êtres de ces règnes sont, effectivement, des êtres spirituels, mais qu'ils ne savent pas (ni ne peuvent pas savoir) qu'ils le sont. Chez l'homme, au contraire, il y a une nature vivante (celle du tronc, de l'abdomen et des membres), mais il y en a une morte (celle de la tête). Et c'est grâce à cette dernière qu'il s'éveille et prend conscience de soi. C'est dans la tête, justement en effet, que la vie de la nature meurt et que naît la conscience de l'esprit. Que l'on fasse bien attention: j'ai dit « la conscience de l'esprit », et non « la vie de l'esprit ». Personne, en effet, ne peut passer de la vie inconsciente de la nature à la vie consciente de l'esprit *sans traverser l'épreuve de la conscience morte*: c'est-à-dire, l'épreuve de l'intellect.

Essayez donc de penser, par exemple, aux diverses manières dans lesquelles se présentent les feuilles: vivantes et turgescents au printemps, sèches et fanées en automne. C'est comme si la vie, « qui est entrée » dans les feuilles au printemps, les abandonnait peu à peu, en s'en retirant ou « en s'en externalisant » en automne. On pourrait donc dire que la même force se révèle, « à l'intérieur » de l'être humain,

comme vie du corps, « à l'extérieur », comme vie de l'esprit. Et ce n'est pas un hasard si là où elle est extérieure, nous avons le cortex cérébral: c'est-à-dire un organe qui, par sa faible vitalité, rappelle beaucoup plus une feuille automnale qu'une feuille printanière (le poète dit justement: « qu'il se porte comme les feuilles des arbres en automne »). Mais ce n'est pas tout. En effet, ce qui s'est ainsi « externalisé » du corps (la vie de l'esprit) s'adresse ensuite à ce qu'il a laissé derrière soi (au cortex cérébral) pour l'utiliser comme miroir. Ici aussi, nous devons toutefois imaginer, non pas que l'esprit vivant se mire placidement dans le miroir, mais plutôt que pour *faire d'abord du cerveau un miroir*, il « paralyse » et « repousse » — comme le dit Steiner — son « activité organique » résiduelle, et que, *pour utiliser ensuite le cerveau comme miroir*, il substitue à cette activité — comme le dit toujours Steiner — celle « spirituelle de la volonté pleine d'idée ».

Imaginez — dit à ce sujet Steiner dans *Pensée humaine et pensée cosmique* — « que vous placiez en face d'un miroir pour admirer votre visage. Si vous n'avez pas de miroir, vous ne pouvez pas voir votre visage. Si vous voulez le voir, vous devrez élaborer une substance matérielle quelconque pour qu'elle puisse le refléter. Ce qui revient à dire que vous devrez d'abord préparer le matériau pour qu'il puisse produire l'image reflétée. Quand vous avez fait cela, et que vous vous regardez dedans, vous voyez votre visage. L'âme doit faire avec le cerveau ce qu'un homme ferait avec le miroir. À la vraie activité pensante, à la « perception » de la pensée, précède un « travail de la pensée » tel qu'il déplace dans la profondeur du cerveau — si vous voulez percevoir, par exemple, la pensée « lion » — les parties de ce dernier de manière à ce que celles-ci deviennent des « miroirs » pour la perception de la pensée « lion » — Et ceux qui font un miroir du cerveau, c'est vous-mêmes ».

C'est donc une erreur de penser (comme on le fait aujourd'hui) qu'à la base de la pensée consciente il y ait des processus physiques, puisque celle-ci — comme nous venons de le voir — se révèle dans la mesure où elle repousse et réprime carrément la vie organique. L'esprit, en effet, avant de prendre conscience (réfléchie) de soi, en éteignant l'inconsciente vivante, et ensuite, une fois l'autoconscience (réfléchie) obtenue, se rallume en tant que conscience vivante. La douloureuse séparation entre la vie et la conscience est pour cette raison un fait provisoire: ou bien encore une phase ou un moment de l'évolution de l'humanité.

C'est pourquoi on a vite fait de dire — comme fait la Tamaro — « Va donc où ton cœur te mène! ». Pour le moment, nous sommes seulement capables d'aller là où nous porte la tête (si nous sommes des asthéniques) ou là où nous porte la panse (si nous sommes des sthéniques). Scaligero affirme à ce propos: « La voie du cœur passe par la tête ». Nous ne devons pas, par conséquent, rester *en-deçà* de la tête (dans le sommeil et le rêve), mais plutôt nous porter *au-delà* (au-delà de la conscience intellectuelle). C'est seulement en la dépassant, en effet que nous pourrions vraiment revenir au cœur et faire, de l'intellect, un « intellect d'amour ».

Trente-cinquième rencontre - 10 juin 1999.

(La valeur de la vie - Pessimisme et optimisme)

Le chapitre que nous aborderons ce soir s'intitule: *La valeur de la vie*, et il est consacré à l'examen du « pessimisme » et de « l'optimisme ». Ayons conscience, à ce sujet, que le terme de « pessimisme » est relativement récent. On le fait généralement remonter au *Candide* de Voltaire (1759): une oeuvre dans laquelle l'auteur — comme on le sait — critique avec ironie l'optimisme de Leibniz (déjà critiqué entre autres par les Jésuites en 1737). Ce qu'il importe de souligner, quand même, c'est que ces deux attitudes ont une valeur *psychique* et non pas spirituelle. On est, en effet, pessimiste ou optimiste par tendance, selon le tempérament et le caractère que l'on a. Par exemple, les caractères « asthéniques » ou « introvertis » (en particulier s'ils sont sous-tendus par un tempérament « mélancolique ») sont le plus souvent pessimistes, tandis que ceux « sthéniques » ou « extravertis » (en particulier s'ils sont sous-tendus par un tempérament « sanguin ») sont le plus souvent optimistes. Chez les premiers, — comme nous l'avons déjà rappelé à plusieurs reprises — prévaut en fait l'activité « catabolique » du système neuro-sensoriel (tendant psychologiquement à la « dépression »), chez les seconds, celle « anabolique » du système digestif et des membres (tendant psychologiquement à la « manie »). Si l'on veut entreprendre un cheminement spirituel, il est donc nécessaire de se porter au-delà de ces deux attitudes opposées.

Par nature, les optimistes sont enclins à voir surtout le bien et à minimiser, à nier ou à ôter *naïvement* le mal, tandis que les pessimistes sont enclins à voir surtout le mal et à minimiser, nier ou ôter *cyniquement* le bien.

Steiner dit quand même: « Nous devons considérer Shaftesbury et Leibniz parmi les représentants principaux de la première opinion, celle de l'optimisme et Schopenhauer et Eduard von Hartmann comme représentants principaux de la seconde » (p.173).

En effet, autant Schopenhauer que Eduard von Hartmann sont convaincus que, dans le monde, la souffrance prévaut nettement sur le plaisir. Pour remédier à un tel état des choses, le premier conseille d'anéantir le désir même du plaisir et de la vie, tandis que le second conseille de promouvoir l'altruisme ou la moralité en démontrant l'inanité de tout effort tendu vers la réalisation de la félicité individuelle.

« Le pessimisme de Schopenhauer — observe justement Steiner — conduit à l'inertie, sa destination morale est l'*oisiveté universelle* » (p.174).

De l'ego, qu'il estime voué au malheur, Schopenhauer souhaite en effet (bouddhiquement) l'extinction ou l'euthanasie. Du même ego — comme nous l'avons vu — Eduard von Hartmann augure au contraire une transformation (morale); mais il croit que, pour la promouvoir, il faille d'abord démontrer l'illusoirité et la vanité de toute recherche du bonheur.

C'est pourquoi — dit Steiner — en suivant une tendance préférée par notre époque, il cherche à appuyer sa conception du monde sur l'*expérience*. À partir de l'*observation* de la vie, il veut tirer la conclusion permettant de savoir si prévaut le plaisir ou le déplaisir dans le monde » (p.174).

Selon l'auteur de la *Philosophie de la Liberté*, « l'homme — poursuit en effet Steiner — doit se pénétrer de la conviction que la chasse à la satisfaction individuelle (l'égoïsme) est une folie, et qu'il doit se laisser guider uniquement par le devoir de coopérer, avec un dévouement désintéressé, au processus cosmique de la libération de Dieu. À l'opposé de celui de Schopenhauer, le pessimisme de Hartmann nous porte à une activité d'abnégation pour un devoir élevé » (p.176).

« Mais où est, dans tout cela — se demande-t-il — la base fondée sur l'expérience? ». Et il ajoute: « aspirer à la satisfaction c'est tendre l'activité vitale au-delà du contenu actuel de la vie » (p.176).

Nous voici donc en présence de cette « activité vitale » que les psychanalystes — comme nous le savons désormais — appellent *libido*, et qui, pour Freud, a une connotation « psychosexuelle » prononcée, tandis que, pour Jung, elle en a une génériquement « énergétique ». Il s'agit, en réalité, de cette force-là de la volonté qui, en *irradiant depuis les lointains du cosmos* (comme l'explique Steiner dans sa dixième conférence publiée dans le premier des deux volumes consacrés à l'*Art de l'éducation*), se recueille dans le « calice » du système métabolique et des membres, en générant le désir dans la vie de l'âme: ou bien, les phénomènes de l'*attraction* (de la sympathie et de l'amour) et de la *répulsion* (de l'antipathie ou de la haine).

« Le désir — explique Steiner, dans *Anthroposophie, psychosophie, pneumatosophie* — est quelque chose qui veut monter de l'intériorité de la vie de l'âme. On ne peut pas parler de désir comme de quelque chose qui tire son origine de telle ou telle cause extérieure; en effet, il se peut aussi que la cause extérieure nous soit absolument inconnue. Certes, nous savons pourtant que, abstraction faite de son origine, elle affleure dans la vie animique et nous pouvons constater comment, à peine le désir sorti, apparaît dans la vie de l'âme l'amour ou la haine comme conséquence du désir lui-même (...) Ainsi, pour des raisons que l'investigateur de l'esprit connaît et, pourrions-nous dire, pour des raisons qui, aujourd'hui encore, sont ignorées de nous, le désir naît dans l'âme et se manifeste dans les phénomènes de l'amour et de la haine » (ces paroles sont de 1910. Les « raisons que l'investigateur de l'esprit connaît » ont été illustrées, par la suite, par Steiner en 1919, dans la conférence indiquée ci-dessus).

Convoiter ou désirer est une chose, donc, le résultat auquel une telle activité aboutit, en est une autre. « L'exaucement de l'aspiration — précise en effet Steiner — engendre du plaisir dans l'individu qui la nourrissait en soit; le non-exaucement produit du déplaisir ». C'est pourquoi « l'aspiration elle-même ne peut se considérer en aucune manière comme du déplaisir » (p.176).

Cela est dans la ligne avec tout ce que soutient la psychologie actuelle: la frustration du désir engendre de la douleur (voire de l'agressivité); son assouvissement engendre au contraire du plaisir. Il n'est donc pas vrai — comme voudrait nous le

faire accroire Schopenhauer — que la convoitise ou le désir lui-même provoque la souffrance. Il suffit de penser, d'ailleurs, à la dépression (ou à celle que l'on appelait autrefois, « mélancolie »). Parmi les symptômes qui caractérisent cette maladie grave, n'y a-t-il pas justement le « dégoût de la vie »? C'est-à-dire, la perte d'intérêt et de désir pour les choses du monde? En effet, quand l'énergie de la soif ou du désir descend en dessous d'un seuil déterminé, c'est l'ennui ou la dépression qui survient. Cela confirme donc que le désir, en soi, est tout autre que la souffrance. On fera bien de l'avoir à l'esprit puisqu'il n'est pas rare de découvrir que — même dans notre milieu (c'est-à-dire le milieu de ceux qui étudient plus particulièrement l'oeuvre de Steiner, ou Anthroposophie, ndt) — on adopte souvent, vis-à-vis du désir, une attitude moraliste. Il s'agit pourtant d'une erreur, parce que, à l'intérieur du désir « impur », est présente l'énergie du vouloir « pur »; et la tâche est justement celle de distiller le vouloir du désir, ou d'extraire le « pur » de « l'impur ». Mais celle-ci — comme nous l'avons dit à plusieurs reprises — est une opération qui concerne directement la forme (c'est-à-dire le convoité, le désiré ou le voulu) et indirectement seulement la force (à savoir, le convoiter, le désirer ou le vouloir). Vladimir Soloviev, par exemple, en parlant (dans *Le sens de l'amour*) de la différence entre la concupiscence et l'amour, soutient que la concupiscence vise la « chose » (l'objet), tandis que l'amour vise la « personne » (le sujet). La différence entre ces deux forces dépend donc de l'objectif vers lequel elles se dirigent. Nous pourrions dire aussi, pour cette raison, que si la concupiscence est l'amour pour les « choses » (ou pour les objets), l'amour est, au contraire, la concupiscence pour les « personnes » (ou pour les sujets). Cela signifie donc que l'évolution qualitative de la force (du vouloir) dépend de celle de la forme (du penser).

Non seulement, donc, le désir « en soi » n'est pas souffrance, mais — dit Steiner — c'est précisément le contraire qui est juste. Aspirer (désirer) en soi donne de la joie. Qui ne connaît pas la jouissance que procure l'espoir d'un objectif lointain, mais fortement désiré? Cette joie est la compagne d'un travail, dont les fruits ne nous seront concédés que dans l'avenir. Ce plaisir est absolument indépendant de la réalisation de l'objectif. Quand, par la suite, l'objectif est atteint, au plaisir de l'aspiration s'ajoute, comme quelque chose de nouveau, celui de l'assouvissement » (p.177).

Je me rappelle encore qu'enfant, tandis que je partais en ballade avec un cousin à moi, plus âgé, je voyais, dans la vitrine d'un magasin de jouets, un petit fusil qui me plaisait beaucoup. Une paire de mois passèrent et, le jour de la *Befana* (sorcière italienne qui apporte des cadeaux aux enfants sages et du charbon aux enfants pas sages à la Noël, ndt), je le trouvai sous l'arbre, avec d'autres cadeaux. J'en fus immensément heureux, et je me remémore que je continuai à me demander comment avait bien pu faire la *Befana* pour savoir que c'était justement ce petit fusil-là qui m'avait plu et que j'avais tant désiré. Eh bien! tentez maintenant d'imaginer qu'aujourd'hui, à mon âge, que moi je continue à désirer le même petit fusil. Que devrais-je penser de moi? Bien, mais pour quelle raison ne me serait-il pas possible de désirer aujourd'hui, avec la même anxiété, quelque chose d'adéquat à mon âge et au niveau évolutif de ma conscience? À savoir, pour quelle raison, à

celui à qui il a été concédé d'exulter hier pour un petit fusil, devrait-il être refusé, aujourd'hui, d'exulter pour l'esprit? Pourquoi l'esprit, devrait-il être tout au plus un objet d'*intérêt*, et non pas également un objet de *désir*? Voilà pourquoi il ne faut pas mortifier ou éteindre la recherche de la joie et du bonheur, mais, au contraire, agir de manière que la qualité de l'objet d'une telle recherche change, en accord avec les phases diverses et successives de notre devenir. En empêchant l'enfant de désirer n'importe quelle chose autre, et d'en jouir, on court le risque d'étouffer, au travers du *désiré*, l'activité de *désirer*.

Il faut quand même reconnaître — observe Steiner — que « autant le plaisir que le déplaisir peuvent se présenter chez un être sans qu'ils soient la conséquence d'un désir » (p.178).

Cela veut dire que l'assouvissement d'un désir est plaisir et sa frustration est déplaisir, mais tous les plaisirs et déplaisirs ne dérivent pourtant pas de l'assouvissement ou de la frustration d'un désir.

Une maladie — illustre Steiner — est justement « un déplaisir que ne précède aucun désir », tout comme une « hérédité » nous donne du plaisir « sans qu'il y ait eu un désir précédent ». « Celui qui — conclut-il pour cette raison — veut donc enquêter pour savoir si l'on doit trouver un excédent du côté du plaisir ou de celui du déplaisir, doit prendre en compte: le plaisir de désirer, celui de l'exaucement du désir, et celui qui nous est concédé sans que nous le désirions. Sur l'autre colonne du bilan, on trouvera: du déplaisir par ennui, du déplaisir par désir insatisfait, et finalement du déplaisir qui vient à nous sans nos désirs » (p.178).

Mais qui est-ce qui veut enquêter, en guise de raisonner, pour savoir si dans la vie se révèle un excédent de plaisir et de déplaisir? Nous l'avons dit: c'est Eduard von Hartmann qui, en voulant appuyer sa conception du monde sur l'*expérience*, et extraire pour cette raison, de l'*observation* de la vie afin de conclure si, dans le monde, prévaut le plaisir ou le déplaisir, se met à son boulier pour établir un pareil bilan. Mais pour que le résultat de ce bilan soit efficace, à savoir, pour qu'il puisse peser sur le comportement humain, il ne suffit pas — dit Steiner — de se fier à la « raison pondératrice », mais il faut l'intervention du sentiment. « Il y a loin — dit en effet l'adage — de la coupe aux lèvres »: ou encore, entre le penser (la « raison pondératrice ») et le vouloir (le comportement humain), il y a l'immense étendue du sentir. Cela ne sert donc pas de faire des calculs si leur résultat n'est pas ensuite *ressenti* (nous verrons d'ici peu, quelles implications cela comporte).

« Je dois *sentir* — dit justement Steiner — si la somme de mes sentiments de plaisir, détermine en moi un excès de joie ou de souffrance » (p.179).

Il ne s'agit donc pas de savoir que le déplaisir se monte, par exemple, à 100 et le plaisir à 80, mais de découvrir pourquoi une telle constatation ne détermine aucun changement dans la conduite humaine. Une fois admis et non concédé, en effet, que les comptes de von Hartmann soient exacts, et que soit donc rationnellement justifié le pessimisme, pour qu'elle raison, alors, la très grande majorité des hommes ne se suicident-ils pas? Leopardi interroge justement: « Si la vie est un malheur, pourquoi dure-t-elle de notre fait? ». À partir du moment où justement

« l'expérience » et « l'observation » nous disent que chez la plus grande majorité des hommes la vie « continue », il faudrait donc se décider: ou bien le résultat d'un simple bilan est erroné, et on devrait alors le refaire; ou bien il est juste, et l'on devrait alors prendre acte que les hommes, pour choisir de vivre ou de ne pas vivre, ne se basent pas sur des calculs de ce genre, mais se règlent de façon complètement différente. En tout cas, ce que l'on ne peut pas faire c'est de fausser de tels calculs, en insérant dans un discours qui voudrait être ouvertement *quantitatif* des évaluations d'ordre *qualitatif*.

Steiner dit en effet: « Une élimination du bilan du plaisir de la vie de tous les sentiments plaisants qui se relie à de vraies ou présumées illusions, fausserait carrément le bilan lui-même. En effet l'ambitieux a réellement eu de la joie à cause de la reconnaissance de la foule; indépendamment du fait que, plus tard, lui-même ou d'autres s'aperçoivent que cette reconnaissance est une illusion. La sensation de plaisir dont on a joui n'en demeure pas le moins du monde diminuée. L'élimination du bilan de la vie des sentiments « illusoires » similaires, non seulement ne rend pas plus correct notre jugement sur les sentiments, mais supprime carrément du bilan de la vie des sentiments qui ont réellement existé » (p.181).

Si l'on décide donc (comme le fait Hartmann) de calculer la *quantité* du plaisir, pour voir si, dans la vie, elle est inférieure ou supérieure à celle du déplaisir, il est hors de propos alors de distinguer la qualité « réelle » de certains plaisirs de celle « illusoire » d'autres, puisque soit les uns soit les autres ont été de fait, éprouvés et qu'on en a joui. Que l'on remarque, par dessus le marché, qu'un tel « caractère illusoire » concerne non pas *l'activité de désirer*, mais au contraire *l'objet désiré*; et — comme nous l'avons vu — la transformation des objets du désir est une chose qui engage directement le penser, et non le vouloir.

Comment vit, par exemple, dans le « conscient collectif », la représentation de l'esprit? Comme une réalité que l'on ne peut pas interroger, faite, le plus souvent, de mortification (de la chair) et de renoncements (au plaisir). En somme, comme une réalité, effectivement, « sacrée » mais aussi opprimante, dépressive ou « de carême ». Le plus beau, pourtant, c'est que c'est justement l'homme « intellectuel », et non celui « spirituel » à être opprimé et à se représenter de cette façon l'esprit. Le fait est que la tâche, pour le dire en peu de mots, n'est pas celle de « mortifier » la chair, mais plutôt celle « d'exalter » l'esprit. Qui, ayant trouvé de l'or, ne redimensionnerait pas, en effet, et de manière absolument spontanée, son propre attachement à l'argent? Ce qu'il faut par conséquent, ce n'est pas prêcher ou imposer le « renoncement » à l'argent, mais aider à découvrir l'or. Nous sommes tous prêts à renoncer à un « petit » plaisir pour un « grand » plaisir. Et il n'y a pas de plus grand plaisir que celui qui offre la vie de l'esprit. On pourrait carrément dire que, si la joie de l'esprit n'existait pas, celle de la « chair » n'existerait pas non plus, puisqu'elle n'est autre celle-ci, en substance, qu'un réflexe mutilé et inconscient de celle-là. Le Christ dit précisément: « Je vous ai dit ces choses, afin qu'en vous demeure ma joie, et que votre joie soit pleine ». Il me semble avoir déjà rappelé, à ce sujet, que Scaligero distingue la joie d'*être* de celle d'*exister*. Mais connaissons-

nous normalement la joie d'être? Non, et, ne la connaissant pas, nous ruinons aussi celle d'exister parce que nous partons, inconsciemment et avidement, à la recherche de la joie d'être, non pas sur le plan de l'être, mais sur celui de l'exister (c'est-à-dire sur le seul que nous connaissons). Au fond, c'est justement notre « insatisfaction », au lieu d'être — comme on le croit — un fait de nature (et comme tel irrémédiable), qui est un fait de l'esprit: à savoir, un stimulus à rechercher la joie là où elle peut seulement se révéler, et à ne pas se contenter donc de ses succédanés. Le Christ, toujours, dit en effet: « Qui boit de cette eau continuera d'avoir soif; qui, au contraire, boit de l'eau que je lui donne, moi, celui-là n'aura plus jamais soif ».

Celui de von Hartmann, pour revenir à nous, est donc un « faux bilan ». Steiner dit en effet: « Quand il s'agit simplement de comparer la quantité de plaisir et celle de déplaisir, il faut laisser complètement en dehors du compte le caractère illusoire des objets de certains sentiments » (p.182).

En effet, qui poursuivrait ou expérimenterait le plaisir d'un objet illusoire, devrait être aidé à poursuivre ou expérimenter la plaisir d'un objet réel, et non poussé, au nom du caractère illusoire de l'objet, à renoncer à poursuivre ou expérimenter le plaisir. Quelle est la différence principale entre le plaisir d'être et celui d'exister? C'est que le premier est *durable*, tandis que le second est *éphémère*. Les plaisirs de l'exister, parce qu'attachés à la dimension du temps et de l'espace, ne peuvent être en effet que des plaisirs provisoires ou caduques. Dans de tels plaisirs, toutefois, ce sont toujours la chaleur et la lumière de l'éternel qui se révèlent, précisément, dans le temps et dans l'espace. Au cas où une telle vérité en vienne à être connue et expérimentée, alors l'on saura et l'on expérimentera aussi que tout ce qui existe est joie (et prière) parce que c'est *révélation*. Vous comprenez bien que ceci est une chose, c'en est un autre de tenter « d'éterniser », en vain, tout ce qui, par nature, est contingent: il n'en irait même pas autrement, du fait, qu'en faisant cela, on devienne même incapables de jouir des plus petites et plus humbles joies qui peuvent nous donner les choses provisoires ou caduques. En somme, ce qui est au-delà du temps et de l'espace, non seulement ne nous empêche pas de jouir de ce qui est dans le temps et dans l'espace, mais au contraire, rend la jouissance encore plus pleine puisqu'il lui confère un *sens* (et avec cela, un degré précis dans la hiérarchie des valeurs).

Réponse à une question

Prenons l'exemple d'un gourmand. Il ne s'agit pas de le mortifier dans le plaisir qu'il retire de la nourriture, en lui imposant notre volonté. Il s'agit au contraire de lui demander: « Mais sais-tu ce que tu veux vraiment? Tu crois, de bonne foi, vouloir ce que tu veux, et que ta capacité de jouissance se limite à cela, et en cela se satisfasse. Ne sera-ce pas, plutôt, que tu veuilles quelque chose de plus, mais que tu t'obstines, sans t'en rendre compte, à le rechercher à l'intérieur de la seule dimension que tu connaisse et qui correspond, peut-être, à tes aptitudes? Pourquoi ne tentes-tu pas, une fois, de « manger » de bonnes pensées? De ces pensées qui plaisent tant à l'âme et qui, en lui plaisant, la nourrissent et la revigorent? »

Le tracas du gourmand, donc, c'est simplement celui d'être avide d'aliment (à savoir de choses matérielles) et non de pensées (à savoir de choses spirituelles). Nous pourrions même dire, en recourant à un paradoxe, que c'est seulement lorsque nous abordons l'esprit que nous devenons malheureusement « des virtuoses » (ou — comme préfère le dire l'Apocalypse — des « tièdes »). Avec l'esprit, nous sommes en effet capables de nous entretenir aimablement, de faire étalage de bonnes manières ou de *bon ton* (en français dans le texte, ndt), mais nous nous gardons bien de risquer des *avances* (en français dans le texte, ndt) pour lui déclarer notre amour et notre volonté de l'épouser.

Il n'est pas improbable que Christian Rose-Croix, au cas où il aurait été comme nous, aurait parlé de son côté, non pas de « noces chymiques », mais « d'amusements » de « *flirts* » ou, tout au plus, de « fiançailles » chymiques. On parlait de gourmandise; eh bien! ne serait-ce pas (et Steiner en parle) un « aliment du Graal »? Pussions-nous en être gourmands! Quand il s'agit de ces choses, nous devenons au contraire d'un coup sobres et abstinents. Ne peuvent pourtant devenir « saints », que ceux qui ont le « vice » de l'esprit.

(Suite du treizième chapitre)

Trente-sixième rencontre - 17 juin 1999.

Nous avons vu, la fois passée, que pour comparer — comme voudrait le faire von Hartmann — la quantité de plaisir qui se déverse dans la vie avec celle du déplaisir, il faudrait recueillir les données suivantes: d'une part, le plaisir qui dérive du désirer (de l'activité de désirer, ndt), de l'assouvissement des désirs et des bonheurs; de l'autre, le déplaisir qui dérive de l'ennui, de la frustration des désirs et des malheurs. Savoir quelles sont les données à enregistrer, c'est une chose, savoir comment doivent être ensuite tirées les conclusions c'en est une autre.

« La voie recommandée par Hartmann — dit en effet Steiner — d'un examen rationnel des quantités de plaisir et de déplaisir produites par la vie, nous a menés jusqu'à présent au point de savoir comment formuler le décompte, et ce que nous devons reporter sur une page et sur l'autre du grand livre des comptes. Mais comment doit être fait le compte? La raison, est-elle aussi apte à dresser ce bilan? Le commerçant a commis une erreur dans ses comptes, si le gain *calculé* ne coïncide pas avec les profits réels, dont il estime que l'entreprise a bénéficié et doit encore bénéficier. Même le philosophe aura incontestablement commis une erreur dans son jugement, s'il n'est pas capable de démontrer la présence, dans le sentiment, de l'excès imaginée de plaisir ou de déplaisir » (pp.182-183).

Nous avons déjà dit, à ce sujet, qu'un surplus « calculé » est une chose bien différente qu'un surplus « ressenti ». Le premier constitue en effet une donnée « idéelle » (intellectuelle), tandis que le second constitue une donnée « réelle »; Si le surplus « calculé » ne correspond pas à celui « ressenti », cela veut dire alors que le

premier est une *abstraction* qui ne rencontre pas d'équivalent dans le monde de la perception.

« Ici — dit justement Steiner — nous sommes arrivés au point où la raison n'est pas en mesure de déterminer seule d'elle-même le surplus de plaisir ou de déplaisir, mais où elle est obligée de démontrer cet excès dans la vie comme perception » (p.183).

Or, c'est justement le monde de la perception — comme nous l'avons dit la fois passée — qui dément les conclusions des pessimistes.

« Le nombre des suicides — observe en effet Steiner — est relativement petit par rapport au nombre de ceux qui continuent courageusement à vivre. Très peu de gens mettent fin à l'entreprise de leur vie à cause de la souffrance qu'elle leur inflige. Que s'ensuit-il? Il s'ensuit qu'il n'est pas juste de dire que la quantité de déplaisir est plus grande que celle du plaisir, et que nous ne faisons pas du tout dépendre notre continuation de vivre de la quantité de plaisir ou de déplaisir que nous éprouvons » (p.184).

Voilà donc un autre exemple de la différence entre la « logique rationnelle » et la « logique du réel ». Très célèbre est à cet égard l'affirmation de Hegel, dans la préface de sa *Philosophie du droit*: « Ce qui est rationnel est réel; et ce qui est réel est rationnel ». Bien que le « rationnel » ne s'identifie pas du tout — pour Hegel — avec « l'intellectuel », c'est pourtant grâce à Steiner que l'on parvient à comprendre qu'une affirmation de ce genre ne soit fondée, au cas où l'on veuille comprendre par « rationnel », que sur tout ce qui émane du *Logos* et qui est en mesure d'identifier, à l'intérieur de ce tout, une hiérarchisation précise des niveaux de conscience. Le prologue de l'Évangile de Jean annonce en effet: « Tout a été fait grâce à Lui (du *Logos*), et sans Lui, aucune des choses créées n'a été réalisée. 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 ». « Tout » est donc « rationnel » ou « logique » (en tant que créature du *Logos*), mais il y a une « rationalité » ou « logique » de la mort (des « choses créées »), une autre de la « vie », une autre encore de l'ego (des « ténèbres »). C'est donc l'ensemble de ces « logiques » que Steiner appelle « logique du réel » et qu'il oppose à celle unidimensionnelle de la mort qu'il appelle, à l'inverse, « logique rationnelle ».

Je me souviens d'avoir parlé de ceci, mais je crois qu'il n'est pas superflu de le répéter. C'est l'amour de la réalité qui doit nous guider dans la connaissance. Le matérialisme, par exemple, aime cette partie-là de la réalité qui peut être perçue à travers les sens physiques et pensée avec l'intellect, mais il n'aime pas la vie ni l'âme ni l'esprit; face à celles-ci, il nous laisse seuls avec nos interrogations ou, ce qui est pire encore, il nous donne des réponses mensongères. Tout comme d'ailleurs le font toutes les idéologies ou visions du monde (tous les « ismes »), parce qu'elles mettent la réalité à leur service au lieu de se mettre au service de la réalité. « Toute idéologie — observe Scaligero — dans *Zen et Logos* — est bonne comme bon prétexte idéal pour faire en réalité ce à quoi l'on est porté par sa propre nature, et non par l'esprit. Et la philosophie devient la forme philosophique de positions déterminées apparemment mentales, mais en fait psycho-physiques ».

Von Hartmann, par exemple, du seul fait d'avoir imaginé quelque chose, croit avoir saisi une réalité. Mais quelle est la réalité dans ce cas? Celle du sentiment. En son temps, nous avons vu, en effet, que le sentir et le vouloir sont initialement des données perceptives qui nécessitent, à l'instar de toutes les autres, d'être ensuite intégrées par des concepts. Quand nous affirmons éprouver de la sympathie ou de l'antipathie pour quelqu'un, voilà que nous le qualifions ou le déterminons (comme justement « sympathie » ou « antipathie ») une perception intérieure de notre état d'âme (ou d'esprit, ndt). Sympathie et antipathie sont donc des concepts qui correspondent à de réels états d'âme (ou d'esprit, ndt) qui sont les nôtres. Mais à quel état d'âme réel correspond le pessimisme de Eduard von Hartmann? Peut-être au sien, mais certainement pas à celui de la très grande majorité de l'humanité, si celle-ci — comme on l'a dit — persiste à vouloir continuer de vivre et d'espérer. Non seulement, donc, un tel pessimisme ne correspond à aucune perception d'un état d'esprit *général*, mais, tout en étant le fruit de calculs abstraits (et probablement d'un état d'âme personnel), il prétendrait carrément l'évoquer ou le susciter, dans l'espoir qu'il induise tous à renoncer à l'égoïsme et à agir de manière désintéressée. Steiner observe toutefois: « De la théorie morale qui, à partir de la reconnaissance du pessimisme, s'applique avec dévouement à des fins non égoïstes, on ne peut pas dire qu'elle parvienne à dépasser l'égoïsme dans le vrai sens du mot (...) L'homme, dont l'égoïsme désire le raisin du plaisir, le trouve âpre parce qu'il ne peut le saisir: il s'en éloigne alors et se consacre à une vie désintéressée. Donc les idéaux moraux, selon l'avis des pessimistes, ne sont pas assez forts pour dépasser l'égoïsme, mais ils établissent leur domination sur le territoire que la reconnaissance de l'inanité de l'égoïsme a préalablement dégagé. » (pp.184-185).

Du seul fait d'aspirer ardemment à la joie et au bonheur, nous serions donc des égoïstes. Que faire de mieux alors, pour vaincre l'égoïsme, sinon de chercher à nous convaincre que notre aspiration ardente est vaine, puisque la joie et le bonheur ne sont que des illusions? On ne devrait pas oublier, toutefois, que dire « égoïsme » cela veut dire « ego », et que dire « ego », cela veut déjà dire « Je ». En chacun de nous, il y a en effet un seul Je (si l'on fait abstraction de celui universel, le *Logos*), qui, au plus bas de ses niveaux de manifestation (celui dont le corps physique est le médiateur), se présente, ou existe, comme ego. Quand on se propose de vaincre l'égoïsme, il faudrait faire attention — comme on dit — à ne pas « jeter le bébé avec l'eau sale du bain »: ou encore, à ne pas jeter, avec la « forme » de l'ego, la « force » du Je. Mais pour conjurer un pareil risque, on ne peut que s'appliquer à promouvoir, pour la « force » du Je, une seconde et plus haute « forme » d'expression (ou d'existence).

De fait, nous n'expérimentons le Je que sous forme d'ego. Et cela conditionne notre existence puisque la qualité de cette dernière ne dépend pas de celle du Je, mais plutôt de celle du type ou du niveau de conscience que nous en avons. « Si j'étais un roi et que je ne le susse point — a-t-on l'habitude de dire — ce serait comme si je ne l'étais point ». Nous existons (ou vivons) donc de manière égoïste parce que nous avons, du Je, cette unique conscience que peut nous en donner (par voie réfléchie) le corps ou l'espace. C'est celle-ci justement la conscience que

Steiner appelle « matérielle », « objective » ou « représentative » et qu'il subordonne — comme nous le savons — à la conscience « imaginative », à celle « inspirative » et à celle « intuitive ». En somme, l'existence égoïste se situe par rapport à la conscience matérielle comme l'existence non-égoïste (ou morale) se situe par rapport aux degrés supérieurs de conscience. Voyez-vous, au cas où nous considérerions le non-ego comme une circonférence, et l'ego comme son centre, nous aurions alors un centre qui n'est pas en mesure de se reconnaître dans la circonférence (dans le monde) et une circonférence qui n'est pas en mesure de se reconnaître dans son centre (dans l'ego). Comment sortir de cette *impasse* (en français dans le texte, ndt)? En apprenant à *imaginer* un tel centre, non plus comme un « lieu géométrique », mais plutôt comme une « graine » ou un « germe »: à savoir comme une réalité capable de croître et de se développer.

Il est donc inutile, de prêcher la moralité (ou la sociabilité) et de condamner l'immoralité (ou la non-sociabilité), si l'on n'est pas disposé à rien faire sur le plan éducatif et culturel, pour aider cette « graine » ou ce « germe » à se développer et à faire fleurir en son sein le « Nous » (à savoir la fraternité et l'amour). Tout cela veut dire, en somme, que l'ego, quand il se donne au monde, se perd, tandis que le Je, quand il se donne au monde, se trouve (on ferait bien de méditer tout ce que dit Steiner à ce sujet dans *Le développement occulte de l'homme dans ses quatre parties constitutives*).

Mais revenons à nous. Nous avons vu que von Hartmann « fait les comptes un peu trop vite »: c'est-à-dire qu'il fait les comptes en négligeant le fait « qu'un très petit nombre d'homme — comme dit Steiner — met fin à l'entreprise de la vie à cause de la douleur qu'elle leur apporte », et que ce n'est donc pas du résultat pessimiste de son bilan que tous les autres hommes, dans leur grande majorité, semblent tenir compte. Mais quel est le présupposé d'un tel bilan? « C'est que le plaisir — répond Steiner — soit la mesure de la valeur de la vie » (p.185).

Que l'on fasse bien attention ici, parce que, en introduisant le concept de « valeur », on introduit un critère d'évaluation qui a à faire avec le rapport (avec une division), et non plus avec une somme (comme celles qui servent à déterminer la quantité des plaisirs et des déplaisirs). La *quantité du plaisir*, en effet, c'est une chose, et la *valeur de cette quantité* par rapport aux désirs et aux besoins individuels, en est une autre. La « valeur » de la vie d'un individu qui meurt pauvre, en ayant désiré avant tout la richesse, sera, par exemple, différente de celle de la vie d'un autre individu qui meurt pauvre, en ayant pourtant désiré avant tout la sagesse. Du reste, n'est-ce pas habituellement le cadeau d'un objet, éventuellement peu coûteux, mais très désiré, qui nous fait plaisir, et non le cadeau d'un objet éventuellement très coûteux, mais peu désiré?

Steiner dit justement: « Quand un être vivant obtient la satisfaction d'une partie seulement de ses besoins, il a toujours la jouissance correspondante; mais cette jouissance a une valeur d'autant plus faible qu'elle est petite par rapport à la requête globale de sa vie dans le domaine des désirs en question. L'on peut imaginer cette

valeur comme représentée par une fraction, dont le numérateur est la jouissance réellement présente et le dénominateur la somme totale des besoins » (p.187).

Réponse à une question

Voyez-vous il y a besoins et besoins (ou désirs et désirs). En parlant de besoins, en fait, on se réfère presque toujours à ceux matériels et on fait peu attention au fait qu'il puisse y en avoir (et avec non moins d'urgence) des spirituels, et que la frustration des uns puisse diminuer la valeur de la gratification des autres. Pour le dire en termes platoniciens, par exemple, la valeur de l'*Eros* satisfait peut être diminuée par le besoin insatisfait de la *Philia*, tout comme la valeur de la *Philia* satisfaite peut être diminuée par le besoin insatisfait de l'*Eros*.

Pensez donc que Viktor Frankl dans son célèbre *Un psychologue au Lager*, se dit convaincu qu'à Auschwitz, ce ne furent pas les sujets les plus physiquement forts qui survécurent, mais plutôt ceux qui furent les plus forts spirituellement: ce qui revient à dire, tous ceux qui parvinrent, d'une manière ou d'une autre, à donner un « sens » à leur épreuve tragique. Pour marquer sa conviction, il rapporte les paroles de Nietzsche: « Qui a un pourquoi pour vivre, supporte n'importe quel comment ». Ce fut par ailleurs cette expérience (dans laquelle trouvèrent la mort son père, sa mère, son frère et sa femme) à le mener ensuite à la « logothérapie »: c'est-à-dire à une cure de l'âme qui, — pour utiliser les titres de trois autres oeuvres — pousse l'*Homo patiens*, en expérimentant *La souffrance d'une vie dépourvue de sens*, *À la recherche d'un sens à la vie*. Il serait intéressant d'écouter, face à un témoignage de ce genre, ce qu'auraient à dire tous ceux qui, justement au nom de l'expérience, tendent à donner peu ou pas de valeur aux besoins et désirs spirituels de l'être humain. « L'homme ne vivra pas seulement de pain — dit pourtant l'Évangile — mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ».

Nous n'avons pas seulement besoin de « choses », mais aussi de « sens » ou de « signification » (de pensée). Mais dans quelle mesure sommes-nous disposés à nous battre pour le conquérir? Ou encore, quel prix sommes-nous disposés à payer pour satisfaire des désirs plus vrais et plus profonds de l'âme? La Vierge (la pure âme humaine) défend la cause des hommes en face de Dieu, mais qui défend la cause de la Vierge en face des hommes? À savoir, qui est prêt, au nom « tout pur et parfumé de la Vierge et Mère » (Florenskij) à affronter les épreuves de « l'humain trop humain » (Nietzsche)?

Comme vous le voyez, tout dépend, en dernière analyse, de la force ou de l'intensité de notre désir (de notre volonté). Voilà pourquoi nous avons dit, en son temps, que l'on ne doit pas profiter de l'éventuelle puérilité ou grossièreté des objets du désir pour avilir ou contraindre la force du désir. En mortifiant ou en réprimant le désir, on mortifie ou l'on réprime, en effet, le vouloir. Mais le vouloir — si la leçon de *La philosophie de la liberté* a été comprise jusqu'ici — est dans un certain sens « innocent », puisqu'il ne fait que se diriger vers ce que le penser lui propose. Et un penser qui — comme celui ordinaire — ne sait se représenter que « des choses », contraint le vouloir à ne désirer que ces choses. Pour que le vouloir puisse désirer (avec une intensité égale ou plus grande) la réalité spirituelle, il faut

par conséquent attendre que le penser apprenne à la penser. Que la volonté se révèle d'abord comme « désir » ne dépend donc pas du vouloir, mais du penser. Que l'on transforme donc le penser et l'on transformera aussi le vouloir. Pour transformer le penser, il faut toutefois le vouloir (d'abord le *vouloir penser* et ensuite *le vouloir dans le penser*), et c'est ici que nous en venons à toucher du doigt notre paresse actuelle dans toute sa gravité. Jung semble avoir dit que l'homme occidental moderne serait mort étouffé, en s'affaissant dans son fauteuil. Nous courrons effectivement ce risque parce que la paralysie de la volonté est aussi une paralysie de l'audace et du courage: de l'audace et du courage, en premier lieu, de la pensée et des idées.

Nous en étions restés de toute manière à la « valeur » en tant que « fraction »: c'est-à-dire, en tant que résultat de la division entre la « jouissance réellement présente » (en dividende) et la « somme totale des besoins » (diviseur). Une telle « fraction — observe Steiner — a la valeur *un* quand le numérateur et le dénominateur sont égaux, c'est-à-dire quand tous les besoins sont satisfaits. Elle devient supérieure à *un*, quand un être vivant éprouve plus de plaisir que ses désirs en demandent; et il est inférieur à *un* quand la quantité de plaisir s'avère inférieure par rapport à la somme totale des désirs. La fraction ne peut jamais être égale à zéro, tant que le numérateur a ne serait-ce qu'une valeur minimale » (p.187).

Dans le premier cas, nous aurons donc à faire avec des êtres « pleinement satisfaits »; dans le second, avec des êtres à qui « la fortune sourit »; dans le troisième, avec des êtres « éternellement insatisfaits ». Il faut toutefois observer, pour ce qui concerne le second cas (celui pour lequel le quotient est supérieur à « un »), que l'excès de la grandeur du plaisir sur celle du désir peut aussi se résoudre en déplaisir (puisque « le trop estropie » — comme on a l'habitude de dire). Le cas d'un gars qui gagne au loto sans arrêt (comme par exemple le protagoniste de la comédie *Je ne te paye plus* de Eduardo de Filippo) est en effet différent de celui d'un autre qui, ayant mangé trop, se lève de table dégoûté. Mais les deux cas sont différents dans la mesure où, chez le premier, le plaisir procuré par la chance accroît le désir de continuer à la tenter, tandis que, chez le second, la satiété n'accroît pas du tout l'envie de manger. Cela confirme, de toute manière, « que le plaisir — comme dit Steiner — n'a de valeur pour nous que tant que nous pouvons le mesurer à l'aune de notre désir », et que la « mesure du plaisir » est par conséquent le désir (pp.187-188).

« Il est absolument hors de doute — conclut-il donc — qu'il est possible de comparer entre eux *plaisir* et *déplaisir*, et de déterminer l'excès de l'un ou de l'autre, comme on le fait pour les *profits* et *pertes*. Mais quand le pessimisme croit pouvoir conclure, du fait que du côté du déplaisir résulte un excès, que la vie n'a pas de valeur, il succombe à une erreur, dans la mesure où il fait un calcul qui, dans la vie réelle, n'est jamais effectué. Notre désir s'adresse dans chaque cas singulier à un objet déterminé. La valeur du plaisir de la satisfaction, comme nous l'avons vu, sera d'autant plus grande, que plus grande sera la quantité de plaisir par rapport à la grandeur de notre désir. Mais de la grandeur de notre désir dépend aussi la quantité

de déplaisir que nous sommes disposés à supporter pour obtenir le plaisir. Nous ne comparons pas la quantité de déplaisir avec celle du plaisir, mais avec la grandeur de notre désir » (p.189).

Pensons, ne serait-ce que pour donner un exemple, à tous les « sacrifices » qu'est prêt à endurer un athlète tandis qu'il désire remporter une victoire ou battre un *record*. Voici quelques années, Nicolas Pietrangeli, à un journaliste qui lui avait demandé quelle était, à son avis, la raison pour laquelle le tennis italien ne jouissait plus du prestige d'autrefois, répondit justement ceci: « Parce que les jeunes, aujourd'hui, ont toujours moins envie de se sacrifier et de lutter ». Mais « l'envie de se sacrifier et de lutter » est précisément la force de ce désir (ou de cette volonté) qui nous permet — comme nous l'avons dit — de supporter un déplaisir présent au nom, ou en vue, d'un plaisir futur.

(Suite et fin du treizième chapitre)

Trente-septième rencontre - 1^{er} juillet 1999.

« Nous n'aspérons jamais — dit Steiner — à un plaisir abstrait d'une grandeur déterminée, mais à la satisfaction concrète d'une manière bien spécifiée. Si nous aspirons à un plaisir qui doit être assouvi au moyen d'un objet déterminé ou d'une sensation déterminée, nous ne pouvons nous sentir satisfaits si l'on nous donne un autre objet ou si l'on nous fournit une autre sensation qui nous procure autant de quantité de plaisir » (p.190).

Comme nous l'avons dit, il faut distinguer le *désirer* (l'activité de désirer, ndt), du *désiré* (de l'objet, de ce qui est désiré, ndt), mais il faut aussi avoir à l'esprit que c'est le désiré qui *détermine* le désirer. C'est seulement quand le désirer *indéterminé* se dirige vers l'objet A, que prend corps le désir A *déterminé*. Cela veut donc dire que le désirer cherche, effectivement, sa satisfaction, mais il la recherche toujours au travers d'un objet particulier: qu'il la recherche, à savoir, non pas directement, mais indirectement. Que nous rappelle ceci? Cela nous rappelle que le vouloir — comme nous l'avons souligné plus d'une fois — est, à l'instar du penser, une force « objectale » (ou « transitive »), et non « narcissique » (ou « intransitive ») comme celle du sentir. Chez l'homme actuel, le penser se dirige vers l'objet idéal ou spirituel (vers le concept), tandis que le vouloir se dirige vers celui réel ou matériel (vers le percept). Aspirer directement à la satisfaction ou au plaisir (sans passer par l'objet) signifie, par conséquent, s'emprisonner dans une dynamique que nous pourrions définir tranquillement comme « onaniste ». Quelle est en effet la caractéristique d'une telle pratique? Celle, justement, de retirer le plaisir *directement* de soi-même, et non *indirectement* de l'autre. Et ce n'est pas un hasard si l'acte, par lequel on retire le plaisir au moyen de l'autre, puisse être « fécond », tandis que celui, par lequel on le retire de soi-même, est « stérile ». À partir du moment où une saine recherche du plaisir consiste dans la recherche de l'objet qui le procure, l'orientation du désirer doit donc être « objectale ». Voilà pourquoi Steiner insiste

sur le caractère déterminé et concret d'une telle expérience. Normalement, nous ne poursuivons pas une gratification générique, mais nous poursuivons des objectifs déterminés, en nous servant d'une force plus ou moins grande. D'une force (celle précisément du désirer) que devra pourtant supporter, avant d'atteindre le plaisir, une certaine quantité de déplaisir. De la force plus ou moins grande du désirer, dépendra donc la quantité de déplaisir que nous serons disposés à accepter pour atteindre l'objectif. Si les difficultés nous font « passer l'envie » de faire les choses, cela veut alors dire que la grandeur des difficultés dépasse celle de notre désir. Il est bien de le souligner, puisque nous sommes le plus souvent enclins à penser que nos renoncements ou nos insuccès sont dus plus aux obstacles que nous rencontrons qu'à l'insuffisance de notre volonté. Toutefois, qui tombe mille fois et se relève mille fois, n'est jamais vaincu. N'est vaincu que celui qui renonce et se résigne. En soi, du reste, les difficultés peuvent nous induire à la tentation de renoncer ou de nous résigner, mais elles ne peuvent jamais décider à notre place.

Nous avons vu aussi que l'éthique des pessimistes se fonde justement sur ceci: sur la tentative de convaincre l'homme de renoncer aux illusoires désirs subjectifs (au vouloir) et de se résigner à servir ces objectifs-là (le devoir). Du point de vue typologique ou psychologique, la forme et la force sont ici de nouveau en jeu. Comme nous le savons désormais, chez le type « asthénique », la forme prévaut sur la force et, chez celui « sthénique », c'est la force qui prévaut sur la forme. À la lumière de tout ce qui a été dit, le second pourrait peut-être nous sembler avantagé. Mais il n'en va pas ainsi. En étant dépourvu sur le plan de la forme (de la pensée), ce type ne parvient pas, en effet, à déterminer correctement l'objet de ses propres désirs et des ses propres convoitises. Il se sent donc insatisfait parce qu'il perçoit, d'un côté, la pression indéterminée de la convoitise, mais ne sait pas, de l'autre, lui répondre en lui fournissant (à la pression, ndt) un contenu clair. C'est ceci, par exemple, l'état de celui qui — comme on dit — « ne sait pas ce qu'il veut ». Le type « asthénique » se sent également insatisfait parce que, ne trouvant pas en lui-même la force ou le courage de réaliser ce qu'il pense, il finit par être toujours incertain et indécis. De ce point de vue (du point de vue de la nature personnelle), les pessimistes n'ont pas tort, au fond, d'estimer que l'insatisfaction prévaut sur la satisfaction. Ce qu'ils ignorent, pourtant, c'est que le Je peut prendre en main sa nature propre (la « prima materia » des alchimistes) et la transformer. En effet, comme on peut vouloir le corps, on peut vouloir aussi l'âme et l'esprit. La qualité du vouloir qui vise le corps (qui convoite l'apparence ou — comme dit Steiner dans les *Maximes anthroposophiques* — « l'oeuvre accomplie ») n'est pourtant pas la même qui vise l'âme (la manifestation de l'essence), et la qualité du vouloir qui vise l'âme n'est pas la même que celle du vouloir qui vise l'esprit (l'essence de la manifestation). Grâce au penser, l'objet ou le contenu du vouloir évolue donc qualitativement et, avec celui-ci, le vouloir lui-même. Comme nous l'avons déjà dit, le vouloir veut ce que le penser pense. Le penser ne sait-il se mouvoir que sur le plan des représentations? Bien, le vouloir se dirigera alors vers les représentations (et donc vers la réalité sensible à quoi elles sont liées). Le penser sait-il se mouvoir aussi sur le plan des concepts? Bien, le vouloir se dirigera alors aussi vers les

concepts: ou bien, vers une réalité non seulement spirituelle, mais aussi universelle (qui mène donc au-delà des limites de l'ego).

C'est pourquoi, nous ne convainçons donc personne — pour revenir à notre propos — de renoncer à l'entreprise de la vie en lui démontrant — comme tentent de le faire les pessimistes — que la mesure de la souffrance dépasse largement celle du plaisir. De telles données, en effet, n'induisent personne à cesser de convoiter, désirer et espérer. Et c'est un bien qu'il en soit ainsi puisque, autrement, nous régresserions à l'état végétal. En nature, le corps astral (le corps des désirs) est présent en effet dans le règne animal, mais pas dans le règne végétal, ni dans celui minéral. En mortifiant ou en éteignant le désirer on ne réalise pas, par conséquent, un progrès *de l'animalité à l'humanité*, mais plutôt une régression *de l'animalité à la végétalité*. Il suffit d'observer, du reste, comment beaucoup de graves dépressifs ne font rien d'autre, justement, que de « végéter ». Nous devons donc avoir le courage (ou l'absence de préjugés) de défendre cette force, puisqu'il s'agit de la force même de la vie.

« Qui étudie la vie, — illustre à ce sujet Steiner dans *Métamorphoses de la vie de l'âme* — observera que l'homme incapable de s'enflammer d'une généreuse indignation devant une déloyauté ou une sottise, ne parvient pas non plus aux sentiments d'une vraie indulgence et d'un vrai amour. En contemplant la vie, vous verrez que, tant qu'il a besoin de s'éduquer ainsi au point de s'enflammer de colère devant un acte indu ou insensé, l'homme éduque aussi en soi un cœur fervent d'amour, capable de faire le bien par amour. « Amour » et « indulgence » sont l'autre aspect de la noble indignation. La colère surmontée et purifiée se transforme en amour et en indulgence. On rencontrera difficilement dans le monde une main remplie d'amour, qui, à quelque moment, ne soit pas capable aussi de serrer le poing dans un geste de colère magnanime contre un acte insensé et malveillant ».

À bien y regarder, une considération de ce genre est la tombe de tout moralisme. Quelle est en effet la caractéristique du moralisme? C'est celle de maintenir fermement séparés — pour en rester dans les termes mêmes de l'exemple — la « colère » et « l'amour », pour pouvoir ainsi blâmer la première et louer le second. Ce qui — et c'est facile de le comprendre — serait comme blâmer les chenilles et louer les papillons. Mais comme les chenilles, en se métamorphosant, deviennent des papillons dans la nature, ainsi la colère, en se métamorphosant, devient chez l'homme de l'amour. Il serait encore plus intéressant d'observer et de suivre, de ce point de vue, les métamorphoses de l'*Eros*, mais ce discours nous mènerait trop loin. Limitons-nous donc à rappeler ce qu'a dit à ce propos Wagner, l'auteur du *Parzifal*: « Ce ne sont pas les *purs* qui m'intéressent, mais les *purifiés* ».

Le moralisme, en réalité, en n'aimant pas les chenilles, n'aime pas les papillons non plus. Au contraire, il y a plus d'un motif pour suspecter que ce soit justement la peur des papillons qui génère chez le moraliste son aversion pour les chenilles. D'un autre côté, la force du désir commence toujours à se manifester sous forme élémentaire, « inférieure » ou « animale ». Ceci peut offenser notre orgueil spirituel, et nous induire donc à la nier ou à la réprimer. Pourtant, cela ne nous rend pas plus « spirituels », mais plutôt plus malheureux, et à cause de cela même, plus rigides et

intolérants. N'oubliez pas que, parler de « l'esprit libre », signifie parler de « l'esprit vivant », et donc d'une réalité qui, comme tout ce qui vit, évolue et devient. La moralité vivante n'est pas taillée dans la pierre, mais coule dans le sang: ou bien, ce n'est pas celle qui est couchée dans ses écrits, mais plutôt celle qui vit chez l'écrivain.

« La question n'est donc pas déjà — reprend Steiner — de savoir si le plaisir à atteindre ou le déplaisir à dépasser est plus grand, mais si le désir d'un objectif déterminé, ou l'obstacle du déplaisir, que l'on rencontre est plus grand ». Il s'agit donc pas « de voir s'il y a une prédominance de plaisir ou de déplaisir, mais plutôt si la volonté d'obtenir le plaisir est assez forte pour surmonter le déplaisir » (pp.190-191).

Voyez-vous, il n'est pas fortuit que les forces lucifériennes et ahrimaniennes soient dites par Steiner forces « adverses », et non « d'anéantissement ». Entre nous et notre objectif, il leur est concédé d'interposer des « obstacles » justement, dans la mesure où nous devons apprendre à les surmonter. À l'égard de chacun de ces obstacles, tout l'art consiste à comprendre quelle est la force que nous devons développer pour le vaincre. Lorsque de telles entités en arrivent à « nous anéantir », ce n'est donc pas de leur faute, mais de la nôtre. Ce qui nous arrête, c'est notre paresse, notre indolence ou notre amour tiède. Pour cette raison, n'abandonne la lutte que celui dont l'amour (qui est l'essence de la volonté) reste écrasé ou étouffé par les difficultés. Mais quelle force a un amour qui se fait écraser ou étouffer par les difficultés? Une force certainement inférieure à celle des difficultés elles-mêmes, et non celle, pour cette raison, du vrai amour (de celui qui fait dire au Christ: « Moi, j'ai vaincu le monde »).

« L'homme — observe Steiner — se suicide seulement quand (à tort ou à raison) il croit ne pas pouvoir atteindre les buts de la vie pour lesquels il est digne de lutter. Mais tant qu'il croit encore à la possibilité d'obtenir ce qui est digne de lutte selon lui, il combatta contre tous les tourments et toutes les souffrances ». Cela dépend du fait que « la mesure originelle de la volonté c'est le désir, et celui-ci s'impose tant qu'il peut » (p.192).

En tout cas, personne, ayant fait une expérience de la réalité vivante de l'idée, ne peut ne pas la vouloir (ne pas s'en faire un objectif), puisque la force vivante de l'idée est la force même du Je (ou l'autoexpérience du Je sous forme de l'idée). Le prouve le fait que tous ceux qui expérimentent l'idée de manière abstraite ont ensuite besoin de rechercher, dans la nature ou dans la culture (dans le *Es* ou *Super-je* dirait Freud), une force en mesure de la soutenir. Même dans le domaine de l'anthroposophie, par exemple, il n'est pas rare de rencontrer des personnes qui, peu après avoir approché l'enseignement de Steiner, disent: « Ces choses ne doivent pas rester théoriques, mais doivent être mises en pratique ». C'est vrai, mais qui est-ce qui devrait les « mettre en pratique »? Sans doute l'ego, puisque c'est à partir de celui-ci que chacun commence nécessairement. Que l'ego, cependant, s'engage à restituer la vie à la pensée (et, au travers de la pensée, à lui-même), de sorte que ce soit ensuite cette vie à donner de gré sa « force pratique » (en tant que capacité à

comprendre et modifier la réalité), c'est une chose, mais c'en est une autre que l'ego s'adonne, à l'inverse, à faire en sorte de mettre en pratique avec zèle une pensée restée abstraite.

Scaligero écrit en effet (dans *Zen et Logos*): « Avec le mouvement de l'intellect, on ne passe pas à l'action: ni à l'agir ni au « non-agir ». À partir de la pensée ordinaire, on ne passe pas à l'action, puisqu'une telle pensée, dans son caractère abstrait, est un cercle clos dont on ne peut pas sortir: tandis qu'à partir de la pensée vivante, ou pensée essentielle, il n'y a pas à en sortir, puisqu'en dehors d'elle, il n'existe rien dans quoi l'on doit entrer. En réalité, l'individu empirique dans sa particularité ne fait rien, justement parce qu'il se donne du mal pour agir, pour faire: la vraie action ne présuppose pas une pensée normative ou une philosophie, parce que la vraie action consiste justement dans la pensée vivante, ou « pensée libérée des sens », qui n'est certainement pas la conquête d'une mystique ou d'une doctrine, mais un événement purement noétique qui, en tant que tel, est déjà le principe de l'agir. En dehors de lui, un quelconque agir n'est pas possible, ni un quelconque faire ». À ce même propos, Goethe a dit une fois: « Pour faire quelque chose, il faut être quelqu'un ». En effet, le « faire quelque chose » pour *devenir* est bien différent d'un « faire quelque chose » en présumant *être déjà* « quelqu'un » (il est superflu de préciser que « être quelqu'un » ici, n'a rien à voir avec *se sentir* quelqu'un). Alors que l'ego, au lieu de s'appliquer à se transformer lui-même (en transformant la pensée), s'adonne à mettre « en pratique » ce qu'il a simplement « appris » (en tant que « doctrine »), on a donc la *fiction* ou la *représentation* spirituelle: ou bien, la tentative de l'ego de *se comporter* en Je. On fera bien d'être attentifs à ces choses, puisque l'unique vraie manière de « mettre en pratique » l'enseignement de Steiner c'est celui de « mettre en pratique » le Je (« l'esprit libre »), en commençant à redimensionner les désirs ou les vellétés spiritualistes (lucifériennes) de l'ego. « Il faut que Lui croisse — dit justement le Baptiste — et que moi, je diminue ».

Mais revenons à nous. Vous vous rappelez ce que disait, à la rubrique « devoir », l'*Encyclopédie de la religion et de l'éthique*? « La notion de devoir, si elle est comprise au sens large, est contenue de manière essentielle dans n'importe quel système de moralité et dans n'importe quelle théorie éthique, puisque toute moralité et toute éthique sont axées sur l'opposition entre les inclinations individuelles et tout standard objectif et doté d'autorité, auquel ces inclinations doivent être subordonnées ». Eh bien!, quel est le présupposé d'un discours de ce genre? C'est clair: que les « inclinations individuelles » (il vaudrait mieux dire « personnelles » ou « subjectives »), ne pouvant évoluer ou se modifier, sont toujours et nécessairement en « opposition » avec les exigences morales. Certes, si l'on se limite à observer comment vont les choses, il est compréhensible que l'on puisse douter de la capacité de l'homme à transformer de telles inclinations, et donc à se transformer lui-même. Mais voyez-vous, si nous n'éduquions pas les enfants, combien de leurs capacités ou facultés resteraient-elles absolument inexprimées? Et ne pourrait-on pas en arriver alors à douter de leur existence? Il est toutefois suffisant qu'un seul bambin commence à parler ou à écrire pour témoigner de l'existence de

potentialités intérieures qui, pour se manifester, n'ont besoin que d'être éduquées (de *ex-ducere*: justement « conduire ou mener dehors »). De la même façon, il suffit qu'un seul homme réussisse à se changer moralement lui-même (comme le frère Christophore et l'Innommé manzoniens, et presque tous les saints) pour démontrer que les inclinations naturelles peuvent, si elles sont opportunément éduquées, se changer en inclinations spirituelles ou morales. Le pharisien Saul, avant de se « convertir » et de devenir l'Apôtre Paul, n'avait-il pas persécuté les Chrétiens et approuvé la lapidation du protomartyr Stéphane? Eh bien!, en vertu de quelle force s'est opérée en lui une pareille transformation? Tout le monde le sait: en vertu de la force du Christ, c'est-à-dire, de cette force qui, des dépouilles de Saul, a fait naître Paul. Mais c'est justement ceci qui nous fait peur. Les Rose-Croix disent: « *Ex Deo nascimur, in Christo morimur, per Spiritum Sanctum reviviscimus* ». Mourir en Christ nous fait peur parce que nous nous sommes désormais identifiés à tel point avec la mort (avec l'actuel état égoïste) que la *mort* de la mort et la *résurrection*, en tant que re-accession, ou reprise de notre devenir, nous ne parvenons pas non plus à les penser ou à les imaginer. Combien de fois il nous arrive de dire, et avec une certaine résignation: « Que veux-tu je suis fait ainsi ». Mais c'est justement celle-ci la prison du passé: ou bien, du *fait* dans le *devenu* ou dans l'*espace*. Nous parlons d'incarnation, mais dans l'espace d'une même vie, nous devrions apprendre à « nous réincarner »: à savoir à mourir et renaître ou, en un mot, à devenir. Le Christ est justement l'esprit qui anime le changement et qui nous accompagne et nous soutient quand nous abandonnons l'espace pour entrer dans le courant de vie du temps. Si nous ne trouvons pas le courage d'aller à Sa rencontre, de mourir en Lui et — comme le disent justement les Rose-Croix — de renaître dans l'Esprit Saint, nous sommes vraiment perdus.

Voyez-vous, nous avons souvent peur de nous perdre, mais aucune peur n'est plus injustifiée que celle-ci, puisque nous sommes déjà perdus (« Qui croit en lui, — dit justement l'Évangile — n'est pas condamné; mais qui ne croit pas est déjà condamné »). Nous ne devrions donc pas craindre de nous perdre, mais bien plutôt de perdre le Christ. Et non certes parce que ce soit Lui qui nous tourne le dos, mais parce que c'est nous qui décidons d'aller à Sa rencontre et de L'aimer. Elles sont rares, malheureusement, les personnes qui peuvent raconter leur vie comme on raconte une aventure spirituelle. Elles sont rares, non pas par nature (parce que toutes nos vies seraient potentiellement telles), mais parce que sont rares ceux qui ont le courage d'aller jusqu'au bout et de percevoir les exigences spirituelles avec la même intensité avec laquelle elles perçoivent celles naturelles. « Si quelqu'un veut venir derrière moi — dit à ce sujet le Christ — qu'il se renie lui-même, qu'il prenne sa croix et Me suive. Parce qui voudra sauver sa propre vie, la perdra; mais qui perdra sa propre vie à cause de Moi et de l'Évangile, la sauvera ».

Que l'on aide donc l'homme à retrouver la source du penser, du sentir et du vouloir, et l'on verra que les inclinations naturelles se transformeront, *eo ipso*, en inclinations morales: en somme que l'on aide l'homme à devenir « homme », et on aura alors la moralité.

« Il ne faut pas que l'homme, — dit justement Steiner — pour être moral, soit d'abord bouleversé par la philosophie et renie sa nature. La moralité consiste à aspirer à un but reconnu juste (...) L'éthique ne s'appuie pas sur l'anéantissement de toute aspiration au plaisir, afin que d'anémiques idées abstraites puissent établir leur domination là où plus aucun désir fort de jouissance ne s'oppose à elles, mais elle s'appuie sur la *forte volonté*, amenée par des intuitions idéelles, une volonté qui atteint son but, même quand la voie est épineuse. Les idéaux moraux découlent de l'imagination morale de l'homme. Leur réalisation dépend du fait que l'homme les désire suffisamment fortement pour surmonter douleurs et tourments pour les atteindre. Ils sont *ses* intuitions, les ressorts que son esprit tend; il les *veut*, parce que leur réalisation est son plus grand plaisir (...) Celui qui aspire à des idéaux d'une élévation sublime, le fait parce qu'ils sont le contenu de son essence, et leur réalisation sera pour lui une jouissance vis-à-vis de laquelle, le plaisir, que les âmes mesquines retirent de la satisfaction des instincts ordinaires, est une bagatelle. Les idéalistes *se délectent* spirituellement lorsque leurs idéaux se transforment en réalité » (pp.195-196).

Il est plus que jamais clair, ici, que seul le penser peut donner une forme à ces « idéaux d'une élévation sublime » auxquels la « forte volonté » « aspire » ensuite. Même dans le plaisir plus bas et mesquin, il y a pourtant, *in nuce*, le plaisir plus élevé. Et c'est justement à cause de ceci — comme nous l'avons dit — que tous ceux qui voudraient empêcher l'homme de jouir, à la fin, de plaisirs plus élevés (de ceux qui descendent de la vérité, de la beauté et du bien) tentent de l'empêcher de jouir, au commencement, également de ceux plus bas et mesquins (tirés « de la satisfaction des instincts communs »).

« Qui veut extirper le plaisir de l'assouvissement du désir humain, — dit en effet Steiner — doit d'abord faire de l'homme un esclave, qui agit, non pas parce qu'il veut, mais seulement parce qu'il doit. En effet, l'obtention de ce que l'on veut donne du plaisir. Ce qui s'appelle le *bien*, ce n'est pas ce que l'homme doit, mais ce que lui *veut*, alors qu'il exerce sa vraie et pleine nature humaine » (p.196).

Si l'on veut que l'homme soit moral, il faut donc l'aider à devenir « homme », et non pas le contraindre à être moral en l'empêchant de devenir « homme ». Et comment l'en empêche-t-on? En ne considérant pas « l'homme complet, — répond Steiner — mais un homme à qui il manque la capacité des désirs spirituels »; et il ajoute: « Pour l'homme harmonieusement évolué, les soi-disant idées du bien ne sont pas *en dehors*, mais *à l'intérieur* de la sphère de son être. L'activité morale ne se trouve pas dans l'extirpation d'une volonté unilatérale propre, mais dans le développement *plein* de la nature humaine. Qui estime que l'on peut atteindre les idéaux moraux seulement si l'homme tue sa volonté individuelle, ne sait pas que ces idéaux sont voulus par l'homme, proprement autant que la satisfaction des soi-disant instincts animaux » (pp.196-197).

Affirmer que les « soi-disant idées du bien ne sont pas en dehors, mais à l'intérieur de la sphère » de l'être humain, signifie affirmer que « l'esprit » est « à l'intérieur » et non « en dehors » de l'homme: une chose bien différente, donc, de tout ce qu'affirment les spiritualistes et les matérialistes. Les premiers, en effet, convaincus

qu'ils ne sont constitués que d'un corps avec une âme, croient qu'on doit les « guider » spirituellement de l'extérieur, comme les seconds croient qu'on doit les « administrer », toujours de l'extérieur, convaincus qu'ils sont que l'esprit n'existe pas, et que les êtres humains ne sont que des « psychozoïdes » ou des « animaux dotés d'un mental ». Nous voici donc de nouveau aux prises avec ce que, depuis le début de nos rencontres, nous avons appelé un « préjudice anthropologique ». Et voici de nouveau le pourquoi Steiner a ressenti la nécessité de faire précéder, au discours sur la « réalité de la liberté », celui consacré à la « science de la liberté ». La nature physique — dit-il en effet — pousse l'homme « à la satisfaction de ses désirs inférieurs. Mais pour l'explication de l'homme *entier*, les désirs dérivants de l'esprit sont tout aussi pertinents. C'est seulement quand on est d'avis que l'homme n'a pas du tout de ce genre de désirs, que l'on peut croire qu'il doive les recevoir de l'extérieur » (p.196).

« On ne peut pas nier — ajoute-t-il de toute manière — que les vues exposées et caractérisées ici puissent facilement être mal interprétées. Des hommes immatures, sans imagination morale, prennent volontiers les instincts de leur nature incomplètement développée pour le contenu entier de l'humanité, et repousse toutes les idées morales non produites par eux, pour pouvoir vivre la vie dans être dérangés. Il est évident que ce qui est juste pour l'homme complet ne puisse valoir pour une nature humaine semi-développée. Ce qui vaut pour l'homme mûr, on ne peut pas l'exiger de celui qui doit encore être amené, au moyen de l'éducation, au point où sa nature morale se libère, en brisant sa coquille de passions inférieures. Ici, on ne voulait pourtant pas considérer ce qui doit être imprimé dans l'homme non-développé, mais ce qui est inhérent à la nature humaine parvenue à maturité. On voulait indiquer la possibilité de la liberté; et celle-ci n'apparaît pas dans les actions faites par nécessité physique ou psychique, mais dans celles qui ont été amenées par des intuitions spirituelles » (p.197).

À partir de tout ce que nous en sommes venus à dire, il devrait être clair désormais que la liberté est une chose bien différente de la « licence ». Quelle est en effet la différence entre la première et la seconde? C'est vite dit: *la première coïncide avec la vérité, la seconde pas*. Supposons que quelqu'un dise: « Je veux être libre de me droguer! » Eh bien!, une liberté de ce genre, coïncide-t-elle ou ne coïncide-t-elle pas avec la vérité? La seule façon de répondre à cette question consiste à s'assurer que telle ou telle volonté est ou non une volonté du Je. Voyez-vous, nous sommes tellement habitués à penser la morale sous forme de règles et de préceptes qu'en rapport à certains problèmes graves et actuels (comme le sont par exemple, la peine de mort, l'avortement, les transplantations d'organes ou le clonage), on peut arriver à s'entendre demander: « Qu'en pense l'anthroposophie? Elle est en faveur ou est-elle opposée? ». Eh bien!, chaque fois qu'on m'adresse une pareille question, j'en viens à répondre ceci: « On ne demande pas au téléphone s'il est favorable ou opposé à quelque chose, mais bien à celui avec qui, par l'intermédiaire du téléphone, on s'est mis en contact ». Mais que vient faire ici le téléphone? — me direz-vous — Ce n'est pas difficile de le comprendre si l'on se souvient de la manière dont Steiner, dans la première de ses *Maximes anthroposophiques*, caractérise

son propre enseignement: « L'anthroposophie est un cheminement de connaissance qui voudrait conduire le spirituel qui est dans l'homme au spirituel qui est dans l'univers ». Eh bien!, qu'est-ce que signifie ceci, sinon que l'anthroposophie voudrait justement « mettre en contact » l'homme avec les entités qui vivent dans l'univers, et en premier lieu avec les Anges (en particulier, avec le fameux « Ange gardien »). Comme le téléphone, elle n'est donc qu'un « moyen » grâce auquel nous pouvons interroger ce premier être à vivre dans la vérité et qui, justement parce qu'il vit dans la vérité, peut se porter garant de notre liberté. Vous aurez sûrement remarqué, à ce sujet, que la coutume s'est désormais installée de qualifier n'importe quelle chose que l'on fasse (et aussi la plus farfelue) comme un « choix ». D'accord, mais un choix de qui? Ceci c'est tout le problème. N'oublions pas en effet, que la différence, entre les entités qui favorisent l'évolution humaine et celles qui l'entravent, se trouve surtout en ceci: que les premières n'interviennent que lorsqu'elles sont consciemment invoquées (« Frappez, et il vous sera ouvert »; « Demandez, et il vous sera donné »), tandis que les secondes opèrent inconsciemment en nous pour nous utiliser comme des *medium*. Et quel « choix » libre ne pourrait jamais faire un *medium*, ignorant par-dessus le marché qu'il est tel?

Addition à la seconde édition de 1918

J'espère que personne ne jugera inopportun ou excessif le fait d'avoir mis en jeu les Anges dans ce contexte. Écoutez donc comment se conclut la brève addition placée par Steiner à la fin du présent chapitre: « L'individualisme éthique est apte à représenter la moralité dans toute sa dignité, puisqu'il n'estime pas véritablement moral ce que produit de manière extérieur un accord entre la volition et une norme, mais plutôt ce qui découle de l'homme lui-même, quand celui-ci développe en lui la volonté morale comme un organe de son plein être, de sorte que faire ce qui est immoral lui apparaisse comme une déformation, une mutilation de son être propre » (p.199).

Eh bien!, percevoir l'immoralité comme une « déformation » ou une « mutilation de son être propre », si cela constitue une conquête pour l'homme ou un point d'arrivée, pour l'Ange c'est au contraire un fait « naturel » ou un point de départ. Steiner explique en effet, dans *Les entités spirituels dans les corps célestes et dans les règnes de la nature*: « L'homme est capable de percevoir une certaine chose, et de réveiller en lui-même, voire aussi d'exprimer, des pensées qui ne correspondent pas à cette perception-là. Grâce à cette qualité, l'homme est en mesure de contredire le monde extérieur au moyen du mensonge. Dans le cours de ces conférences, nous aurons l'occasion de montrer qu'il s'agit d'une possibilité offerte à l'homme, justement pour qu'il puisse parvenir à la vérité grâce à son libre vouloir. En observant pourtant l'homme tel qu'il est, nous devons aussi avoir à l'esprit cette qualité qui est la sienne de pouvoir former et aussi exprimer des représentations qui ne correspondent pas aux faits, aux perceptions. Cette possibilité-ci n'est pas donnée, par contre, aux entités mentionnées de la catégorie supérieure, tant qu'elles conservent leur nature. Pour qu'elles maintiennent leur nature propre, la possibilité du mensonge n'existe pas pour les entités de la troisième hiérarchie. Qu'arriverait-

il, en effet, si une entité de la troisième hiérarchie voulait mentir? Elle devrait alors expérimenter quelque chose en son intériorité, et le transférer ensuite au-dehors, dans le monde extérieur, de manière différente de la façon dont elle l'a expérimenté. Dans un tel cas, cependant, cette entité ne pourrait plus le percevoir, puisque tout ce que de telles entités expérimentent intérieurement est une manifestation qui se transfère aussitôt dans le monde extérieur. Si elles veulent de quelque façon faire l'expérience d'elles-mêmes, elles doivent vivre dans le règne de la vérité absolue. Admettons que ces entités puissent mentir, c'est-à-dire avoir en elles quelque chose qui, une fois transformé dans leurs manifestations, ne concorde plus avec ces dernières: elles ne pourraient alors plus le percevoir, puisqu'elles ne sont capables de percevoir que leur nature intérieure. Sous l'impression d'un mensonge elles resteraient subitement étourdies, à savoir transportées dans un état de conscience atténué par rapport à leur conscience normale, qui peut seulement vivre, justement, dans la révélation de leur propre nature. Nous avons donc au-dessus de nous une classe d'entités qui doivent vivre par nature dans le règne de la vérité et de la véracité absolue, au prix de renier leur nature ».

Il est donc opportun de réfléchir sur le fait que l'homme, s'il n'était pas libre, devrait produire, avec la même nécessité avec laquelle une plante produit ses fruits, le concept de « blanc » face à une perception du blanc et celui de « noir », face à la perception du noir. Mais nous savons bien, au contraire, comment l'homme, justement parce qu'il est libre, peut mentir, et pour cette raison juger comme « blanc » ce qui est noir et « noir » ce qui est blanc. Mais il ne juge ainsi que lorsqu'il « en prend à son aise »: c'est-à-dire, seulement quand il s'aime lui-même (l'ego) plus que la vérité (du Je). Pourtant, jamais il ne pourrait aimer la vérité si celle-ci s'imposait à lui comme une nécessité: comme cette nécessité qui s'impose justement, inconsciemment, à tous les êtres de la nature. Si le mensonge est donc la preuve que l'homme doit surmonter pour passer (dans la pensée) *de la sujétion à la vérité à l'amour de la vérité*, l'immortalité est, au contraire, l'épreuve que l'homme doit surmonter pour passer (dans la volonté) *du devoir le bien à aimer le bien*.

Quatorzième chapitre

Steiner dit: « À l'opinion que l'homme soit apte à devenir une individualité complètement close en soi et libre, s'opposent apparemment deux faits, à savoir, qu'il naît comme un membre d'une totalité naturelle (race, ethnie, peuple, famille, sexe masculin ou féminin), et qu'il agit à l'intérieur d'une totalité (État, Église, et ainsi de suite). Il porte les caractéristiques générales de la communauté à laquelle il appartient, et donne à son activité un contenu qui est déterminé par la place qu'il occupe dans le domaine d'une collectivité » (p.200).

En effet, on est aujourd'hui le plus souvent convaincus que l'individualité n'est autre que l'éphémère et fortuit résultat de l'interaction de facteurs « héréditaires » avec ceux « du milieu ». Dans le domaine de la psychanalyse freudienne, par exemple, le courant soi-disant de « droite » estime prédominant dans cette interaction, le facteur *biologique* (ou *génétique*), tandis que celui, soi-disant de « gauche », estime prédominant le facteur *sociologique* (ou *culturel*). En son temps, nous avons vu pourtant que les « corps composés » sont considérés comme des « individus chimiques » puisque leurs caractéristiques (physico-chimiques) s'avèrent différentes de celles des éléments qui les composent. C'est pourquoi, si nous admettons le facteur héréditaire (endogène) et celui environnemental (exogène) en tant qu'éléments constitutifs de ce « composé » particulier que nous appelons le « Je », nous devons reconnaître de manière analogue que les caractéristiques de ce dernier s'avèrent différentes de celles des éléments qui le composent. C'est probablement à cause de ceci que l'on préfère parler de façon plus générique d'une « interaction », en se limitant, tout au plus, à accentuer — comme nous venons de le voir — le rôle joué en elle par l'un et l'autre des éléments qui y participent. Le vrai problème, toutefois, se trouve dans la façon de comprendre une telle « interaction ». Écoutez par exemple, comment Edoardo Boncinelli (Maître de Conférence en biologie et génétique de L'Université *Vita-Salute* de Milan), en parle: « La palette des réponses comportementales possibles s'enrichit progressivement avec l'augmentation de la complexité des espèces, pour laisser de plus en plus d'espace à ce que nous avons l'habitude d'appeler le libre arbitre ou, plus généralement, la liberté. La liberté des individus d'une espèce donnée naît de la complexité de leurs circuits régulateurs, en particulier nerveux, qui sous-tendent leurs choix comportementaux. Quand, dans le cours de l'évolution, ces circuits ont atteint des niveaux très avancés de complexité, il n'a plus été possible, pour le patrimoine génétique de chaque individu singulier, d'en contrôler tous les aspects possibles. Le génome s'est réservé le contrôle de certaines réponses fondamentales, nécessaires pour survivre, et il a organisé les choses de manière telle que les espaces laissés libres du contrôle biologique codifié dans le génome pussent être occupés par les effets de l'interaction entre la biologie et milieu, milieu dans lequel l'organisation sociale à laquelle appartient l'organisme devient une partie toujours plus prédominante. La liberté est donc le produit d'une certaine quantité d'indétermination biologique qui émerge en s'insinuant entre les mailles du contrôle exercé par le patrimoine génétique, même si elle est de toute manière permise et

soutenue par celui-là. Notre liberté est un cadeau, ou un dépit, de notre patrimoine génétique et de son degré d'articulation ».

Mais la liberté — demandons-nous — est « un cadeau, ou un dépit, de notre patrimoine génétique », ou bien le résultat fortuit de l'interaction des facteurs biologiques avec ceux environnementaux (sinon carrément — comme le laisserait entendre Boncinelli — une conséquence de la « stupidité » ou de la « paresse » de « notre patrimoine génétique »), et non plutôt le résultat, tout autre que fortuit, de l'action d'un « Je » (c'est-à-dire d'un individu, non pas « chimique », mais « spirituel ») qui jongle et combine, de manière unique, avec l'activité des éléments dont il dispose à son niveau inférieur?

Pensez donc à un tableau. N'est-ce pas un « composé » de couleurs? Eh bien!, est-il un « cadeau » ou un « dépit » des couleurs, à savoir le résultat d'une pure « interaction » entre elles, ou n'est-il pas plutôt le fruit de la manière par laquelle un sujet (le peintre) a jonglé avec elles ou les a combinées entre elles? Et que dire ensuite des mots? Le mot « ombre », pour donner un exemple, naît-il peut-être fortuitement de « l'interaction » des voyelles *o* et *e* avec les consonnes *m*, *b* et *r*, ou ne correspond-il pas plutôt à la façon par laquelle le concept, pour se traduire en langage, organise de telles lettres? Le même Boncinelli, d'un autre côté, est contraint de reconnaître que « la dureté, la malléabilité et la conductivité d'un métal sont des propriétés du métal lui-même, et non des atomes, et des molécules qui le composent », que « la vie est une propriété d'un organisme entier et cela n'a pas de sens de la rapporter à ses molécules singulières », que « l'intelligence, la volonté et l'intérêt sont des propriétés de l'esprit (au sens du mental, ndt), alors que cela n'a aucun sens de les attribuer aux cellules nerveuses », et que « sur un plan différent, être vraie ou fausse c'est la propriété d'une phrase, alors que cela n'a pas de sens de la rapporter à des mots singuliers ou des lettres singulières de l'alphabet ». Tout va bien, mais si la « dureté, la malléabilité ou la conductivité d'un métal sont les propriétés du métal lui-même, et non des atomes et des molécules qui le composent, qu'est-ce alors que le « métal lui-même »? Et est-il plausible, ou vraisemblable que le détenteur de tant de « propriétés » soit moins réel, en qualité d'*ensemble*, que chacune des *parties* qui le composent?

Steiner dit: « Si un homme est parvenu à se libérer de la conformité à l'espèce, et que malgré cela, nous, nous continuons à vouloir tout expliquer ce qui est en lui par le caractère de l'espèce, c'est le signe que nous n'avons aucun organe pour comprendre ce qui est individuel » (p.201).

En effet, s'il est vrai (comme il est vrai) que le semblable connaît le semblable, « ne pas avoir aucun organe pour comprendre ce qui est individuel », cela veut dire alors ne pas avoir « aucun » Je (ou mieux, « aucune » conscience du Je) pour comprendre le Je; c'est donc « l'espèce » (en nous) à comprendre « l'espèce » (en dehors de nous).

« La plus grande obstination à juger selon l'espèce — poursuit de toute manière Steiner — se rencontre là où il s'agit du sexe; presque toujours l'homme voit chez la femme, et la femme chez l'homme, trop le caractère général de l'autre sexe, et trop peu celui individuel » (p.201).

À ce sujet, Rilke (dans ses *Lettres à un jeune poète*) soutient que le sexe, chez l'homme, n'est pas encore « parfaitement mûr et pur » parce qu'il n'est pas encore « humain », mais seulement « masculin ». Il écrit en effet: « Il n'aime qu'en « mâle » et non en homme ». On ne peut pourtant *humaniser* le sexe que si on le spiritualise, et on ne peut le spiritualiser que si on le met au service du Je, et donc de l'individualité. Partout où l'espèce est au service de l'individualité, on a en effet l'humanité, partout où l'individualité est au service de l'espèce, on a, à l'inverse, l'animalité (ou, pour mieux dire la « bestialité »).

Dans la vie pratique, la prédominance de la considération de l'espèce sur celle de l'individualité, « nuit moins — observe Steiner — aux hommes qu'aux femmes ». De fait, « l'activité de l'homme dans la vie se règle selon ses aptitudes individuelles et inclinations; celle de la femme se veut, au contraire, conditionnée exclusivement par la circonstance que justement elle est une femme » (p.201).

Si l'on se basait sur l'individualité, et non sur l'espèce, on devrait en effet laisser « la femme juger de ce qu'elle peut vouloir, selon sa nature. S'il est vrai que les femmes sont uniquement adaptées à la tâche qu'on leur assigne aujourd'hui, elles pourront difficilement en assumer une autre de leur propre mérite; mais elles doivent pouvoir décider d'elles-mêmes ce qui est conforme à leur nature. À qui nourrit la peur que de considérer les femmes, non pas comme des exemplaires de l'espèce humaine, mais comme des individus, cela peut secouer notre structure sociale, on peut répondre qu'une structure sociale, à l'intérieur de laquelle une moitié de l'humanité mène une existence indigne d'êtres humains, a justement grand besoin d'être améliorée » (p.202).

Pensez donc, pour faire un seul exemple, au « racisme ». Est-il possible — demandons-nous — d'être « matérialistes » et de ne pas être « raciste »? Celles raciales, avec celles sexuelles, ne sont-elles pas, peut-être, les plus matérielles ou les plus sensibles des différences entre les hommes? Mais le « racisme » — on se dira — ne consiste pas à prendre acte des différences matérielles (ou physiques) entre les hommes, mais plutôt d'établir, sur la base de celles-ci, la « supériorité » d'une race sur une autre, en niant ainsi l'égalité des êtres humains. C'est vrai. Mais il n'est pas moins vrai, pourtant, que quiconque prend acte des différences matérielles (ou physiques) et entend nonobstant considérer égaux tous les êtres humains entre eux, devrait alors se décider à indiquer (et non de manière générique ou abstraite) ce qu'est le « lieu » (ou la sphère) dans lequel une telle égalité se révèle *réellement*. Autrement dit, il devrait se résoudre à faire justement ce que les matérialistes ne font pas: à savoir, considérer l'esprit (le Je) non moins réel que le corps. En rapport aux problèmes de ce genre, c'est vraiment incroyable de ne pas se rendre compte que c'est en premier lieu le matérialisme (manifeste ou occulte) à rendre vaine toute aspiration légitime à la liberté, à la fraternité et à l'égalité.

« Qui juge les hommes — dit Steiner — selon les caractères de l'espèce, arrive justement à la limite au-delà de laquelle ils commencent à être des individus dont l'activité se base sur la libre autodétermination » (p.202).

En termes anthroposophiques, cela veut dire qu'en jugeant « selon les caractères de l'espèce », on arrive à la « limite » de ce *corps sensible* « au-delà duquel » chacun commence à être une âme ou un esprit (un Je).

« Qui veut comprendre l'individu — dit en effet Steiner — doit pénétrer dans son entité particulière, et non s'arrêter aux qualités typiques de l'espèce. En ce sens chaque homme singulier constitue un problème » (p.203).

Sur le même sujet (et dans *Théosophie*), Steiner affirme que chaque homme « constitue une espèce en soi ». Chaque animal est en effet un exemplaire d'une espèce, tandis que toute personnalité humaine singulière (chaque ego) est un exemplaire d'une individualité (d'un Je): de ce Je qui s'incarne de vie en vie justement en personnalités toujours différentes. *Dans le règne animal se réincarne donc l'espèce, tandis que dans le règne humain, c'est l'individualité qui se réincarne. C'est pourquoi l'animal singulier se trouve, par rapport à sa propre espèce, dans le même rapport dans lequel se trouve chaque personnalité singulière (chaque ego) par rapport au Je. Mais où est alors l'universalité? C'est-à-dire, où est le fondement réel de l'égalité? Elle est dans le Christ: ou bien, dans ce Je de l'humanité entière qui, en vertu de l'incarnation du Logos, vit désormais dans le coeur ou dans l'essence de chaque individualité. Steiner dit à ce sujet (dans *Les bases occultes de la Bhagavad Gita*): « Si nous regardons en arrière vers tout ce qui est arrivé entre le dixième siècle avant le Christ et le dixième siècle après le Christ, nous pouvons dire que dans l'univers l'Impulsion Krishna a afflué pour chaque âme humaine, et sur la Terre l'Impulsion Christ est venue pour toute l'humanité. Observons, pour ceux qui peuvent penser spécifiquement, que « toute l'humanité » en aucun cas ne signifie la simple somme totale des âmes humaines individuelles ».*

Pour comprendre le rapport entre « l'individualité » et « l'espèce », il faut donc distinguer — comme propose de le faire Steiner dans *Le seuil du monde spirituel* — non seulement le *je habituel* (la personnalité contingente historique ou ego) de l'*autre Je* (l'individualité dans sa dimension « d'espèce en soi » ou le Je spirituel); mais aussi ce dernier, du *vrai Je* (le Je universel, le Je de « toute l'humanité » ou le *Logos*). Inutile de dire que nous devons imaginer ces Je non pas comme des réalités séparées et juxtaposées, mais plutôt comme des réalités qui, à l'instar de trois circonférences concentriques (la plus grande desquelles étant celle du « vrai Je »), s'interpénètrent et interagissent sans solution de continuité.

Qu'il soit clair de toute manière — comme le dit Steiner — « qu'aucun homme est complètement une individualité. Mais tout homme est en train d'émanciper graduellement une sphère plus ou moins grande de son être, autant des caractéristiques générales de la vie animale, que des lois, situées au-dessus de lui, de l'autorité humaine » (p.204).

Les questions ultimes

Avant de conclure notre travail, tentons de quelque façon à récapituler.

Steiner dit: « L'explication unitaire du monde, c'est-à-dire le monisme comme il est compris ici, prend dans l'expérience humaine les principes dont elle a besoin pour expliquer le monde. Et elle cherche également les sources de l'agir dans le monde de l'observation, à savoir dans la nature humaine accessible à notre autoconscience, et précisément dans l'imagination morale. Le monisme réfute la recherche *en dehors du monde*, avec des raisonnements abstraits, des bases ultimes du monde lui-même qui s'étendent devant les activités de la perception et du penser » (p.207).

« Monde » est en effet celui *expliqué* (ou qui *s'explique*) et « monde » est celui *expliquant* (ou qui *explique*). Le premier est le monde *intelligible* de la nature, le second celui *intelligent* de l'homme. Mais le monde de la nature se trouve, soit à l'extérieur soit à l'intérieur de l'homme. C'est le monde que nous rencontrons grâce à l'activité perceptive, mais que nous ne comprenons qu'après avoir intégré les données fournies par la perception (les percepts) avec celles fournies par le penser (les concepts). Parce que nous le rencontrons, un tel monde nous apparaît tout d'abord séparé de nous. Une telle existence séparée — observe pourtant Steiner — « se révèle comme une simple apparence de la perception (...) Le penser détruit l'apparence de la perception et insère notre existence individuelle dans la vie du Cosmos » (p.208).

Grâce au penser, nous nous apercevons en effet que l'essence de ce que nous percevons « en dehors » de nous se révèle « en dedans », sous forme de concept: à savoir, nous nous apercevons que le monde qui *apparaît* « en dehors » de nous (et qui nous semble, à cause de cela, *autre que nous*) est en réalité « à l'intérieur » de nous (et par conséquent *partie de nous*).

« Le penser — dit justement Steiner — nous donne le vrai aspect de la réalité, comme unité refermée en soi, tandis que la multiplicité des perceptions n'est qu'une apparence conditionnée par notre constitution » (p.208).

Nous avons justement dit, en son temps, que les images perceptives, les sensations et les représentations (parce que conditionnées par notre nature personnelle) sont subjectives, tandis que les concepts sont objectifs.

« Le contenu du concept, — précise en effet Steiner — qui est acquis avec l'aide du penser en addition à la perception, n'est pas subjectif. Un tel contenu n'est pas tiré du sujet, mais de la réalité; c'est la partie de la réalité que la perception ne peut atteindre; c'est une expérience, mais une expérience qui n'est pas obtenue avec la perception » (p.209).

Par « perception », on entend ici, évidemment, « perception sensible ». Celle-ci — comme nous le savons désormais — est en effet en mesure de nous donner l'expérience de la force (mais non de la forme), tout comme le concept abstrait (ou la représentation) nous donne l'expérience de la forme (mais pas de la force).

Steiner dit justement: « Un concept abstrait, en soi et pour soi, n'a aucune réalité, tout autant qu'une perception en soi (...) C'est seulement l'union des deux, à savoir la perception qui s'incorpore dans l'univers de manière conforme à des lois, qui est la pleine réalité. Si nous considérons la perception simple pour elle-même, nous n'avons pas une réalité, mais un chaos déconnecté; si nous considérons les lois qui

régissent les perceptions, nous nous trouvons seulement en face de concepts abstraits. Le concept abstrait ne contient pas la réalité; la contient, au contraire, l'observation pensante qui n'examine pas unilatéralement ni le concept, ni la perception en soi, mais bien l'union des deux » (p209); et il ajoute ainsi: « Pour le monisme, le contenu conceptuel du monde est le même pour tous les individus humains. Selon les principes monistes, un individu humain en considère un autre comme son semblable, parce que c'est le même contenu du monde qui se déroule en tous. Dans l'unique monde des concepts, il n'y a pas autant de concepts du lion qu'il y a d'individus qui pensent le lion, mais il y en a *un seul*. Et le concept que A ajoute à la perception du lion est le même que celui qu'y ajoute B, il est seulement saisi par un autre sujet percevant. Le penser ramène tous les sujets percevants à l'unité idéale commune de toute la multiplicité. Le monde unique des idées vit en eux comme dans une pluralité d'individus. Tant que l'homme se saisit exclusivement lui-même par la voie de l'autoperception, il se voit comme un tel individu particulier; mais à peine regarde-t-il le monde des idées qui resplendit en lui et il comprend toute particularité, voit briller en soi la réalité absolue. Le dualisme définit l'Être divin primordial comme ce qui pénètre tous les hommes et vit en tous. Le monisme trouve dans la réalité même cette vie divine commune. Le contenu idéal d'un autre homme est aussi le mien, et moi, je le considère seulement différend tant que je perçois, mais plus du tout dès que je pense. Tout homme n'embrasse avec son penser qu'une partie de la globalité du monde des idées, et en rapport à cela, les individus se distinguent les uns des autres également par le contenu affectif de leur penser. Mais ces contenus appartiennent à une entité close en soi, qui comprend les contenus du penser de tous les hommes. L'homme saisit donc dans son penser l'être primordial commun qui pénètre tous les hommes. La vie dans la réalité, remplie par le contenu du penser, est dans le même temps la vie en Dieu » (pp.210-211).

Le fait est que comme toutes les plantes enfoncent leurs racines dans une terre commune dont elles retirent leurs nutriments, ainsi tous les hommes (imaginés comme des plantes renversés) enfoncent leur penser dans un monde commun d'idées dont ils tirent leurs intuitions. Et comme les plantes, grâce à de tels nutriments, réalisent leurs fruits, ainsi les hommes, grâce à de tels intuitions, réalisent leurs actions.

« L'homme — dit en effet Steiner — choisit, à partir du monde unique des idées, l'idée qui se réalise dans une action, et la pose à la base de son vouloir (...)

Idéalement, ces motifs sont certainement déterminés dans le monde unique des idées; mais pratiquement, c'est seulement par l'entremise de l'homme qu'ils peuvent être tirés de ce monde et traduits en réalité. Pour la transformation effective d'une idée en réalité au moyen de l'homme, le monisme peut en trouver la raison seulement dans l'homme lui-même. Si une idée doit devenir une action, avant que cela puisse survenir, il faut que l'homme le veuille. Un tel vouloir a donc sa raison uniquement dans l'homme lui-même. L'homme est alors l'ultime déterminant de son action. Il est libre » (pp.213-214).

Seconde addition à la seconde édition de 1918

Au cours de l'étude de la première partie, nous avons vu que, lorsque nous sommes aux prises avec la connaissance sensible, *d'abord nous percevons et ensuite nous pensons* (ce que nous avons perçu), tandis que, lorsque nous sommes aux prises avec la connaissance spirituelle, *d'abord nous pensons et ensuite nous percevons* (ce que nous avons pensé).

Eh bien! dit Steiner ainsi: « *En dehors* du penser, il n'y a pas de possibilité de reconnaître quelque chose comme une réalité. On ne peut donc pas soutenir que la façon sensible de percevoir nous soit une garantie de l'unique réalité. L'homme doit absolument *attendre*, sur le chemin de sa vie, ce qui surgit comme perception. Il faudrait seulement se demander, en partant du point de vue qui résulte uniquement du penser expérimenté intuitivement, si est justifié le fait d'attendre que l'homme *puisse* percevoir, outre ce qui est sensible, le spirituel. En effet, cette attente est justifiée; parce que, si donc l'expérience du penser intuitif est, *par un côté*, un processus actif qui se déroule dans l'esprit humain, *par un autre*, c'est en même temps une perception spirituelle, obtenue sans l'aide d'aucun organe physique. C'est une perception dans laquelle le percevant est lui-même actif, et en même temps une autoactivité qui est perçue. Dans le penser, intuitivement expérimenté, l'homme est transféré dans un monde spirituel également comme être percevant (...) L'expérience du penser, justement comprise, est déjà une expérience spirituelle » (pp.216-217).

Premier appendice à la seconde édition de 1918

Quand nous nous trouvons en face des êtres du monde minéral, du monde végétal et de celui animal, nous parlons — comme nous avons fait — de connaissance sensible. Mais qu'arrive-t-il quand nous trouvons en face d'un autre être humain? Il faut se le demander parce que ce qui se tient devant nous, ne se prête pas, dans ce cas, à être « compris » comme toutes les autres choses.

Imaginons, par exemple, que nous avons quatre circonférences concentriques: de 40 mM de diamètre, pour la première, de 30 mM pour la seconde, de 20 mM pour la troisième et de 10 mM pour la quatrième. Eh bien!, nous pourrions tranquillement affirmer que la première « comprend » les trois autres. Mais qu'arriverait-il si la même était aussi concentrique à une autre circonférence de même diamètre? Dans ce cas, nous devrions nécessairement affirmer, non pas que la première « comprenne » la seconde, mais quelle y « coïncide ». Eh bien!, pour comprendre comment cette image correspond à la réalité des faits dont nous sommes en train de nous occuper, il suffira de mettre à la place de la première circonférence (de 40 mM de diamètre) le Je, à la place de la seconde le corps astral (qui caractérise le monde animal), à la place de la troisième le corps éthérique (qui caractérise le monde végétal), et à la place de la quatrième le corps physique (qui caractérise le monde minéral). Il nous sera ainsi évident que l'homme (le Je) peut « comprendre » le monde animal, le monde végétale et celui animal, mais il peut seulement « coïncider » avec un autre Je.

Steiner dit à ce sujet: « Tandis que, en pensant, moi je me tiens devant une autre personne, la perception se qualifie à moi d'une certaine façon comme psychiquement transparente. En accueillant la perception au moyen du penser, je suis contraint de me dire à moi-même qu'elle n'est pas du tout ce qui apparaît aux sens extérieurs. Dans ce qu'elle est directement, l'apparence sensible manifeste quelque chose d'autre qu'elle est indirectement. En se mettant devant moi, dans le même temps sa simple apparence sensible s'éteint. Mais ce qu'elle amène à manifestation, en s'éteignant ainsi, me contraint, moi, en tant qu'être pensant, à éteindre à mon tour mon penser tant que dure son action, et à y substituer *son* penser. Cependant ce penser qui est le sien, je l'accueille dans mon penser, en tant qu'expérience, comme mon propre penser » (p.221).

Mon penser et le penser d'autrui « coïncident » donc. Justement parce qu'en coïncidant ou en se superposant, l'un pourrait pourtant éclipser l'autre. C'est ce qui survient, de fait, quand deux personnes, au lieu de s'écouter, se « parlent — comme on a l'habitude de dire — en même temps » et tendent, en discutant à superposer leur propre discours sur celui de l'autre. Mais qu'arrive-t-il quand, au contraire, on écoute l'autre, et en l'écoutant, on comprend ses raisons?

Il arrive — répond Steiner — que « en expérimentant le contenu de la conscience de l'autre, moi j'expérimente ma propre conscience tout aussi peu que dans le sommeil sans rêves. Comme dans ce dernier, la conscience diurne est complètement éliminée, ainsi est éliminée ma conscience dans la perception du contenu de la conscience d'autrui » (p.221).

C'est pourquoi nous pourrions dire, à ce propos, que tout comme il existe un soi-disant « sommeil des justes », ainsi existe-t-il « l'écoute ou la compréhension des justes ». Seul celui qui est bien solide dans son propre Je peut se permettre, en effet, d'accueillir le Je d'un autre sans craindre de se perdre ou d'en être prévarié.

La chose nous sera encore plus claire si nous l'observons telle que le même Steiner nous la propose dans *Anthropologie*: « Ce qui advient, quand nous sommes en face de l'autre, c'est le processus suivant: nous percevons pour de brefs moments cette personne, et elle fait sur nous une impression. Cette impression nous trouble dans notre intériorité; nous sentons que cette personne, qui au fond est un être égal à nous, fait sur nous une impression qui est comme une attaque (il ne s'agit pas, en effet, d'un être animal, végétal ou minéral, que nous puissions nous limiter — dans le sens déjà dit — à « comprendre », mais au contraire « d'un être égal à nous » qui, « en coïncidant » en qualité de Je avec notre Je, pourrait aussi se substituer à nous et nous éclipser — *nda*). Par conséquent, nous, intérieurement, nous nous « défendons », nous nous opposons à l'attaque, nous devenons intérieurement agressifs contre lui. Puis cette agressivité qui est la nôtre se paralyse, elle cesse; l'autre peut donc de nouveau faire une impression sur nous. Ainsi avons-nous le temps d'augmenter de nouveau notre force agressive et nous accomplissons une autre agression. Après cela de nouveau celle-ci disparaît, l'autre fait de nouveau une nouvelle impression sur nous, et ainsi de suite. Ceci est le rapport qui s'établit quand une personne se trouve en face d'une autre en percevant le je: soumission à

l'autre personne — défense intérieure — soumission à l'autre — défense intérieure — sympathie — antipathie — sympathie — antipathie ».

Il n'est pas ardu de réaliser que dans ce cas aussi nous nous trouvons aux prises avec un *rythme* qui — à l'instar de tous les autres — peut aussi être altéré dans une direction ou dans une autre. Les « types » qui prêtent « peu » d'écoute sont en effet ceux chez qui le moment de l'agression, de la défense ou de l'antipathie prévaut (plus ou moins de façon chronique) sur celui de l'impression, de la soumission ou de la sympathie; les « types » qui prêtent « trop » d'écoute sont à l'inverse ceux chez qui se produit (plus ou moins de façon chronique) le contraire. En réalité, les choses sont encore plus complexes parce que celui qui écoute « peu » l'autre, qui est en dehors de lui, écoute en général « trop » l'autre qui est en lui (la soi-disant « voix de la conscience » ou le *Super-je* freudien), tandis que celui qui écoute « trop » l'autre qui est en dehors de lui (jusqu'à s'en faire même suggestionner ou plagier, comme cela arrive chez les « hystériques ») écoute en général « peu » l'autre qui est à l'intérieur de lui (toujours la soi-disant « voix de la conscience » ou le *Super-je* freudien). Dans les deux cas, il y a donc une *faible conscience du Je*: une faiblesse qui contraint justement les uns à un excès de défense (d'antipathie) et à un raidissement et les autres à un excès de soumission (de sympathie), sinon carrément à une délégation de leur propre Je (à une dépendance).

En tout cas, l'image des circonférences « coïncidentes » peut aussi aider à comprendre pourquoi l'expérience du penser intuitif — comme nous l'avons entendu dire avant par Steiner — « est une perception dans laquelle est actif le percevant lui-même, et c'est en même temps une autoactivité qui est perçue ». À ce niveau, en effet, coïncident *ce qui est produit par l'intuition de/ et celui qui réalise l'intuition*. Si l'on veut, nous pourrions comparer cette expérience (spirituelle) à celle que nous faisons (physiquement) quand nous bougeons les bras: dans ce cas aussi, en effet, nous sommes actifs en percevant leur mouvement, mais nous sommes « en même temps » actifs en les bougeant. Dans ce cas aussi, en somme, en nous percevant *nous-mêmes en acte*, nous percevons une « autoactivité ».

Mais allons de l'avant. Dans cet appendice même, Steiner rapporte les affirmations suivantes de Eduard von Hartmann: Si l'on veut découvrir à quel point de vue gnoséologique appartient un soi-disant moniste gnoséologique, il suffit de lui poser quelques questions et de le contraindre à y répondre (...) Ces demandes sont les suivantes: 1° Les choses dans leur existence sont-elles continues ou intermittentes? Si la réponse est qu'elles sont continues, on a à faire à une forme quelconque du réalisme naïf. Si au contraire, elles sont intermittentes, on est devant un idéalisme transcendantal. Si, cependant, la réponse est que, d'un côté (comme contenus de la conscience absolue, ou comme représentations inconscientes, ou comme possibilités de perception) les choses sont continues et, d'un autre côté (comme contenus de la conscience limitée) elles sont intermittentes, on constate le cas du réalisme transcendantal. 2° Si trois personnes sont assises à une table, *combien d'exemplaires de la table existe-t-il?* Qui répond: un, est un réaliste naïf; qui répond: trois, est un idéaliste transcendantal; et qui répond: quatre, est un réaliste

transcendantal (...) 3° Si deux personnes se trouvent seules dans une pièce, combien d'exemplaires de ces personnes sont-ils présents dans la pièce? Qui répond: deux, est un réaliste naïf; qui répond: quatre (c'est-à-dire un « je » et un autre, pour chacune des deux consciences), c'est un idéaliste transcendantal; qui cependant répond: six (c'est-à-dire deux personnes comme « choses en soi », et quatre personnes comme objets de représentation, deux par conscience), est un réaliste transcendantal » (pp. 223-224).

Eh bien!, cherchons avant tout à comprendre pourquoi le réalisme primitif, l'idéalisme transcendantal (de Kant) et le réalisme transcendantal de von Hartmann) répondent de la manière indiquée. Vous vous rappellerez que dans le cours de la première partie, nous avons vu (et nous en avons aussi tiré un schéma) que le réaliste naïf est conscient de la réalité de la perception, mais pas de celles de la représentation et du concept, tandis que l'idéaliste transcendantal (ou critique) est conscient de la réalité de la perception et de la représentation, mais pas de celle du concept; et vous vous rappellerez aussi que Eduard von Hartmann distingue sa propre position de celle de Kant, puisqu'il estime que la soi-disant « chose en soi », bien que *directement* insaisissable, se prête de toute manière à être *indirectement* explorée (comme c'est l'habitude dans la science naturelle), au moyen d'inductions, d'inférences ou d'hypothèses. Ce qui compte, de toute manière, c'est que aussi bien Kant que von Hartmann restent inconscients de la réalité spirituelle du concept. À la première question (« Les choses, dans leur existence, sont-elles continues ou intermittentes? »), le réaliste primitif répondra donc qu'elles sont « continues » parce qu'il est convaincu que leur « subsistance » (en tant qu'objet de perception) est absolument indépendante de l'activité cognitive du sujet; l'idéaliste transcendantal répondra qu'elles sont « intermittentes » parce qu'il est convaincu qu'elles ne « subsistent » que parce que le sujet se les représente; le réaliste transcendantal répondra que, en tant que *choses en soi*, elles sont « continues », mais que, en tant que *choses représentées*, elles sont à l'inverse « intermittentes », dans le mesure où le règne des *choses en soi* « continues » étant celui de l'inconscient, il ne peut se révéler, dans le conscient, que leurs représentations « intermittentes ».

À la même demande, Steiner répond au contraire: « Qui des choses ne recueille que les contenus perceptifs et les prend pour des réalités, est un réalisme primitif, et il ne comprend pas de façon claire qu'il pourrait vraiment estimer comme subsistants de *tels contenus de perception* seulement tant qu'il regarde les choses, donc qu'il devrait penser comme intermittent ce qu'il a devant lui. Mais dès qu'il se rend compte que la réalité se trouve seulement dans le perceptible compénétré de pensée, il parvient à voir alors que le contenu de la perception, lequel se présente comme *intermittent*, se manifeste à l'inverse comme de nature continue quand il est pénétré par ce qui est élaboré par la pensée. Doit donc valoir comme continu le contenu de la perception saisie par l'expérience du penser, lequel contenu de ce qui est seulement perçu devrait être estimé intermittent, s'il — ce qu'il n'est pas — était la réalité » (pp.224-225).

Ce qui signifie, autrement dit, que le règne de « l'intermittence » est celui du temps et de l'espace, que celui de la « continuité » est, à l'inverse, le règne qui se trouve *au-delà* du temps et de l'espace, et que c'est justement dans ce dernier que se révèlent, sous forme de concepts (vivants), les essences des choses. Le réaliste primitif voudrait donc reporter la « continuité » dans ce qui existe dans le temps et dans l'espace, tandis que l'idéaliste et le réaliste transcendantaux voudraient la reporter *ailleurs*, mais ne parviennent pas à la localiser là où *sont* justement les concepts (compris de manière réaliste).

À la seconde question (« Si trois personnes sont assises à une table, combien existent-ils d'exemplaires de cette table? ») le réaliste primitif répondra: « un », dans la mesure où il est convaincu qu'il n'existe qu'une seule table perçue; l'idéaliste transcendantal (ou critique) répondra: « trois », dans la mesure où il est convaincu qu'il n'existe que les trois représentations différentes que se font, de la table, ceux qui y sont assis; le réaliste transcendantal répondra: « quatre », puisqu'il ajoutera, à ces représentations, l'hypothétique table « en soi ».

Comment répond au contraire Steiner? Ainsi: « Il n'y a qu'*une* table: mais aussi longtemps que les trois personnes voudraient s'en tenir à leurs images perceptives, elles devraient dire: *ces* images perceptives ne sont pas du tout la réalité. Dès qu'elles passent cependant à la table saisie à l'intérieur de leur pensée, se révèle à elles la réalité *une* de la table; leurs trois contenus de conscience sont unis dans cette réalité » (p.225).

Les trois contenus de leur conscience « sont réunis », à savoir, dans l'unique réalité du concept. Encore une fois, nous pouvons donc voir comment c'est justement cette dernière, en tant qu'inconnue, à être projetée, par Kant et par von Hartmann, dans un règne transcendant et imaginaire qui devrait, en même temps, *être* celui des « choses en soi » et *ne pas être* celui des concepts.

À la troisième demande (« Si deux personnes se trouvent seules dans une pièce, combien d'exemplaires de ces personnes se trouvent-ils présents? »), le réaliste primitif répondra, pour les raisons de toujours: « deux »; l'idéaliste transcendantal (ou critique) répondra: « quatre », parce qu'il tiendra compte des représentations que chacun des deux se fait de soi et de l'autre; le réaliste transcendantal répondra: six, parce qu'il ajoutera, aux quatre représentations de l'idéaliste transcendantal, le « Je en soi » des deux.

Et Steiner? « Certainement pas six, — répond-il — même dans le sens du réalisme transcendantal (en vertu de tout ce que nous avons dit du « comprendre » et du « coïncider », la conscience de l'un « s'éteint » en effet en appréhendant celle de l'autre, et inversement — *nda*), mais seulement deux. Sinon que chacune des deux personnes n'a dans un premier temps, autant de soi-même que de l'autre, que l'image irréaliste perçue. De cette image, il y en a quatre, avec la présence desquelles dans l'activité pensante des deux personnes s'effectue le processus d'appréhender la réalité. Dans une telle activité pensante, chacune des deux personnes dépasse la sphère de sa conscience: dans chacune naît aussi bien la sphère de l'autre que sa

propre sphère. Dans les moments où cela se produit, les deux personnes sont tout aussi peu renfermées dans leur conscience qu'elles le sont dans le sommeil; sinon que dans les autres moments renaît la conscience de cette union avec l'autre, de sorte que la conscience de chacune des deux personnes, dans l'expérience pensante, saisit le soi et l'autre » (p.225).

Comment donc ne pas se souvenir, à ce point, du dicton Zen que nous avons, en son temps, déjà rapporté: « Pour l'homme ordinaire, les montagnes sont des montagnes et les arbres sont des arbres; pour le disciple Zen, les montagnes ne sont plus des montagnes et les arbres ne sont plus des arbres; pour le maître Zen, les montagnes sont des montagnes et les arbres sont des arbres »? Tout comme une telle conviction du « maître » semble en effet coïncider, à première vue, avec celle de « l'homme commun », ainsi toutes les trois réponses de Steiner semblent-elles coïncider, à première vue, avec celles du réalisme naïf.

« Je sais — dit-il justement — que le réaliste transcendantal considère cela comme une rechute dans le réalisme naïf, mais j'ai déjà indiqué dans ce livre que, pour le penser expérimenté, le réalisme primitif conserve sa justification » (pp.225-226). Nous avons observé plus d'une fois, en effet, que le réalisme « naïf » ou « primitif » doit être dépassé, non pas en tant que *réalisme*, mais plutôt en tant que *naïf* ou *primitif*. Mais pourquoi est-il « naïf » ou « primitif ». Désormais nous le savons: parce qu'il prend les « vessies » des concepts pour les « lanternes » des perceptions sensibles (des « images perceptives »: parce qu'il est conscient, en somme, de ce qui se révèle au moyen du corps, mais pas de ce qui se révèle au moyen de l'âme ou de l'esprit.

Et nous voici parvenus à la fin de ce travail.

Que le lecteur *juge* donc si nous sommes parvenus, au moins un peu, à pénétrer dans le coeur vivant et palpitant de cette oeuvre.

Elle — avertit Steiner — « ne veut pas représenter « l'unique voie d'accès possible » à la vérité, mais elle veut simplement décrire le cheminement parcouru par quelqu'un qui a la vérité à coeur » (p.229).

Rome, 24 novembre 2000.

Source: <http://ospi.it>

Traduction: Daniel Kmiécik

Les numéros de page renvoient à l'édition italienne. Les passages tirés de *La Philosophie de la liberté* ont aussi été traduits de l'italien, d'une part, pour garder l'homogénéité de ce travail considérable des commentaires, et d'autre part, à cause de la clarté naturelle authentique du texte italien de *La Philosophie de la Liberté* (D.K.).