

## **Les œuvres scientifiques de Goethe** *Lucio Russo*

### **Avertissement**

Notre ami Roberto Marcelli, à qui nous devons déjà la transcription du cours consacré à La Philosophie de la Liberté et publié sur ce site [<http://www.ospi.it>] (et aussi en français sur le site: <http://users.belgacom.net/idcch/index1.html>, rubrique : « livre gratuit » ndt), nous a aimablement envoyé à présent celle d'un autre cours, également tenu par Lucio Russo (de septembre 2000 à novembre 2001), consacré aux *Œuvres scientifiques de Goethe de Rudolf Steiner* (Melita, Gênes 1988).

Il s'agit de 52 rencontres que nous publierons l'une après l'autre, en espérant ainsi faire plaisir à nos amis du site, après en avoir opportunément réélaboré le texte (avec l'aide de l'auteur).

Étant donné la nature et l'importance de l'étude, il ne nous sera pas possible, dans l'intervalle, de maintenir inchangée la périodicité habituelle des articles et notes de « l'Observatoire ».

Nous nous fions, pour cela, à la compréhension de nos lecteurs.

### **Première rencontre** **5 septembre 2000**

Commençons par préciser que ce livre n'est pas un livre écrit par Steiner, ni l'un de ceux dans lesquels se trouvent publiées ses conférences. Les dix-sept chapitres qui le composent, en effet, ne sont autres que ses introductions à autant d'écrits scientifiques de Goethe. Steiner s'occupa de ces écrits à deux reprises: une première fois, à vingt-quatre ans (1885), tandis qu'à l'occasion de la publication des *L'Opera omnia* de Goethe (par la « Kürschner Deutsche National-Literatur), lui fut confiée la charge d'en présenter la partie scientifique et, une seconde fois, cinq années plus tard, quand il fut appelé à assumer la même tâche (à Weimar), cette fois pour l'édition des mêmes Oeuvres complètes dite, « édition de la Grande Duchesse Sophie ».

Mais pour quelle raison, en un délai si bref, en fait-on une seconde édition? Parce que le petit-fils de Goethe, mort dans l'intervalle, avait légué à la Grande Duchesse Sophie de Saxe-Weimar divers écrits inédits du Grand-Père. Il parut donc opportun de compléter l'*Opera Omnia*, en y incluant le nouveau matériau.

Goethe, en effet, n'avait pas attribué un ordre systématique à son travail scientifique, étalé sur presque cinquante ans et rédigé, le plus souvent, sous forme d'articles, observations, schémas, notes et fragments (exception faite naturellement de la Théorie des couleurs et de La Métamorphose des Plantes). Ç'avaient souvent été ses amis à le pousser à donner à ses écrits une forme qui en permît la publication. Lorsque l'affaire lui fut confiée, Steiner rassembla, mit en ordre et publia ces travaux, en les faisant précéder d'introductions plus ou moins longues et consistantes.

Celles-ci ont été ensuite extraites de l'*Opera Omnia* de Goethe pour être rassemblées et publiées dans ce présent volume, précisément intitulé: *Les oeuvres scientifiques de Goethe*. Nous aurons donc à faire à un livre dans lequel on traitera de géologie, de météorologie, de botanique, de zoologie, d'ostéologie, de couleurs, etc..

Si les sujet abordés seront donc divers, *unique* sera au contraire la manière de Goethe pour les traiter et le « comment », à savoir la façon par laquelle justement il les affronte, sera pour nous plus importante que le « quoi ». Steiner dira justement: « Ce qui compte, ce n'est pas tant ce dont Goethe s'est occupé, mais davantage la façon avec laquelle il s'en est occupé. »

La matière est donc variée, mais pas l'esprit qui l'observe. Goethe, aimant profondément la vie, la réalité empirique, les choses et les phénomènes, est en effet parvenu à traduire son amour en connaissance: à savoir qu'il est parvenu à connaître parce qu'il a aimé et il a réussi à aimer parce qu'il a connu.

« Voulez-vous avancer dans l'infini — affirme-t-il par exemple — déplacez-vous dans tous les sens dans le fini ». En lisant ses écrits, on relève tout de suite avec combien de scrupule, avec combien de prudence, avec combien de respect, sinon même de dévotion, Goethe part à la recherche de la réalité objective du phénomène, et combien est grande et constante sa crainte de se laisser aller à des jugements précipités.

Il ne voulait pas transgresser la réalité, mais au contraire lui permettre de se révéler, de lui parler, de l'inspirer. Celui qui est incapable d'adopter une attitude tout aussi humble et dévouée (c'est-à-dire, « scientifique ») finit en effet, bon gré, mal gré, par mettre la réalité à son service: à savoir au service des ses opinions personnelles, de ses interprétations subjectives, de ce qui, en somme, le sert lui, et non au monde.

Encore une chose.

Voyez-vous ce petit manuel de botanique? Eh bien!, ouvrez-le et vous verrez qu'il commence en illustrant, non pas les plantes, mais bien la cellule végétale (à savoir le cytoplasme, le noyau et la paroi cellulaire), et que ce n'est que vers la fin qu'il se met à parler de « plantes à graines » (des « spermatophytes »).

Il ne part donc pas de la plante, c'est-à-dire de *l'ensemble*, pour arriver aux parties, mais au contraire il part des parties pour arriver à la plante; et ceci parce qu'on est aujourd'hui convaincus que l'ensemble se forme accidentellement, en vertu de l'assemblage fortuit des parties: ou bien des molécules, des atomes, ou des particules élémentaires.

Mais ce présupposé, pour mieux dire, ce préjugé, est absolument étranger à Goethe. En bon « phénoménologue », il ne partait pas, en effet, philosophiquement, ni de l'atomisme, ni de l'holisme, mais plutôt et seulement de ce que ses sens lui présentaient directement.

Avant d'entreprendre la lecture, il sera aussi opportun de rappeler que Steiner, entre 1885, l'année où il commença son premier travail aux oeuvres scientifiques de Goethe, et 1897, l'année où il acheva le second, publia les *Lignes fondamentales d'une gnoséologie de la conception goethéenne du monde* (1885), *Vérité et science* (1891) et *La philosophie de la liberté* (1894): soit trois de ces oeuvres fondamentales (auxquelles succéderont *Frédéric Nietzsche, un homme en lutte contre son temps*, en 1895, et *La conception goethéenne du monde*, en 1897).

Commençons donc à lire l'introduction.

« Le 18 août de l'année 1787, Goethe écrivait d'Italie à Knebel: «Après ce que j'ai vu près de Naples et en Sicile des plantes et des poissons, je serais très tenté, si j'avais dix ans de moins, de faire un voyage aux Indes, *non pas pour découvrir des nouveautés, mais pour regarder à ma façon les choses découvertes.* »

Dans ces paroles est indiqué le point de vue à partir duquel nous avons à considérer les oeuvres scientifiques de Goethe. Il ne s'agit jamais pour lui de découvrir des faits nouveaux, mais de l'adoption d'un nouveau point de vue, d'une façon déterminée d'observer la nature.

Il est vrai que Goethe a fait une série d'importantes découvertes isolées, comme celle de l'os intermaxillaire, de la théorie vertébrale du crâne, en ostéologie, et, dans le domaine de la botanique, celle de l'identité de tous les organes des plantes avec la feuille caulinaire, etc.. Mais le souffle d'âme qui donne vie à tous ces détails, nous devons le considérer comme une grandiose conception de la nature, par laquelle ceux-ci sont étayés; et surtout, nous devons voir dans la théorie des organismes, une découverte grandiose, telle à reléguer le reste dans l'ombre: *celle de l'essence de l'organisme lui-même*. Goethe a exposé le principe par lequel un organisme est ce qu'il nous manifeste, la cause dont les phénomènes de la vie nous apparaissent la conséquence, et toutes les questions de principe qu'à un tel propos nous devons soulever » (p.1).

Ce que Steiner appelle un « nouveau point de vue » est en réalité un degré de conscience différent et supérieur. Un degré de conscience qui vivait en Goethe, mais dont Goethe lui-même ne fut pas conscient dès le commencement; il le devint seulement plus tard quand il se mit à collaborer et à échanger ses idées avec Schiller.

Au sujet des « points de vue », nous pourrions rappeler les « figures ambiguës » comme on les appelle (quoiqu'elles ne reviennent qu'au seul plan physique). Par exemple, celle, archiconnue, qui représente, à la fois, un vase et deux visages de profil. Quelqu'un, en l'observant, pourrait dire: « Je vois bien le vase, mais pas les visages ». Que pourrions-nous faire alors? Nous pourrions l'aider à changer de « point de vue » en lui montrant du doigt les lignes du front, du nez ou du menton, de sorte à lui permettre, à un certain moment, de s'exclamer: « Ah, voici, je le vois à présent! ».

Les visages se trouvent donc bien là, avec le vase, mais il n'était pas initialement en mesure de les voir, tout comme nous ne sommes pas initialement en mesure de voir, en même temps que leur corps physique, le corps éthérique (vivant) des plantes, le corps éthérique et le corps astral (animique) des animaux et le corps éthérique, le corps astral et le Je (spirituel) des êtres humains.

Nous aussi — c'est vrai — nous pourrions nous faire aider (et ouvrir nos yeux spirituels), mais nous préférons habituellement et paresseusement nous en tenir à ce que nous voyons (avec les yeux physiques), en niant tout le reste.

Considérez, pour en mentionner un exemple, le soi-disant « géotropisme » végétal. Selon les botanistes, ce serait un géotropisme « négatif » qui orienterait les racines de la plante vers le centre de la Terre, et ce serait au contraire un géotropisme « positif » qui orienterait la tige vers le ciel.

Des phénomènes de ce genre pourraient cependant nous dire bien autre chose, non seulement sur la nature des forces qui forment les racines et la tige de la plante, mais aussi sur celles qui, chez l'être humain, y correspondent; ou bien suffit-il peut-être de penser au géotropisme « positif » pour expliquer la station debout? On pourrait dire la même chose, à plus forte raison, pour la couleur et le parfum des fleurs. Les plantes, en effet, nous parlent et nous révèlent leur essence au travers de leurs forces et de leurs propriétés.

La science matérialiste actuelle a pourtant décrété que, les forces étant des grandeurs physiques et les couleurs et parfums des sensations humaines, il n'existe aucune réalité qui parle ou se révèle à l'homme, mais il n'y a que l'homme qui parle et se révèle à lui-même. Comme on le sait, ce fut Kant qui conféra une dignité philosophique ou gnoséologique à ce point de vue. Ça été lui, en effet, à faire la distinction entre « phénomène » et « noumène » et à affirmer que la conscience humaine ne pourra jamais appréhender le second. Kant était

donc convaincu que le phénomène est une limite, ou une barrière, puisqu'il cache et occulte le noumène, et non, comme Goethe, que *le phénomène manifeste le noumène* ou qu'un « organisme est ce que, lui, nous montre de lui ».

**Réponse à une question:** Le phénomène est ce qui se perçoit par les sens: ou bien l'image perceptive. Pour Kant, ce n'est qu'une représentation subjective.

Mais revenons aux soi-disant « figures ambiguës ». Quand nous parvenons à voir ce que nous ne voyions pas avant, il peut nous arriver de dire: « Mais comment ce fait-il que je ne l'ai pas vu avant? ». Eh bien, nous pourrions dire la même chose également pour ce qui est d'entrouvrir l'œil spirituel qui, au-delà des substances sensibles, nous permet de percevoir la vie extrasensible (les forces ou processus éthériques).

Voyez-vous, ce que Steiner appelle « corps éthérique », on pourrait aussi l'appeler « corps fonctionnel ». Mais que fait le matérialisme? Il identifie naïvement le corps anatomique (physique) avec celui fonctionnel (éthérique) et par conséquent, il imagine que les fonctions sont exécutées *par les organes*, et non qu'elles s'effectuent *dans les organes*, comme cela s'avère évident dans ce qu'on appelle les altérations fonctionnelles (auxquelles ne correspondent pas celles organiques), mais surtout dans le fait qu'au moment de la mort, les organes étant encore présents, leur fonction s'amenuise (parce que le corps éthérique se sépare de celui physique).

Vous m'avez déjà entendu dire, d'autre part, que le matérialisme c'est l'imagination de ceux qui n'ont pas d'imagination: ou bien de ceux qui, de tout ce qu'il serait possible de voir et de comprendre, ne voient et ne comprennent qu'une seule chose.

Imaginez, par exemple, une personne qui, ayant les yeux fermés, ne voit rien. Eh bien! Il suffira qu'elle les entrouvre pour commencer à entrevoir, quand bien même de manière trouble, qu'au-delà de l'obscurité, il existe quelque chose. Elle ne saura pas encore distinguer ce qu'il y a, mais nous pouvons être sûrs qu'à partir de ce moment, elle ne prêterait plus foi à celui qui tentera de la convaincre qu'au-delà de l'obscurité (la matière), il n'y a rien. Dès que s'entrouvre en nous une autre façon de voir, ce qui revient à dire un autre niveau de conscience, le monde en fait s'enrichit, puisqu'il prend vie, consistance et sens. C'est donc notre esprit (mental, ndt) ou notre conscience ordinaire, et non pas le monde ou la vie, à être misérable et décevant (ou comme on le dit parfois, certes pas très élégamment, une « tromperie »).

Voilà pourquoi Steiner s'est occupé si à fond des oeuvres scientifiques de Goethe. Chez l'auteur du Faust, il a justement découvert un homme qui, à partir d'un pur esprit scientifique, s'est montré capable d'observer les phénomènes de la nature d'une manière nouvelle et inhabituelle. D'une manière différente, par exemple, de celle avec laquelle les avait observés Linné, dans le domaine de la botanique.

« Avant lui, — observe en effet Steiner — les sciences naturelles ne connaissaient pas l'essence des phénomènes de la vie et étudiaient les organismes simplement selon la composition des parties et les caractères extérieurs, comme on étudiait aussi les objets inorganiques: c'est pourquoi souvent elles étaient induites à interpréter les détails de manière erronée et à les placer sous un faux jour. Naturellement, une semblable erreur n'est pas reconnaissable à partir des détails comme tels; nous la reconnaissons seulement quand nous comprenons l'organisme; puisque les détails, considérés isolément, ne renferment pas en eux leur principe explicatif. Seule la nature de *l'ensemble* l'explique, puisque c'est l'ensemble qui leur donne une essence et un sens » (p.2).

Vous vous rappelez probablement qu'au Frioul, en 1976, il y eut un terrible tremblement de terre qui, parmi tant de dommages gravissimes, rasa au sol la ville de Venzone, en détruisant, outre les maisons, sa très belle cathédrale.

Eh bien! Comment ont opéré les employés à sa reconstruction? Ils ont adopté une méthode dite « anastylose » (a), consistant dans le remplacement au moyen des parties originales récupérées à proximité de l'édifice effondré: ou encore, ils ont recueilli et numéroté un à un tous les morceaux retrouvés, et ensuite, sur la base de précédentes photographies, ils les ont réassemblés, en réédifiant ainsi la cathédrale.

Imaginons cependant, qu'il y eût les morceaux, mais non les photographies de l'édifice avant l'écroulement. Par quel critère les aurait-on rassemblés alors? Un tel aurait pu les replacer d'une façon donnée et nous aurions eu une cathédrale; un autre aurait pu les replacer d'une autre façon, et nous aurions eu une autre cathédrale; et un autre encore aurait pu procéder autrement encore. Ce qui signifie qu'en absence d'une vision de l'ensemble, il aurait été possible de reconstruire autant de cathédrales qu'il y avait de combinaisons possibles entre les morceaux.

« Les détails considérés isolément — dit Steiner — ne comportent pas en eux le principe explicatif ». Dans notre exemple, en effet, les morceaux qui gisent sur le sol ne comportent pas en eux le principe explicatif; c'est la photographie qui le porte en elle: ce qui revient à dire la vision d'ensemble.

Les détails sont donc une chose, la relation entre les détails c'en est une autre. Mais quelle est cette relation entre les détails?

Pensez à une automobile. Il est impossible de la toucher avec la main parce qu'avec la main on peut uniquement toucher la carrosserie, les sièges, le volant et le moteur: à savoir ses composants singuliers. Mais cette automobile, qu'on ne peut pas toucher, existe-t-elle ou pas? Pour les nominalistes, elle n'existe pas, puisqu'ils la considèrent seulement comme un nom; pour les réalistes, à l'inverse, elle existe, et c'est une idée: une idée qui se manifeste justement (ou se « développe » dirait Hegel) en tant que relation entre les parties.

Chez les organismes, le niveau de cette relation entre les parties n'est pas encore celui de l'idée en soi, mais celui auquel il est possible d'en appréhender la manifestation vivante ou éthérique. Chez les organismes, la substance de la relation est donc vie, temps, mouvement, tandis que l'essence de la relation est concept, idée ou, comme préfère dire Goethe, « type ».

**Réponse à une question:** Que l'on pense par exemple à la gravité. L'existence de la gravité ne dépend pas de l'homme, mais l'existence de la loi de la gravitation, si. Sans l'homme, jamais ne viendrait la conscience de la relation ou de la loi opérant objectivement dans le phénomène. Que l'on considère, en outre, que c'est la loi de la gravitation, sur le plan de la réalité qualitative, qui gouverne la force de gravité, sur le plan de la réalité énergétique ou dynamique.

Mais cette relation, il ne suffit pas de la penser (abstraitement), il faut aussi la percevoir. Même si beaucoup ne semblent pas vouloir comprendre, on doit toujours rappeler que l'anthroposophie est une science, et non une philosophie, de l'esprit. Et pourquoi l'est-elle? Parce que son objectif c'est la perception directe ou l'expérience de l'essence de l'esprit (que Steiner appelle, dans les *Maximes anthroposophiques*, « Entité divino-spirituelle ») et des divers degrés de sa manifestation (que Steiner appelle, toujours dans les *Maximes*, « manifestation », « effet agissant » et « oeuvre accomplie »).

Faire devenir réelle devant nos yeux la relation (le penser) veut donc dire faire le premier pas du chemin qui mène à la réalité de l'idée et ensuite à celle du Je.

Il est difficile, d'un autre côté, d'imaginer qu'une relation réelle (perçue) puisse être la manifestation d'une idée irréaliste.

Comme nous l'avons dit (mais comme nous le verrons mieux encore par la suite), Goethe appelle le concept ou l'idée un « type »: un type qui, en tant que ensemble, est présent et vit dans toutes ses parties.

Celle-ci est la différence entre la réalité inorganique et celle organique: dans la première, l'idée est présente dans la relation entre les parties, mais pas dans les parties (parce que le corps éthérique ne pénètre pas le corps physique); dans la seconde, à l'inverse, l'idée vit autant dans la relation entre les parties que dans les parties (puisque le corps éthérique pénètre le corps physique). Voilà pourquoi il n'est pas possible d'ajouter ou de soustraire à un organisme une partie sans en altérer le tout ou l'ensemble.

Nous avons mentionné Linné ci-dessus, le fondateur de la botanique systématique moderne. À lui revient en effet le mérite d'avoir opéré une réforme drastique de la nomenclature (en lançant la « nomenclature binominale (b) », actuellement en usage) et d'avoir classifié et ordonné les plantes sur la base de la structure de leurs appareils reproducteurs et en fonction de cinq critères précis: le genre, l'espèce, la famille, l'ordre et la variété. En procédant de cette manière, il a donné vie à un système qui permet de distinguer clairement une plante de l'autre.

Linné a donc agi de manière analytique, tandis que Goethe, fort de ce précédent, a agi de manière synthétique (« Seul celui qui sait diviser — affirmait-il en effet — peut unir »).

Vous savez que, du point de vue psychologique, les caractères asthéniques (ou neurasthéniques) inclinent à l'analyse, tandis que ceux sthéniques (ou hystériques) inclinent à la synthèse. Mais la vraie connaissance — qui ne peut être qu'une conquête justement à cause de cela — on l'obtient seulement si l'on dépasse les limitations et les unilatéralités de la nature personnelle. Seul le Je, en effet, est en mesure de réaliser un équilibre correct et dynamique entre le processus de l'analyse et celui de la synthèse.

En réalité, le rapport entre ces deux processus devrait être régulé par un rythme analogue à celui qui gouverne, par exemple, l'inspiration et l'expiration ou la diastole et la systole.

Quand un tel rythme est altéré dans la direction de l'analyse, on a en effet le mécanisme; quand il est altéré dans la direction de la synthèse, on a, à l'inverse, le mysticisme.

Steiner écrit: « L'élément le plus significatif de la métamorphose des plantes n'est pas, par exemple, la découverte du fait isolé que feuille, calice, corolle, etc., sont des organes identiques, mais plutôt le grandiose édifice de pensées qui en découle, d'un complexe vivant de lois formatrices interagissantes, lequel, par sa propre force, détermine les détails et les étapes successives du développement. La grandeur de cette pensée, que Goethe chercha plus tard à étendre également au monde animal, se manifeste à nous seulement si nous cherchons à la faire vivre en nous, si nous entreprenons de la penser nous-mêmes. Nous nous apercevons alors qu'elle est la nature de la plante même, traduite en idée, laquelle vit dans notre esprit comme elle vit dans l'objet » (p.3)

Donc, la plante comme idée (comme entité) et l'idée comme plante (comme vie de l'entité). Mais l'idée peut aussi se révéler comme minérale. Il existe, en effet, différents plans de manifestation de l'idée. Sur celui végétal, elle vit, se développe et se reproduit; sur celui animal, elle se révèle à l'inverse sous forme fixe et stable, tout comme sous forme fixe ou stable (« claire » et « distincte », dirait Descartes) se révèlent en nous les représentations.

Si les représentations, en nous, correspondent à des précipités ou des calculs, qu'est-ce qui correspond au végétal ou, pour mieux dire au végéter? C'est vite dit: à cette vie ou à ce mouvement du penser qui toujours tisse en nous les relations entre les choses pensées. Comme on voit, grâce au point de vue de Goethe et de Steiner, nous pouvons commencer à raccommoier le rapport entre l'homme et le monde; nous pouvons commencer à comprendre, à savoir, pourquoi, en connaissant vraiment le monde, nous nous connaissons vraiment nous-mêmes et, en nous connaissant vraiment, nous connaissons vraiment le monde.

Tout ce qui se présente en dehors de nous d'incarné, de vivant et d'animé, en tant que nature, non seulement est présent en nous, mais, grâce à nous, tout peut prendre conscience de soi.

*Lucio Russo*, Rome 5 septembre 2000.

#### **Note du traducteur :**

##### **(a) L'Anastylose**

L'anastylose est un terme archéologique qui désigne la technique de reconstruction d'un monument en ruine grâce à l'étude méthodique de l'ajustement des différents éléments qui composent son architecture.

Quand des éléments sont manquants, on peut avoir recours à des ajouts d'éléments modernes (ciment, plâtre, résine...)

L'anastylose a bien des détracteurs dans le milieu scientifique. En effet elle pose un certain nombre de problèmes:

- Quelle que rigoureuse que soit l'étude préalable à l'anastylose, une erreur d'interprétation peut mener à reconstituer le monument d'une manière erronée.
- Les dégâts éventuels (souvent minimes) que peuvent subir les éléments durant l'assemblage.
- Le fait qu'un même élément puisse avoir été utilisé dans différents monuments à différentes périodes. Utiliser cet élément dans une construction, c'est nier les autres.

Exemple d'anastylose:

à grande échelle sur de nombreux monuments du site d'Angkor au Cambodge, à l'initiative de l'École française d'Extrême-Orient et à l'exception du Ta Prohm laissé en l'état ;

La restauration du complexe funéraire du roi Djoser par Jean-Philippe Lauer (Saqqarah);

La chapelle rouge (Karnak);

Le stûpa de Borobudur, Indonésie;

(Un article de Wikipédia, l'encyclopédie libre [<http://fr.wikipedia.org/wiki/Anastylose>]).

(b) La nomenclature binominale a été développée par Carl von Linné, naturaliste suédois, au 18<sup>e</sup> siècle. Elle a le mérite de donner un nom unique à chaque espèce de plante, ainsi qu'à chaque variété, à chaque cultivar et à chaque hybride. La nomenclature permet une identification précise de chaque plante. Ainsi, chaque plante fait partie d'une classe, d'une famille et d'un genre. Chaque nom de plante débute par le genre suivi du nom de l'espèce puis de la variété ou du cultivar. Dans chaque genre il y a généralement plusieurs espèces et pour chaque espèce il peut aussi y avoir plusieurs variétés ou cultivars. La méthode utilisée pour écrire ces noms est: Genre espèce variété, en italique comme dans *Ocimum basilicum minimum*, où *Ocimum* est le genre pour le basilic. Dans le cas d'un cultivar c'est: Genre espèce 'cultivar', comme dans *Symphytum officinale* 'Rubrium', où le cultivar est entre guillemets. Dans le cas d'un hybride, normalement il y a un «x» au milieu du nom qui signifie hybride. On a donc Genre x espèce comme dans *Symphytum xuplandicum*.

Les noms communs donnés aux plantes peuvent porter à confusion. Quelquefois, il y existe un seul nom pour identifier plusieurs plantes comme dans le cas de Immortelle qui est utilisé pour nommer l'antennaire, l'anaphale et l'helichrysum (pour ne nommer que celles-là). À d'autres moments, c'est une plante qui a plusieurs noms n'ayant aucun rapport avec le nom générique de la plante comme dans le cas de la bardane qui peut aussi être appelé artichaut, rhubarbe sauvage, rapace, craquias, toques, etc. Bien sûr, appeler une plante par un nom qui n'est pas le sien ne fait de mal à personne. L'importance des noms prend tout son sens lorsqu'on veut identifier une plante, comme celle que fait pousser notre voisin, parce que nous voulons avoir la même. Si notre voisin appelle sa plante rudbeckie, alors que c'est une échinacée, et que l'on se rend au centre-jardin en cherchant des rudbeckies, on risque d'être déçu. Ce ne sont pas des fleurs pourpres que l'on aura mais plutôt des fleurs jaunes. L'identification prend aussi son importance dans les cas d'herbes médicinales. Une plante d'un même genre mais d'espèce différente peut faire toute une différence. Une peut être toxique et l'autre pas.

Alors qu'est ce qu'une espèce, une variété, un cultivar ou un hybride? En fait c'est assez simple.

L'espèce correspond au nom que l'on donne à une plante pour la différencier des autres du même genre. C'est un peu comme le prénom que l'on porte, il nous différencie de nos frères, sœurs, cousins. Une espèce peut normalement se reproduire à partir des graines d'une des plantes et être identique ou presque.

La variété quant à elle représente les diverses formes que peut prendre l'espèce. Elle correspond fréquemment à une

autre couleur ou hauteur.

Le cultivar est un peu comme une variété mais il a été créé de toute pièce. Les croisements effectués pour y arriver ont été réalisés parmi les plantes de la même espèce. Il possède des caractéristiques qui ont été désirées comme la forme de la fleur, la couleur, la hauteur de la plante, etc. Il y a toutes les chances pour que les graines donnent une copie exacte ou presque de l'espèce.

L'hybride est un croisement effectué entre différentes espèces ou genre et la reproduction d'une copie identique de la plante est généralement impossible à partir des graines produites. C'est un peu comme le mulet qui se trouve à être un croisement entre l'âne et la jument et il n'est pas capable de se reproduire. A ce moment, il faut utiliser un autre moyen de reproduction comme la bouture, la division, le marcottage ou encore le greffage.

Comment donne-t-on le nom à une plante? Beaucoup d'entre eux proviennent du latin ou du grec. Par contre, les noms sont quelquefois représentatifs du nom du découvreur de la plante, de l'endroit où la plante a été découverte, de quelques héros des mythologies ou d'anciennes légendes. Normalement, le nom donné à l'espèce devrait être descriptif de la plante: l'origine géographique, la forme des fleurs ou des feuilles, la couleur, la disposition des feuilles ou des fleurs, la dimension, etc. Les noms latins attribués sont généralement assez simple à déchiffrer. Ainsi les noms se terminant par folia ont rapport avec la description des feuilles comme alternifolia qui veut dire à feuilles alternes ou grandifolia à grandes feuilles. (<http://pages.infinet.net/belber/annehtm/nomenclature.htm>).



## Seconde rencontre 12 septembre 2000

Goethe naquit à Francfort le 28 août 1749 ; de 1765 à 1768, il fréquenta l'Université de Leipzig, où il cultiva, à côté de ses études de droit, des intérêts artistiques et littéraires. Après une interruption, due à une grave maladie, il reprit ses études à Strasbourg, où les cours de médecine et de sciences naturelles l'attirèrent plus que les cours de droit. Il obtint le titre de Docteur en droit en 1771 et, revenu à Francfort, il y exerça, avec l'aide de son père, la profession d'avocat. En 1775, le grand-duc Charles Auguste (1757-1828) l'invita comme conseiller à Weimar, où il assumait par la suite des charges toujours plus importantes (dont aussi celle de ministre).

Steiner observe à ce sujet, au début du premier chapitre intitulé : *La genèse de la théorie de la métamorphose* : « On estime en général postérieur à son arrivée à Weimar, le début de la pensée scientifique de Goethe. Et pourtant, il faut remonter plus en arrière, si l'on ne veut pas laisser inexplicé tout l'esprit de ses conceptions : puisque dès sa prime jeunesse, se révèle la puissance vivificatrice qui guida ses études dans la direction que nous allons exposer. Quand Goethe arriva à l'Université de Leipzig, il y régnait encore cet esprit des sciences naturelles caractéristique d'une grande partie du dix-huitième siècle, qui scindait la science en deux clans extrêmes, que l'on ne ressentait pas du tout le besoin de concilier. D'un côté, il y avait la philosophie de Christian Wolf (1679-1754), qui se mouvait dans une sphère parfaitement abstraite ; de l'autre, les branches isolées de la science, qui se perdaient dans la description extérieure de détails infinis, tandis que leur faisait défaut l'aspiration à rechercher un principe supérieur dans le monde de leurs objets. Cette philosophie ne parvenait pas à trouver le passage du domaine de ses concepts généraux, au règne de la réalité immédiate, de l'existence individuelle. On y traitait des choses les plus évidentes avec la plus grande méticulosité ; on y enseignait que la *chose* est un *quid* n'ayant pas de contradiction en soi, qu'il existe des substances finies et des substances infinies, etc.. Mais quand, avec de telles affirmations vagues, on abordait les choses elles-mêmes, pour en comprendre l'action et la vie, on ne savait pas par où commencer, et l'on ne parvenait pas à appliquer ces concepts au monde dans lequel nous vivons et que nous voulons comprendre. Quant aux choses elles-mêmes, elles étaient décrites de manière plutôt arbitraire, sans principes, seulement selon l'apparence et les caractéristiques extérieures. S'opposaient alors directement, sans aucune possibilité de conciliation, une doctrine des principes, à laquelle faisait défaut le contenu vivant, l'adhésion affectueuse à la réalité immédiate, et une science sans principes, privée de contenu idéal : chacune était inféconde pour l'autre » (pp.5-6).

Nous devons malheureusement reconnaître que tout ce qui était vrai hier, l'est encore aujourd'hui. La philosophie, en tant que « doctrine des principes », continue à être inféconde pour la science, tout comme la science « sans principes » continue à être inféconde pour la philosophie ; et quand il n'en est pas ainsi, à savoir quand la philosophie et la science parviennent à se féconder l'une l'autre, les choses sont encore pires, puisque leurs alliances n'ont donné jour, jusqu'alors, qu'à une science qui « n'adhère plus à la réalité immédiate » et une philosophie « sans principes, privé de contenu idéal ».

Il est de fait que, sans le secours de l'anthroposophie, on ne réussira jamais à concilier la philosophie avec la science ou, plus généralement, la culture humaniste avec celle scientifique.

Considérez par exemple *La Philosophie de la Liberté* : quelle est son sous-titre ? — « Résultats d'une observation de l'âme selon la méthode des sciences naturelles ». « Un telle devise — explique Steiner — était surtout dirigée contre l'orientation d'une conception du monde que moi, j'estimais énormément, jusqu'à un certain point : contre la conception d'Eduard von Hartmann, dont la *Philosophie de l'inconscient* portait la devise : « Résultats spéculatifs selon la méthode inductive des sciences naturelles ». « Résultats spéculatifs », voilà quelque chose qui me semblait contredire substantiellement l'authentique sens d'une réelle connaissance spirituelle et humaine ; en effet, avec des résultats spéculatifs, avec des contenus de pensée spéculatifs, on peut seulement comprendre ce qui résulte si, au moyen d'une logique abstraite, de tout ce qu'on perçoit on déduit quelque chose de non perceptible, à savoir si, au moyen des déductions, on parvient à quelque chose d'inconnu qui ne peut justement être atteint qu'au moyen des déductions de pensée, et non pas selon la perception. Contre toute cette façon de penser, je dus faire remarquer que toujours ce qui doit être connaissance et contenu de vie pour les hommes dans toutes les directions, d'une manière quelconque, devrait aussi entrer immédiatement dans l'observation, dans la perception. Justement comme des phénomènes extérieurs scientifiques se posent devant la conscience et peuvent être observés, ainsi des contenus spirituels de l'âme doivent se poser devant la conscience et être par conséquent accessibles à l'observation » (*Les bases cognitives et les fruits de l'Anthroposophie* — Antroposofica, Milan 1968, pp.40-41).

D'où la nécessité d'élaborer une science de l'âme et de l'esprit comme des « métamorphoses ascendantes » de la science de la nature, en partant de cette dernière telle qu'elle avait été construite et développée (en partie) par Goethe.

Il n'est guère difficile de constater, d'ailleurs, comment la connaissance philosophique tend à privilégier le concept (le contenu de la pensée) au détriment du percept (du contenu de la perception), et comment celle scientifique tend, par contre, à privilégier le percept au détriment du concept.

Le philosophe finit ainsi par perdre le contact d'avec la réalité sensible, tandis que le scientifique finit par perdre celui de la réalité spirituelle. Personne, en effet, n'est jamais devenu plus sage du seul fait d'avoir observé ou perçu plus de choses (Michail Lermontov (1814-1841) soutenait justement qu'avec deux yeux on peut devenir un superhomme, tandis qu'avec une centaine d'yeux, on peut rester une mouche).

La philosophie devrait donc apprendre à se nettoyer les mains par la perception et la science à se nettoyer les siennes par la pensée. Aux données fournies par des instruments d'investigation toujours plus évolués et raffinés, la science fait en effet face avec une pensée à telle point naïve et grossière que l'on peine à croire qu'il ait existé autrefois un Kant, un Fichte, un Schelling, un Hegel, ou pour rester en Italie, un Croce ou un Gentile.

Mais revenons à Linné.

« Linné — écrit Steiner — avait visé à apporter une clarification systématique dans la connaissance des plantes. Il s'agissait de trouver un certain ordre, dans lequel chaque organisme eût une place déterminée, de sorte à pouvoir toujours identifier facilement et, plus généralement, d'avoir un moyen d'orientation dans ce fatras de détails. À cette fin, les êtres vivants devaient être examinés et regroupés selon les degrés de leur parenté. S'agissant essentiellement de reconnaître chaque plante individuelle, pour retrouver facilement sa place dans le système, il fallait surtout tenir compte des caractéristiques qui distinguent les plantes entre elles ; donc, pour rendre impossible la confusion entre une plante et l'autre, on mettait

en évidence surtout les caractères distinctifs (...) Ainsi les plantes s'avéraient bien disposées dans un ordre, mais d'une manière que l'on aurait pu aussi appliquer aux corps inorganiques : selon des caractères tirés de l'expérience extérieure, et non de la nature intime de la plante. De tels caractères se révélaient dans une contiguïté extérieure, sans lien intime nécessaire » (pp.11-12).

En effet, comme nous pouvons distinguer, dans une plante, les racines, la tige, la feuille, la fleur ou le fruit, ainsi nous pouvons distinguer, dans un moteur, la bielle, le piston, les soupapes ou les bougies. D'un point de vue extérieur, aussi bien un organisme qu'un agrégat comportent des parties. Mais par conséquent leur différence ne peut donc constituer en cela. En quoi consiste-t-elle alors ? Comme nous l'avons dit la fois passée, elle consiste dans le caractère de la relation qui est en vigueur entre les parties. Dans l'automobile, en effet, les parties sont mises en relation par l'homme, à savoir par un facteur extérieur, tandis que dans la plante, les parties sont mises en relation par la plante elle-même, à savoir par un facteur intérieur.

Steiner observe justement : « Dans l'organisme on ne doit surtout pas perdre de vue le fait qu'en lui la manifestation extérieure est dominée par un principe intérieure, et que dans chaque organe agit le tout » (p.6).

Et qu'est-ce que le « tout » qui agit en chaque organe ? Nous l'avons dit : c'est le type, l'idée ou l'espèce.

Il est important de l'avoir à l'esprit si l'on ne veut pas être induits, en parlant du « tout », à une tentation mystique quelconque.

L' idée d'un « principe » qui « pénètre toutes les éléments » — remarque justement Steiner — « n'est pas d'emblée appliquée à un organisme individuel (...) Mais cette manière presque mystique de contempler le monde ne représente qu'un épisode passager de l'évolution de Goethe, et cède rapidement la place à une conception plus saine et objective » (p.8).

Avant de découvrir l'un (le singulier) dans le tout (dans l'universel), il serait par conséquent prudent de rechercher le tout dans l'un : ou bien, l'idée dans la chose singulière. Le vrai problème, en effet, se trouve dans l'appréhension de *l'idée dans la chose* et de *la chose dans l'idée*.

Écoutez à cet égard, ces vers du poète russe Fëdor Ivànovich Tjutcev (1803-1873) :

Elle n'est pas celle que vous pensez la nature,  
Elle n'est pas un calque, un visage sans âme :  
En elle *il y a* la liberté, en elle *il y a* l'âme  
En elle *il y a* l'amour, en elle *il y a* la parole.

Réfléchissez. Les chose se tiennent bien devant les yeux de chacun : il y a pourtant celui qui y voit le tout (l'idée ou l'espèce) et celui qui n'y voit rien. Y voir le tout ou n'y rien voir ne dépend donc pas des choses, mais de nous ; et on peut être certains que celui qui voit le tout en soi (le Je), le voit aussi dans les choses (comme idée ou espèce justement), et que celui qui ne le voit pas en soi, ne le voit pas non plus dans les choses.

Vous rappelez-vous ce que l'Esprit de la Terre dit à Faust ? « Tu ressembles à l'esprit que tu comprends, mais tu ne me ressembles pas ! ».

Et Tjutcev chante encore :

Ils ne voient ni n'entendent,  
Vivant dans ce monde, comme dans les ténèbres  
Ils n'aspirent pas à connaître le Soleil,  
Et il n'y a pas de vie dans les vagues de la mer ;  
Les rayons ne sont pas descendus en leur âme,  
Le printemps n'est pas fleuri dans leurs cœurs,  
Devant eux, les bois n'ont pas parlé,  
Et la nuit muette d'étoiles est restée ;  
Et dans ses langues non terrestres  
En agitant fleuves et bois dans la nuit,  
L'orage ne conférait pas avec eux  
dans un dialogue amoureux...

Paul-Henri Holbach (1723-1789), par exemple, en ne voyant pas le Je en soi (l'idée *de l'homme dans l'homme*), ne voyait pas l'idée des choses dans les choses.

Steiner écrit à ce propos : « Alors que de semblables conceptions définies se développaient dans l'esprit de Goethe, à Strasbourg un livre lui tomba entre les mains dans lequel on défendait une conception du monde exactement opposée à la sienne ; le *Système de la nature* de Holbach. Si jusqu'alors Goethe avait trouvé à critiquer seulement le fait que l'on *décrivît* le vivant comme un conglomérat mécanique de choses singulières, à présent chez Holbach, lui apparut un philosophe qui *considérait réellement* le vivant *comme* un mécanisme. Ce qui là-bas, naissait seulement de l'incapacité de connaître la vie à sa source, menait, ici, à un dogme qui tuait la vie elle-même. Goethe en parle de cette façon dans *Poésie et Vérité* : « Une matière qui devrait exister de toute éternité, et être en mouvement depuis, et par un tel mouvement devrait produire, à droite, à gauche et dans toutes les directions, les phénomènes infinis de l'existence ? Nous aurions pu éventuellement accepter tout cela, si, de sa matière en mouvement, l'auteur avait réellement fait surgir le monde devant nos yeux. Mais sur la matière, lui en sait autant que nous : car, après avoir planté là quelques concepts généraux, il les abandonne aussitôt, pour transformer ce qui est supérieur à la nature (et qui, pour le moins apparaît, en tant que nature supérieure, dans la nature), en une nature matérielle, pesante, en mouvement, certes, mais sans direction, ni forme : et avec cela il croit avoir fait un grand pas » » (p.9).

« Ce qui naissait seulement de l'incapacité de connaître la vie à sa source, — dit Steiner — menait ici à un dogme qui tuait la vie elle-même ».

Et aussi comme preuve du fait que la « puissance vivifiante » de l'esprit de Goethe s'était déjà signalée avant son arrivée à Weimar, il rapporte le passage suivant et significatif d'une lettre de Goethe : « du 14 juillet 1770, dans laquelle il parle d'un papillon » : « La pauvre bête tremblait dans la filet, elles se dépouillait de ses plus belles couleurs, et même si je parvins à la saisir indemne, à la fin elle était là, rigide et inanimée ; le cadavre n'est pas l'animal entier, il lui manque quelque chose, il lui manque une partie principale qui, dans ce cas comme dans tous les autres cas, est essentielle : la vie... » (p.7).

Si le mystique se perd donc dans la lumière du tout (ou de l'Un), le mécaniste ou l'anatomiste se perd à l'inverse dans la ténèbre du multiple : d'une multiplicité matérielle (ou sous-matérielle) en mouvement, mais, parce que privée d'idées, « sans direction, ni forme ».

L'idée, en effet, est non seulement « espèce », mais aussi « forme » ; et ce sont les formes qui gouvernent les forces, comme ce sont les forces qui gouvernent les substances.

Comme nous l'avons dit, le plan de réalité sur lequel l'idée se révèle comme force, activité, mouvement ou vie, est le même sur lequel se révèle, dans notre âme, le penser. Il n'est pas fortuit que la clef de *La Philosophie de la Liberté* est constituée du penser en tant que *verbe* : c'est-à-dire, justement comme force, activité, mouvement ou vie.

Entre l'agrégat et l'organisme, il y a donc un *saut de qualité* : celui-là même que l'on a, par exemple, sur le plan géométrique entre le carré et le cercle ou entre le segment et la droite. Nous pourrions en effet comparer l'agrégat à une somme de segments et l'organisme à une droite, puisque la *continuité* de cette dernière est analogue à celle du vivant. Que l'on tente de construire une droite avec plusieurs segments et on verra que, tout en les alignant à l'infini, on ne obtiendra jamais celle-ci. Chaque segment présentant un commencement et une fin, on pourra tout au plus obtenir l'imitation d'une droite, mais pas une droite. Ce que l'on obtiendra pas ainsi, non seulement ne tendra pas — comme on le dit d'habitude — à l'infini, mais ne se transformera pas non plus — comme l'a indiqué en diverses occasions Steiner — en un cercle : ou bien, dans le cercle qui caractérise justement le développement de la vie.

Pensez au devenir d'une plante. On part de la graine et, au travers des racines, tige, feuille, fleur et fruit, on revient à la graine : voilà le cercle, voilà la continuité !

Une continuité qui serait propre aussi à la nature du temps si, pour pouvoir le mesurer, on ne le fractionnait ni le divisait, en le rendant aussi discret. Mais le temps — comme on dit — afflue, s'écoule et passe. Nous pouvons arrêter l'horloge, mais pas le temps.

Celui qui fait l'expérience du penser fait donc celle de cette vie de l'idée (en l'être humain, du Je) qui vient à sa rencontre, dans la nature, comme un processus végétal.

Comme vous le voyez, qui fait sienne la science de l'esprit ne court aucun risque de devenir un mystique, un rêveur ou un homme qui incline à s'évader de la réalité ; il apprend plutôt à l'aimer, puisqu'il découvre qu'il n'y a rien de plus extraordinaire, sinon le divin, que la réalité. L'art consiste à la voir comme elle est, et non comme l'on voudrait faire croire qu'elle est.

Écoutez, par exemple, comment Edoardo Boncinelli présente les êtres vivants : « On sait aujourd'hui que les êtres vivants sont essentiellement des moteurs — mécaniques, thermiques, chimiques ou électrochimiques — qui prélèvent dans leur milieu une énergie de bonne qualité et la lui restituent dégradée. Le solde actif de cette transformation est utilisé pour soutenir leur activité incessante, le plus gros étant finalisé à se maintenir en vie, une certaine portion à se multiplier et une autre à transformer, plus ou moins sensiblement, le milieu ambiant » (E. Boncinelli : *Le cerveau, le mental et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.9).

En pensant à ceci, et en paraphrasant tout ce que dit un russe, dans ces années où les polémiques se déchaînaient sur la prétendue descendance du singe de l'homme (*L'origine des espèces*, de Darwin et de 1859), nous pourrions donc dire : « Les hommes sont essentiellement des moteurs — mécaniques, thermiques, chimiques, ou électrochimiques —, ergo aimons-nous les uns les autres ».



### Troisième rencontre 19 septembre 2000

À Weimar, il m'a été finalement permis — confesse Goethe — de « changer l'air de renfermé et celui de la ville par une atmosphère de campagne, de bois et de jardin ». Et Steiner observe : « Nous devons considérer comme cette incitation immédiate à l'étude des plantes, le travail que le poète entreprend alors dans le jardin que lui a donné le Duc Charles Auguste. Goethe en prend possession le 21 avril 1776, et le *Journal*, publié par Keil, mentionne dès lors fréquemment les travaux de Goethe dans ce jardin, qui deviennent l'une de ses occupations les plus chères » (p.11).

Cette aptitude « pratique » de Goethe est la même que celle qui est conforme la science de l'esprit (*Éducation pratique de la pensée*, ainsi est intitulée, par exemple, une conférence de Steiner de janvier 1909). Passer de l'expérience de la pensée représentative ordinaire à celle de la pensée imaginative, équivaut, en effet, à passer de l'exercice d'un penser pratique (expert) de ce qui est mort (par exemple, de ce qui est technique) à un penser pratique de ce qui est vivant. Et il ne faut pas oublier que c'est justement l'expérience (la perception) de la pensée en tant que réalité vivante ou dynamique, qui prépare, à deux niveaux différents et successifs, aussi bien celle du concept ou de l'idée que celle du Je, en tant que réalités essentielles ou spirituelles.

Notre tâche (tâche de l'âme de conscience) n'est donc pas celle de penser abstraitement l'esprit (comme le fait la philosophie), mais de le percevoir.

Comme vous le savez, nous ne pourrions pas recourir à la « singularité » si nous ne percevions pas les choses au moyen des sens (physiques). À cette singularité concrètement perçue, nous sommes cependant habitués à opposer une universalité abstraitement pensée, alors que nous serions appelés à développer les sens psycho-spirituels à fin d'intégrer la perception (physique) de la première avec la perception (spirituelle) de la seconde.

Mais revenons à notre sujet.

Goethe a commencé à travailler dans son jardin entre sa vingt-sixième et vingt-septième année et, dans l'intention d'approfondir ses expériences, il s'est mis, peu après, à étudier Linné.

Steiner écrit à ce propos : « Dans le système de Linné, on ne recherchait jamais l'essence de la plante. Goethe, à l'inverse, ne pouvait pas s'empêcher de s'interroger : en quoi consiste le *quid* qui fait, d'un être naturel donné, une plante ? Il devait reconnaître que ce *quid* se retrouve également dans toutes les plantes, et, néanmoins, il y avait aussi toute l'infinie variété des êtres singuliers, qui exigeait une explication. Comme advient-il que cet *un* se manifeste dans des formes aussi diverses ? Tels pouvaient être les problèmes que se posait Goethe, en lisant les écrits de Linné, puisque lui-même déclarait : « Ce que lui, Linné, recherchait à tout prix à maintenir séparé, devait, selon la nécessité profonde de mon être, tendre à l'unification » » (p.12).

« Tendre à l'unification » : ou bien, à la synthèse. Mais une synthèse n'est saine que si elle suit l'analyse ; autrement, il s'agit d'une synthèse « mystique », et non scientifique. Le mystique s'ancre encore, en effet, au sentiment de l'unité et répugne à passer au multiple ; puisqu'il redoute de s'y perdre. Comme nous le savons désormais, on peut autant se perdre dans le multiple que dans l'un. Certes, il n'est pas facile de réaliser l'un *au-delà* du multiple,

puisque, pour pouvoir le faire, il faut non seulement renoncer à privilégier l'un au détriment de l'autre, mais aussi dénouer le nœud de leur rapport.

Il est plutôt facile de prévoir que beaucoup de nos contemporains souriront ou se scandaliseront du questionnement que Goethe « ne pouvait s'empêcher d'avoir ». Qui ne se demande jamais aujourd'hui, en effet, en quoi consiste l'essence d'une chose ? Ce n'est pas un hasard si beaucoup de scientifiques actuels aiment à se référer (à leur façon) à Kant : à savoir justement à celui qui a estimé insaisissable et inconnaissable le « noumène » ou l'essence.

Cela fait, toutefois, que l'on dispose effectivement aujourd'hui d'une minéralogie qui ignore ce qu'est le minéral, d'une botanique qui ignore ce qu'est la plante, d'une zoologie qui ignore ce qu'est l'animal et même pour le dire, d'une anthropologie qui ignore ce qu'est l'être humain.

Tout ceci on l'ignore, mais on finit ensuite par se comporter *comme si* on le savait. Edoardo Boncinelli, par exemple, affirme d'abord : « Ce que signifie se maintenir en vie n'est pas encore absolument clair. Il manque, au jour d'aujourd'hui, une définition rigoureuse de la vie et du vivant », mais ensuite il ne se fait pas scrupule de déclarer — comme vous l'avez entendu la fois passée — que « les êtres vivants sont essentiellement des moteurs ».

Mais revenons à Goethe. Il se demande donc : « En quoi consiste le *quid* qui fait en sorte qu'un être naturel donné est une plante ? ».

Steiner écrit : durant ses études, « il se rendit de mieux en mieux compte que *c'est justement une forme fondamentale unique que celle qui apparaît dans la multiplicité infinie des individus végétaux singuliers, et une telle forme fondamentale lui devint même toujours plus évidente* : il reconnut en outre que *dans une telle forme fondamentale réside la possibilité de variations infinies, par laquelle de l'unité dérive la multiplicité*. Le 9 juillet 1786, il écrit à Madame de Stein : « *On parvient à percevoir la forme avec laquelle la nature joue, pour ainsi dire, continuellement, et produit en jouant la vie multiple* » » (p.15).

Notez que Goethe dit ici « percevoir », et non, disons, « supposer », « présumer » ou « conjecturer ». Il est donc sur le point de faire une expérience (ultrasensible) du « type » et du rapport qui est en vigueur entre une telle entité et l'environnement extérieur.

Pour découvrir ce rapport — remarque cependant Steiner — « Goethe avait jusqu'alors réalisé son investigation dans un domaine trop restreint. Il fallait qu'il pût étudier une même plante dans des conditions et sous des influences différentes » (p.15).

Et voici que le voyage en Italie lui offre de nombreuses occasions pour accomplir les observations dont il avait besoin.

À Venise, par exemple, « il découvre diverses plantes qui lui montrent des propriétés que seule la présence de l'ancien sel dans le terrain sableux pouvait leur avoir conférées, et plus encore l'air salin. Il y trouve une plante qui ressemble, pour lui, à « l'innocent tussilage », mais qui se trouve là armée de défenses épineuses, avec des feuilles coriaces, et ainsi même sur les follicules et les tiges ; le tout massif et gras. Goethe put ainsi constater que tous les caractères extérieurs de la plante, tout ce qui apparaît d'elle, à l'œil, est inconstant, variable et il en tire la conséquence que l'essence de la plante *ne* consiste *pas* en de telle propriétés, mais doit se rechercher plus en profondeur » (pp.15-16).



Une telle essence peut donc se développer, dans un certain environnement dans la forme A, dans un autre dans la forme B, et dans un autre encore, dans la forme C, et ainsi de suite. Ce qui veut dire — comme nous le savons tous désormais — que l'environnement conditionne son développement.

Mais de quelle manière la conditionne-t-il ? Tout est là !

On pense en effet le plus souvent (de manière mécanique) que les caractères extérieurs de la plante sont déterminés *directement* par l'environnement : cela n'est pourtant pas vrai, puisque ce dernier agit sur l'essence intérieure de la plante, qui *réagit*, en adaptant ou en conformant ses caractères extérieurs à cet environnement.

Tout ce qui de la plante « apparaît à l'œil », et est « inconstant » ou « variable », est donc déterminé par la plante elle-même *en réponse* aux stimulations exercés sur elle par l'environnement.

« La conception darwinienne — observe précisément Steiner — suppose que les influences externes agissent sur la nature d'un organisme comme des causes mécaniques, ou le modifient comme telles. Pour Goethe, à l'inverse, les modifications singulières sont des extériorisations diverses de l'organisme primordial, lequel a en soi la faculté de prendre des aspects multiples, et dans un cas déterminé il adopte celui qui s'avère le plus approprié aux conditions environnementales » (p.19).

Par « organisme primordial », nous devons naturellement comprendre la *plante primordiale* : c'est-à-dire, la plante type, la plante archétype ou l'archétype de la plante. Que l'on ne croie pas, toutefois, que l'investigation de Goethe et celle de Darwin soient en opposition entre elles ; à bien y regarder, elles s'avèrent même complémentaires. Darwin, en effet, a surtout été attentif à tout ce qui agit à partir de l'environnement extérieur, alors que Goethe a été surtout attentif à ce qui réagit, depuis l'intérieur, aux stimulations environnementales.

Comme vous le voyez, quand on dispose d'une pensée vaste et mobile, il n'y a aucune nécessité à prendre parti pour l'une ou pour l'autre vérité (comme le font, par exemple, les créationnistes et les darwinistes ou néo-darwinistes) puisqu'on est alors en mesure de les accueillir et de les harmoniser toutes.

« Goethe — explique en effet Steiner — se pose l'objectif de développer l'élément constant, tandis que Darwin s'efforce de rechercher et d'exposer dans les détails les causes de la « variabilité ». « Ces deux attitudes sont toutes deux nécessaires et se complètent réciproquement. On se trompe beaucoup si l'on fait consister la grandeur de Goethe seulement dans le fait qu'il ait été un précurseur de Darwin. La conception goethéenne est beaucoup plus vaste et comprend deux aspects : **1.** le type, à savoir, la loi qui se manifeste dans l'organisme, l'animalité chez l'animal, la vie qui se déroule d'elle-même et possède la force et la capacité de se développer, grâce à ses possibilités inhérentes, dans de multiples formes extérieures (genres, espèces) ; **2.** l'action réciproque entre organisme et nature inorganique, et aussi entre les divers organismes (adaptation et lutte pour l'existence). Darwin ne développa que ce dernier aspect de la science des organismes ; on ne peut donc pas affirmer que la théorie darwinienne est le développement des idées fondamentales de Goethe ; c'est le développement d'un seul de leur aspects, d'une partie d'entre elles. Cette théorie n'envisage que les faits par lesquels le monde organique se développe d'une certaine

manière, mais ne considère pas ce *quid* sur lequel de tels faits agissent de manière déterminante (...) Une simple comparaison rendra la chose plus claire. Que l'on prenne un morceau de plomb, qu'on le liquéfie en le chauffant, puis qu'on le verse dans de l'eau froide. Le plomb passe au travers de deux états d'agrégation successifs : le premier est obtenu au moyen de la température plus élevée, le second au moyen de la température plus basse. Or, la formation de ces deux états ne dépend pas seulement de la nature de la chaleur, mais pour l'essentiel de celle du plomb : une substance différente, mise dans les mêmes conditions, montrera un comportement absolument différent. Même les organismes se laissent influencer par l'environnement qui les entoure, eux aussi adoptent, sous l'action de l'environnement, des conditions différentes, et précisément d'une façon correspondante à leur nature essentielle, à ce *quid* qui en fait justement des organismes. Leur essence est celle que nous retrouvons justement dans les idées de Goethe. Seul celui qui est pourvu de compréhension pour cette essence des organismes sera en mesure de comprendre pourquoi ils répondent à des stimulations déterminées justement de cette façon et d'aucune autre ; et il pourra se former de justes représentations sur la variabilité des formes organiques et sur les lois d'adaptation et de la lutte pour l'existence qui y sont connexes » (pp.16-17).

Nous pourrions dire, en somme : *montre-moi comment tu réagis et je te dirai qui tu es !*  
Mais procédons par ordre.

Le type est donc « loi », tout comme loi est le concept ou l'idée, parce que — dirait Hegel — « être déterminé », « essence » ou « qualité ».

« Ce qui s'appelle idée — confirme du reste le même Goethe — est ce qui toujours se manifeste et donc nous apparaît comme une loi de tous les phénomènes » (*Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.219). Pensez, par exemple, à une note musicale, disons à un *do*. Le *do* a une essence ou une qualité différente de celle, que sais-je, d'un *mi*, d'un *ré* ou d'un *fa*. La loi du *do* n'est donc que la façon d'être du *do*.

Ou bien aussi pensez aux couleurs. Le rouge ne peut être que le rouge ; c'est sa loi, sa nécessité.

Voilà pourquoi, dans la nature, il ne peut y avoir de liberté. Comme le *do* ne peut être en effet que le *do*, et le rouge ne peut être que le rouge, ainsi un coquelicot ne peut être qu'un coquelicot, un éléphant ne peut être qu'un éléphant et ainsi de suite.

L'homme est libre, au contraire, parce qu'il est un *Je* : un Je qui, en étant au-delà ou au-dessus du monde des concepts, des idées ou des lois, a la faculté de se tirer d'affaire au milieu des multiples nécessités.

Considérez par exemple un peintre. Pour réaliser un tableau, il utilise diverses couleurs. Eh bien ! avec chaque couleur, tout en constituant chacune une nécessité, lui a la faculté de créer quelque chose qui n'a absolument rien de nécessaire.

Cela pourrait nous aider à comprendre que l'homme devrait réaliser sa liberté justement en se mouvant, en tant que Je, parmi les diverses nécessités (concepts, idées, lois), en équilibrant sagement chacune de leur unilatéralité intrinsèque avec celle qui lui est contraire.

Steiner — comme nous venons de le voir — donne l'exemple du plomb. Aujourd'hui on connaît cependant les « propriétés », et non les « qualités » des métaux : à savoir que l'on connaît ce que le métal *a*, et non ce que le métal *est*. Et pourquoi ? Parce que même à ce niveau, l'*être* a été (ahrimaniquement) substitué à l'*avoir*. Même de cette façon, pourtant, on n'échappe pas au problème : qui est en effet le *propriétaire* de telles propriétés ?

Pour Goethe, — comme nous l'avons vu — un tel propriétaire est (dans un domaine lointain) la « plante-type ».

De celle-ci, il écrit ainsi le 17 avril 1787 : « Elle doit pourtant exister : comment pourrais-je reconnaître autrement que cette formation-ci ou celle-là est une plante, si elles n'étaient pas toutes formées selon un seul modèle ? ». Et Steiner observe : « Goethe entend parler du complexe de lois formatrices qui organise la plante, et qui en fait ce qu'elle est ; ce qui grâce à quoi nous nous rendons compte qu'il s'agit d'une plante : voici ce qu'est la plante type. En tant que telle, c'est un *quid* idéal, saisissable seulement dans la pensée ; mais qui acquiert une figure, une certaine forme, une grandeur, une couleur, un nombre d'organes, etc.. » (p.18).

Qu'il soit donc clair que la « plante-type », on ne la perçoit pas avec les yeux physiques, mais avec ceux de la pensée (avec la conscience inspirative). Avec les premiers, on ne peut pas la voir en effet, parce qu'elle s'incarne sur la Terre, toujours et seulement dans les façons que lui concèdent les conditions environnementales, et donc jamais complètement. Comme vous le voyez, il s'agit d'une *découverte* (extrasensible), et non d'une invention : à savoir de la découverte de cette essence ou entité qui gouverne la manifestation sensible ou spatiale vivante de la plante.

En effet, conclut Steiner : « Le vivant est un tout en soi clos, qui dérive de lui-même ses propres façons d'exister. Autant dans la connexion spatiale des organes que dans la succession temporelle des stades (de développement, ndt) d'un être vivant, il existe un jeu de rapports réciproques qui n'apparaît pas conditionné par les caractères sensibles des organes, ni par un lien mécanico-causale entre un stade précédent et un suivant ; au contraire, il est dominé par un principe supérieur qui s'élève au-delà des organes individuels et des stades particuliers. Il dépend de la nature du tout qu'un stade déterminé soit posé comme premier ou un autre comme ultime ; et ainsi la succession des stades intermédiaires est déjà incluse dans l'idée de l'organisme entier. Le précédent dépend du suivant et inversement ; en bref, dans l'organisme vivant, on a un *développement* d'un élément dans un autre, une transition des divers stades les uns dans les autres ; et non une existence finie, achevée, du singulier, mais un *devenir* continu » (p.19).

Lucio Russo, Rome 19 septembre 2000.

### **Quatrième rencontre 26 septembre 2000**

À la fin de notre dernière rencontre, nous avons lu un passage dans lequel Steiner déclare : « Aussi bien dans la connexion spatiale des organes, que dans la succession temporelle des stades (évolutifs, ndt) d'un être vivants, il existe un jeu de rapports réciproques qui n'apparaît pas conditionné par les caractères sensibles des organes, ni par un lien mécanique causal entre un stade précédente et un successif ; au contraire, ce jeu est dominé par un principe supérieur qui s'élève au-dessus des organes individualisés et des stades singuliers ».

Pour la science de l'esprit, ce « principe supérieur qui s'élève au-dessus des organes particuliers et des stades singuliers » est constitué (à un premier niveau) par le corps éthérique (à savoir par un champ de forces morphogénétiques).

Et pour la science officielle ? Boncinelli nous le dit (à qui nous demandons précisément l'honneur d'en représenter les opinions) : « Chez les êtres vivants, il existe une organisation

qui se maintient au-delà et au-dessus du continuel renouvellement des molécules. Ce qu'est cette forme particulière d'organisation, qui intéresse les molécules de la matière vivante, nous le savons tous aujourd'hui. Elle n'est rien d'autre, en effet, que le fruit de la consultation continuelle d'une série d'instructions que toute cellule porte encloses dans son noyau et qui prend le nom de *patrimoine génétique* ou *génome*. Les instructions sont écrites dans un langage particulier et se trouvent enregistrées sur un support matériel particulier, appelé ADN » (*Le mental, le cerveau et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, pp27-28).

Comme on voit, même la science officielle reconnaît l'existence « d'une organisation qui se maintient au-delà et au-dessus du renouvellement continuel des molécules ».

Quel est le problème alors ? Qu'aussi bien la science de l'esprit que la science officielle admettent l'existence d'une réalité (d'un « principe supérieur » ou d'une « organisation ») qui se tient « au-delà ou au-dessus » de celle sensible (des « organes individuels et des stades singuliers » ou du « continuel renouvellement des molécules »), mais, alors que la première la situe justement dans le suprasensible, la seconde la situe, au contraire, dans le *sous-sensible*.

Et pourquoi la pose-t-elle dans le sous-sensible ? Parce qu'elle déclare, en effet, qu'une telle réalité se trouve bien « au-delà ou au-dessus » de celle sensible, mais finit ensuite par se la représenter (ne sachant pas comment faire autrement) comme elle a l'habitude de se représenter le sensible.

Mais quiconque se représente *une réalité extra-sensible comme si elle était sensible* (ou, ce qui est la même chose, pense l'extra-sensible avec le même type de pensée avec lequel il pense le sensible) aboutit fatalement — comme l'enseigne *La philosophie de la Liberté* — au « réalisme métaphysique ».

Ou encore, est-ce qu'il y peut-être quelqu'un en mesure de nous faire voir avec les yeux ces informations ou « instructions » qui seraient « inscrites dans un langage particulier » et se trouveraient « enregistrées sur un support matériel particulier appelé ADN » ?

Pensez à l'enfant : vers les sept ans, il change de dents, sans que personne, de l'extérieur, veille à extraire les anciennes et à en implanter de nouvelles. Et qui alors pourvoit, de l'intérieur, à leur substitution ? Justement ce corps éthérique ou « principe supérieur qui s'élève au-dessus des organes individuels et des stades particuliers » et qui prévoira ensuite, vers la fin du second septennat, à le rendre pubère.

Que les processus évolutifs soient intérieurement déterminés, et se déroulent en phases ou stades, pourraient également le montrer aussi les résultats auxquels parviennent, dans le domaine psychodynamique, les recherches de Freud et de Jung.

Selon Freud, le développement autonome de la *libido* commencerait en effet avec la phase « orale », et en se poursuivant par la phase « anale » et celle « urétrale », s'achèverait par la phase « génitale » ; selon Jung, le tout aussi autonome « processus d'individuation » commencerait, à l'inverse (comme illustré par Erich Neumann, dans son *Histoire des origines de la conscience* — Astrolabio, Rome 1978), avec le stade « archétype » de « l'*Ouroboros* » et, par celui de la « Grande Mère » et du « Héros », il s'achèverait par le stade de la « transformation » ou de « L'Osirisation ».

Bien sûr, le premier s'est déplacé sur le plan biologique ou, plus précisément, « psychosexuel », tandis que le second sur celui des « archétypes » ; tous deux, cependant, n'ont pu faire autrement que de relever un processus qui part de l'intérieur et qui, par l'extérieur, peut être encouragé ou entravé, mais jamais créé.

Revenons donc à Goethe.

Steiner remarque : « Le 17 mai 1787, Goethe écrit à Herder : « Je m'étais rendu compte que dans cet organe de la plante que nous appelons habituellement *feuille*, se dissimule le vrai Protée, capable de se cacher et de se manifester sous les apparences les plus diverses. Dans quelque direction que l'on considère la plante, elle n'est toujours que feuille, et si inséparablement unie au germe futur au point de ne pas permettre que l'on pense l'une sans l'autre ». Alors que chez l'animal, ce principe supérieur qui domine chaque exemplaire isolé se présente à nous concrètement comme celui qui met en mouvement les organes variés, les emploie de manière conforme aux besoins, etc., la plante est encore dépourvue d'un tel principe vital *réel* » (p.20).

Qu'est-ce que cela veut dire que la plante « est encore dépourvue d'un tel principe vital *réel* », c'est-à-dire d'une essence ?

Pour le comprendre, nous devons rappeler que l'essence (l'idée) est une chose, une autre chose est la *relation* dans laquelle l'essence se trouve avec la substance (avec la « chose »), et la plante-essence se trouve, avec la plante-substance, dans une relation différente de celle dans laquelle l'animal-essence se trouve avec l'animal-substance.

Dans le monde végétal, une telle relation a un caractère « transcendant » ; dans celui animal, « immanent ». Pour la science de l'esprit, il s'avère, en effet, que le corps astral (le corps des essences) se trouve incarné dans l'animal, mais pas dans les plantes (tout juste vient-il, parfois, à peine les effleurer de l'extérieur comme chez les orchidées, ndt).

C'est justement à cause de cela que les plantes peuvent croître et se reproduire, mais non pas se déraciner et se mouvoir. Au contraire des animaux, elles n'ont pas coupé en effet le cordon ombilical qui les relie à la Terre-Mère.

On fera bien de rappeler aussi que toute essence, tout « en soi », pour se manifester, doit sortir de soi « ex soi » et *devenir existence*. D'abord, elle se manifeste en effet dans le temps, puis dans l'espace : dans celui-ci toutefois elle meurt, en se transformant en *état*. L'essence, donc, d'abord afflue, s'écoule ou vit dans le temps et ensuite se coagule, s'arrête ou meurt dans l'espace.

Pour penser vraiment la vie, il faut par conséquent penser vraiment le mouvement. Mais comment le penser sans l'arrêter en se le représentant ? À cette question, j'ai déjà répondu d'autres fois ainsi : *la vraie pensée du mouvement est le vrai mouvement de la pensée*.

Si le Je parvenait (grâce à l'exercice intérieur) à s'expérimenter lui-même dans l'acte ou dans le mouvement de la pensée, le secret du devenir, du temps ou de la vie, se dévoilerait alors.

#### **Réponse à une question**

Le rapport que le Je entretient avec la pensée imaginative est différent de celui qu'il entretient avec la pensée représentative. Dans le premier, il s'expérimente de manière active, tandis que dans le second, il s'expérimente de manière passive : au point d'être amené à croire, comme le soutient le réalisme naïf, que la représentation intérieure n'est pas une *production* du sujet, mais plutôt une *re-production* de l'objet extérieur.

Mais revenons à notre sujet.

Steiner écrit : « La plante est donc un être qui développe successivement une série d'organes tous reliés entre eux et avec l'organisme entier par une idée formatrice identique. Toute plante est un ensemble harmonieux de plantes. Une fois la clarté de cette idée atteinte, il ne restait plus à Goethe que de faire aussi les observations singulières aptes à démontrer distinctement les divers stades évolutifs que la plante exprime à partir de son propre sein » ; et dans une note en bas de page, il ajoute : « Nous aurons plus d'une fois l'occasion

d'expliquer la nature de ce rapport des parties singulières avec le tout. Si nous voulions emprunter à la science contemporaine un concept référençable à un semblable regroupement d'êtres animés coopérant dans un tout, nous pourrions peut-être recourir à celui de la *ruche* en zoologie. Il s'agit d'une espèce « d'État » d'êtres vivants, d'un individu constitué à son tour d'individus autonomes, d'un individu de catégorie supérieure » (p.20).

Une telle « idée formatrice » ou un tel « individu de catégorie supérieur » est encore une fois l'essence. En ce qui concerne celle-ci, cependant, on pose l'alternative suivante : ou bien on amène la pensée ordinaire, en l'élevant, sur le plan de l'essence ; ou bien on amène l'essence, en l'abaissant, sur le plan de la pensée ordinaire (en finissant ainsi par aller — comme nous avons vu — en dessous de ce même plan).

Mais comment fait-on pour abaisser l'essence ? C'est simple : *en rendant non-essentiel ce qui est essentiel* ; à savoir en projetant l'essence sur l'existence en général, comme le font le réalisme naïf et le matérialisme, ou sur quelque entité ou existant particulier, comme l'a fait, par exemple, Linné.

De ce point de vue, Linné apparaît, malgré lui, comme une sorte de « Freud du monde végétal ». En effet, de la même manière que ce dernier était convaincu que l'activité sexuelle était essentielle à l'homme, ainsi Linné était-il convaincu que c'était l'activité essentielle des plantes (parce que cause de la « fructification »).

« Le système de Linné — observe précisément Giulio Barsanti — était absolument inédit, sous ce profil, et les botanistes du dix-huitième siècle ne se laissèrent pas tromper par ces listes : attendu que Linné assumait en entier la paternité du système sexuel, certains affirmèrent même qu'un tel système redevenait, parce que fondé sur un seul caractère, un système artificiel. Pour la classification zoologique, le système linnéen rencontra moins de résistance puisqu'il n'était pas uniquement fondé sur la structure de l'appareil reproducteur et par conséquent, il se configurait comme un système plus traditionnel » (Introduction à C. Linné : *Les fondements de la botanique* — Theoria, Rome, Naples 1985, p.17).

Quand on est *incapables de voir la partie dans le tout et le tout dans la partie*, on peut donc finir par réduire le tout à la partie, en promouvant ainsi l'inessentiel (perceptible, si l'on est réalistes naïfs ; imperceptible, si l'on est réalistes métaphysiques) au degré de l'essentiel.

À partir du moment où à la réalité on n'échappe pas, et du moment que l'essence est justement une réalité (idéelle ou spirituelle), il faudrait cependant décider : ou bien on l'accepte comme elle est, ou bien on recrute quelque *parvenu*( physique ou métaphysique, [en français dans le texte, ndt]) qui en joue le rôle.

Voyez-vous, le physicien allemand Wilhelm Röntgen (1845-1923) découvrit des « rayons » (il reçut pour cela le Prix Nobel en 1911) qu'il eut a correction d'appeler « X », justement parce qu'il ne comprenait pas de quelle nature ils étaient (M. Giroud : *Marie Curie* — Fabbri, Milan 2000, p.71).

Plût au ciel que l'on fasse de même avec l'essence de cette « organisation qui se maintient — comme dit Boncinelli — au-delà et au-dessus du renouvellement continu des molécules » !

Mais revenons à Goethe.

Pour lui, chaque partie vaut autant que l'autre, puisque le « type » ne se prête pas à être identifié avec aucun des organes qui constituent l'ensemble (d'autant plus que ceux privilégiés par Linné, les organes génitaux masculin ou « étamines » et les organes génitaux féminins « pistils », n'étaient, pour Goethe, que des feuilles métamorphosées).

Steiner écrit à ce sujet : « Si nous considérons la doctrine goethéenne de la métamorphose, telle que nous la trouvons formulée en 1790, nous nous apercevons que pour Goethe, ce concept est celui d'une alternance entre expansion et contraction. Dans la graine la formation de la plante est contractée (concentrée) au degré maximum. Avec les feuilles suit donc un premier développement, la première expansion des forces formatrices. Ce qui est concentré en un point dans la graine, se sépare, s'étend spatialement dans les feuilles. Dans le calice, les forces se contractent de nouveau vers un point axial ; la corolle est le résultat de l'expansion suivante ; les étamines et pistils, celui de la contraction suivante ; le fruit, celui de l'ultime expansion (troisième) ; après quoi, toute la force vitale de la plante (ce principe de l'entéléchie) se dissimule dans la graine, dans la condition d'une contraction maximale » (p.21).

Hegel, toutefois, tout en admirant grandement Goethe, estime que la métamorphose n'est autre que « le frisson fugace des formes » (V. Verra : *Lectures hégéliennes* — Il Mulino, Bologne 1992, p.108).

Et pour quelle raison ? Parce qu'entre les « formes » ou les essences des choses et les choses (perçues dans l'espace au moyen des sens) se localise le temps : ce devenir, souffle, ou justement « frisson » qui, en s'épuisant, les transforme en choses.

Imaginons que nous nous trouvions en face de deux plantes : que sais-je ? une rose, et un gardénia. L'essence de l'une est différente de celle de l'autre : différentes sont en effet leurs formes, divers leurs coloris et leurs parfums. Nous ne devrions pourtant pas nous arrêter à cela. La rose, comme le gardénia sont en effet des plantes et, comme telles, elles partagent, au-delà de ce qui les rend différentes, une même essence : ou bien ce même *quid* ou ce même « type » qui fait en sorte qu'une plante soit justement une plante.

Cela signifie que les essences s'interpénètrent, en se trouvant l'une dans l'autre, en qualité de sub-ordonnées ou de supra-ordonnées.

Pensez, par exemple, aux concepts de « chat », félins », « carnivores », « mammifères » et « animal » : ne se trouvent-ils pas l'un dans l'autre ? Le premier n'est-il pas subordonné au second, le second au troisième, le troisième au quatrième, et le quatrième au cinquième ? Et le « minou » que nous sommes peut-être en train de caresser, n'est-il pas justement, à la fois, un chat, un félin, un carnivore, un mammifère et un animal ?

Comme on le voit, il s'agit de concepts à poser, non pas l'un à côté de l'autre (comme a coutume de le faire l'intellect analytique), mais bien l'un dans l'autre, comme des circonférences concentriques de divers diamètres.

Il est par conséquent possible de distinguer l'essence d'une plante de celle d'une autre, mais il est aussi possible de distinguer, à un niveau supérieur, l'essence de la plante (la *Urpflanze* de Goethe) de celle de l'animal.

La doctrine de la métamorphose concerne donc le devenir. Mais le devenir de quoi ? D'un *quid* qui est au-delà du temps et de l'espace. En effet, les plantes vivent, les animaux vivent, et les êtres humains vivent aussi : il y a donc un vivant qui est *autre*, en effet, du non-vivant, mais qui ne donne pas encore raison, *de par soi*, des différences qualitatives.

Selon Hegel — observe justement — Verra — « la métamorphose n'est que « un côté » du processus, qui n'épuise pas la totalité, parce que l'on doit aussi être attentifs à la « distinction des sens » » (*ibid.*, p.106).

#### Réponse à une question

Nous devons apprendre à distinguer entre *la forme* et *la force*. Le devenir est par exemple une force qui n'a pas encore de forme, tandis que le devenu (l'état) est une forme qui n'a plus de force. La force tend à s'épuiser dans la forme. Quand nous parlons de l'essence, nous parlons cependant d'une « entéléchie » : à savoir d'une *unité de forme et de*

*force*. Il s'agit d'une forme qui a une force et d'une force qui a une forme, de la même façon que le Soleil, qui est une lumière qui a de la chaleur et une chaleur qui a de la lumière.

Sur le plan de la pensée, l'entéléchie se présente comme un concept. Normalement, nous sommes pourtant conscients de la réalité (éteinte) de la représentation, mais pas de celle (vivante) du concept. Cette dernière nous devons nous la conquérir.

Le penser (en tant que « verbe ») est à l'inverse une force: une force qui peut saisir (deviner) A, saisir B, saisir C, et ainsi de suite. Les concepts (A, B, C, etc.) se trouvent donc au-delà du penser. Ce qui permet d'établir la hiérarchie suivante: **1.** concept; **2.** penser; **3.** représentation. Le concept est qualité; et la qualité détermine et délimite un *espace idéal*: où finit l'espace qualitatif A, commence, en effet, l'espace qualitatif B, où finit l'espace qualitatif B, commence celui C, et ainsi de suite.

Nous pourrions aussi dire — en conclusion — que *Goethe se situe par rapport à Linné comme Hegel par rapport à Aristote*. Goethe a en effet immergé le mouvement, ou le devenir dans l'univers naturel rigide de Linné, tout comme Hegel l'a immergé dans l'univers logique rigide d'Aristote (Sa logique, par exemple, envisage une « déduction » dynamique des catégories, et non leur « table », [ou affichage, ndt] statique et glaciale).

Encore une chose.

Quelqu'un pourrait se demander: mais pourquoi donc, dans le domaine de la botanique, la réputation et l'autorité de Goethe ne sont pas à l'avenant, sinon supérieurs à celles de Linné?

Eh bien! Écoutez ce que dit encore Barsanti: « Comme il fut vite clair qu'au détriment de certaines prémices, elle (la *philosophie* linnéenne — nda) conduisait à un système artificiel, aussi fut-il en même temps tout aussi clair que cela constituait un grand avantage pour la science botanique, et peut-être l'avantage le plus important. Gilibert (Jean-Emmanuel Gilibert, botaniste, 1741-1814 — nda) s'en rendit compte avec une grande lucidité: nonobstant celui de Tournefort (Joseph Pitton de Tournefort, médecin et botaniste français, 1656-1740 — nda) qui fût plus naturel, le système de Linné devait être préféré indiscutablement à lui, parce qu'il était « plus uniforme dans son articulation », à savoir qu'il évitait de fournir trop de critères pour classer les corps (ce qui désorientait le naturaliste) et fournissait beaucoup plus efficacement, un seul paramètre, *la* clef pour se débrouiller dans le labyrinthe de la nature. Le système sexuel était certainement un système artificiel (parce que la sexualité n'est qu'un aspect de la nature vivante), mais il devait être préféré justement à cause de cela: parce qu'en en sélectionnant un caractère il était en mesure de comparer des objets qui, très divers pour d'autres caractères, auraient été difficilement comparables. À l'égal d'autres Linéens, Gilibert apprécie donc le caractère foutvoyant de cette opération : et, en particulier, le fait que grâce à elle la nature semble une réalité beaucoup plus uniforme que tout ce qu'elle est, comme si, pour pouvoir se mouvoir dans son intériorité, il était nécessaire, au moins pour atteindre certains objectifs, de la transfigurer » (*op. cit.*, pp.19-20).

Si la réputation et l'autorité de Goethe ne sont pas égales, sinon supérieures, à celles de Linné, on le doit donc au fait que la conscience ordinaire a préféré « mettre sens dessus dessous » ou « transfigurer » l'ordre de la nature, plutôt que de se développer et de se modifier soi-même.

*Lucio Russo*, Rome, 26 septembre 2000.



## Cinquième rencontre 3 octobre 2000

Nous commençons ce soir le second chapitre, intitulé : *La genèse des idées de Goethe sur la formation des animaux*.

Après avoir parlé du « type » végétal, nous parlerons donc du « type » animal (de la « Urtier ou de l'idée d'animal »).

Gardons toutefois à l'esprit que de telles entités agissent aussi chez l'homme : le Je, en tant que Je, est en effet un être humain, tandis que le Je en tant que genre (âme) est un animal, comme le végétal est un temps (vie), et que le minéral est un espace (corps physique).

En observant et en connaissant la nature, le Je ne s'observe pas, ni se connaît par conséquent lui-même, mais il connaît plutôt ce qui est *en lui* ; le Je est en effet toujours le *sujet connaissant*, et jamais l'*objet connu*.

Qui est familiarisé avec la science de l'esprit, et en particulier, avec l'évolution décrite par Steiner dans la *Science de l'occulte en esquisses*, sait que les minéraux, les plantes et les animaux sont, pour ainsi dire, des créatures *indirectes* de Dieu et des créatures *directes* de l'homme. Dieu a en effet créé l'homme (le « premier-né » [ou premier engendré, ndt], comme l'a appelé justement Herbert Fritsche — cfr. H. Fritsche : *Le premier-né* — Bompiani, 1946) et à partir de l'homme ont dérivé ensuite les règnes de la nature. Mais revenons à notre sujet.

Goethe — écrit Steiner « est arrivé au point de vue que la constitution (structure) de l'homme considérée comme une *totalité*, forme la base pour les plus hautes extériorisations de sa vie, et que dans la particularité de cette totalité se trouve la condition qui place l'homme au sommet de la création. Ce que nous devons surtout avoir à l'esprit c'est que Goethe recherche la figure de l'animal dans celle perfectionnée de l'homme ; si ce n'est que dans la première émergent en premier lieu les organes qui servent aux fonctions animales, presque comme un point vers lequel converge et auquel sert toute la formation, tandis que la formation humaine perfectionne particulièrement les organes qui servent aux fonctions spirituelles. Déjà ici, nous trouvons que l'organisme animal, que Goethe voit devant lui, n'est plus quelque chose de sensiblement réel, mais un *quid* idéal qui chez les animaux se développe dans une direction inférieure, et chez l'homme dans une direction supérieure. Déjà ici, se tient le germe de ce que Goethe, par la suite, appellera « type », en voulant par cela désigner non pas « quelque animal particulier », mais « l'idée » de l'animal. En outre, on rencontre déjà ici une allusion à une loi énoncée plus tard par lui, très importante pour ses conséquences, à savoir que « la variété des formes découle du fait qu'à telle ou telle partie, une prépondérance sur les autres a été accordée » » (p.26).

Je pense que vous savez qu'à ce propos, Steiner parle des oiseaux comme d'animaux chez lesquels l'organisation céphalique prévaut, des félins comme d'animaux chez lesquels c'est l'organisation rythmique qui prévaut et des bovins comme d'animaux chez lesquels c'est l'organisation métabolique qui prévaut.

Ce qui veut dire que les oiseaux, les félins et les bovins, disposent *anatomiquement* de toutes les trois organisations, mais que, chez les premiers, prévalent, sur les deux autres, les *fonctions* de la tête, chez les seconds celles médianes et chez les troisièmes celles viscérales. De telles différenciations ont, en effet en tout premier lieu, une nature qualitative (idéelle),

et en second lieu, une nature fonctionnelle (énergétique) et, en dernier lieu, anatomique (sensible).

Réponse à une question

Votre difficulté à considérer les oiseaux comme des animaux chez qui prévaut l'organisation de la tête, vient du fait qu'une telle prévalence doit être prise surtout au plan éthérique, qui, en tant que tel, se trouve en rapport avec les fameux « éléments » : feu, air, eau et terre (tels que les comprenaient les présocratiques)). Les oiseaux ont l'*air* comme habitat : non seulement parce qu'ils ont des ailes et qu'ils volent, mais plus encore, parce que leurs os sont « pneumatiques », c'est-à-dire dotés de cavités internes remplies d'air. L'air, toutefois, est aussi l'*habitat* (astral) des pensées. Dans les conférences regroupées dans le livre intitulé : *l'homme, en tant que synthèse harmonieuse des activités créatrices universelles* (Antroposofica, Milan 1968), Steiner a illustré à ce propos, le rapport subtil existant entre les pensées de l'homme et le plumage des oiseaux.

Il faut donc partir de l'observation des formes extérieures pour remonter, grâce aux processus et aux fonctions qui s'y déroulent, aux essences ou aux qualités : à savoir qu'il faut partir de la forme sensible, pour remonter à la forme idéale (à l'idée), sans cependant oublier — comme nous l'avons dit et répété en étudiant *La Philosophie de la Liberté* — que l'idée (ou le concept) *est* une forme, mais qu'elle *n'a pas* de forme.

Le « chœur mystique » du *Faust* chante : « Tout l'éphémère n'est que symbole ». Et pourquoi donc ? Parce que tout ce qui a chuté (« phénomène »), ce qui équivaut à dire tout ce qui est perçu par les sens (physiques), est expression, manifestation ou révélation de l'essence (du « noumène »).

Certes, il faut disposer d'un œil (imaginatif) pour les formes et d'une oreille (inspirative) pour les qualités, si l'on ne veut pas finir comme Kant, par estimer inconnaissable le « noumène » seulement parce qu'on est incapables de comprendre le langage du « phénomène ».

Savoir que la diversité des formes dérive — comme le dit Goethe — « du fait qu'à telle ou telle partie a été concédée une prévalence sur les autres », s'avère particulièrement utile dans le choix des plantes médicinales. Il existe, par exemple, des plantes qui présentent un développement racinaire plus important que celui foliaire, et d'autres chez lesquelles survient la situation contraire. Cela veut dire que les premières véhiculent des forces qualitativement opposées à celles véhiculées par les secondes, et peuvent par conséquent être utiles (si elles sont traitées opportunément) à ces personnes chez lesquelles les forces correspondantes se révèlent au contraire insuffisantes.

Mais revenons cependant à l'animal.

Steiner écrit : « Déjà ici, la différence entre l'homme et l'animal est donc recherchée dans le fait qu'une figure idéale se perfectionne dans deux directions différentes, et qu'à chaque fois, un système d'organes prend le dessus, et par cela, la créature entière reçoit son propre caractère » (p.21).

À chaque fois qu'un « système d'organes prend l'avantage » naît donc un être, pour ainsi dire, « spécialisé » ; et les animaux ne sont autres, en vérité, que des « spécialistes ». L'homme, au contraire, ne l'est pas ; et pourquoi ? Parce que pour pouvoir être libre, on ne doit pas être spécialisé. Dans le cas où chez un homme, disons, le système inférieur (métabolique) prenait l'avantage (comme cela advient chez les bovins) sur le système supérieur (céphalique) et sur celui médian (rythmique), s'imposerait en effet la loi en vigueur dans ce système ; et c'est justement à cause de cela que les bovins ne peuvent « faire » que les bovins et rien d'autre.

Mais alors, comment la liberté se réalise-t-elle ? En créant des « systèmes d'organes » qui, en se neutralisant mutuellement, se trouvent en équilibre dynamique constant. Chacun de ceux-ci — c'est vrai — tendrait à imposer sa propre loi à l'organisme entier, mais il n'y parvient pas (sinon en engendrant des pathologies), puisqu'il se trouve contrarié par les deux autres.

La chose est rendue particulièrement évidente par le « tempérament ». Le terme « tempérament » fait déjà allusion en effet à une activité modératrice ou conciliatrice : oui, mais modératrice et conciliatrice de quoi ? C'est évident : des aptitudes variées et opposées des quatre « humeurs » (Hippocrate) : le colérique, le sanguin, le flegmatique et le mélancolique.

Dans le cas où l'une de ces humeurs prend un net avantage, l'homme régresse en effet de l'*individualité* au *type* ou à l'*espèce* : ou bien, à quelque chose de collectif, de nécessaire et de prévisible.

Lorsque les choses vont, au contraire, comme elles *pourraient* et *devraient* aller, à savoir quand le Je « fait » le Je, les humeurs, en se neutralisant réciproquement, ne s'imposent plus et ne se font plus sentir.

Mais n'est-ce pas justement ceci « l'état de santé » ? N'est-ce pas une expérience commune que lorsque tout va bien, nous nous apercevons à peine que nous avons un corps, et qu'il suffit, au contraire, d'une légère céphalée pour nous rappeler que nous avons une tête ?

La santé est donc « inconscience » ou « conscience supérieure », tandis que celle qui se situe entre les deux, à savoir celle qui *n'est plus* de l'inconscience, mais qui *n'est pas encore* la conscience supérieure, est la conscience intellectuelle ordinaire que Hegel appelle « malheureuse ». Il écrit en effet : « La *conscience malheureuse* est la conscience de soi en tant que celle de l'essence dupliquée et encore complètement impliquée dans la contradiction » ; c'est la conscience « scindée à l'intérieur d'elle-même » (G.W.F. Hegel : *Phénoménologie de l'esprit* — La Nuova Italia, Scandicci (Fi) 1996, pp.131-132).

De fait, l'inconscience et la conscience supérieure se ressemblent : au point que celle-ci (en vertu de son immédiateté), on pourrait même la définir comme une « conscience inconsciente » ou une « inconsciente conscience ».

le Christ dit en effet : « Laissez les enfants venir à moi, car le royaume de Dieu appartient à celui qui est comme eux. Qui n'accueille pas le royaume de Dieu comme un enfant, n'y entrera point » (Luc 18, 16).

Le « royaume de Dieu » appartiendra donc à ceux qui seront capables de conquérir, sur le plan conscient, cette fraîcheur même, cette spontanéité même et cette immédiateté même, qui est propre à l'enfance, et à cause de cela même, à l'inconscience.

Tout ce que nous sommes en train de dire — c'est bien de le répéter — vaut pour l'homme tel qu'il *pourrait* et *devrait* être (ou devenir), et non tel qu'il *existe* aujourd'hui. Le Je vient en effet au monde avec une constitution, avec un humeur et avec un caractère *karmiquement déterminés* : à savoir qu'il vient au monde (en tant que *ego*) presque comme un « animal ».

Il n'y a donc pas de quoi s'étonner si tous ceux qui ignorent qu'elle est sa vraie essence soient actuellement convaincus que l'homme n'est qu'un « animal intelligent ».

Mais revenons à Goethe.

Steiner écrit : En 1776, « Goethe acquit de la clarté sur le point à partir duquel on doit progresser quand on veut étudier la forme de l'organisme animal. Il reconnut que les os sont la base de la structure ; et il conserva cette pensée également plus tard quand, dans ses œuvres anatomiques, il commença par l'ostéologie (...) « On aura déjà observé — dit-il par

exemple — que moi, je considère le système osseux comme le dessin fondamental de l'homme ; le crâne comme le fondement de ce dessin, et toute la consistance pulpeuse presque seulement comme le coloris de ce dessin » » (p.27).

Nous avons parlé de constitution ; celle-ci présente cependant deux aspects : l'un morphologique, l'autre physiologique. Le second, toutefois, n'est plus seulement physique. « Physiologique » veut dire en effet fonctionnalité, processus orientés, vie ou mouvement : ou bien, tout ce qui dépend du corps éthérique.

Quand on distingue, par exemple — comme fait le médecin et chimiste italien Giacinto Viola (1870-1943) — le type « longiligne », le type « normoligne » et le type « bréviligne », on opère une classification qui considère les constitutions d'un point de vue purement morphologique. Quand au contraire, on distingue — comme fait le médecin français Claude Sigaud (1862-1921) — le type « respiratoire », le type « digestif », le type « cérébral » et le type « musculaire », voilà alors que l'élément morphologique (physique) vient s'unir et se confondre avec celui fonctionnel (éthérique).

Du *pur* corps physique, on doit parler en termes morphologiques : à savoir, dans des termes de cette discipline qui étudie — comme on le sait — les formes externes et les structures internes des organismes vivants et des minéraux. Observer de telles formes et structures avec un œil « d'artiste », ce qui revient à dire avec un œil qui dépasse, parce qu'imaginatif, la séparation ordinaire entre l'art et la science, signifie cependant comprendre de telles formes et structures comme des *images*, des *symboles* ou — pour le dire avec Goethe — des « dessins ».

Il affirme — comme nous venons de le voir — que « toute consistance pulpeuse » est presque seulement le « coloris » de tels dessins. Eh bien ! n'entendons-nous pas dire, de quelqu'un qui se trouve dans des conditions désespérées, qu'il a été réduit à la « peau et aux os » ? En termes anthroposophiques, nous pourrions dire aussi, cependant, qu'il s'est réduit à « Lucifer et Ahrimane » : c'est-à-dire qu'il a diminué, en lui, cet être humain qui se trouve justement en tant que *tiers*, entre la peau luciférienne et les os ahrimaniens, tout comme, sur le Golgotha, la croix du Christ se dresse, en tant que *tiers*, entre celles des deux larrons ». Seul ce qui se tient au centre, justement comme ce « *tertium* » qui, selon la logique binaire (gouvernant les ordinateurs) serait, qu'on fasse attention, « *non-datum* », est donc en mesure d'humaniser aussi bien la peau que les os.

Notre tâche n'est pas, par conséquent, de nous écorcher ou de nous désosser, mais de mettre ces parties au service du Je : ou bien de ce qui, en nous est proprement humain.

Mais reprenons notre propos.

Goethe — observe Steiner — « ne fait rien d'autre que de rechercher l'animal en l'homme, c'est-à-dire le plus simple dans le plus compliqué, comme il le dira explicitement plus tard (1795) » » (p.27).

Nous avons déjà dit, en effet, que les essences s'interpénètrent, et que les plus simples (subordonnées) se trouvent à l'intérieur des plus complexes (supraordonnées), et de la même façon que les circonférences concentriques de diamètres plus petits se trouvent à l'intérieur de celles de diamètres plus grands.

Steiner observe encore : « Goethe considérait l'homme absolument conforme au restant de la nature. La pensée, déjà observée ci-dessus par nous, s'animait de plus en lui en lui que la

configuration de l'homme, comme celle de l'animal, sont dominées par une forme fondamentale, laquelle pourtant chez le premier, s'élève à une telle perfection qu'elle permet de devenir le véhicule d'un être spirituel libre ». Goethe, poursuit-il, « était en relation active avec Herder lequel, en 1783, commençait à exposer à grands traits ses *Idées sur une philosophie de l'histoire de l'humanité* (J.G. Herder : *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* — Laterza, Rome-Bari 1992 — *nda*). Cette œuvre jaillit presque des conversations entre eux deux, et bien sûr, plus d'une de ces idées seraient reconductibles à Goethe. Les pensées qui y sont exprimées sont souvent complètement goethéennes, seulement exprimées à la manière de Herder, de sorte que nous pouvons en retirer des conclusions certaines quant aux pensées de Goethe à cette époque » (pp.29-30).

Je ne pense justement pas me tromper en affirmant que plus personne aujourd'hui ne s'intéresse désormais à ce texte de Johann Gottfried Herder (1744-1803), cité par Steiner. C'est pourtant bien triste qu'il en soit ainsi parce que nous aurions un besoin urgent de redécouvrir ce « mouvement culturel » auquel Steiner donne le nom de « goethéanisme » (voir en particulier : *L'étude des symptômes historiques* — Antroposofica, Milan 1961). Le « goethéanisme », toutefois, est quelque chose de plus que ce que nous comprenons aujourd'hui, de manière abstraite, par le terme de « mouvement culturel » : c'est plutôt une atmosphère d'âme, une tension idéelle ou un *humus* spirituel, alimenté, dans une mesure extrême, par un profond élément humain. À l'ensemble Goethe et Herder nous devrions au minimum y compter aussi Schiller (1789-1805), Fichte (1762-1814), Hegel (1770-1831), Novalis (1772-1801) et Schelling (1775-1854).

Vous rappelez-vous lorsque nous avons parlé du « cercle » de la vie, et du fait que, chez la plante, la graine se trouve aussi bien au commencement qu'à la fin de son devenir ? Eh bien !, ici aussi nous pouvons relever que ce qui émerge à la fin d'un processus évolutif n'est autre que ce qui s'en trouve au commencement (« Au commencement était le Verbe ... »).

La science parle aujourd'hui, par exemple, de « propriétés émergentes » (« parce qu'elles n'émergent — nous explique Boncinelli — qu'à un certain niveau d'agrégation, alors qu'elles sont absentes aux niveaux précédents » — *Le cerveau, le mental et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.21), mais elle n'a pas du tout réalisé que celles-ci, peuvent d'autant « émerger » de la substance, que pour autant qu'elles y aient été immergées précédemment à « ce certain niveau d'agrégation ».

Cela vaut, toutefois, non seulement pour les propriétés et les qualités (des choses), mais aussi pour l'être de l'homme. Le Je s'est en effet immergé dans le corps astral (psychique), dans le corps éthérique (vivant) et dans le corps physique, justement dans le but d'en pouvoir émerger de nouveau un jour, par la grâce du *Logos*.

Réfléchissez, le « Fils de l'Homme » pourrait-il jamais émerger un jour de nos âmes, si ne s'était d'abord « immergé » en elles, en ce faisant ainsi « chair », le « Fils de Dieu » ? De ce point de vue, on comprend bien, d'ailleurs, comment l'homme ne descend absolument pas du singe, mais comment, à partir d'un être originaire (suprasensible) ont dérivé, par évolution descendante, le singe et, par évolution ascendante (et non encore achevée), l'homme.

Steiner écrit : « Herder, dans la première partie de son œuvre (*Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* — *nda*), a la conception suivante de l'essence du monde. Il faut présupposer une forme principale, qui passe au travers de tous les êtres et se réalise de

diverses façons. « Depuis la pierre au cristal, du cristal aux métaux, de ceux-ci à la création des plantes, des plantes à l'animal, de celui-ci à l'homme, nous vîmes s'élever la *forme de l'organisation*, et, avec elle, se multiplier les forces et les impulsions de la nature, pour se réunir toutes à la fin dans la configuration de l'homme, jusqu'où elle pouvait les comprendre ». La pensée est parfaitement claire : une forme idéale, typique qui, en tant que telle, n'a pas de réalité sensible, se réalise en un nombre infini d'êtres, distincts dans l'espace et différents dans leurs qualités, jusqu'à finalement l'homme » (p.30).

Mais quelle est l'idée ou la forme « organisatrice » qui s'élève de cette manière ? C'est le *Je suis* qui, à l'instar d'un artiste, alors qu'il réalise ses œuvres propres, se réalise lui-même.

Steiner poursuit cependant : « Cette pensée agit d'une manière très féconde sur la philosophie allemande postérieure. Que soit mentionnée ici, pour une clarification plus importante, l'exposition faite par Oken (Lorenz Ockenfuss, médecin et naturaliste, 1779-1851 —*nda*), de la même idée. Il dit en effet, dans le *Traité de philosophie de la nature* : « Le règne animal est *un seul* animal, ce qui revient à dire qu'il est la *manifestation* de l'animalité avec tous ses organes, chacun desquels est un tout en soi. Un animal singulier apparaît quand un organe singulier se détache du corps animal général et, malgré cela, exerce les fonctions animales essentielles. Le règne animal est, morcelé, l'animal plus élevé : l'homme. Il y a une seule tribu humaine, une seule race humaine, un seul genre humain, justement parce qu'il est le règne animal en entier » » (p.30).

Imaginez, par impossible que votre foie se détache de vous et se mette à s'en aller faire un tour de son propre chef. Il ne pourrait naturellement pas conserver la forme qu'il avait quand il était en vous, mais il devrait en prendre une autre, en se transformant ainsi en animal. Si tous les organes humains faisaient cela, le phénomène se multiplierait évidemment, en engendrant de cette manière un règne animal entier : à savoir, en engendrant, le multiple de l'un.

Certes, tout cela est bien difficile à croire à première vue, puisqu'il revient à l'homme, en réalisant sa propre humanité, d'en prouver et d'en témoigner la vérité.

Pensez un peu à ce qui arriverait si tous les animaux se contentaient de végéter, en tombant peut-être dans une léthargie infinie. Selon toute probabilité, nous commencerions à les confondre pour des plantes. Ce que les animaux ne font pas, les hommes le font cependant : et c'est justement à cause de cela que nous en sommes arrivés à les confondre pour des animaux.

Mais alors que l'animal ne peut devenir qu'un animal, l'homme, justement parce qu'il est libre, peut devenir autant un « homme » qu'une « bête », ou ce qui aujourd'hui souhaité par beaucoup, un « robot ».

Nous avons volontairement dit « bête », puisque l'animalité, chez les animaux, est physiologique et innocente, tandis que chez l'homme, toutes les fois qu'elle prend le dessus sur le Je, (sur l'essence humaine) ou s'y substitue, elle est pathologique, et justement, « bestiale ».

Aujourd'hui tous veulent « se réaliser ». Mais pour pouvoir le faire vraiment, il faudrait que d'abord ils découvrirent ce qu'ils sont réellement ou, pour mieux dire, *qui* ils sont réellement.

Nous, nous avons une grande responsabilité vis-à-vis de la nature. Seul un homme qui est un homme peut en effet nourrir un sens authentique d'amour ou de compassion pour les

créatures du monde animal, du monde végétal et du monde minéral ; ce n'est pas un hasard si un homme qui manque de réaliser sa propre humanité finit par rendre ces créatures victimes de sa bestialité.

Comme des « apprentis sorciers », nous sommes actuellement en train de violer et de détruire nous-mêmes et la nature. Mais qui est un « apprenti sorcier » ? Celui qui s'illusionne pouvoir impunément utiliser des forces dont il ne connaît pas la nature et qu'il ne domine pas.

Justement Goethe a dit : « La connaissance de l'être humain, de quelque genre qu'elle soit, détermine sa conduite ; par conséquent rien n'est plus terrible que de voir agir l'ignorance » (J.W. Goethe : *Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1983, pp.131-132).

Comme on le sait, Martin Heidegger a affirmé : « Seul un Dieu peut nous sauver » ; même lui était donc en train d'attendre le Messie, sans se rendre compte que c'est désormais le Messie, au contraire, qui nous attend.

Mais reprenons notre discours pour conclure.

Steiner écrit : « Dans la formation humaine, tous les organes et systèmes d'organes se constituent de manière que chacun abandonne à l'autre un espace suffisant pour un libre développement, et que chacun se contienne dans ces limites qui apparaissent nécessaires pour que tous les autres puissent également s'affirmer » (p.31).

À bien y regarder, cette affirmation ne vaut pas seulement pour la réalité physico-éthérique (bio-constitutionnelle), mais aussi pour la réalité animique, sinon carrément, pour celle sociale. Au cas où l'on réaliserait — comme souhaitée par Steiner — une « triarticulation de l'organisme social », l'appareil culturel ou spirituel, l'appareil juridique ou politique et celui économique, n'en viendraient-ils pas à se constituer « de manière que chacun laisse à l'autre un espace suffisant pour un libre développement, et que chacun se contienne dans les limites qui apparaissent nécessaires pour que tous les autres puissent également s'affirmer » ?

*Lucio Russo*, 3 octobre 2000.

## Sixième rencontre 10 octobre 2000

Ce soir, avant de reprendre la lecture, je voudrais vous proposer quelques réflexions. Nous avons dit, la fois passée, que le « Goethéanisme » (qui est estimé par Steiner comme une moderne « *universitas litterarum* » qui « prépare le terrain pour accueillir la science de l'esprit » a été un « mouvement culturel » caractérisé par « une atmosphère animique, une tension idéale ou un *humus* spirituel, alimenté, au plus haut degré, par un profond élément humain » : de quelque chose qui alimente donc bien peu la culture du présent et, de façon particulière, celle scientifique.

Nous avons souligné à plusieurs reprises, à ce propos, que les *données* recueillies par la recherche scientifique sont en chose, mais que les *théories* qui sont combinées en mettant ces données en rapport entre elles, en sont une autre.

Celui qui suit la science de l'esprit devrait toujours accueillir les premières, mais ne jamais manquer d'examiner attentivement les secondes, pour contrôler si elles ne sont pas moins hypothéquées par des préjugés ou des jugements *a priori* à caractère philosophique, sinon carrément d'intérêts de nature politique ou économique.

Alors qu'on nous déclare — par exemple certains, comme le fait Rita Levi Montalcini — que l'on ne tardera pas à découvrir, grâce aux progrès des sciences neurologiques et cognitives, « l'essence de l'espèce humaine » (*La Repubblica*, 10 octobre 2000), on donne pour prévue qu'une « essence » puisse avoir une nature sensible ou sous-sensible. Mais que dirait la même Montalcini si quelqu'un soutenait, disons, que l'on ne tarderait pas à découvrir, grâce aux progrès de l'acoustique, l'essence des couleurs ? Avant de se mettre à partir en recherche de celle de la nature humaine, ne vaudrait-il pas mieux par conséquent rechercher *l'essence de l'essence* ? Ne serait-il pas recommandable, en effet, d'avoir quelque idée de ce que l'on est en train de rechercher, surtout quand il s'agit — comme dans ce cas-ci — de se faire une *idée de l'idée* ?

En partant justement à la recherche de l'essence des plantes et des animaux, Goethe a découvert — comme nous l'avons dit — le « type ».

Mais la réalité du « type », parce qu'essentielle, est *qualitative* ; et c'est ici que gît le lièvre !, parce qu'aujourd'hui on a des yeux pour la quantité, mais on n'en a plus pour la qualité ; on est même carrément convaincus — et on le proclame — que la réalité qualitative ne peut pas et ne doit pas concerner la science : cette science qui, en réduisant tout au quantitatif, finit pourtant par ne donner toujours et seulement des nombres.

Nous l'avons déjà dit : l'essence n'est pas un mot, mais une réalité. Par conséquent, il ne suffit pas d'en prononcer le nom ou de se la représenter abstraitement : il faut la percevoir.

Nous savons que la première étape du « sentier de la connaissance » est représentée par « l'étude ». L'étude ouvre la voie, mais, pour passer du penser simple (du penser abstrait) au penser-percevoir (au penser concret), il faut ensuite l'intégrer avec l'exercice ou la discipline intérieure. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut en effet développer cette conscience imaginative qui — comme en témoigne Goethe — est, à la fois, un *penser-voir* et un *voir-penser*.

Combien significatif, s'il en est, à ce sujet, est l'épisode connu suivant, référé ainsi par Steiner : « Goethe avait élaboré en soi la représentation d'une forme plastico-idéelle, comme elle peut se révéler à un esprit en mesure d'envelopper par le regard la multiplicité des formes végétales et de remarquer leur élément commun. Schiller considéra l'image de cette entité qui devrait vivre non pas dans une plante singulière mais dans toutes, et dit, en



désapprouvant de la tête : « Ceci n'est pas une expérience, ceci est une idée ». Il sembla à Goethe que ces paroles vinssent d'un monde étranger. Lui savait, en toute conscience, avoir obtenu sa forme symbolique au travers du même genre de perception spontanée, par laquelle on parvient à la représentation d'une chose que l'on peut voir avec ses yeux et saisir avec ses mains. Dans la plante symbolique ou primordiale, il voyait un être aussi objectif que la plante individuelle. Il estimait la devoir, non pas à une spéculation arbitraire, mais à une observation dépourvue de préjugés et impartiale. C'est pourquoi il ne put que répliquer ceci : « Cela me fait bien plaisir de savoir que j'ai des idées sans le savoir *et que le les vois même de mes yeux* » (R. Steiner : *La conception goethéenne du monde* — Tilopa, Rome 1991, pp.17-18).

En tout cas, pour ce qui concerne aussi la découverte de « l'os intermaxillaire », Steiner se montre intéressé, plus qu'à la découverte en soi, par la façon dont Goethe est parvenu à la faire : ou bien, au raisonnement qui l'a préparée et qui l'a permise.

Procéder selon un raisonnement (un processus de pensée) est une chose bien différente, en effet, que de procéder en aveugle, au travers d'essais et d'erreurs.

Et quel a été, dans ce cas-ci, le raisonnement de Goethe ? À peu près le suivant : « Si à la base de l'évolution des organismes, il y a le processus de la métamorphose, et donc une continuité essentielle, chez l'homme aussi, il doit y avoir présence de cet os intermaxillaire existant chez tous les animaux ».

Il s'est donc mis à le rechercher et il l'a trouvé.

Comme vous le savez, la science, en observant et en étudiant les phénomènes, formule des hypothèses que la vérification expérimentale peut ensuite promouvoir ou rejeter.

Au commencement et à la fin de son procédé, il y a donc deux faits d'expérience : le fait naturel (dit, par Goethe, « phénomène empirique ») et celui expérimental (dit, par Goethe, « phénomène scientifique ») ; et au milieu qu'y a-t-il ? Il y a l'hypothèse : à savoir, non un fait, mais bien un processus de pensée qui peut avoir comme résultat l'idée A, l'idée B ou l'idée C, etc..

Eh bien !, que penserions-nous d'un processus de pensée qui aboutît toujours à l'idée A (« fixée » dans la tête du scientifique), et jamais à celle B, ou à celle C, etc., (animant objectivement le phénomène) ?

Nous le jugerions, au moins, monotone ou monocorde, et à cause de cela même, incapable de se mesurer à la richesse et à l'imagination et la réalité (« les hypothèses — dit en effet Goethe — sont des berceuses par lesquelles le maître endort ses élèves » — *Maximes et réflexions* — TEA , Rome 1988, p.138). Et nous aurions raison de le faire, puisque le moment de l'hypothèse est justement celui où se révèle la « noblesse » (la moralité) du scientifique : où se révèle, à savoir, si le scientifique *aime ou non la réalité plus que lui-même*.

Mais aujourd'hui, y a-t-il éventuellement un processus de pensée qui aboutit invariablement à l'idée A ? Bien sûr que si : c'est justement celui (matérialiste) qui ne fait que réduire la qualité à la quantité.

#### **Réponse à une question :**

Voyez-vous, du processus de la connaissance font autant partie l'**induction**, qui va du singulier (du percept) à l'universel (au concept), que la **déduction**, qui va, à l'inverse, de l'universel (du concept) au singulier (au percept). Aujourd'hui, cependant, on donne une valeur insuffisante au processus déductif, parce qu'on est habitués à la déduction philosophique ou logique (qui va de concept à concept) et non à celle scientifique (qui va du concept au percept). Qu'est-ce qu'a l'habitude de faire, en effet, le philosophe ? En partant d'un principe ou de plusieurs (d'une catégorie ou de plusieurs), il a l'habitude de déduire toute une série de choses, qui en découlent effectivement et logiquement, mais il n'est pas dit qu'elles correspondent pour cela même à la réalité. Du point de vue de la science de l'esprit, cette façon de

faire est caractéristique de « l'âme rationnelle ou affective », plus attentive en effet au concept (au contenu de pensée) qu'au percept (au contenu de la perception), comme c'est au contraire le cas de « l'âme consciente ».

Steiner remarque à ce sujet : « Celui qui se demande « quel rapport il y a entre une idée et le monde sensible *en dehors de l'homme* » pose mal sa question, parce qu'*en dehors de l'homme* un monde sensible (nature) privé d'idée n'existe pas. Seul l'homme, en soi, peut séparer l'idée du monde des sens, et ainsi *se représenter* une nature sans idée » (R. Steiner : *La conception goethéenne du monde*, p.23).

C'est justement en observant la nature que Goethe « **induit** » en effet l'universel (le type) en observant le singulier (la plante ou l'animal) et « **déduit** » le singulier en observant l'universel. Il sait voir, par conséquent, *les idées dans la nature et la nature dans les idées*, tandis que le philosophe voit *les idées en dehors de la nature* et le scientifique (matérialiste) voit *la nature en dehors des idées*.

Il s'agit donc de passer du réalisme des choses au réalisme des idées ; pour ce faire, il faut toutefois traverser l'obscur forêt d'une culture, comme celle contemporaine, qui se complaît carrément d'avoir dissous autant la réalité du sujet que celle de l'objet.

La psychologie s'est chargée de la première dissolution et la physique de la seconde. En effet, la psychologie a ouvert la porte aux instincts, aux impulsions, aux instances affectives, émotives ou de nature archétype, en les fermant entre-temps au Je, tandis que la physique les a ouvertes aux particules subatomiques, en les fermant entre-temps aux objets, tels que les sens les perçoivent (« Pour lui-même — affirme à l'inverse Goethe — et parce qu'il se sert de ses sens intègres, l'homme est l'instrument de physique le plus grand et le plus précis qui puisse exister » ; les sens, en effet, « ne trompent pas » ; c'est le jugement qui trompe » — *Maximes et réflexions*, pp. 160 et 227).

De cette façon, on parvient à savoir que des faits ou des événements « arrivent et se produisent », mais pas *qui* les fait se produire ni *à qui* ils arrivent ; on estime en effet que le sujet et l'objet sont « indéterminables », et qu'il n'est par conséquent possible que de connaître leur « interaction ».

Bien, mais celui qui observe une telle interaction, interagit-il ou non avec le phénomène ? Ici, de deux choses l'une : ou bien il interagit avec l'interaction, et cela veut dire alors que ce phénomène aussi est indéterminable ; ou bien il n'interagit pas avec l'interaction, et cela veut dire alors que ce phénomène, étant déterminable, n'exclut pas la possibilité d'une connaissance objective.

C'est très important d'avoir ces choses présents à l'esprit parce que presque tous ceux qui tombent dans la « Charybde » (ahrimanienne) du réalisme naïf (du réalisme des choses) finissent en général dans la « Scylla » (luciférienne) du relativisme (ou de celui que John R. Searle appelle « anti-réalisme »).

Vous Rappelez-vous, par exemple, ce que Boncinelli dit des êtres vivants ? « Les êtres vivants — dit-il — sont essentiellement des moteurs — mécaniques, thermiques, chimiques ou électrochimiques — qui prélèvent dans l'environnement qui les entoure de l'énergie de bonne qualité et la lui restituent dégradée. Le solde actif de cette transformation est utilisé pour soutenir leur activité incessante, la plus grosse partie de laquelle est finalisée à se maintenir en vie, une certaine portion à se multiplier et un autre portion à transformer plus ou moins sensiblement, l'environnement immédiat » (E. Boncinelli : *Le cerveau, le mental et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.9).

Eh bien !, si Ahrimane « veille » sur tous ceux qui se contentent d'utiliser des parties d'un tel « solde actif » pour manger et dormir (« se maintenir en vie »), se reproduire (« se multiplier ») et travailler (« transformer plus ou moins sensiblement son environnement immédiat »), Lucifer attend au passage, lui, au contraire, tous ceux qui, ne se contentant pas de tout cela, rêvent une vie ou un monde meilleur, en ne sachant pas, ou en ne voulant pas, cependant les penser de meilleure façon (à savoir, en développant leur conscience).

Autant les premiers (avec satisfaction) que les seconds (avec regret) sont de toute manière convaincus que la seule façon de faire de la science c'est celle qui est aujourd'hui en vigueur, puisqu'ils ne se rendent pas compte qu'est depuis longtemps en action dans la vie culturelle une régression menaçante de « l'âme de conscience » à « l'âme rationnelle ou affective » (sinon carrément, à « l'âme sensible ») ou, ce qui est la même chose, de la science (galiléenne) à la métaphysique scientifique et matérialiste.

Justement la physique et la psychologie, par exemple, se sont poussées au-delà du sensible et au-delà de la conscience, en s'illusionnant d'avoir ainsi atteint quelque chose de supérieur (exemplaire, pour ce qui est de la première, c'est le *Tao de la physique* de Joseph Capra — Adelphi, Milan 1994), alors que, à cause de la manière acritique dont elles se sont mues, elles sont de fait descendues dans le sous-sensible et dans le sous-conscient. L'équivoque — vous en conviendrez — n'est pas depuis peu.

En réalité, la connaissance scientifique du monde naturel aurait dû préparer la connaissance scientifique de celui spirituel. Une fois épuisée une telle phase propédeutique (vers la fin du dix-neuvième siècle), la science ne s'est cependant pas tournée vers le suprasensible, mais au contraire vers le sous-sensible, en pénétrant dans ce domaine sans avoir la plus pâle idée de la qualité des forces qui y logent et y agissent.

De la même façon que l'on quantifiait ou mathématisait le sensible, on a, en effet, continué à quantifier et à mathématiser le sous-sensible (au point de promulguer une mécanique « quantique »), sans même se demander si un pareille façon de procéder, expérimentée dans la connaissance du premier avec un (relatif) succès, fût apte à comprendre la réalité du second.

Quelle est en effet la *qualité de la quantité* ? Voici une interrogation à laquelle pourrait ne répondre qu'une science de l'esprit (ou des esprits).

Il est temps cependant d'en revenir à notre texte et de reprendre le discours sur l'os intermaxillaire.

Steiner écrit : « Goethe, par son orientation spirituelle, ne pouvait pas ne pas penser qu'un os intermaxillaire existât aussi chez l'homme. Il s'agissait seulement de le démontrer empiriquement, en cherchant quel aspect il prend chez l'homme et jusqu'à quel point il s'insère dans la totalité de l'organisme. Cette démonstration lui fut acquise seulement au printemps de 1784, en collaboration avec Loder (Justus Christian Loder, anatomiste et professeur à Iéna — *nda*), avec lequel il comparait à Iéna des crânes humains et animaux. Goethe annonça la chose le 27 mars, aussi bien à Madame de Stein qu'à Herder » (pp.33-34).

Ce que Steiner appelle ici « orientation spirituelle », nous pourrions l'appeler aussi « idée-guide ».

Pensez par exemple au labyrinthe dans lequel vivait le Minotaure. Comment Thésée parvint-il à en sortir ? Tout le monde le sait : grâce au fil qu'Ariane lui a donné. Mais telle est précisément, en *image*, la fonction de l'idée-guide : celle de garantir, à savoir, une continuité lumineuse au penser, et donc — comme on a l'habitude de le dire — au « fil » du raisonnement ou du discours.

L'idée-guide en soi, pourrait être au contraire représentée par cette étoile ou comète qui guida les Rois Mages vers le berceau de l'Enfant Jésus.

Cependant, faites attention : l'idée-guide doit être conquise activement, lucidement et dans un esprit critique. En effet, l'idée que nous possédons et par laquelle nous nous laissons guider consciemment et librement, c'est une chose, mais l'idée qui nous possède et nous entraîne, en nous rendant dogmatiques, fanatique et intolérants, c'en est une autre.

Avant de conclure, revenons-en cependant pour un instant au « fil ».

Quand nous pratiquons l'exercice de la concentration, nous développons une série de représentations plus ou moins longue. Mais que nous confère leur ordre et leur cohérence ? Justement ce fil du raisonnement que nous dévidons en étant inspirés par l'idée-guide, dans le cas spécifique, par le thème de l'exercice (le bouton, l'aiguille, le crayon, etc.).

En vertu de cet exercice, il nous est donc donné de réaliser que la nature des représentations est discrète, alors que celle du raisonnement est continue (comme celle — nous le savons déjà — de l'écoulement du temps, de la vie, du penser ou de la mémoire).

Mais ceci a-t-il quelque chose à faire avec la découverte de l'os intermaxillaire ? Eh bien ! , écoutez donc tout ce que Steiner en dit :

« Goethe ne pensait jamais l'organisme comme une structure morte et rigide, mais continuellement fluide dans ses forces formatrices profondes (...) La découverte de l'os intermaxillaire n'est donc qu'une conséquence de ses grandes conceptions. Elle devait rester incompréhensible pour ceux qui ne les avaient pas, étant donné que leur était ainsi soustraite l'unique caractéristique historico-naturelle apte à faire distinguer l'homme des animaux. Ils n'avaient pas la moindre idée de ces pensées qui bouillonnaient en Goethe, sur les éléments qui — distribués chez l'animal, se réunissaient en harmonie dans la forme humaine une —, et ainsi, en dépit de l'identité de chaque détail, fondent la différence dans la totalité qui confère à l'homme son degré élevé dans la série des êtres. Leur façon d'observer n'était pas un rapprochement idéal, mais extrinsèque, à cause duquel l'os maxillaire n'existait pas chez l'homme. Voir avec les yeux de l'esprit, ce que Goethe exigeait, était pour eux l'objet d'une bien piètre compréhension, et cela faisait la différence de jugement entre eux et Goethe » (p.35).

Pas seulement, mais dans *La conception goethéenne du monde* il ajoute : « Quand Goethe l'observe, la nature lui apporte elle-même ses idées (...) Il devait laisser s'écouler en lui, de façon vivace, le fleuve des événements du monde. Il ressentait alors que le monde des idées est la puissance créatrice active de la nature, et non autre chose. Et il ne s'agissait plus de méditer au-dessus des choses ou sur les choses, mais de vouloir pénétrer dans leurs profondeurs pour en retirer ce qui en elles vit et agit » (p.37).

*Lucio Russo*, Rome, 10 octobre 2000.

## Septième rencontre 17 octobre 2000

Vers la fin de notre dernière rencontre, nous avons évoqué la fonction inspiratrice de l'idée-guide. J'espère que vous me pardonneriez, si je commence par vous raconter ce soir une petite histoire, à ce sujet, une histoire que peut-être certains d'entre-vous connaissent déjà.

En pleine nuit, Tizio est en train de chercher quelque chose par terre, sur la partie éclairée du trottoir au pied d'un lampadaire. Arrive Caio qui, le voyant aussi affairé, lui demande: « Excuse-moi, mais tu as perdu quelque chose? ». Tizio, de répondre: « En effet, les clefs de ma maison ». « Et tu les as justement perdues ici? », demande encore Caio. « Non », répond Tizio. Sur ce, Tizio, déconcerté, lui demande: « Mais alors, pourquoi, les cherches-tu ici? ». Et Tizio de répondre aussi vite: « Parce qu'ici, il y a de la lumière! ».

Eh bien!, cette histoire ne sera peut-être pas réjouissante, mais elle est appropriée à notre sujet. Car aux scientifiques qui prétendent « faire des recherches », nous ferions bien aussi de demander sur la base de quels critères ils ont décidé de chercher dans une direction plutôt que dans une autre. Nous pourrions éventuellement découvrir de cette manière que la décision d'entreprendre une recherche déterminée n'a pas été prise sur la base de critères idéels (scientifiques en l'occurrence), mais bien de facteurs extérieurs ou fortuits, sinon carrément d'intérêts qui ne devraient rien avoir à faire avec la connaissance (même pour la science en tant que « profession », et non pas comme « vocation », vaut en effet tout ce que déclara en son temps Schopenhauer, en parlant de la « philosophie des Universités »: « Il s'agit de la lutte ancienne entre ceux qui vivent *pour* quelque chose et ceux qui vivent *de* quelque chose, ou entre ceux qui *sont* quelque chose et ceux qui le *représentent*. » — *La philosophie des Universités* — Adelphi, Milan 1992, p.35).

Pensez, à propos de « hasard », à la médecine homéopathique. Comment procède-t-elle pour créer ses remèdes? Dit rapidement: elle administre une substance déterminée (minérale, végétale ou animale) à un individu sain, pour voir ensuite ce qui arrive, en notant précisément tous les symptômes qui se produisent ainsi. Ensuite, elle prend cette substance, la dilue et la dynamise pour en préparer un remède, et quand elle se trouve en face d'un patient qui présentent spontanément les dits symptômes, elle lui prescrit ce remède.

Que ce soit bien clair, la chose fonctionne bien (en dépit de tout ce que disent presque tous les membres de l'actuelle « communauté scientifique »); ce qui nous tient à coeur de souligner ici, toutefois, c'est que, avant d'expérimenter la substance, personne ne sait, ni n'imagine pouvoir savoir, quel type d'action elle entraînera chez l'être humain. Et pour quelle raison? Parce que personne ne sait rien, non seulement des qualités et des forces des substances naturelles, mais ne connaît pas non plus les rapports dans lesquels elles se trouvent avec celles normalement présentes et agissantes dans l'organisme humain (à qui voudrait approfondir le sujet, je voudrais conseiller le livre de Rudolf Hauschka: *La nature de la substance* — Antroposofica, Milan 1991).

Seule une science naturelle et une médecine éclairée par une science de l'esprit pourrait en effet nous permettre de connaître, soit les qualités des substances et des forces naturelles, soit les qualités des substances et des processus du corps humain.

Comprenons nous bien, *la confirmation des faits reste en tout cas essentielle*, parce que les faits n'ont jamais torts. Il existe de toute manière une belle différence entre procéder à l'aveuglette et suivre un critère idéal qui permet de pouvoir prévoir raisonnablement une telle confirmation, et donc de s'y attendre. Ou bien, n'est-ce pas la même chose que de voyager avec ou sans cartes géographiques, ou bien avec ou sans boussole?

Considérez, pour donner encore un exemple, les maladies « dégénératives » et « inflammatoires ». Ne serait-il pas important de savoir, pour orienter la recherche de manière fructueuse, que le rapport existant chez l'être humain entre la qualité des processus neurosensoriels et celle des processus métaboliques est analogue à celui existant, dans notre planète, entre les zones polaires et les zones

tropicales: à savoir, entre la qualité froide et celle chaude? Et qu'un état morbide s'engendre à chaque fois que, chez l'être humain, les processus froids (salins) de l'organisation supérieure interfèrent avec ceux chauds « sulfurs » de l'organisation inférieure, et inversement?

Le fait est qu'il y a des façons de penser qui ouvrent la voie aux découvertes (aux inspirations et aux intuitions), et d'autres qui, au contraire, la ferment. Tout dépend du degré plus ou moins grand de correspondance entre notre *façon de penser* et la *façon d'être* de la réalité. La conscience intellectuelle ordinaire ouvre par exemple la voie aux découvertes relatives au monde inorganique, mais pas à celles relatives au monde organique ni, d'autant moins, à celui psycho-spirituel.

Rappelez-vous ce que Steiner a dit dans l'un des passages que nous avons lus la fois passée? Que la découverte de l'os intermaxillaire, en tant que conséquence des « grandes conceptions » de Goethe, « devait rester incompréhensible pour ceux qui ne les avait pas » et qui n'étaient pas en mesure de se faire « l'idée la plus pâle » des pensées qui « bouillonnaient en Goethe ».

Malheureusement, les choses, depuis lors, n'ont pas changé: aujourd'hui encore, on s'obstine à s'attarder *en deçà* du seuil qui divise le penser statique (physico-représentatif) de celui dynamique (éthérico-imaginatif), en se barrant ainsi la voie à toute possibilité d'accéder au penser qualitatif (astral-inspiratif).

Convaincue (à la manière de Kant) que les choses, dans leur essence ou qualité, sont inconnaissables, la science se met alors à les mesurer, en les réduisant à des nombres. Ce n'est que celle-ci, en définitive, la raison du succès encaissé par les mathématiques auprès de presque toutes les disciplines.

Goethe observe cependant: « Nous devons reconnaître et confesser ce que sont les mathématiques, et dans quelle chose elles peuvent rendre des services essentiels aux sciences naturelles et au contraire dans quelles autres, elles n'ont absolument aucune part, et dans lesquelles sont tombés en une aberration lamentable la science et l'art par la faute d'une fausse application de leur régénération » (*Maximes et réflexions*, p.240).

À ce sujet, nous nous sommes toujours demandés la fois passée: « Qu'elle est la qualité de la quantité? »; La quantité aussi est en effet une « qualité »: une qualité qui a cependant la caractéristique singulière d'être — comme l'affirme Hegel — « privée de qualité ».

Imaginez, par exemple, que vous ayez trois pommes et trois poires. Eh bien!, du point de vue quantitatif, vous avez une égalité (3=3), étant donné qu'il n'est aucunement important que les pommes soient qualitativement différentes des poires. Mais s'il n'est pas important que des pommes soient différentes des poires, ne court-on pas alors le risque, en étendant et en généralisant un pareil point de vue, qu'il ne soit pas non plus important que le vrai soit différent du faux, le beau du laid et le bien du mal?

Goethe remarque en effet: « Les mathématiques ne peuvent éliminer un préjugé, elles ne peuvent pas modérer l'entêtement, calmer l'attitude factieuse, ne peuvent rien faire dans le domaine éthique » (*Maximes et réflexions*, p.142).

Mais revenons à notre sujet.

Steiner écrit: « Combien vivant était en Goethe le propos d'exposer ses idées sur la nature dans une oeuvre plus grande, cela se révèle à nous en voyant comment, à toute nouvelle découverte à laquelle il parvient, il ne peut s'empêcher de mettre expressément en évidence devant ses amis la possibilité d'une extension de ses idées à toute la nature (...) Nous devons regretter qu'une telle oeuvre n'ait jamais été réalisée de la main de Goethe. À juger de tout ce qui nous en reste, cela aurait été une création qui aurait largement surpassé ce qui fut réalisé ensuite de semblable. Elle serait devenu un canon, à partir duquel aurait dû partir tout effort réalisé dans le champ des sciences naturelles, et sur le fondement duquel on aurait pu en éprouver la substance spirituelle. Cet esprit très profondément philosophique, que seul un être superficiel peut contester à Goethe, se serait uni ici à une immersion pleine d'amour dans l'objet donné à la recherche expérimentale sensible » (pp.35-36).

On peut donc être un « esprit très profondément philosophique » et ne pas être diplômé en philosophie (« pour la philosophie au sens propre — le confesse carrément Goethe — je ne possédais aucun organe » — *Influence de la philosophie récente dans Oeuvres* — Sansoni, Florence, Vol.V, p.51). Ce qui compte, en effet, c'est d'avoir la philosophie dans le sang ou dans le coeur, en tant que tension idéale et art de la pensée, et pas seulement dans la tête, en tant qu'érudition et « manie systématique » (Steiner).

« Se moquer de la philosophie — disait justement Pascal (1623-1662) — signifie philosopher vraiment » (B. Pascal: *Pensées* San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996, p.120).

Tout vrai scientifique (en qualité, si on veut, de « philosophe de l'âme consciente ») devrait par conséquent posséder autant la tension idéale que l'art de la pensée.

Einstein (1879-1955) écrit à ce propos: « Vous trouverez difficilement un esprit profond dans l'investigation scientifique sans sa religiosité caractéristique (...) Sa religiosité consiste en l'admiration extasiée des lois de la nature; il se révèle à lui une intelligence si supérieure que toute celle mise en oeuvre par les hommes dans leurs pensées n'est en face d'elle qu'un reflet absolument nul » (A. Einstein: *Comment moi je vois le monde* — Newton Compton, Rome 1999, p.22).

Comme vous le voyez, était présente en lui cette tension idéale (la « religiosité »); mais l'art de la pensée l'était-il tout autant? On ne le dirait pas. Non seulement il déclare, en effet sur la même page: « je ne veux pas et ne peux pas me représenter un individu qui survive à sa mort corporelle », mais aussi dans le passage rapporté plus haut il révèle qu'il croit que dans les lois de la nature se révèle une intelligence énormément « supérieure », effectivement, à celle humaine, mais *qualitativement* non différente: presque comme si, entre l'intelligence cosmico-divine et celle humaine, il y avait une différence quantitative (une différence de « Quotient Intellectuel ») et non pas qualitative (de niveau de conscience).

Même un grand scientifique comme Einstein n'est donc pas parvenu à tenir le démon de la quantité en respect (ce qui lui fait dire, par exemple: « La nature est la réalisation de tout ce que l'on peut imaginer de plus mathématiquement simple » — *ibid.*, pp.44-45).

Une chose est donc l'âme, d'un autre côté, dans laquelle vit la tension idéale ou la « religiosité », une autre est l'esprit à qui revient la pratique de l'art de la pensée.

Et si une tension idéale analogue vivait dans l'âme de Steiner et dans celle de Einstein, bien différente était au contraire ce qui *marquait* leurs esprits.

Pour ce qui concerne la première, écoutez en effet tout ce que dit Einstein: « Nous, nous honorons la Grèce antique comme le berceau de la science occidentale. Là, pour la première fois, un système logique a été créé, une merveille de la pensée, dont les énoncés se déduisent si clairement les uns des autres que chacune des propositions démontrées ne soulève plus le moindre doute: il s'agit de la géométrie d'Euclide. Cette oeuvre admirable de la raison a donné au cerveau humain la plus grande confiance dans ses efforts ultérieurs. Celui qui, dans sa prime jeunesse, n'a pas éprouvé d'enthousiasme en face de cette oeuvre n'est pas né pour devenir un scientifique théoricien. » (*ibid.* p.41).

Et écoutez, à présent, ce que dit Steiner de sa première rencontre avec la géométrie: « Vivre avec l'âme dans l'élaboration des formes perçues de manière purement intérieure, sans impressions des sens extérieurs, me donnait la plus grande satisfaction; j'y trouvais une consolation à cet état d'âme qui résultait en moi du fait de ne pas trouver de réponse à toutes mes questions. Pouvoir saisir une chose purement dans l'esprit me donnait un sentiment de bonheur intérieur. Je sais qu'au contact avec la géométrie, je connus le joie pour la première fois » (*Mein Lebensgang* — [Ma vie — Antroposofica, Milan 1992, p.17]).

Goethe, toutefois, était en mesure d'expérimenter non seulement une tension idéale, mais aussi — comme nous l'avons vu — « une immersion pleine d'amour dans l'objet donné par la recherche expérimentale et sensible »: c'est justement cela, à savoir, que les âmes subjuguées par des entités lucifériennes et ahrimaniennes ne pourront jamais expérimenter.

Les philosophes (idéalistes), expérimentent en effet la tension idéale, mais dédaignent (depuis le haut de leur tour d'ivoire) de s'immerger dans les objets donnés par la recherche expérimentale et

sensible, tandis que les scientifiques (matérialistes) s'immergent sans amour dans les objets donnés par la recherche expérimentale et sensible, puisqu'ils n'expérimentent aucune tension idéale (« Ils sont peu nombreux, en vérité — se plaignait justement Goethe — ceux qui s'enthousiasment pour ce qui apparaît seulement à l'esprit » — *Formation et transformation de la nature organique* dans *Oeuvres*, vol.V, p.76).

Toujours pour ce qui a trait à l'oeuvre « inaccomplie » de Goethe, Steiner ajoute:

« L'immersion objective dans les objets observés fait en sorte que l'esprit s'y dissout totalement; de sorte que les théories de Goethe ne nous apparaissent pas comme si un esprit faisait abstraction des objets, mais bien plutôt comme si elles formaient les objets eux-mêmes dans un esprit qui durant l'observation s'oubliait lui-même. Cette objectivité extrêmement rigoureuse aurait fait de l'oeuvre de Goethe l'oeuvre la plus parfaite des sciences naturelles; elle serait un idéal auquel tout scientifique de la nature devrait aspirer; ce serait pour le philosophe un exemple typique de recherche des lois de l'observation objective du monde. On peut supposer que la théorie de la connaissance, qui surgit à présent partout comme une science philosophique fondamentale, ne pourra être fructueuse que lorsqu'elle partira de la façon goethéenne de penser et d'observer » (pp.36-37).

Cela vaudra la peine de remarquer que ce jugement de Steiner sur « l'objectivité » de la pensée de Goethe, coïncide avec celui exprimé (en 1822) par Johann Christian August Heinroth (1773-1843), professeur de psychiatrie à Leipzig et commenté de la manière suivante par le même Goethe: « Dans son *Anthropologie*, une oeuvre sur laquelle nous aurons encore l'occasion de revenir, le Dr. Heinroth parle avec bienveillance de moi et de mes travaux, et il définit comme géniale ma façon de procéder qui consiste — écrit-il — dans le fait que ma pensée travaille *objectivement* ou bien, en d'autres termes, qu'elle ne se sépare pas des objets, mais qu'elle fait en sorte que les éléments de ceux-ci, leurs images sensibles, en sont absorbés et intimement pénétrés; que mon voir est déjà un penser, mon penser déjà un voir — un procédé auquel lui ne peut refuser son applaudissement (*impulsion décisive d'un seul jugement pénétrant* dans *Oeuvres*, vol.V, p.57).

Je pense qu'est connue à ce sujet la définition de la vérité donnée par Thomas d'Aquin: «*Veritas est adaequatio rei et intellectus* ».

Cette définition peut cependant signifier — comme le relève justement Heidegger (*Sur l'essence de la vérité* — Armando, Rome 1999, p.37) — aussi bien que la vérité est *adaequatio intellectus ad rem* (adéquation du penser ou du connaître à la chose) qu'elle est *adaequatio rei ad intellectum* (adéquation de la chose au penser ou au connaître).

Eh bien!, il n'y a pas de doute que la première de ces deux formules convient parfaitement à la façon de procéder de Goethe (et de la science de l'esprit), tandis que la seconde convient non moins parfaitement à la façon de procéder de cette science qui « adapte » justement toute chose au penser ou au connaître (quantitatif) de l'intellect ou, comme on entend dire aujourd'hui de plus en plus souvent, de « l'intelligence comptable ».

Pour saisir la portée d'une telle différence, tentez d'imaginer une personne qui, dans l'espoir de pouvoir dépasser sa propre anxiété, angoisse et désespoir, s'adresse à un psychométricien: à savoir à un psychologue expert dans la mesure des phénomènes psychiques, obtenue au moyen de la soumission à des « tests mentaux ».

Eh bien!, que va-t-il arriver de probable? Que la première tente de parler et d'ouvrir son âme au second, mais que celui-ci ne s'apprête que peu ou pas à l'entendre, tout occupé qu'il est par l'exigence (protocolaire) de la soumettre à des tests.

Certes, une situation de ce genre est peut-être paradoxale; mais elle illustre cependant assez fidèlement la manière de se comporter de la science vis-à-vis de la nature.

Même les « maturométriciens » (pour les appeler ainsi) ne prêtent pas d'écoute à cette âme qui se révèle au travers des êtres et des phénomènes naturels, tout pris qu'ils sont par l'exigence (protocolaire) de les peser et de les mesurer, en les transformant ainsi en nombres.



Le fait est que ne peut prendre au sérieux, et donc écouter, l'âme du monde (*Anima mundi*) que celui qui prend au sérieux, et donc écoute, sa propre âme (que l'on n'oublie pas à ce propos que Lucifer est une *âme sans esprit*, tandis que Ahrimane est justement un *esprit sans âme*).

Voyez-vous, on enseigne aujourd'hui presque partout (une fois encore dans le sillage de Kant) que la science n'a rien à faire avec la morale, parce que la science, c'est une chose et la morale, c'en est une autre. Mais ce n'est pas vrai. Entre la vérité dont s'occupe (ou devrait s'occuper) la science et le bien dont s'occupe (ou devrait s'occuper) la morale, il existe au contraire un rapport subtil, parce que c'est le bien à se présenter au penser comme une « vérité » et c'est la vérité à se présenter au vouloir comme un « bien ».

Il s'agit par conséquent de l'expérience, non pas de deux réalités différentes, mais d'*une même réalité (celle du Je suis ou du Logos) à deux niveaux différents*.

Mais que résulte-t-il de cela? Que cela plaise ou non, ceci: qu'une science qui déclare ne rien avoir à faire avec le bien n'a alors plus rien à faire avec la vérité (ni avec la « beauté », en tant que « splendeur du vrai »).

**Lucio Russo**, 17 octobre 2000

## Huitième rencontre 24 octobre 2000

Nous avons dit la dernière fois que « rechercher », en étant munis de critères idéels (d'une idée-guide) qui permet de pouvoir compter raisonnablement sur la confirmation des faits, est une chose bien différente que de procéder à l'aveugle, comme un voyageur dépourvu de cartes ou de boussole. Écoutez ce que dit Steiner, en commentaire de l'exposition faite par Johann Wilhelm Josephi (1763-1845), libre chargé de cours à l'Université de Göttingen, de la découverte de l'os intermaxillaire:

« C'est certainement une exposition complète de la découverte de Goethe, mais qui n'est pas dérivée d'une application cohérente de l'idée du type, mais se présente bien comme l'expression d'une donnée de fait immédiatement constatable. Quand on s'appuie uniquement sur des cas similaires, alors il ne dépend que de circonstances fortuites que l'on parvienne à découvrir justement ces exemplaires dans lesquels la chose est clairement visible. Si, au contraire, on conçoit la chose avec la manière idéelle de Goethe, ces exemplaires particuliers servent seulement à confirmer l'idée, c'est-à-dire à rendre manifeste ce que la nature dissimule d'ordinaire; mais l'idée même peut être suivie en n'importe quel exemplaire; chacun en montre toujours un aspect particulier. C'est justement quand on possède l'idée, que l'on est en mesure de trouver vraiment ces circonstances dans lesquelles elle s'exprime spécialement. Inversement, sans elle, on reste soumis au hasard » (p.40).

Eh bien!, aujourd'hui (en faisant de nécessité, vertu), on en est arrivés carrément à théoriser et à décréter la fonction évolutive du hasard, en lui attribuant un rôle de *Deus ex machina*. Écoutez, justement, ce qu'écrivit Jacques Monod (1910-1976): « Les événements initiaux fondamentaux, qui ouvrirent la voie de l'évolution aux systèmes profondément conservateurs représentés par les êtres vivants, sont microscopiques, fortuits et sans aucun rapport avec les effets qu'ils peuvent produire dans les fonctions téléonomiques (...) La sélection agit sur les produits du hasard et ne peut s'entretenir autrement; elle opère cependant dans un champ de nécessités rigoureuses dont le hasard est banni. C'est de cette nécessité, et non du hasard, que l'évolution a tiré ses orientations générales ascendantes, ses conquêtes successives, le démêlement ordonné dont elle offre apparemment l'image » (J. Monod: *Le hasard et la nécessité* — Mondadori, Milan 1999, pp.110-111).

Donc: « Au commencement était le hasard... ».

Nous, nous sommes pourtant convaincus que de pareilles théorisations ne dérivent que d'une « projection » du hasard qui gouverne la façon de procéder du sujet, et dans ce cas-ci le chercheur, sur l'objet, ou bien encore sur la nature ou sur le monde.

Pour quelle raison, d'ailleurs, un chercheur privé d'idée-guide, habitué donc à se mouvoir au hasard, ne devrait-il pas être induit à croire que la nature fasse autrement.

Mais qu'est-ce que le hasard? Rien d'autre — dirait Voltaire (1694-1778) — que la « cause ignorée » d'un « effet connu »: c'est-à-dire un « scotome », un « point noir » qui occulte et usurpe le rôle de l'esprit ou, si l'on veut, une *idée vide* ou un *concept privé de concept* à peu près dans le même sens où — comme nous l'avons vu en citant Hegel — la quantité est une « qualité privée de qualité ».

N'est-il pas emblématique, d'un autre côté, que les mécanistes, justement ceux, à savoir, chez qui domine la *forma mentis* quantitative ou « calculatrice », élisent le hasard comme leur Dieu?

Mais poursuivons.

Steiner écrit: « Comme dans les infinies formes végétales, il recherche la plante primordiale (...) de même, en relation avec l'animal et avec l'homme, Goethe avait tout fait pour « découvrir des caractères idéels » qui fussent pleinement conformes aux lois naturelles. Dès son retour d'Italie, nous apprenons qu'il travaille soigneusement dans *Anatomicis* et en 1789, il écrit à Herder: « J'ai à exposer une harmonie de la nature récemment découverte ». Il devait s'agir alors d'une partie de la

théorie vertébrale du crâne, dont le complément s'acheva en 1790. Ce qu'il savait jusqu'alors, c'était que tous les os formant l'occiput sont trois vertèbres modifiées. Goethe imaginait ce fait de la manière suivante: le cerveau ne représente qu'un moelle épinière perfectionnée à un degré très élevé; tandis que dans la moelle épinière aboutissent et se détachent les nerfs qui servent spécialement aux fonctions organiques inférieurs, dans le cerveau aboutissent et se détachent les nerfs qui servent aux fonctions supérieures spirituelles, particulièrement les nerfs sensoriels. Dans le cerveau apparaît développé ce qui, dans la moelle épinière, est signalé en puissance. Le cerveau est une moelle complètement perfectionnée; la moelle épinière, un cerveau qui n'est pas encore arrivé à un développement parfait. Or les vertèbres de l'épine dorsale sont complètement adaptées aux parties de la moelle épinière, dont elles sont les organes de protection. Il apparaît donc très vraisemblable, que si le cerveau est une moelle épinière à une puissance supérieure, les os aussi, qui le protègent, ne sont que des vertèbres plus parfaites » (pp.42-43).

Comme vous le voyez, pour pouvoir appréhender la réalité de ces processus ou de ces métamorphoses, il est nécessaire de mettre la pensée en mouvement. Il ne s'agit pas, en effet, d'établir seulement que A est A et B est B, et que C est C et D est D (comme le fait la logique analytique, en hommage au principe d'identité), mais bien de comprendre comment A se métamorphose en B et comment C se métamorphose en D: comment, à savoir, le cerveau se forme à partir de la moelle et comment des vertèbres deviennent des os du crâne.

En amenant le devenir sur le tapis, on y amène naturellement aussi le temps. Qui est plus vieux, par exemple, la moelle ou le cerveau? Indubitablement le cerveau, parce qu'avant d'être un cerveau, il a été un moelle. Le cerveau — pour le dire comme Jung — est donc un « *Senex* », tandis que la moelle est un « *Puer* »; et la même chose vaut les vertèbres et les os crâniens.

Ce qui importe, toutefois, c'est que de tels processus ne soient pas *directement* observables par les sens (physiques). Avec les yeux du corps, nous pouvons voir, en effet, la moelle épinière, et le cerveau, les os crâniens et les vertèbres, mais pas la première se transformant dans le second, ni les troisièmes dans les quatrièmes: en somme, nous pouvons voir les choses, mais pas le mouvement par lequel elles se métamorphosent.

Aujourd'hui, on se vante, à raison, d'être des évolutionnistes. Mais l'évolution est un *processus* et non pas une *chose* qui peut être vue avec les yeux; avec ceux-ci on ne peut voir, en fait, que les choses « évoluées » ou « involuées », mais pas « l'évolution », puisque celle-ci ne peut être « vue » que par la pensée: à savoir qu'elle ne peut être « qu'imaginée ». Mais est-il possible de l'imaginer comme elle est (objectivement) sans disposer du niveau de conscience adéquat (et donc celui imaginaire, précisément)? Non, ce n'est pas possible. Toutes les erreurs et la grossièreté du darwinisme et du néodarwinisme (responsables, par-dessus tout, d'avoir redonné souffle au « créationnisme ») dérivent en effet, pour l'essentiel, d'avoir mené naïvement à la rencontre de la réalité dynamique de l'évolution, celle statique de l'intellect.

Rappelez-vous tout ce que nous avons dit, en son temps, de ces propriétés que la science définit aujourd'hui comme « émergentes »? Eh bien!, nous avons ici un exemple de comment se tiennent en réalité les choses. Nous venons de voir, en effet, que les forces actives à un niveau inférieur (dans la moelle et dans les vertèbres), à un niveau supérieur (dans le cerveau et dans les os crâniens), véhiculent des propriétés et des qualités différentes.

Les propriétés ou qualités donc « émergent » (se réalisent) — c'est vrai — « seulement à un certain niveau d'agrégation » de la matière ou de la substance, mais pour autant qu'elles puissent le faire, soit parce qu'aux niveaux précédents, elles sont, non pas « absentes », mais « immergées » (potentiellement présentes), soit parce que c'est une vertu de leur activité même que la matière et la substance atteignent un « niveau d'agrégation » supérieur.

Qui ne comprend pas la réalité de ces processus finit par conséquent par raisonner de la même manière que celui qui, voyant émerger un *sub* de l'eau, mais ne l'ayant pas vu s'y immerger, se met à soutenir que le *sub*, parce « qu'émergeant » de l'eau, a été créé et produit par l'eau.

En tout cas, de la découverte que « l'ensemble de la tête apparaît déjà préformé dans les organes corporels inférieurs », Steiner dit:

« Ce fut une découverte au sens le plus vaste; par laquelle restait démontré que tous les éléments d'un ensemble organique sont idéellement identiques; que des masses organiques « intérieurement non formées » se manifestent à l'extérieur de diverses façons, et que la même chose se révèle, sur un plan inférieur, comme nerf spinal et sur un plan supérieur, comme nerf sensoriel spécifique, pour s'ouvrir ensuite en organes des sens capables de percevoir, d'appréhender, de comprendre le monde extérieur. Tout le *vivant* était décrit comme cela dans sa force plastique et formatrice, s'extériorisant depuis l'intérieur; il était, à présent pour la première fois, compris comme *vraiment vivant* » (p.43).

Ou bien, comme ce « vivant » qui, si vous vous rappelez tout ce qu'a dit Boncinelli, « n'est pas encore absolument au clair » quant à savoir ce qu'il est, et dont « il manque, au jour d'aujourd'hui, une définition rigoureuse ».

Mais un tel état des choses ne dépend que du fait — comme nous ne nous fatiguerons jamais de le répéter — qu'il « n'est pas encore au clair » quant à savoir ce qu'est le mouvement du penser. Ce n'est qu'en saisissant la nature de ce mouvement qu'il est en effet possible de saisir la nature du vivant.

Augustin disait: « *Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas* » (*La vraie religion* — Rusconi, Milan 1997, p.128).

La « *veritas* » de la vie (du vivant et du corps éthérique) est cependant appelée à *servir de médiatrice* entre celles de l'âme (du corps astrale) et de l'esprit (le Je), qui demeurent justement « *in interiore homine* », et la « *veritas* » de la mort, qui demeure au contraire « *in exteriori homine* » (dans le corps physique).

Qui ne veut pas se limiter à une lecture mystique d'une telle affirmation connue, devra apprendre donc à distinguer ces niveaux et à développer, conjointement à la pensée, les degrés de conscience qui y correspondent (celui imaginaire pour la vie, celui inspiratif pour l'âme et celui intuitif pour l'esprit).

Freud, par exemple, déclare « mystérieux » le saut de « l'esprit [*mente*, donc intellectuel, ndt] au corps » justement parce qu'il ignore la réalité de tels niveaux et, en particulier, celle médiatrice du vivant (dite par Goethe, et pas par hasard, « sensible-suprasensible »).

À ce point, et à partir du moment où nous disposons encore d'un peu de temps, je proposerais de commencer le troisième chapitre intitulé: ***L'essence et la signification des écrits goethéens sur la formation organique*** ».

Steiner écrit: « La signification élevée des travaux morphologiques de Goethe est à rechercher dans le fait qu'en eux reposent les fondements théoriques et la méthode pour l'étude de la nature organique, ce qui est une *fait scientifique de premier ordre*. Si l'on veut l'évaluer de la juste façon, on doit avant tout avoir conscience de la grande différence qui se passe entre les phénomènes de la nature inorganique et ceux de la nature organique. Un phénomène du type de la première est, par exemple, le choc de deux sphères élastiques. Si l'une des deux est à l'état de repos et est heurtée par l'autre dans une direction donnée et avec une vitesse donnée, l'autre en recevra aussi une direction déterminée et une vitesse déterminée. S'il s'agit donc de *comprendre* un tel phénomène, cela peut être atteint seulement si l'on traduit en concepts ce qui est immédiatement donné aux sens. Cela doit réussir jusqu'au point où rien ne subsiste du réel sensible sans que nous l'ayons pénétré conceptuellement. Nous voyons arriver la première sphère, heurter la seconde, et celle-ci se meut ensuite. Nous avons *compris* ce phénomène quand nous savons déduire de la masse, direction et vitesse de la première et de la masse de la seconde, la vitesse et la direction de celle-ci; quand nous reconnaissons que dans les conditions données ce phénomène doit se produire par «*nécessité* ». Cela veut dire autrement que tout ce qui s'offre à nous doit apparaître comme une *conséquence* ».

*nécessaire* de ce que nous avons présupposé idéellement. Si cela advient, nous pouvons dire que concept et phénomène coïncident. *Il n'y a rien du concept qui ne soit aussi dans le phénomène, ou rien du phénomène qui ne soit dans le concept* »(p.45).

Mais qu'est-ce que veut dire que dans les phénomènes (ou dans les objets) du monde inorganique « il n'y a rien dans le concept qui ne soit aussi dans le phénomène, et rien du phénomène qui ne soit aussi dans le concept »?

Considérons une bicyclette par exemple. Si nous la démontions, au point d'avoir toutes les pièces qui la composent étalés devant nous, et qu'ensuite, nous la remontions, nous pourrions être absolument certains d'avoir embrassé et dominé par la pensée l'objet entier. La bicyclette remontée s'avérerait en effet identique à celle que nous avons démontée, et fonctionnerait même de la même façon.

Nous ne serions pas aussi sûrs si, au lieu de la bicyclette, nous « démontions » et puis « remontions » une plante ou un animal. La plante et l'animal remontés ne s'avéreraient pas identiques à ceux démontés, ni ne « fonctionneraient » de la même façon (pour ne pas affirmer qu'ils ne fonctionneraient plus du tout).

Rappelez-vous à ce propos, tout ce qu'a dit Goethe (dans un passage que nous avons lu il y a quelques réunions déjà) d'un papillon pris au filet? « La pauvre bête tremblait dans le filet, elle se dépouillait de ses plus belles couleurs; et même si l'on réussit à la prendre intacte, la voilà finalement, rigide et inanimée; le cadavre n'est pas l'animal entier, il lui manque quelque chose, il lui manque une partie principale qui, dans ce cas comme dans tout autre, est essentielle: la vie... » À la bicyclette remontée, il ne manque donc plus rien, tandis qu'au papillon (tué) lui vient à manquer une partie « essentielle » de sa nature: ou bien la vie. Dans le premier cas, nous pouvons par conséquent dire que « concept et phénomène » coïncident, parce que, pour le dire ainsi, il ne reste plus rien en dehors; dans le second cas, au contraire, ils ne coïncident pas, parce qu'il reste quelque chose à l'extérieur (carrément même de « principal »).

Mais pour quelle raison il en va ainsi? Parce que le concept (ou la loi) de la bicyclette renvoie à celui de son inventeur ou constructeur humain, tandis que le concept (ou la loi) du papillon renvoie à celui de son créateur cosmique, et par cela même, à un niveau de conscience que l'homme pourrait approcher et atteindre seulement en se portant au-delà de son niveau de conscience ordinaire qui le rattache (représentativement) au sensible.

Steiner poursuit en effet: « Un corps est chauffé et par conséquent il augmente de volume; aussi bien la cause que l'effet appartiennent au monde des sens. Nous n'avons donc pas besoin, pour comprendre de tels processus, de sortir du monde des sens. Nous déduisons simplement, *au sein de ce monde* un phénomène de l'autre. Quand donc nous expliquons un tel phénomène, c'est-à-dire quand nous voulons le pénétrer conceptuellement, nous n'avons à accueillir dans le concept aucun autre élément, excepté ceux qui sont aussi perceptibles *manifestement* par nos sens. Nous pouvons percevoir tout ce que nous voulons comprendre. Et c'est en cela que consiste la coïncidence de la perception (phénomène) avec le concept » (p.46).

On fera bien de souligner que c'est précisément cette coïncidence de la perception et du concept qui rend admirable, pour ne pas dire « exacte », la science de la réalité morte ou inorganique.

Il ne doit pas être oublié qu'une telle science est un fruit (posthume) de l'incarnation du *Logos*; ce n'est pas aux morts qu'est concédé, en effet, d'observer et de connaître la mort, mais bien aux vivants, ou pour mieux dire, aux *ressuscités*.

Nous devons donc aux « porteurs du *Logos* », tels que par exemple, Copernic (1473-1543), Galilée (1564-1642) ou Kepler (1571-1630), la naissance de l'âme consciente et de la « modernité », ainsi que l'affirmation tolérée de la liberté de la pensée qui s'est ensuivie.

Et en quoi consistait cette dernière? Justement dans la liberté de pouvoir faire coïncider le concept avec le phénomène (avec la perception sensible), en faisant abstraction de tout ce qui avait été affirmé de celui-ci par Aristote, par les Écritures et par l'autorité religieuse.

Aujourd'hui, l'obstacle est cependant différent. Au nom de la coïncidence du concept avec la perception sensible, non seulement on se refuse, en effet (matériellement), à vivifier, développer et élargir le concept de façon à ce qu'il puisse coïncider (comme celui goethéen du « type ») avec la perception de la réalité suprasensible (du vivant), mais on s'efforce aussi de ramener et de réduire tout concept d'ordre suprasensible (comme ceux de vie, d'âme et d'esprit) à des perceptions *réelles* d'ordre sensible ou à des perceptions plus ou moins *virtuelles* d'ordre suprasensible.

Alors que nous parlons des plantes, des animaux ou des êtres humains, tout comme nous parlerions de « bicyclettes », nous n'épuisons donc pas le phénomène, mais bien notre capacité. Ne sachant pas penser autrement, nous n'opérons, en effet rien d'autre qu'un *adaequatio rei ad intellectum*. Tenons-nous en de toute manière bien fermement, pour conclure, aux deux conditions qui doivent toujours valoir pour tout phénomène inorganique: *il doit toujours avoir une cause et un effet; et tous deux doivent être perceptibles aux sens (physiques)*.

Quand on affirme donc, ne serait-ce que pour donner un exemple, que le cerveau est la cause *sensible* du penser ou du vouloir *suprasensible*, on sort du champ de la science et on entre dans celui de la métaphysique.

**Lucio Russo, Rome, 24 octobre 2000.**

## Neuvième rencontre 31 octobre 2000

Ce soir, avant de reprendre la lecture du texte, on fera bien de réfléchir à nouveau sur la différence qu'il y a entre la réalité organique et à celle inorganique: une différence que la science contemporaine (matériellement orientée) tend le plus souvent à négliger, quand elle ne la supprime pas carrément. Jacques Monod, par exemple, déclare explicitement qu'entre la réalité vivante et celle non-vivante, il n'y a que des différences quantitatives, puisque la première serait seulement plus « informée » que la seconde.

On en viendrait à se demander (chose que Monod ne fait pas) si la réalité est « vivante » parce qu'elle est plus informée ou, inversement s'il est plus « informée » parce qu'elle est vivante. Pour notre réflexion, je proposerai de toute manière de reprendre l'affirmation suivante de Steiner concernant les phénomènes de la nature inorganique: « *Il n'y a rien dans le concept qui n'est pas non plus dans le phénomène, et rien dans le phénomène qui n'est pas non plus dans le concept* ». Nous avons déjà dit que, dans ce cas, les « comptes — comme on a l'habitude de dire — sont justes », puisqu'il y a une pleine correspondance entre le caractère du phénomène et celui de notre percevoir et de notre penser.

On pourrait cependant observer: pour ce qui concerne le percevoir, il y a une correspondance, puisque « physique » est le phénomène et « physiques » sont les organes au moyen desquels nous le percevons; mais comment vont les choses en ce qui concerne le penser? Si la nature du penser — selon tout ce qu'enseigne la science de l'esprit — est « éthérique », entre celle-ci et celle « physique » du phénomène, comment se fait-il qu'il y ait une correspondance?

C'est vrai, la nature du penser est éthérique; il est pourtant non moins vrai que nous pensons les phénomènes « physiques » avec l'intellect. Et qu'est-ce que cela veut dire que nous les pensons avec l'intellect? Cela veut dire que nous les pensons avec le cerveau, et donc, non pas avec la pensée éthérique, mais bien avec son *reflet physique* éteint. Jamais la réalité morte du monde physique ne se serait ouverte à nous, si l'intellect (le mental) ne nous avait pas été donné: ou bien, la possibilité d'utiliser grâce au corps physique et, plus précisément, au « miroir » cortical, une pensée, non plus directe et vivante (imaginative), mais plutôt une pensée indirecte et morte (représentative). « Dans le monde imaginaire — observe justement Steiner — chaque chose parle à l'homme comme si elle était intelligente de manière directe, tandis que dans le monde physique même l'intelligence ne peut se manifester qu'au moyen de la corporéité physique (*Les degrés de la connaissance supérieure* dans *Sur la voie de l'initiation* — Antroposofica, Milan 1977, p.31). Il y a donc pleine concordance entre la connaissance et la réalité du monde physique, du moment que nous développons la première sur la base de perceptions et de pensées médiatisées par le corps physique.

Quant à une telle concordance, nous avons déjà rappelé la définition de la vérité donnée par Thomas d'Aquin: « *veritas est adaequatio rei et intellectus* ». L'intellect, toutefois, est en mesure de s'adapter à la réalité des « choses » ou des quantités, mais pas à celles des « processus » et des « qualités »: en bref, il est en mesure de se conformer à une *partie* de la réalité, mais pas à *toute* la réalité. Par conséquent, on ne devrait donc pas lui demander ce qui n'entre pas dans ses capacités, et qu'il ne peut donc pas donner. « L'azur — récite avec justesse un vers d'Alexandre Blok (1880-1921) — ne se mesure pas avec le mental ».

L'intellect n'est pas *la* conscience, mais plutôt une *partie* de la conscience: justement cette partie « intellectuelle » que Steiner appelle aussi « représentative », « objective » ou « matérielle ».

Comme il y a celle intellectuelle, il existe en effet d'autres formes supérieures de conscience; et le Je est d'autant plus libre qu'il est davantage capable, selon ce que requiert la réalité, de se mouvoir entre celles-ci, sans s'identifier avec aucune d'entre elles.

Mais le Je s'identifie, aujourd'hui encore, avec l'intellect ou le mental (*cogito ergo sum*) et dans une mesure égale, il refuse seulement l'idée d'un développement du niveau de conscience ordinaire. Faites pourtant bien attention: le Je refuse une telle éventualité, pas tant par amour de la conscience intellectuelle, ou du mental calculeur (*digito ergo sum*), mais par amour de soi; vu qu'il est identifié avec un tel niveau de conscience, il a en effet la sensation trompeuse qu'en se portant au-delà du nombre et du calcul, (et par cela même de son existence en forme « d'ego »), il se perdrait lui-même.

### Réponse à une question

Voyez-vous, qui comprend la science de l'esprit apprécie, peut-être plus que beaucoup d'autres, les bénéfices apportés à l'humanité par l'intellect et les progrès dont, nous modernes, devons être débiteurs à la science et à la technique.

Critiquer l'intellect n'aurait pas de sens, du reste, puisque cela serait comme critiquer, disons, la vue; Il y aurait pourtant un sens à critiquer cette dernière si elle avançait la prétention titanique d'assurer aussi les fonctions qui sont dévolues aux autres sens.

Mais, tandis qu'aucun organe des sens n'avance, par chance, une semblable prétention, la conscience intellectuelle est en train de prétendre depuis longtemps qu'elle s'occupe aussi de la vie, de l'âme et de l'esprit, en usurpant ainsi, de fait, les fonctions qui seraient au contraire propres, dans l'ordre, à la conscience imaginative, à la conscience inspirative et à celle intuitive.

Vu que nous y sommes, permettez-moi de tenter d'éclairer un autre aspect de la question.

Imaginons que nous ayons perdu l'ouïe. Que pourrions-nous faire? Nous pourrions au besoin tenter de la remplacer en utilisant quelque expédient habile, ou une « prothèse » quelconque. À partir de ce moment, nous considérerions certainement comme un « signe de progrès » le fait de commencer à investir des sommes pour la recherche et la production de prothèses toujours plus parfaites et efficaces.

Comment ne pas reconnaître cependant qu'un tel progrès, au cas où il nous serait donné de retrouver l'audition, serait inutile? Qui nous dit, en effet, que les énergies utilisées pour construire et perfectionner les prothèses ne pourraient pas être, au contraire, utilisées pour récupérer l'audition? À savoir, qui nous dit (en dehors de toute métaphore) que les énergies dont nous nous servons pour donner une raison intellectuelle (quantitative) de la vie, de l'âme et de l'esprit, ne pourraient pas être, au contraire (et plus utilement) employées pour développer des niveaux supérieurs de conscience?

D'un autre côté, l'intellect sain (qui se tient avec « les pieds sur Terre »), est une chose, l'*elefantiasi intellectualistica* (qui « fait tous ses efforts pour ») en est une autre; tout comme une chose est la science, autre la *métaphysique scientiste* (Schopenhauer disait, avec son « amabilité » habituelle: « Entendre chanter la personne enrôlée ou voir danser un boiteux c'est une chose pénible, mais entendre philosopher un cerveau limité est insupportable » — *La philosophie des Universités* — Adelphi, Milan 1992, p.48).

On, raconte, par exemple, que les paysans avaient coutume autrefois d'observer avec attention les frênes et les chênes, parce que si les feuilles apparaissaient d'abord sur les frênes, la saison s'annonçait belle, mais inversement, si elles apparaissaient d'abord sur les chênes, c'était signe de saison pluvieuse.

Aujourd'hui, nous attendons que ces informations nous soient données par les satellites: à savoir, par les instruments très coûteux et sophistiqués dont nous pourrions très bien nous passer, au cas où nous nous remettons à apprendre, avec humilité, le langage muet de la nature.



Vous rappelez-vous la tragédie du Vajont? En octobre 1963, une partie du Mont Toc s'effondra dans la lac du Vajont, en soulevant une vague immense qui, en se précipitant dans la vallée, emporta et balaya tout ce qu'elle trouva sur son chemin.

Eh bien, écoutez ce qu'écrivit Mauro Corona, en réévoquant (en témoin, narrateur et poète) ces événements: « Un jour le Mont Toc se réveilla en sursaut. Il s'éveilla parce que l'eau de la digue l'avait drôlement bousculé. Il s'aperçut avec stupeur qu'il était devenu un peu plus petit. Il avait glissé de quelques mètres vers le bas. Il appela alors le Mont Borgà, son ami qui se dresse en face de lui, et lui dit: « Écoute, ici l'eau est en train de me couper les pieds et cette masse de techniciens présomptueux, ingénieurs et géologues ne s'aperçoivent de rien. Je suis sûr que je vais m'effondrer dans ce maudit lac qu'ils ont construit et je ne sais pas comment les avertir. Depuis pas mal de temps, je me sens faible et je cherche à le leur faire comprendre. J'ai même fait pencher les arbres vers la terre de manière à ce qu'ils remarquent mes mouvements, mais eux, obtus comme ils sont, ils ne s'en rendent pas compte. S'il te plaît, aide-moi, mets les en alarme, prévien-les, toi, vu qu'il ne font pas attention à moi ». Le Borgà, qui est beaucoup plus vieux que le Toc et donc plus sage, répondit avec tristesse: « Moi, je ne peux rien y faire. Ce sont là des gens insensibles et ils ne comprennent pas. Ce ne sont que des techniciens arides qui ne savent pas interpréter nos messages: ceux des plantes, de l'eau, des bruits. Ce sont des fils de la présomption, par conséquent ils développent et mettent en pratique une science qui va contre nature.... » » ( *Le vol de la martre* —Vivalda, Turin 1999, pp.168-169).

Le fait est que l'intellect, qui ne peut comprendre et dominer qu'*un quart* de la réalité (et ce n'est pas peu), mais qui se trouve de toute manière à vivre dans la réalité *entière*, s'ingénie à réaliser au mieux qu'il peut, des « prothèses » (ou si vous préférez, des « comme si » ou des « approximations ») qui lui donnent l'illusion de pouvoir remplacer de quelque manière, sa propre incapacité à comprendre la vie, l'âme et l'esprit.

Comme nous l'avons vu, le quart de réalité que l'intellect comprend et domine, est celui physique; et un corps physique, les minéraux, les plantes, les animaux et les êtres humains en possèdent un; avec la différence cependant, (comme cela est mis en lumière par la science de l'esprit) qu'un tel corps est essentiel chez les minéraux, mais pas chez les plantes, chez lesquelles (tout en ayant un corps physique) c'est le corps éthérique qui est essentiel; non pas chez les animaux, chez lesquels (tout en ayant un corps physique et un corps éthérique), c'est le corps astral qui est essentiel; et non pas chez les êtres humains, chez lesquels (tout en ayant un corps physique, un corps éthérique et un corps astral), c'est le Je qui est essentiel. Cela veut donc dire que plus les conclusions, auxquelles parviennent les investigations scientifiques basées sur l'intellect, s'éloignent du minéral, moins elles sont d'autant en mesure de saisir — pour le dire avec Jacob Böhme (1575-1642) — la « *signatura rerum* »: la nature vraie et profonde, à savoir, des choses.

Mais reprenons à présent le texte.

Steiner écrit: « Il faut admettre que, dans un être vivant, tous les rapports sensibles n'apparaissent pas comme une conséquence d'autres rapports perceptibles aux sens, comme c'est le cas pour la nature inorganique. Toutes les qualités sensibles apparaissent ici plutôt comme des conséquences d'une condition qui n'est plus perceptible par les sens. Elles apparaissent comme conséquence d'une unité supérieure planant au-dessus des processus sensibles. L'aspect de la racine ne conditionne pas celle de la tige, ni celle-ci, celle de la feuille et ainsi de suite, mais toutes ces formes sont conditionnées par quelque chose qui se trouve au-dessus d'elles et qui, en soi, n'a plus de forme visible par les sens; elles existent effectivement l'une par l'autre, mais non pas l'une en

conséquence de l'autre. Elles ne se conditionnent pas réciproquement, mais elles sont toutes conditionnées par un autre » (p.47).

Ceci veut dire que ni l'aspect de la racine n'est la cause de celui de la tige, ni l'aspect de la tige n'est l'effet de celui de la racine, mais que tous deux (tout comme ceux des feuilles, des fleurs et des fruits) sont « conditionnés par un autre »: ou bien, par un « type » ou par une idée qui « n'est plus perceptible par les sens ».

Ça semblerait évident, mais il n'en est pas ainsi. Écoutez, en effet, tout ce qu'écrit Edoardo Boncinelli: « Quand le cerveau de l'homme n'a plus été en mesure de s'étendre matériellement, parce que cela aurait mis en danger sa vie ou sa capacité de se reproduire, se sont étendus ses corrélats abstraits c'est-à-dire le mental et la pensée » (*Le cerveau le mental et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.289).

Le cerveau, au cas où il aurait continué à s'étendre matériellement, aurait donc « mis en danger sa vie ou la capacité de se reproduire ». Et pourquoi? Parce qu'il aurait « ouvert en deux » la boîte crânienne ou l'aurait défoncée (que l'on consulte à ce propos, la note de Francesco Giorgi, *Cerveaux « gras » et cerveaux « maigres »*, du 4 juillet 2004 — *ndr*).

Comme vous le voyez, celui qui affirme cela estime que, chez l'homme, le cerveau et la boîte crânienne ne se développent pas de concert, parce que « conditionnés » tous deux par le Je, mais de manière indépendante et isolée (voire même antagoniste).

En note, toujours pour ce qui est de la différence entre l'organisme et la machine, Steiner ajoute de toute manière: « Dans celle-ci tout est dans la collaboration des parties, et en elle, rien de réel n'existe en dehors de cet échange d'action. Le principe unitaire, qui domine l'action commune de ces parties, fait défaut à l'objet même, et se trouve en dehors de lui, comme dessein dans l'esprit du constructeur. Seule la myopie la plus extrême peut en venir à nier que c'est justement en ceci que se trouve la différence entre organisme et mécanisme, et que le principe opérant la collaboration des parties n'existe, dans ce dernier (le mécanisme, *ndt*), qu'en dehors (abstrait), tandis que dans le premier (organisme), il atteint sa vraie existence à l'intérieur de la chose même. Ainsi même les conditions de l'organisme perceptible par les sens n'apparaissent pas comme une simple conséquence l'une de l'autre, mais comme dominées par ce principe intérieur, comme une conséquence de quelque chose qui n'est plus perceptible aux sens. Dans cette acception, ce principe est aussi peu sensible que le dessein dans l'esprit du constructeur, qui n'existe pourtant que par l'esprit; bien plus, c'est pour l'essentiel ce dessein lui-même; sinon qu'il a pénétré dans l'intérieur de l'être et n'opère plus au travers d'un tiers, médiateur — le constructeur — mais réalise ses actions directement à partir de soi » (p.47).

Le « dessein », le projet ou l'idée du mécanisme, se trouve dans la pensée du constructeur. Il a donc sa loi *ex soi*, tandis que l'organisme l'a *en soi*.

Celui qui trouverait éventuellement de tels concepts trop « abstraits » ou trop « hégéliens », je voudrais non seulement rappeler que c'est en réalité la manière dont nous sommes habitués à les penser qui est « abstraite », mais aussi lire ce qu'en son temps Aleksandr Herzen (1912-1870) déclara sur Hegel: « Il n'y a rien de plus ridicule dans le fait que les Allemands considèrent Hegel comme un logicien aride, bien que chacune de ses oeuvres soit animée d'une poésie profonde » (« *There is nothing more ridiculous than the Germans... considering Hegel a dry logician..., even though each of his works is imbued with powerful poetry* » — A. Beyli: *Anthroposophy and Russia* — St. George Publications, Spring Valley, New York, 1983, p.3).

Nous pourrions donc dire (à la lumière de l'anthroposophie) que les minéraux sont *ex Soi*, puisqu'en eux, le Je, le corps astral et le corps éthérique, en étant en dehors du corps physique, sont *transcendants*; que les plantes sont au contraire *ex soi - en soi*, puisqu'en elles, le Je et le corps astral, en étant en dehors du corps physique, sont *transcendants*, alors que le corps éthérique, y étant à l'intérieur, est *immanent*; et que les animaux sont en fin des *en soi*, puisqu'en eux, (le Je

*individuel* tout en restant en dehors du corps physique, et donc *transcendant*), le corps astral, porteur du je *collectif* (de groupe ou d'espèce), et le corps éthérique se trouvent dans le corps physique, et sont donc *immanents* (« le sujet animal — observe en effet Hegel — est une figure parce qu'il est un tout, *qui n'est en relation qu'avec lui-même*. Il représente le *concept*, dans ses *déterminations* développées et parce qu'elles existent en lui » — *Encyclopédie des sciences philosophiques* — Laterza, Rome-Bari 1989, p.345).

Le Je ou l'essence, se manifeste donc chez les minéraux (en particuliers dans les cristaux) en tant que « structure stable », chez les végétaux en tant que « forme vivante » et chez les animaux en tant que « modèle (collectif) de comportement » (et pas encore, par conséquent, en tant que liberté).

Comme on le voit, le Je ou l'essence, en élaborant secrètement la substance, s'ouvre progressivement le passage vers l'existence, la manifestation ou la révélation.

Nous ferions donc bien — en pensant à la parole qui, en s'ouvrant un tel passage, s'est enfin manifestée dans l'être humain (et qui est enfin « émergée » — comme préféreraient le dire certains — de l'être humain) — en revenir à méditer les versets suivants du Prologue de l'Évangile de Jean: « Au commencement était le Verbe (la Parole, *nda*), et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout a été fait au moyen de lui et sans lui, aucune des choses créées n'a été faite » (Jean 1, 1-4).

**Lucio Russo, Rome, 31 octobre 2000.**

## Dixième rencontre (7 novembre 2000)

Nous avons dit, la fois passée, que l'intellect ne peut comprendre et dominer qu'*un quart* de la réalité; que le quart de réalité qu'il comprend et domine est celui physique; que le corps physique n'est essentielle qu'aux minéraux; et que par conséquent les investigations scientifiques sur l'intellect sont d'autant moins en mesure de saisir la nature profonde et vraie des choses, qu'elles s'éloignent d'autant plus du règne minéral.

Écoutez, par exemple, ce que dit Jacques Monod: « Les êtres vivants sont d'étranges objets. Les hommes de tout temps doivent l'avoir su de manière plus ou moins confuse. Le développement des sciences naturelles, à partir du dix-septième siècle, et leur explosion à partir du dix-neuvième, ont contribué à rendre plus pénétrante cette impression d'étrangeté au lieu de la supprimer. En ce qui concerne les lois physiques qui régissent les systèmes microscopiques, l'existence même des êtres vivants semblait un paradoxe, une violation de certains principes fondamentaux sur lesquels se fonde la science moderne » (*Le hasard et la nécessité* — Mondadori, Milan 1999, p.22).

Comme vous le voyez, vouloir comprendre les êtres vivants en tant « qu'objets » ne semble pas « étrange » ni « paradoxal », sur la base des seules lois physiques, mais les êtres vivants sont bien des « objets étranges » et leur existence un « paradoxe ».

Steiner dit au contraire du vivant: « Ici nous ne pouvons pas déduire ce que nous percevons avec les sens de rapports à leur tour perceptibles par les sens, mais nous devons bien accueillir, dans le concept des processus, des éléments qui n'appartiennent pas au monde des sens, *nous devons aller au-delà du monde des sens*. L'observation ne suffit plus, nous devons saisir l'*unité* conceptuellement, si nous voulons expliquer les phénomènes. Avec cela, cependant, on produit un détachement entre l'observation et le concept; ils n'apparaissent plus coïncidents; le concept plane au-dessus de l'observation » (p.48).

Pourquoi le concept « plane-t-il au-dessus de l'observation »? Parce qu'étant *réel et vivant* (non réfléchi, donc) il « plane au-dessus » du cerveau, en ne donnant lieu à aucune « représentation ». Comme nous le savons (grâce en particulier, à la *Philosophie de la Liberté*), une chose est en effet la réalité du concept, une autre celle de la représentation.

Écoutez tout ce que Hegel dit à ce sujet: « Sentiments, intuitions, appétences, volitions, etc., pour autant qu'on en a *conscience*, sont appelés en général *représentations*: On peut dire par conséquent, en général, que la philosophie met, à la place des représentations, des *pensées*, des *catégories* et, plus proprement, des *concepts*. Les représentations en général peuvent être considérées comme des *métaphores* de pensées et de concepts (...) Dans notre conscience ordinaire, les pensées sont revêtues et unies par l'habituelle matière sensible et spirituelle, et dans notre repenser, réfléchir et raisonner nous *mélangeons* des sentiments, des intuitions et des représentations avec des pensées » (*Encyclopédie des sciences philosophiques* — Laterza, Rome-Barî 1989, pp.6-7).

Et écoutez ensuite tout ce qu'il ajoute: « À la conscience, il semble qu'en lui ôtant le moyen de la représentation, on lui enlève le terrain qui était son soutien ferme et habituel. Quand elle est transportée dans la pure région des concepts, elle ne sait plus dans *quel* monde elle est » (*ibid*, p.7).

Il s'agit, évidemment, de la même conscience qui ne sait plus « dans quel monde elle est » alors qu'elle se trouve en présence des ces « objets vivants » étranges et paradoxaux dont parle Monod. Le fait est que si l'on ne s'éduque pas à « transporter » la conscience « dans la pure région des concepts » (à savoir, au degré inspiratif et intuitif), on ne saisira jamais la réalité de ce « type » ou de cette « entéléchie » qui « plane — comme le dit Steiner — au-dessus de l'observation ».

Nous avons déjà vu, par exemple, que Montalcini se dit certaine que les sciences cognitives, avec les neurosciences, ne tarderont plus à « déchiffrer l'essence de l'espèce humaine ». Mais de quoi s'occupent les sciences cognitives? Des « représentations mentales », en les considérant (selon des diverses orientations) comme des « reproductions » (de l'environnement extérieur), des « codes

mentaux » ou des « caractérisations abstraites », et non pas comme des « fruits » (comme on l'explique dans *La Philosophie de la Liberté*) de la rencontre et de l'union, dans l'âme, du percept (du contenu de la perception, puisé au moyen du corps) avec le concept (avec le contenu de pensée, puisé au moyen de l'esprit).

Hegel encore, écrit en effet: « Le représenter (l'activité de représentation, ndt) commence à partir de l'intuition et de la matière *rencontrée* dans l'intuition »; La représentation est par conséquent « le point médiant entre l'immédiat se trouvant déterminé, de l'intelligence et l'intelligence même dans sa liberté, qui est la pensée » (*Encyclopédie des sciences philosophiques* — Materza, Rome-Bari 1989, p.441).

Comme l'eau naît de l'union de l'hydrogène et de l'oxygène, et comme les couleurs naissent — selon Goethe — de l'union de la lumière et de la ténèbre, ainsi la représentation naît donc de l'union du concept et du percept.

Et comment attendre, alors, qu'elles déchiffrent « l'essence de l'espèce humaine » ces sciences qui ne sont même pas parvenues à déchiffrer l'essence de la représentation: ou bien, celle de leur matière même d'investigation?

En tout cas, le « comment » se forme une représentation, est une chose, le « pourquoi » en est une autre. Et pourquoi se forme-t-elle? Parce que le concept, étant une *entité* vivante, ne peut connaître une *chose* morte, sinon, justement en s'éteignant et en se transformant en représentation.

La représentation est en somme une « fleur coupée » ou, plus proprement, la *dépouille du concept*; et c'est justement pour cela qu'elle nous permet de connaître le monde inorganique. Qu'est d'autre en effet, un minéral, sinon une « dépouille »: c'est-à-dire un « objet » dans lequel la vie, l'âme et l'esprit n'ont pas pénétré, ou duquel ils sont exilés en face de lui?

Il devrait être clair, donc, que lorsqu'il s'agit de connaître, non plus les choses mortes, mais les êtres vivants, il faut, en procédant à l'inverse, remonter de la représentation au concept.

« Alors que dans la nature inorganique — observe Steiner à ce sujet — concept et réalité étaient une seule chose, ici ils semblent se séparer l'un de l'autre et appartenir en propre à deux mondes différents » (p.48).

Kant les a en effet séparés, en posant le premier dans le monde nouménal, et des choses comme elles sont *en soi*, et la seconde dans le monde phénoménal, ou des choses comme elles sont *pour nous*.

Steiner poursuit cependant: « La vision qui s'offre immédiatement aux sens ne semble plus porter en soi son fondement, son essence. L'objet n'apparaît plus explicable par lui-même, parce que son concept est éloigné, non pas de lui-même mais de ce quelque chose d'autre. Puisque l'objet n'apparaît plus dominé par les lois du monde des sens, mais est présent toutefois aux sens et apparaît à eux, c'est comme si dans la nature il y avait une contradiction insoluble, comme s'il y avait un abîme entre les phénomènes inorganiques compréhensibles en eux-mêmes, et les êtres inorganiques, pour lesquels se produit une violation dans les lois de la nature, *pour lesquels, tout d'un coup, les lois de validité universelle seraient rompues* » (p.48).

Voilà donc la vraie raison de cette « étrangeté », des « paradoxes » et même des « violations » dont parle Monod.

Tout cela, cependant, dérive uniquement du fait que le rapport qu'ont l'essence (le noumène) et l'existence (le phénomène) dans les organismes est différent de celui qu'ils ont dans les mécanismes ou dans tout autre produit de la technique.

À Kant, doit être reconnu par conséquent le mérite d'avoir mis en lumière une telle différence, mais aussi le tort de l'avoir — comme on a l'habitude de dire — « plâtrée »: de ne pas avoir réalisé, autrement dit, que tout ce qui n'est pas accessible et connaissable par la conscience ordinaire

intellectuelle, peut être atteint et connu par des degrés supérieurs de conscience (que l'homme devrait cependant développer).

Steiner écrit justement: « Nous devrions, selon Kant, nous limiter à voir qu'une telle relation existe; Mais on ne pourrait pas, pour ce qui concerne les organismes, satisfaire à l'exigence logique de reconnaître comment le concept général, l'idée, sort d'elle-même, et se manifeste comme réalité sensible. Nous devrions plutôt admettre que concept et réalité se trouvent ici immédiatement de front et ont tous deux été réalisés, grâce à une influence existante en dehors d'eux, de la même manière, que l'homme, sur la base d'une idée conçue par lui, construit un objet composé quelconque: par exemple une machine. Avec cela serait niée la possibilité d'une explication du monde organique, et même apparemment démontrée son impossibilité » (p.49).

Comme il serait insensé en effet, sinon carrément cruel, de reprocher aux muets de ne pas parler, ou aux aveugles de ne pas voir, ainsi serait-il pareillement insensé, sinon carrément cruel, de reprocher aux « intellectuels » d'aujourd'hui (qui, en tant que tels ne peuvent être — ils l'admettent plus ou moins — que des matérialistes) de ne pas reconnaître la réalité de l'idée et celle du processus grâce auquel elle sort d'elle-même et se manifeste en tant que réalité sensible.

La limite intellectuelle et matérialiste est en effet devenue désormais une limite, pour ainsi dire, « physiologique ». Ce n'est pas un hasard si Steiner nous met en garde contre la pensée que le matérialisme ne serait qu'une théorie erronée que l'on pourrait rationnellement ou dialectiquement réfuter.

Que soutient par exemple une telle théorie? Que le penser, le sentir et le vouloir dépendent *toto coelo* du corps physique (du cerveau). Eh bien, c'est vrai! Mais qu'on fasse bien attention: non pas parce que cela a toujours été et sera toujours ainsi, mais parce que *aujourd'hui c'est bien ainsi*. Parce que aujourd'hui, à savoir, les âmes humaines sont réellement devenues si dépendantes de leur corps physique qu'elles ne parviennent même plus à se rappeler un passé dans lequel elles dépendaient de l'esprit (transcendant) et à imaginer un futur dans lequel elles pourraient, si elles le voulaient, se réaliser en pleine liberté (grâce au Je et au *Logos* qui l'habite).

Le matérialisme, toutefois, ne se limite pas à enregistrer cette vérité (historique et évolutive) contingente, mais il l'hypostasie plutôt, en édifiant sur cette base une culture qui, en empêchant les âmes de connaître leur propre et authentique histoire ou leur propre et authentique passé, leur ôte la possibilité de donner un juste sens au présent et de garder espoir et confiance dans l'avenir.

Le matérialisme est donc un obstacle, non pas parce qu'il « photographie », en quelque sorte, la condition d'une humanité « tombée », « malade » ou « aliénée », mais parce qu'il l'empêche de se délivrer, de se guérir et de se retrouver.

« La superstition des matérialistes — affirme justement Steiner — fait obstacle au vrai progrès de l'humanité, en ne faisant pas le nécessaire pour que les facultés latentes chez l'homme soient développées » (*Les degrés de la connaissance supérieure* dans *Sur la voie de l'initiation* — Antroposofica, Milan 1977, p.44).

N'est-il pas significatif, à titre d'exemple, qu'une culture qui se vante (à raison) d'être historiciste et évolutionniste, ne soit pas parvenue jusqu'alors à mettre au monde une histoire de l'âme qui ne se réduise pas systématiquement à celle du corps? Et qu'elle continue par conséquent à ignorer, de manière irresponsable, le devenir (ontogénétique et phylogénétique) de l'âme au travers de la phase « sensible », la phase « rationnelle » ou affective et la phase « consciente » ou, pour mieux dire, « autoconsciente »?

Comme vous le savez, c'est cette dernière phase (appelée justement celle de « l'âme de conscience » par Steiner) que naît historiquement la modernité (en 1413). Eh bien! Qu'arrive-t-il quand on oublie une donnée de ce genre? Que certains — comme le rappelle Stephen Toulmin — datent alors la naissance de la modernité « en l'an 1436, quand Gutenberg adopta les caractères d'imprimerie mobiles; certains en 1520, avec la rébellion de Luther contre l'autorité de l'Église; d'autres en 1648, avec la fin de la Guerre de trente ans; d'autres encore avec la Révolution

américaine de 1776 ou celle française de 1789; alors que pour quelques-uns seulement les temps modernes débutent en 1895, avec l'*Interprétation des rêves* de Freud et l'ascèse du « modernisme » dans les arts figuratifs et dans la littérature » (*Cosmopolis* — Rizzoli, Milan 1991, p.18).

Il arrive, en somme, que l'on considère ces événements (matériels) comme des « causes » de la modernité, et non comme il serait juste de la faire — comme ses « effets » symptomatiques et emblématiques.

Mais revenons à Kant.

Autant, lui distingue — comme nous l'avons vu — le noumène du phénomène, en confiant ensuite à un *tiers* (à un « *intellectus archetipus* » surhumain) l'honneur de mettre le premier en rapport avec le second, autant, en concevant abstraitement le noumène, il ne parvient pas à imaginer comment l'idée, en tant qu'entéléchie, possède la force d'animer et de vivifier le phénomène, ou « comment — dans les paroles de Steiner — le concept général, l'idée, sort d'elle-même, et se manifeste comme une réalité sensible ».

Mais l'idée « qui sort d'elle-même, s'écoule ou — comme aime à dire Hegel — se « développe », avant comme réalité physique, qu'elle se manifeste comme réalité éthérique. C'est en effet de cette « source » (« lumière de vie » que jaillit en effet ce courant de vie (celui de la « vie de lumière ») qui vivifie tous les organismes.

Pas étonnant, donc, si celui qui ne sait pas concevoir une réalité de ce genre, finisse par penser ensuite — à l'égal de Kant — qu'à la manière de l'homme qui, en tant que tiers, a d'abord l'idée de la machine et ensuite la construit, ainsi Dieu, en tant que tiers, a d'abord l'idée de la plante et ensuite l'édifie (et la maintient en vie).

C'est à ce point qu'entre en scène Baruch Spinoza (1632-1677).

« Goethe — écrit en effet Steiner — aborda pour la première fois l'œuvre de Spinoza au printemps 1774; et il parle de cette première connaissance qu'il fit de ce philosophe (dans *Poésie et Vérité*) de la façon suivante: « Après m'être démené en vain de par le monde pour trouver un moyen d'éduquer mon être étrange, je tombai finalement sur l'*Éthique* de cet homme » » (p.49).

Ce qui intéressa la plus Goethe, fut le fait que Spinoza admettait — au contraire de Kant — la possibilité d'une connaissance de l'essence des choses (des « choses en soi »). Il distinguait en effet trois genres de connaissance, en expliquant comment, le troisième et le plus élevé d'entre eux, était « celui — selon tout ce qu'écrit encore Steiner — par lequel, à partir d'une représentation suffisante de la vraie essence de certains attributs de Dieu, nous progressons à une connaissance suffisante de l'essence des choses. Spinoza appelle ce genre de connaissance *Scientia intuitiva*. Goethe aspirait à cet ultime et suprême genre de connaissance » (p.51).

Mais qu'est-ce que cela signifie, comme le dit Spinoza, « que les choses doivent être connues de manière que nous nous envisagions dans leur essence certains attributs de Dieu »?

Que Dieu — répond toujours Steiner — « est le contenu idéal du monde, le principe moteur qui propulse tout, soutient et guide »; mais il ajoute tout de suite après: « Qu'on peut à présent se représenter cela de manière à le présupposer comme un être indépendant, existant en soi, séparé des êtres finis, qui a à côté de lui ces choses finies, les domine, et les met en interaction? Ou bien si l'on se représente cet être répandu dans les choses finies, en sorte qu'il existe non plus au-dessus ou à côté d'elles, mais, uniquement en *elles*. Cette conception ne nie absolument pas le principe primordial, elle le reconnaît pleinement, mais en le considérant *répandu* dans le monde. La première des deux conceptions considère le monde fini comme une manifestation de l'infini, mais cet infini reste existant dans son être propre, ne prodigue rien de soi. Il ne sort pas de lui-même, reste ce qu'il était avant sa manifestation. La seconde conception considère aussi le monde fini comme une manifestation de l'infini, mais présuppose seulement que cet infini, dans sa manifestation, est complètement sorti de soi, qu'il a déposé lui-même sa propre essence et vie dans

la Création, de sorte que désormais, il n'existe qu'en elle. Alors, parce que le connaître est manifestement un découvrir l'essence des choses, alors que cette essence ne peut consister que dans cette part qu'un être fini a du principe primordial de toutes les choses, connaître signifie découvrir cet infini dans les choses

Dans le premier cas, on a donc une conception « transcendante » (de Dieu); dans le second, on en a une « immanente ». Il faut cependant être attentifs à ne pas identifier l'immanentisme avec le « panthéisme ».

À partir du moment où Dieu est présent dans le monde physique (comme corps et espace), dans le monde éthérique (comme vie ou temps), dans le monde astral (comme qualité ou essence) et celui du Je (comme être ou *Logos*), qui est en effet « panthéiste »? Celui qui ne reconnaît que le Dieu vivant dans la sphère éthérique (comme le font en général, de manière plus ou moins « paganisante », les naturistes ou vitalistes).

Qui est inversement polythéiste? Celui qui ne reconnaît que les dieux qui peuplent la sphère astrale, ce qui revient à dire les entités qui forment ce qu'on appelle le « monde des idées ».

Et qui est enfin un « monothéiste »? Celui qui ne reconnaît que le Dieu du Je, mais d'un Je — faites bien attention — réfléchi dans le corps physique sous forme d'*ego*.

Laissez-moi vous dire, à ce propos, que d'entendre parler, comme on le fait souvent, d'une conception « judéo-chrétienne » c'est en vérité désolant. Celle chrétienne, en effet, est une conception « trinitaire », ou plus précisément « triunitaire », qui a bien peu à voir autant avec celle monothéiste juive qu'avec celle monothéiste islamique.

### Réponse à une question

Spinoza distingue la « *nature naturans* », ou nature *créatrice*, de la « *nature naturée* » ou nature *créée*. Tout le problème — comme vous voyez — se trouve dans la manière dont est conçu le rapport entre la première et la seconde. Qui le conçoit de manière transcendante, pense en effet que la *nature naturans* au-dessus de la *nature naturée* ou à côté d'elle; qui le conçoit de manière immanente, pense inversement que la *nature naturans* se trouve dans la *nature naturée*, et que par conséquent celle-ci la manifeste ou la révèle.

On ne fait pas de science en se limitant à affirmer que « Dieu est en tout », mais on n'en fait que si l'on est capables de distinguer, dans le tout, les divers niveaux, les divers modes, les diverses qualités de la présence divine. Goethe affirme justement: « Je crois en Dieu! » celle-ci est une belle phrase, digne de louanges; mais reconnaître Dieu là où il se manifeste, et sous n'importe quel aspect, c'est en réalité la béatitude sur Terre » (*Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, pp.176-177).

Connaître, signifie en effet découvrir, non seulement l'essence des choses (« l'être déterminé » hégélien), mais aussi ce que de telles essences ont en commun (la qualité de « l'essence »), et donc l'*Être de toutes les essences* (« l'être indéterminé » hégélien).

Steiner écrit: « Avant Goethe (...) on expliquait la nature organique selon la première conception (celle transcendante — *nda*), l'inorganique selon l'autre » (celle immanente — *nda*); et il ajoute: « À propos du livre de Jacobi (Friedrich Heinrich Jacobi 1743-1819 — *nda*), publié en 1811, avec le titre *Des choses divines et de leur métamorphose*, Goethe observe: « Comment pouvait être bien accepté de ma part ce livre d'un ami si cher dans lequel je devais voir soutenue la thèse que la nature dissimule Dieu? Avec ma conception pure, profonde, innée et expérimentée, qui m'avait appris à voir infailliblement Dieu dans la nature, et la nature en Dieu, en sorte que ce mode de représentation formait la base de mon existence, une expression si étrange, unilatéralement limitée, ne devait-elle pas m'éloigner pour toujours, dans l'esprit, de l'homme le plus noble dont j'aimais dévotement le cœur? » » (p.52).



Ce n'est pas la nature, en effet, qui dissimule Dieu; *mais c'est nous qui le faisons.*

Voyez-vous, nous avons l'habitude d'utiliser une belle expression: la « donnée ». Mais qu'est-ce qu'une donnée sinon un quelque chose qui ne se dissimule pas, parce que justement cela se donne, s'offre ou fait don de soi ? Et de quoi dépend alors son dévoilement ou son occultation?

Uniquement de notre compréhension ou incompréhension.

Gardons présent à l'esprit de toute manière qu'il est aussi possible de dévoiler une chose, en occultant une autre. À l'homme moderne, par exemple, s'est dévoilée la « mort de Dieu » ou le « Dieu mort »: à savoir le Dieu du monde physique ou inorganique; ses yeux (représentatifs) se sont donc ouverts pour le monde dans lequel Dieu est mort, mais pas ceux (imaginatifs) pour le monde dans lequel Dieu est vivant: justement ces yeux, c'est-à-dire, que l'homme de l'Antiquité (l'homme de l'âme sensible et du mythe) avait encore ouverts.

Il est pourtant vari, d'un autre côté, que sans traverser une telle expérience de mort (et de cécité), nous n'aurions jamais été libres, et donc capables d'assumer, *individuellement*, la responsabilité de rouvrir peu à peu les yeux (de l'esprit) pour le Dieu ressuscité.

**Lucio Russo**, Rome, 7 novembre 2000.

### **Onzième rencontre (14 novembre 2000)**

Nous commençons tout de suite à lire:

« Supposons — écrit Steiner — que le processus causal consiste dans les éléments *m, d, et v* (masse, direction et vitesse d'une sphère élastique en mouvement), et le processus produit dans les éléments *m', d' et v'*; alors pour certains *m, d et v, m', d' et v'* seront déterminés par ceux-là. Si à présent je veux comprendre le processus, je dois réunir dans un concept commun l'ensemble du processus qui se compose de cause et effet. Ce concept n'est cependant pas tel qu'il puisse résider dans le processus lui-même et déterminer. Il réunit simplement deux processus dans une expression commune. Il n'effectue ni ne détermine rien. Les objets du monde des sens seulement se déterminent eux-mêmes. Les éléments *m, d et v* sont perceptibles également pour les sens extérieurs. Le concept n'apparaît que pour servir de moyen récapitulatif à l'esprit; il exprime quelque chose qui n'est ni idéal, ni conceptuel, mais sensiblement réel. Et ce quelque chose qu'il exprime, c'est l'objet sensible. La connaissance de la nature inorganique se fonde sur la possibilité de saisir le monde extérieur au moyen des sens et d'exprimer les actions réciproques au moyen des concepts » (p.53).

Observons donc le phénomène sensible **A** (constitué des éléments *m*, *d* et *v*) et le phénomène sensible **B** (constitué des éléments *m'*, *d'* et *v'*), et puis, en pensant plaçons-les entre eux dans une relation de « cause-effet ».

C'est ce que fait l'intellect, et nous devons reconnaître qu'il le fait excellemment.

C'est pas sa vertu qu'en effet, que la pensée, en se mouvant de manière *linéaire* et *discrète*, met en rapport la cause **A** avec l'effet **B**, la cause **B** avec l'effet **C**, la cause **C** avec l'effet **D**, et ainsi de suite.

Tandis qu'on observe et que l'on pense un organisme, la pensée doit pourtant *se mouvoir autrement*: à savoir, non plus de manière linéaire et discrète, mais bien *circulaire* et *continue*.

Dans ce cas, en effet, c'est comme si les phénomènes **A**, **B**, **C**, et **D** se trouvaient idéellement le long de la circonférence d'un cercle et ne dépendaient plus l'un de l'autre, mais tous de son centre; un tel centre, serait donc l'unique cause invisible de multiples effets visibles.

Kant s'en est rendu compte, mais il pontifié: « L'homme ne pourra jamais connaître une telle cause invisible, parce que l'intellect humain n'est pas capable d'une semblable connaissance ».

Il ne se trompait pas en disant ceci puisque la connaissance des causes invisibles ne revient pas à la pensée intellectuelle. Nous pourrions l'éduquer — c'est vrai — le développer et le transformer, autant pour le permettre de franchir cette limite, mais il est malheureusement difficile de trouver quelqu'un qui soit disposé à le faire (Que l'on ait toujours à l'esprit que l'anthroposophie poursuit, en même temps, l'évolution de l'être humain au moyen de la connaissance et la connaissance au moyen de l'évolution de l'être humain).

Kant justement, par exemple, non seulement ne l'a pas fait, mais il a carrément émis l'hypothèse de telles limites, en confiant ensuite la charge de gérer tout ce qui les transcende à l'intelligence divine: à savoir à celle du Créateur, et non de la créature.

### Réponse à une question

Le centre de la circonférence dont nous parlons est dans la réalité le « type », l'essence, ou l'idée. Souvenons-nous que nous avons d'une part le Je et le corps astral, de l'autre le corps éthérique et le corps physique, et que, entre les premiers et les seconds, se trouve ce que Steiner appelle le « seuil »: à savoir la ligne de frontière qui sépare la sphère de l'*être* (ou des essences) de celle de l'*exister* (du temps ou de l'espace).

Je sais bien que ceux qui ont fait leur l'enseignement d'Albert Einstein ne considèrent plus le temps et l'espace comme deux réalités distinctes (comme les concevait, par exemple, Newton), mais parlent d'une dimension unique « spatio-temporelle », comme ils ne distinguent plus non plus l'énergie de la masse. Il faudrait cependant faire très attention au niveau auquel ces synthèses sont réalisées. *En-deçà* du « seuil », en effet, c'est-à-dire dans le domaine de l'exister ou du monde éthérico-physique, autant le temps et l'espace que l'énergie et la masse sont des réalités (qualitativement) différentes.

Pensez justement à l'homme. À quoi correspond l'espace et la masse? À son corps physique (mort ou anatomique); et à quoi inversement le temps et l'énergie? À son corps éthérique (vivant ou physiologique).

Unifier *en-deçà* du seuil (carrément dans le sous-sensible), soit le temps et l'espace, soit l'énergie et la masse, ne contribue donc pas à clarifier les idées; cela contribue au contraire à décomposer ou désagréger quelques rares (et non par hasard dites) « solides » certitudes que l'intellect retire de son expérience du monde sensible.

Mélanger et confondre de tels éléments, en ignorant ce qui réellement les unifie (*au-delà* du seuil), signifie par conséquent régresser, à savoir descendre, en-dessous de la « lumière naturelle », dans la ténèbre sous-naturelle, et non pas progresser, à savoir monter, au-dessus de la « lumière naturelle », à la lumière spirituelle: ce qui veut dire, en somme, *chaotiser*, et non synthétiser.

Mais revenons à nous. Nous avons dit que pour saisir l'essence d'un organisme, il faut un mouvement de la pensée différent ou une autre faculté de jugement.

Ou bien, explique Steiner: « Une faculté de jugement qui puisse conférer à une pensée une autre substance que celle puisée uniquement au moyen des sens extérieurs, qui puisse comprendre non seulement le sensible mais ce qui est purement idéal, pour soi-même, séparé du monde sensible »; et il ajoute: « Un concept qui ne soit pas extrait par abstraction du monde des sens, mais ait un contenu découlant seulement de lui-même, on peut l'appeler *concept intuitif* et intuitive est sa connaissance. Ce qui s'ensuit est clair: *un organisme ne peut être compris que par le concept intuitif*; et Goethe démontre par des faits que ce genre de connaissance est concédé à l'homme » (p.54).

Mais qu'est-ce qu'un « concept intuitif »? C'est un concept appréhendé par la conscience intuitive, et à cause de cela même finalement, compris *pour ce qu'il est*. Seule la conscience intuitive peut en effet saisir l'essence (spirituelle) du concept, puisque la conscience ordinaire représentative en peut en saisir que le seul corps mort (physique), celle imaginative le seul corps vivant (éthérique) et celle inspirative le seul corps animique (astral).

### **Réponse à une question**

Comme nous l'avons dit maintes fois, une chose est le concept, une autre la conscience représentative que nous en avons d'ordinaire, tout comme une chose est, par exemple, un être vivant et une autre, son portrait ou sa photographie.

Les maîtres Zen affirment: « La Lune réfléchi dans l'étang n'est pas la Lune ». Eh bien!, le concept aussi réfléchi par le cerveau (en tant que représentation) n'est pas le concept.

Faites pourtant attention: c'est vrai que le concept réfléchi par le cerveau n'est pas le concept; mais c'est justement grâce à son reflet qu'il nous est donné de découvrir, en levant le regard en haut, le concept réel.

C'est celle-ci la raison pour laquelle, autour de la réalité réfléchi (de la réalité de l'apparence ou du non-être), se déchaîne une rude « lutte spirituelle » entre les entités (michaéliques), qui sollicitent l'homme à s'en servir pour élever le regard vers son être spirituel, et celles (ahrimaniennes) qui le poussent au contraire à s'en servir pour abaisser le regard sur son présumé être matériel ou sous-matériel.

Dans cette seconde direction se meut la science actuelle qui, pour le dire en termes Zen, ne fait rien d'autre que draguer méthodiquement l'étang, dans l'illusion d'y trouver la réalité de la Lune qui s'y reflète. « Élever le regard » signifie cependant « élever la pensée », en commençant par la mener du niveau ordinaire statique ou représentatif à celui dynamique ou imaginaire. Entre l'expérience indirecte de la réalité du concept et celle directe, se situe en effet l'expérience vivante du penser (en tant que force, mouvement et activité).

### **Réponse à une question**

Voyez-vous, les empiristes soutiennent que le concept, on le retire ou on l'abstraie de la perception; cela vaut, cependant, non pas pour le concept (en soi), mais pour notre conscience du concept.

C'est grâce à la perception que nous parvenons en effet à nous gagner une première (abstraite ou nominaliste) conscience du concept. Mais nous devrions ensuite développer celle-ci, jusqu'à passer de la perception de l'objet (qui nous donne le concept) à la perception du concept (que nous donne l'objet), en unifiant ainsi (dynamiquement) ces deux points de vue opposés qui, s'ils sont adoptés unilatéralement, donnent respectivement lieu, à l'empirisme et au rationalisme. N'oublions pas, en effet, que pour Hegel (mais aussi pour Steiner) la réalité est justement une *unité ou synthèse d'essence et manifestation*, Dans ce

sens, nous pourrions même dire que l'essence n'est que la manifestation vue de l'intérieur (depuis l'esprit), et que la manifestation n'est que l'essence vue de l'extérieur (depuis le corps physique).

Steiner écrit à ce propos: « Cet élément qui s'autodétermine, nous pouvons l'appeler, avec Goethe, une entéléchie. Une entéléchie est donc la force qui par sa propre vertu, s'appelle elle-même à la vie. Ce qui apparaît dans le phénomène a aussi une vie sensible, mais celle-ci est déterminée par la force de l'entéléchie » (p.54).

L'entéléchie — nous l'avons dit — *est* une forme (potentielle), mais *n'a pas* de forme (actuelle). Elle peut prendre n'importe quelle forme par conséquent, et donc apparaître de manière **A** dans l'*habitat A* de manière **B** dans l'*habitat B*, de manière **C**, dans l'*habitat C*, etc. Ce sont là diverses façons d'apparaître de l'entéléchie qui se révèlent à nos sens (physiques), et c'est de ces dernières que doit donc partir quiconque veut, en pensant, remonter à elle.

Steiner observe précisément : « Ici la raison humaine intervient et se forme *dans l'idée* un organisme qui est proportionné non pas aux influences du monde extérieur, mais seulement à ce principe. S'élimine ainsi toute influence fortuite qui n'a rien à faire avec l'organique *en tant que tel*. À présent, cette idée, qui correspond purement à l'organique dans l'organisme, c'est l'idée de l'organisme primordial, du *type* de Goethe. On voit aussi à partir de cela la haute légitimité de cette idée du type. Ce n'est pas un simple *concept logique* ; c'est ce qui dans tout organisme est le vrai élément, sans lequel il ne serait pas un organisme » (p.55).

L'exigence de passer de l'activité du représenter à celle de l'imaginer se fait beaucoup plus claire ici. La représentation, en effet, en tant que statique et rattachée à la perception sensible, ne peut accueillir qu'une des multiples formes adoptées par l'entéléchie : ou bien, un *état* qui lui revient (déterminé), mais pas son *devenir*.

Pensez, par exemple (pour reprendre le titre d'un livre connu du peintre russe Wassily Kandinsky) aux *point, ligne, superficie* (Adelphi, Milan 1968). Du point de vue de la logique analytique et du principe d'identité, il s'agit de trois réalités différentes (A, B, C) et juxtaposées : le point est en effet la point (A=A), tout comme la ligne est la ligne (B=B) et la superficie est la superficie (C=C). Selon cette logique, il s'agit donc de réalités qui n'ont rien en commun (en dehors d'être toutes trois réalités géométriques), et qui d'autant moins pourraient naître l'une de l'autre. La chose change pourtant dans le cas où on intègre un tel point de vue avec celui de la logique imaginative. Que fait en effet cette logique ? Elle introduit, dans la considération des choses et de leurs rapports réciproques, le *mouvement*. Et découvre-t-on quelque chose si l'on introduit le mouvement dans la considération du point, de la ligne et de la superficie ? Et comment ! On découvre rien moins que la ligne est engendrée par le mouvement du point, et que la superficie est engendrée à son tour par le mouvement de la ligne.

Voulons-nous faire un autre exemple ?

Essayez d'imaginer que vous dessinez mentalement un triangle. Vous pouvez le faire rectangle, obtusangle ou acutangle, équilatère, isocèle ou scalène, mais vous dessinerez toujours et de toute manière *un* triangle déterminé.

À présent, imaginez que quelqu'un prétende au contraire avoir dessiné *le* « triangle universel ». Vous le croirez ou pas ? Et dans le cas où vous le croirez, n'aurez-vous pas fait ainsi un acte de foi ? Mais pourquoi recourir à la foi, et non à l'imagination ? Grâce à celle-ci, en effet, vous pourriez directement observer, au-delà de celle physique (représentative), la manifestation éthérique du « triangle universel » (qui, en tant que tel, se trouve au-delà du seuil) : sa manifestation, à savoir, à ce niveau (dit par Goethe et Steiner « sensible-suprasensible ») député justement à servir de médiateur ou de *trait d'union* entre celui dit de « l'immanence » et celui dit de la « transcendance » (suprasensible).

Supposons — illustre en effet Steiner — que l'on dessine mentalement un triangle, de manière telle que l'on permette à ses côtés, pivotants autour d'un sommet, de se mouvoir à des vitesses différentes et dans toute direction ; en se déplaçant et en effectuant un tour entier (comme le font grosso modo, les aiguilles de l'horloge), de tels côtés donneront forme, à chaque instant, à tous les triangles possibles.

Ceci est certainement incommode, — ajoute-t-il — « puisque l'on doit réaliser des *mouvements* dans ses propres pensées. C'est cependant ainsi que l'on obtient aussi réellement la pensée *universelle* du triangle ; tandis qu'on obtient celui-ci si l'on s'arrête à *un* seul triangle. Il y a pensée universelle « triangle », quand on maintient la pensée en mouvement continu, quand elle est versatile » (*La pensée cosmique* — Basaia, Rome 1985, p.10).

« On s'arrête en effet à un seul triangle » (un peu comme on le fait aujourd'hui avec « l'arrêt sur image » des magnétoscopes).

### Réponse à une question

Il peut arriver en effet que l'intellect, habitué à traiter avec une juste distance les choses mortes, se trouvant devant une chose vivante, disons une plante ou un animal, s'en éprenne : c'est-à-dire qu'il ne soit plus en mesure de conserver la froideur et la lucidité qui lui sont propres, et finisse ainsi par donner à sa relation avec celle-ci un caractère sentimental, sinon même sensuelle.

Les sentiments engendrés ( de haut en bas) par des pensées spirituelles sont, du reste, une chose, mais les sentiments (naturels) qui engendrent les pensées (d'e bas en haut) en sont une autre.

Seuls des pensées élevées peuvent en effet ouvrir la voie à des sentiments élevés : ou bien, à ce sentir vivant, vibrant et profond qui n'a rien à faire avec le sentimentalisme ou le sensualisme des soi-disant « amants de la nature ».

Pensez à cet égard, à l'époque de l'âme sensible (3564-747 av. J.-C.). Le penser se trouvait alors à l'intérieur du vouloir, un peu comme aujourd'hui l'intelligence des animaux se trouve à l'intérieur de leurs instincts. Puis est arrivée l'époque de l'âme rationnelle ou affective (747 av. J.-C. – 1413 ap. J.-C.). Qu'est-ce qui a changé ? Le penser s'est déplacé à l'intérieur du sentir, en se manifestant, non plus sous une forme mythique, mais bien conceptuelle ou philosophique. À présent, dans cette époque de l'âme de conscience (qui débute, justement, en 1413 ap. J.-C.), où se trouve donc le penser ? C'est simple : à l'intérieur de lui-même.

Après le *penser dans le vouloir* et le penser dans le sentir, nous avons donc le *penser dans le penser* (le penser vivant et pur).

C'est ce penser qui, en se reflétant — comme nous l'avons vu — dans le miroir cérébral, permet la naissance de la *conscience individuelle* (de l'auto-conscience), de la *liberté* et de la *modernité*. Chacun peut commencer en effet à penser ce qu'il veut, puisque le penser, désormais, ne véhicule plus le sentir et le vouloir coactifs du monde spirituel.

Un tel processus présente toutefois un revers qui ne doit absolument pas être ignoré.

Qu'est-ce que nous donne le penser vivant ? L'universalité vivante. Et qu'arrive-t-il quand le penser se reflète au contraire dans le miroir cérébral ? Il arrive que l'universalité se rende abstraite, et en conséquence, le sentir et le vouloir s'en éloignent, en se plaçant respectivement au service de la particularité et de la singularité : ce qui revient à dire de l'égoïsme.

Qui est sincère, ne tardera pas à admettre que le sentir et le vouloir naturels se rapportent toujours et uniquement à nous-mêmes : le premier surtout au moyen de la *vanité* ; le second surtout au moyen de l'*utilité* ou de l'*intérêt*.

Et que peut-on faire alors, pour dépasser un tel niveau des choses (une telle « condition humaine »)? On ne peut faire qu'une seule chose : *reconduire graduellement le sentir et le vouloir à l'intérieur du penser*.

Expliquons — pour éviter toute équivoque — que reconduire le sentir et le vouloir à l'intérieur du penser ne veut pas dire les ramener à l'universalité au détriment de la particularité et de la singularité, ni d'autant moins cela n'implique pas que, pour donner un exemple, pour donner à Dieu ce qui est à Dieu, l'on ne doit plus donner à César ce qui est à César. Cela veut dire plutôt, restituer à Dieu tout ce qui, tout en étant de Dieu, avait d'abord été donné, en *surplus* [en français dans le texte, ndt], à César.

Steiner affirme à titre d'exemple : « Dans le *vouloir* la liberté est *exercée* ; dans le *sentir* elle est *vécue* ; dans le *penser* elle est *reconnue* » (*Autobiographie* — Antroposofica, Milan 1992, p.135).

Il s'agit en définitive, de redistribuer équitablement les forces, de sorte que le sentir et le vouloir l'universel (conquis par le penser) donnent une lumière nouvelle et de nouvelles impulsions à la moralité, et que le sentir et le vouloir le particulier ou le singulier, libérés de toute pléthore, se voient finalement restitués à leur saine et humaine sobriété.

**Lucio Russo, Rome, 14 novembre 2000.**

## Douzième rencontre (21 novembre 2000)

Je voudrais commencer ce soir en vous lisant quelques passages d'une conférence tenue par le célèbre physicien allemand (Prix Nobel en 1932) Werner Heisenberg (1901-1976) à l'Assemblée Générale de la *Goethe Gesellschaft*, le 21 mai 1967 à Weimar.

« Selon Goethe — dit Heisenberg — l'observation et la connaissance de la nature commencent avec l'impression sensorielle immédiate; par conséquent, non pas par l'observation d'un phénomène singulier au moyen d'instruments pour ainsi dire arrachés de la nature, mais par l'événement naturel directement perceptibles à nos sens (...) Mais Goethe ne s'arrête pas à l'observation immédiate. Il sait bien que c'est seulement par la guidance d'une connexion, présumée dès le commencement mais qui devient ensuite certaine, que la sensation immédiate peut devenir connaissance. Je cite à titre d'exemple un point de la préface de la *Théorie des couleurs*: « Le simple regard posé sur une chose ne nous permet pas en effet de progresser. Chaque regard se transforme en considération, chaque considération en réflexion et chaque réflexion en union. On peut donc dire que nous théorisons déjà dans tout regard attentif dirigé sur le monde. Si pourtant l'abstraction que nous craignons, doit être naturalisée, et si le résultat d'expérience, que nous augurons, doit s'avérer authentiquement vital et utile, il est nécessaire de savoir accomplir ces passages avec conscience, auto-conscience, liberté et, pour se servir d'une expression audacieuse, avec ironie ».

« L'abstraction que nous craignons ». Ici, nous avons déjà une indication précise de l'endroit où la route de Goethe se sépare de celle de la science officielle. Goethe sait que toute la connaissance a besoin d'images, de relations, de structures interprétatives. Sans celles-ci, la connaissance serait impossible. Mais la route qui mène à ces structures conduit inévitablement à l'abstraction ». Les « sciences naturelles courantes » emploie l'abstraction (en premier lieu mathématique), alors que Goethe, parvenu « à la frontière de l'abstraction, eut peur (...) Les frontières de l'abstraction ne doivent pas être violées. Là où avait été atteinte la limite de l'observation, l'on ne devait plus aller outre et substituer l'observation par la pensée abstraite » (*La conception de la nature de Goethe et le monde de la science et de la technologie* dans *Au-delà des frontières de la science* — Editeurs réunis, Rome 1984, pp.150-151).

Donc, réfléchissons: d'abord on affirme que Goethe « ne s'arrête pas à l'observation immédiate », puisqu'il « sait bien que c'est seulement avec la guidance d'une connexion (...) que la sensation immédiate peut devenir connaissance » (Qu'il ne s'arrête pas, à savoir, à la perception, puisqu'il sait bien que celle-ci ne peut devenir connaissance qu'avec l'aide de la guidance de la pensée); puis on soutient que Goethe, parvenu « à la frontière de l'abstraction, prit peur » et, pour ne pas la violer et ne pas substituer l'observation par la pensée abstraite, ne progressa pas au-delà.

Mais si l'on reconnaît que Goethe « ne s'arrête pas à l'observation immédiate », comment fait-on alors pour dire que, parvenu à la limite de l'observation, il n'alla pas plus loin (en renonçant ainsi aux « images », aux « relations » ou aux « structures interprétatives »)?

Le fait est que l'on en devrait pas *identifier l'abstraire avec le penser*. Ce n'est pas que Goethe, pour ne pas remplacer l'observation par la pensée abstraite, ait en effet renoncé à penser, c'est qu'il n'a pas plus pensé de manière intellectuelle, mais de manière imaginative.

La route de Goethe se détache donc de celle de la « science officielle », non pas du fait que celle-ci *abstrait parce qu'elle pense* et que celui-là *n'abstrait pas parce qu'il ne pense plus*, mais du fait que Goethe *parvient à penser sans abstraire*.

Mais comment peut-on penser sans abstraire? C'est vite dit: *en harmonisant constamment la modalité de la pensée à la qualité du phénomène*.

Nous avons vu, à ce sujet, que la pensée ordinaire représentative s'adapte à la réalité inorganique, mais pas à celle organique.

Comment se fait-il — pourrions-nous cependant nous demander — qu'une pensée « abstraite » se révèle adaptée à une réalité « concrète » (physique)? Ne serait-ce pas parce que la réalité que nous croyons « concrète » est en réalité abstraite?

Eh bien! Il en est ainsi; il n'est pourtant pas facile d'expliquer dans quel sens la réalité inorganique est « abstraite ».

Pensons, par exemple, à une marionnette et à un acteur: la première est mise en mouvement de l'extérieur; le second de l'intérieur. Nous pouvons, en effet, considérer le Je de l'acteur comme une sorte de « montreur de marionnette » qui meut son personnage (sa « marionnette ») depuis l'intérieur. Nous avons donc deux montreurs de marionnettes: l'un « transcendant », meut sa marionnette de l'extérieur; l'autre, « immanent », la meut au contraire de l'intérieur.

Or, en consultant dans un dictionnaire quelconque de la langue italienne (ou française, ndt), nous découvrons que « abstraire » (lat. *abstrahere*: comp. de *abs* « de » et *trahere* « tirer ») équivaut à « éloigner », « séparer » ou « détacher ». Dans ce sens, la marionnette qui est justement éloignée, séparée et détachée du sujet (du montreur de marionnette) qui la met en mouvement, est donc abstraite.

Ce qui est dit de la marionnette, vaut cependant pour tout le monde inorganique: lui aussi est en effet abstrait, puisqu'il est séparé (comme un cadavre) de la vie, de l'âme et de l'esprit (du Je). On doit donc juger « abstraite » toute réalité qui a en dehors de soi sa propre essence ou, pour ainsi dire, sa propre « raison d'être ».

Mais reprenons notre lecture.

Steiner écrit: « Pour l'inorganique, il y faut observer comme essentiel le fait que le phénomène, dans sa diversité, n'est pas identique à la loi qui l'explique, mais signale celle-ci comme quelque chose d'extérieur. La perception, l'élément matériel de la connaissance, qui nous est donnée au travers des sens extérieurs et le concept, l'élément formel, au travers duquel nous reconnaissons la perception nécessaire, s'opposent comme deux éléments qui en vérité se postulent objectivement l'un l'autre, mais de manière que le concept ne se trouve pas dans les membres singuliers d'une même série de phénomènes, mais dans le rapport de ceux-ci entre eux. Ce rapport, qui récapitule la diversité d'une tout unitaire, est fondé *dans les parties singulières* du donné mais *dans sa totalité*, (comme unité) n'atteint pas une manifestation réelle, concrète. À l'existence extérieure — dans l'objet — ne parviennent que *les membres* de ce rapport. L'unité, le concept, ne se manifeste *comme telle* que dans notre intellect » (pp.55-56).

Nous pourrions même dire, si l'on veut, que la loi se situe par rapport au phénomène inorganique comme « l'impératif catégorique » kantien se situe par rapport à l'être humain. Comme la première réside en effet à l'extérieur, ou au-dessus du phénomène, dans l'esprit (intellectualité, ndt) de l'homme, ainsi le second réside à l'extérieur, ou au-dessus de l'être humain, dans l'esprit de Dieu. Reprenons en tout état de chose à l'automobile. Qu'est-ce qu'une automobile à proprement parler? Un *assemblage* de parties: de parties qui, parce que justement assemblées ou mises en rapport entre elles, se présentent comme une unité. Cette unité (le concept) ne demeure cependant pas dans l'automobile, mais dans la tête du sujet qui l'a imaginée et construite.

« Dans la nature organique — poursuit Steiner — les parties d'un même être ne se situent pas entre elles dans un rapport extérieur. L'unité se réalise dans l'objet perçu simultanément à la diversité et comme identique à celle-ci. Le rapport entre les membres singuliers d'un ensemble de phénomènes (organisme) est devenu quelque chose de réel. Il n'atteint plus une manifestation concrète que dans notre intellect, mais bien dans l'objet même, dans lequel il extériorise la diversité en la puisant à lui-même. Le concept n'a pas simplement la fonction d'une somme, d'un résumé qui ait le objet *en dehors* de soi; il s'est complètement *unifié* avec celui-ci. Ce que nous voyons n'est plus différent de ce par quoi nous pensons la chose vue; nous voyons le concept lui-même comme une idée (...) L'idée, au moyen de laquelle nous comprenons l'organique, est donc essentiellement différente du concept, au moyen duquel nous expliquons l'inorganique; elle ne récapitule pas simplement, comme une somme, une multiplicité donnée, mais au contraire elle manifeste d'elle-même son propre contenu » (p.56).



Ceci explique pourquoi Goethe a affirmé dans ses *paroles en prose*: « Le concept est *somme*, l'idée est *résultat* de l'expérience; il faut l'intellect pour accomplir celle-ci, la raison pour saisir celui-là » (p.55). De la différence entre intellect (concept) et raison (idée), Steiner écrit: «Le concept est la pensée singulière telle qu'elle est fixée par l'intellect. Une pluralité de pareilles pensées singulières se mettent en mouvement, selon un vif écoulement, de sorte qu'elles s'interpénètrent et se relient et que des représentations en naissent de pensées accessibles uniquement à la raison, qu'on ne peut pas atteindre par l'intellect. Pour la raison, les créatures de l'intellect renoncent à leur existence et continuent à vivre seulement comme des parties d'un tout. Nous appellerons idées ces configurations créées par la raison »; l'intellect est donc analytique, tandis que la raison est non seulement synthétique, mais elle est aussi capable de « percevoir les idées » (*Lignes fondamentales d'une gnoséologie de la conception goethéenne du monde* dans *Essais philosophiques* — Antroposofica, milan 1974, pp.63-64).

La raison ne pourrait cependant pas percevoir les idées si celles-ci n'étaient pas *réelles*. Nous avons déjà cité, un soir, le nom de John Searle (né en 1932), l'un des plus importants philosophes américains contemporains. Il distingue de façon nette, les partisans (comme lui) du « réalisme » de ceux de « l'antiréalisme » (Cfr: *Esprit, langage, société* — Cortina, Milan 2000). Son réalisme est cependant un réalisme des « choses », et non, comme celui de Goethe et de Steiner, un réalisme des « idées ». Je pense que vous vous souvenez que ce type de réalisme est défini, dans *La Philosophie de la Liberté*, comme « naïf » ou « primitif » justement parce que, n'ayant pas réalisé (de manière critique) que *les choses sont des idées*, il croit (de manière acritique) que *les idées sont des choses*.

Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas de substituer à une conviction unilatérale une conviction opposée, et tout aussi unilatérale; il s'agit plutôt d'*intégrer la première avec la seconde*, non pas déjà abstraitement, mais plutôt en réalisant que si les idées, du point de vue de la perception sensible, sont des choses, les choses, du point de vue de la perception spirituelle, sont des idées.

### **Réponse à une question**

C'est vrai: la pensée ordinaire permet non seulement de connaître les machines, imaginées et construites par l'homme, mais aussi — comme vous dites — les cristaux, qui n'ont jamais été ni imaginés, ni construits par l'être humain.

Mais notre aptitude à considérer également « mort », soit ce qui a été vivant (comme les plantes, les animaux et les êtres humains), soit ce que ne l'a jamais été (comme justement les minéraux), dépend justement du fait que l'intellect se trouve parfaitement à son aise avec les deux.

De l'idée ou de l'entéléchie, Steiner dit encore: « L'entéléchie fondée sur elle-même comprend un nombre de formes sensibles configuratrices, l'une desquelles doit être la première et une autre la dernière; et l'une peut suivre l'autre toujours et seulement d'une manière déterminée. L'unité idéale extériorisée d'elle-même, une série d'organes sensibles en suite temporelle et en contiguïté spatiale et se retire d'une manière parfaitement déterminée de la nature restante. Elle engendre de sa propre intériorité ses états divers. Pour cette raison, ceux-ci sont compréhensibles seulement pour celui qui suit les état successifs qui se configurent, en procédant d'une unité idéale; et cela revient à dire qu'un *être organique n'est compréhensible que dans son devenir, dans son développement* » (p.58).

Cette dernière réflexion pourrait encore être exprimée ainsi: un être organique n'est compréhensible que dans le temps.

Non pas — que l'on fasse bien attention — qu'un tel être devienne *dans le temps*, mais parce que son devenir et sa vie *sont son temps* (son corps éthérique). Ceci explique aussi pourquoi un être

inorganique, parce que devenu ou état (corps physique), peut être au contraire compris seulement dans l'espace.

Steiner écrit justement: « Le corps inorganique est terminé, rigide, excitable seulement de l'extérieur, mais intérieurement immobile. L'organisme est l'agitation même, perpétuellement changeant, se transformant de l'intérieur vers l'extérieur, en métamorphoses continuelles. À celui-ci se réfèrent les expressions suivantes de Goethe: « La raison est tournée vers le devenir, l'intellect sur le devenu; celle-là ne demande pas: à quoi?; celui-ci ne demande pas: d'où? celle-là se complaît dans le développement; celui-ci veut tout consolider afin qu'il serve » (*Paroles en prose*) » (p.58).

Eh bien! au sujet du « à quoi », de « servir » ou, en un mot, « d'utilité », rappelez-vous ce que dit Giulio Barsanti du système de Linné? Que nonobstant qu'il fût, par de nombreux aspects, « artificiel » (au point de « transfigurer » carrément la nature), il fut préféré à celui « plus naturel » de Joseph Pitton de Tournefort du fait que, par son artificialité « constituant un grand avantage pour la science botanique », il se démontrait précisément plus utile.

À ce même propos, Werner Heisenberg, dans un bref essai dans lequel il oppose la théorie des couleurs de Goethe à celle de Newton, reconnaît que la théorie de Newton s'est révélée pratiquement plus utile, mais en même temps, il se demande s'il est vraiment correct de considérer « plus vrai » tout ce qui s'avère simplement « plus utile ».

Il faudrait être attentifs, cependant, à ne pas opposer une vérité « inutile » à un mensonge « utile ». On devrait plutôt demander: *à qui le mensonge est-il utile? et à qui la vérité est utile?* Ce faisant, on pourrait arriver en effet à comprendre que le mensonge est utile à tous ceux qui se mettent au service de la seule partie matérielle de l'homme, *en le répandant à l'ensemble de l'être humain*, tandis que la vérité est utile à tous ceux qui se mettent effectivement au service de l'être humain, et par conséquent aussi de sa partie matérielle.

Encore aujourd'hui beaucoup s'illusionnent de pouvoir opposer à la brutalité pratique de la culture technico-scientifique moderne, l'abstraite (et, tout compte fait, narcissique) nature méditative ou contemplative de la culture classique (humaniste), alors qu'il serait urgent, au contraire, d'opposer, à la pratique exclusivement matérielle et instrumentale de la première, une praticité plus élevée et plus riche: ou bien, une praticité (presque « artistique ») qui fût utile (comme celle de la science de l'esprit) non seulement au corps, mais aussi à l'âme et à l'esprit.

Mais revenons à notre sujet.

Steiner écrit: « L'organisme vient à notre rencontre dans la nature sous deux formes principales: comme plante et comme animal; dans tous les deux de manière différente. La plante se distingue de l'animal à cause de l'absence d'une *réelle* vie intérieure. Chez l'animal, celle-ci surgit comme sensation, comme mouvement libre, etc.. La plante n'a pas un tel principe animique. Elle se manifeste encore complètement dans sa forme générale » (p.58).

Nous avons dit et répété que la réalité organique a sa propre raison d'être en dehors de soi, tandis que la réalité organique l'a en soi. Celle-ci est cependant présente comme *esprit* (comme Je individuel) chez l'être humain, comme *âme* (comme corps astral et Je collectif) chez l'animal, et comme *vie* (comme corps éthérique) dans la plante.

Cela fait en sorte que cette dernière ne puisse que se donner elle-même à son propre environnement et, en déversant tout ce qu'elle a en dehors de soi, d'accorder au monde la « *pleine grâce* » de ses formes, de ses coloris, de ses parfums, de ses fleurs, de ses fruits, et finalement aussi de ses vertus thérapeutiques.

Il serait important de méditer cette réalité, puisqu'un exercice de ce genre pourrait mener très, très loin.

Il suffit ici d'indiquer le fait que la plante, déverse d'autant en dehors de soi tout ce qu'elle a en soi, n'ayant pas de corps astral et donc de sensations et de convoitises, qu'elle est *pure, immaculée* ou

*chaste*. En se mouvant de la Terre vers le Ciel, et n'ayant pas de volonté propre (un *ego*) à imposer ou à faire valoir, c'est comme si elle faisait écho à la Vierge, en disant: « *Ecce ancilla Domini; Fait mihi secundum verbum tuum* ».

**Lucio Russo, Rome, 21 novembre 2000**

## Treizième rencontre (28 novembre 2000)

Vous vous rappellerez que Werner Heisenberg, dans une conférence dont nous avons lu quelques passages la semaine passée, affirme: « Selon Goethe, l'observation et la connaissance de la nature débutent par l'impression sensorielle immédiate; par conséquent, non pas par l'observation d'un phénomène isolé au moyen d'instruments, pour ainsi dire étrangers à la nature, mais par l'événement naturel directement perceptible par nos sens ».

Goethe est convaincu, en effet, — comme nous l'avons déjà vu — que « pour lui même et parce qu'il se sert de ses sens intégrés, l'homme est l'instrument de physique le plus grand et le plus précis qui puisse exister », et que ce ne sont donc pas les sens qui le trompent, mais le jugement; un jugement qui peut le tromper à tel point qu'il le convainc à placer plus de confiance dans un instrument artificiel que dans ses sens naturels, et donc en lui-même. Goethe remarque justement: « Le mal le plus grand de la physique récente c'est que les expérimentations sont séparées de l'homme lui-même et que la nature n'est vue que dans ce que montrent les instruments artificiels: à savoir ils veulent l'éprouver et limitent sa compréhension par ceux-ci » (cité dans W. Heisenberg: *Au-delà des frontières de la science* — Editeurs réunis, Rome 1984, p.153).

Une telle méfiance, cependant, s'enracine de longue date. Steiner le rappelle: « Dans un moment funeste, la suspicion à l'égard des organes des sens humains s'empara d'un penseur grec, et il se mit à croire que ces organes ne transmettaient plus la vérité à l'homme mais le trompaient, il perdit donc confiance dans ce qu'offre l'observation spontanée et sans préjugés et se convint que sur la vraie nature des choses, la pensée envoie des messages différents de ceux de l'expérience » (*La conception goethéenne du monde* — Tilopa, Rome 1991, p.19).

Il est difficile de dire qui a été ce « penseur grec », mais c'est un fait qu'on rencontre déjà une telle méfiance dans l'école philosophique éléatique (dont le représentant majeur, et fondateur réel fut Parménide — v. 504, Élée, - v. 450 av. J.-C.) et atteint presque son apogée à l'époque de Platon (427-347 av. J.-C.).

Nous nous trouvons quoi qu'il en soit devant un paradoxe apparent.

La fois passée, nous avons dit, en effet, que « le mensonge est utile à tous ceux qui se mettent au service de la seule part matérielle de l'homme, en l'élargissant à la totalité de l'homme, tandis que la vérité est utile à tous ceux qui se mettent effectivement au service de l'homme entier, et pour cette raison aussi, de sa partie matérielle ».

Mais comment expliquer alors que justement ceux qui se soucient de la seule partie matérielle de l'être humain, en la propageant à l'homme entier, n'aient pas confiance dans les sens physiques du corps matériel de l'homme?

La réponse est simple: parce qu'ils le considèrent égal au corps physique d'un minéral, en ignorant complètement le fait que celui de l'homme, à la différence de celui du minéral, est un corps physique qui héberge et véhicule un corps éthérique (une vie), un corps astral (une âme) et un Je (un esprit). Celui qui estimerait exagéré de dire que les matérialistes considèrent le corps humain qualitativement égal à celui d'un minéral (quoique quantitativement différent, parce que plus « informé »), qu'il sache que Jacques Monod invite explicitement à se demander « si les forces intérieures qui confèrent aux êtres vivants leur structure microscopique n'ont pas par hasard la même nature des interactions microscopiques des morphologies cristallines » (*Le hasard et la nécessité* — Mondadori, Milan 1997, p.16).

En réalité, on pense pouvoir éviter, en tout ou partie, ce que l'on croit être la tromperie des sens naturels en recourant à l'usage d'instruments artificiels (à savoir, à l'usage de « choses » qu'encore et toujours les sens naturels doivent observer) seulement parce qu'on n'est pas capables de distinguer les organes des sens (physiques) de l'*activité* (éthérique) qu'on développe par leur entremise et qu'on ignore, par conséquent que l'expérience sensible est une *expérience voyante faite au moyen d'organes morts* (nous nous référons ici, naturellement, aux cinq sens hétéroceptifs classiques).

Et quand on pense que Bouddha, déjà, attirait l'attention sur le fait que ce ne sont pas les yeux qui voient, mais que c'est nous qui voyons au travers des yeux!

Goethe a donc raison: les sens ne trompent pas, mais c'est au contraire le jugement qui trompe.

Mais pourquoi peut-il tromper? Pourquoi peut-il estimer, mettons, noir le blanc et blanc le noir?

Il n'y a qu'une réponse: parce qu'autrement, l'homme ne serait pas *libre*. C'est à cette unique fin que la possibilité de l'erreur lui a été donnée, non sans pourtant celle de reconnaître l'erreur comme telle et de pouvoir ainsi rechercher la vérité librement: cette vérité, justement, qui autrefois

s'imposait à l'être humain, comme aujourd'hui encore elle s'impose à tous les êtres de la nature.

La vérité ne peut pas *être imposée* par l'esprit transcendant (par le *Père*), elle peut donc être posée (pensée, sentie, voulue) par l'être humain, par amour ou par grâce de l'esprit immanent (du *Fils* qui habite le Je).

Mais revenons au texte.

Nous nous sommes occupés jusqu'à présent de la plante archétype (de la *Urpflanze*) et nous avons vu comment cette entité (le « type ») engendre, pour s'adapter à l'environnement, l'infinie diversité des formes végétales.

Nous, nous avons coutume de distinguer, toutefois, non seulement une plante de l'autre, mais aussi, à l'intérieur d'une même plante, la racine de la tige, la tige de la feuille, la feuille de la fleur, et ainsi de suite.

Comme il y a une diversité *de* plantes, il y a aussi une diversité *dans* les plantes.

Steiner écrit à ce sujet: « La question surgit donc: à partir de quoi est produite cette diversité phénoménale des organes de la plante, lesquels, selon le principe intérieur, sont identiques?

Comment est-il possible aux lois formatrices, agissant toutes selon un seul principe formateur, de produire une fois une feuille, une autre fois un sépale (l'une des folioles qui forment le calice, *nda*)?

La variété, dans la vie de la plante, se déroulant complètement dans l'intériorité, peut reposer elle aussi seulement sur des éléments extérieurs, à savoir spatiaux. Or Goethe considère comme telles une expansion et une contraction alternées. Le principe de l'entéléchie, qui agit du point de vue de la vie des plantes, en entrant dans l'existence se manifeste comme spatial; les forces formatrices opèrent dans l'espace; elles engendrent des organes de forme spatiale déterminée. Ces forces, ou bien se concentrent, en tendant vers un point unique: et ceci à l'état de la contraction; ou bien elles s'étendent, s'élargissent, s'efforcent de s'éloigner l'une de l'autre: et ceci est l'état de l'expansion » (p.59).

On fera bien de se rappeler, à ce sujet, de la distinction des éthers qui a été faite par la science de l'esprit. Sont actifs dans le monde éthérique, en effet, en rapport avec ce qu'on appelle les « éléments » (feu, air, eau et terre), quatre types d'éthers correspondants: l'éther de la *chaleur*, l'éther de la *lumière*, l'éther *chimique* ou du *son*, l'éther de la *vie*.

Ce qu'il importe de souligner, cependant, c'est que les premiers (éther de la chaleur et celui de la lumière) ont une nature *centrifuge*, et tendent par conséquent à « l'expansion », tandis que les seconds (l'éther chimique ou du son et celui de la vie) ont une nature *centripète*, et tendent par conséquent à la « contraction ».

Goethe, bien qu'ignorant cela, a quand même prédit, dans la plante, le travail secret des forces produisant non seulement une « expansion et contraction alternée », mais aussi une « métamorphose ascendante »: c'est-à-dire, par exemple, le processus qui mène, dans un exemplaire particulier, de la racine à la fleur ou au fruit et, dans le règne végétal, des cryptogames inférieurs (algues, champignons, lichens, etc.) aux phanérogames supérieures.

« Dans la vie entière de la plante — écrit à ce propos Steiner — s'alternent trois expansions et trois contractions (...) Au début la plante entière, à l'état latent, est contractée en un point, dans la graine. Elle en sort, se déploie, s'étend dans la formation de la feuille. Les forces formatrices se repoussent de plus en plus, c'est pourquoi les feuilles inférieures apparaissent encore grossières, compactes;

plus on monte, plus elles deviennent nervées, dentelées. Les éléments qui d'abord se pressaient encore l'un contre l'autre, s'allongent à présent. Ce qui d'abord se trouvait en intervalles successifs comparait à nouveau dans la formation du calice en un point de la tige. Ceci forme la seconde contraction. Dans la corolle apparaît de nouveau un déploiement, un élargissement. Les pétales sont plus fins, plus tendres par rapport aux sépales; ce qui peut seulement dépendre d'une moindre intensité en un point, donc d'une extension plus grande des forces formatrices. Dans les organes sexuels (étamines et pistils) survient la contraction suivante, après quoi une nouvelle expansion a lieu dans la formation du fruit. Dans la graine, sortant du fruit, se montre à nouveau l'essence entière de la plante contractée en un point ». Et (dans la remarque en bas de page) il ajoute: « La vie de la plante se différencie en un organe clos et achevé, le vrai fruit, et dans les graines; dans le premier sont comme unis tous les éléments phénoménaux; il est un pur phénomène, il s'éloigne de la vie, devient un produit mort. Dans la graine sont concentrés tous les éléments intérieurs essentiels de la vie de la plante. D'elle sort une nouvelle plante. Elle est presque devenue totalement idéelle, le phénoménal en elle se réduit au minimum » (pp.59-60).

La graine est donc *puissance*, le fruit *acte*; la graine est un *devenir*, le fruit un *devenu*. Mais ne parlons-nous pas aussi du « fruit » d'un raisonnement ou d'un discours? Et qu'est-ce que ce fruit, sinon justement la fin ou la conclusion du raisonnement ou du discours, et par conséquent un quelque chose qui n'est plus en devenir parce qu'il est désormais devenu?

Mais le devenu est-il l'être? Non, c'est l'*état* (à savoir, l'*être mort ou représenté*).

J'estime très, très important, de s'en rendre compte, parce qu'il serait difficile de concilier, autrement, l'idée de l'être avec celle du devenir (« S'il l'éternel existe, le devenir ne peut exister », déclare justement Emanuele Severino — P. Coda-Severino: *La vérité et le néant* — SANPAOLO, Clinisello Balsamo (Mi) 2000, p.31).

Vous vous rappellerez, par exemple, que Parménide est, par excellence, le « philosophe de l'être qui *est* » (et du devenir qui *n'est pas*); tout comme Éracrite, par contre, est, par excellence, le « philosophe du devenir qui *est* » (et de l'être qui *n'est pas*).

Eh bien!, cette dichotomie a traversé les siècles et aujourd'hui encore, elle voit groupés, du côté de l'être, les conservateurs, les antihistoricistes, les créationnistes ou, en bref, les opposants à la « modernité » et, du côté du devenir, les progressistes, les historicistes, les évolutionnistes ou, en bref, les fauteurs de la « modernité ».

Quel est donc le problème? C'est que, de manière tout à fait inaperçue, nous nous représentons l'être selon une nature « spatiale » et le devenir selon une nature « temporelle »: que nous nous les représentons, à savoir, comme s'ils résidaient *en deçà* du « seuil », et rentraient par conséquent dans la sphère de l'exister, et non dans celle de l'être.

Mais l'espace et le temps que nous expérimentons en deçà du seuil, ne sont autre, en réalité, que le reflet ou la *contre-image* de cet être et de ce devenir qui, au-delà du seuil, sont une *unité vivante*, parce que *l'être devient et le devenir est*.

Remettez-vous en tête les premiers versets du prologue de l'Évangile de Jean: « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement près de Dieu. Tout a été fait au moyen de lui et sans lui, aucune des choses créées n'a été faite (**Jean 1**, 1-3).

Eh bien!, je voudrais vous suggérer d'éprouver cette paraphrase: « Au commencement était le Devenir, et le Devenir était auprès de l'Être, et le Devenir était l'Être. Le Devenir était au commencement près de l'Être. Tout est devenu au moyen du Devenir, et sans lui aucune chose devenue n'a été faite ».

### Réponse à une question

Le devenu est la chose, l'objet, la matière ou l'esprit mort.

Voyez-vous, esprit est le feu, esprit est l'air, esprit est l'eau et esprit est la terre. Tout est esprit, mais il faut ensuite voir à quel niveau et sous quelle forme l'esprit se manifeste: celui

de la terre, par exemple, est le plus bas de ses niveaux de manifestation. Toutefois, c'est justement à ce niveau (dit, par Steiner, dans ses *Maximes anthroposophiques*, de « l'oeuvre accomplie »), que meurt l'esprit et naît en l'être humain, la conscience de l'esprit (l'autoconscience). Mais que naît justement cette conscience de l'esprit (de la pensée) mort ou cette conscience morte de l'esprit (de la pensée).

Chacun de nous, *ad imitatio* de ce que fit le christ avec lazare, est appelé donc à faire renaître l'esprit ou la conscience de l'esprit.

Combien est nécessaire — pour revenir à notre sujet — une résurrection semblable de la pensée, le prouvent, s'il en était encore besoin, les paroles suivantes de Steiner: « On s'est trouvé à rire spécialement sur le concept goethéen d'une alternance de contractions et d'expansions. Toutes les critiques à ce sujet dérivent cependant d'un malentendu. On croit que ces concepts pourraient être valables seulement si l'on trouvait une cause physique, et que l'on réussissait à indiquer une manière d'agir des lois opérant dans la plante, dont une telle expansion et contraction seraient la conséquence. Cela montre que l'on part du sommet au lieu de partir de la base. Il n'y a rien à présupposer qui provoque l'expansion et la contraction; au contraire, tout le reste en est une conséquence, elles opèrent une métamorphose continue de degré en degré. On n'est pas capables de se représenter le concept simplement dans sa forme propre, intuitive; on prétend qu'il représente le résultat d'un processus extérieur. On ne parvient à penser l'expansion et la contraction que comme produits et non comme producteurs » (p.61).

Comme l'expansion et la contraction des poumons sont des produits de notre respiration (de la respiration du Je), ainsi l'expansion et le contraction des organes de la plante sont des produits de la respiration de l'entéléchie. Et comme il serait par conséquent insensé de rechercher la *cause externe* du mouvement alterné de nos poumons, ainsi est-il insensé de rechercher la cause externe de l'expansion et de la contraction des organes de la plante.

Steiner continue: « La vie des plantes est soutenue par le métabolisme matériel. En ce qui concerne celui-ci, se révèle une différence essentielle entre ces organes qui sont plus près des racines, à savoir qui pourvoient à l'absorption des nutriments de la terre et ceux qui reçoivent des substances nutritives déjà passées au travers d'autres organes. Les premiers apparaissent immédiatement dépendants de leur environnement inorganique extérieur; ceux-ci au contraire, des parties organiques qui les précèdent. Chaque organe successif reçoit par conséquent un nutriment presque préparé pour lui par celui qui le précède. La nature procède de la graine au fruit en une suite de positions, de manière que la suivante apparaît le résultat du précédent. Et cette manière de procéder est dite par Goethe *selon un échelonnement spirituel* » (p.62).

Les organes, qui sont plus proches des racines, s'emparent donc de la nourriture telle qu'elle est, tandis que ceux plus éloignés la reçoivent déjà élaborée, filtrée ou distillée (enrichie en sucres, ndt). Nous aussi, du reste, nous ne faisons pas arriver dans l'estomac la nourriture telle qu'elle est, mais nous veillons d'abord à la mastiquer ou à la mouiller de salive (digestion de l'amidon par l'amylase salivaire, ndt) dans la bouche. Du point de vue topique, nous le faisons cependant à l'envers: ou encore nous envoyons vers le bas tout ce que nous avons élaboré en haut, tandis que la plante envoie en haut tout ce qu'elle a élaboré en bas. Qui connaît la science de l'esprit sait bien qu'une différence de ce genre revêt une grande importance.

Steiner écrit: « Dans la vie animale, il se produit certainement quelque chose de différent. La vie ne s'y perd plus dans l'intériorité, mais au contraire se détache, se distingue de la corporéité, et ne se sert de la manifestation corporelle que comme son propre instrument (...) L'animal apparaît comme un monde clos en soi, un microcosme dans un sens très supérieur que ce n'est le cas pour la plante. Il a un centre auquel sert chaque organe (...) Chez les animaux, tout organe apparaît comme dérivant de ce centre; le centre forme tous les organes conformément à son être. La forme de l'animal est

donc la base de son existence extérieure. Mais elle est déterminée depuis l'intérieur (...) Si tous les êtres animaux n'étaient conformes qu'aux principes inhérents à l'animal primordial, ils seraient tous pareils » (pp.62-63).

Le minéral a un corps physique, mais pas encore de corps éthérique (une vie), un corps astral (une âme) et un Je (un esprit); le végétal a au contraire un corps physique et un corps éthérique, mais pas encore de corps astral et de Je; l'animal a enfin un corps physique, un corps éthérique et un corps astral, mais pas encore de Je (individuel).

L'avènement du corps astral signe donc l'avènement d'une *subjectivité* (et non d'une « individualité ») capable d'utiliser le corps éthérique et le corps physique comme des *instruments propres*: à savoir, capable de faire de l'extériorité (de l'*ex soi*) le moyen d'*expression* (lat: *esprimere*: presser — *Premere* — pour faire sortir) de l'intériorité (de l'*en soi*).

Naissent ainsi le « langage » et le comportement. À partir du moment, toutefois, où les animaux existants ne sont pas tous pareils, parce que non « conformes seulement aux principes inhérents à l'animal primordial », leur « langage » (le babil, le bêlement, le hennissement, le rugissement, le berrissement, etc.) et leur comportement (comme le savent bien les ethnologues) se diversifient, en donnant ainsi une expression à l'âme (collective) des diverses espèces.

Au moyen du « langage » et le comportement se révèlent donc les *sensations* intérieures des animaux (chez les chiens par exemple, la sensation qui donne lieu à l'aboïement est différente de celles qui donnent lieu, au contraire, au hurlement, au hululement, au grognement ou au jappement). Mais comment naissent toutes ses diversifications?

« Ici — répond Steiner — font valoir leurs droits: l'*adaptation*, suite à laquelle l'organisme se conforme aux caractéristiques extérieures environnantes, et la *lutte pour l'existence*, tendant à ce que ne se conservent que les êtres les mieux adaptés aux conditions dominantes. Mais l'adaptation et la lutte pour la vie ne pourraient rien opérer sur l'organisme si le principe qui le constitue n'était pas tel qu'il puisse prendre les formes les plus variées, tout en maintenant constante l'unité intérieure. Le lien entre les forces formatrices extérieures et ce principe, n'est cependant pas du tout à comprendre comme si les forces en question agissaient sur lui comme un être organique agit sur un autre. Les conditions extérieures sont en vérité l'occasion par laquelle le type s'extériorise dans une forme déterminée: cette forme elle-même cependant n'est pas à dériver des conditions extérieures, mais du principe intérieur » (p.64).

Les différences entre les espèces sont donc le résultat de l'interaction entre l'environnement et la *Urpflanze* (le « type » ou la plante archétype), dans le règne végétal, et entre l'environnement et l'*Urtier* (le « type » ou l'animal archétype), dans celui animal.

Les plantes et les animaux terrestres ne pourront jamais égaler, par conséquent, les « types » respectifs, parce que pour ce faire, ils devraient renoncer à leur existence (sensible), ni ne pourront jamais égaler l'environnement, parce que pour ce faire, ils devraient renoncer à leur essence (suprasensible).

Si l'on comprend cette relation « interlocutoire » entre le type et l'environnement, on comprend alors que deviennent « mécanistes » tous ceux qui ignorent le type et regardent l'environnement comme la seule « cause » de la diversité des formes végétales et animales, et que deviennent inversement « néodarwinistes » tous ceux qui — comme nous avons vu en son temps — placent le « hasard » à la place du type.

**Lucio Russo, Rome, 28 novembre 2000.**



## Quatorzième rencontre (5 décembre 2000)

Nous commençons par lire :

« La différence entre plantes et animaux, établie par Goethe par ces conceptions, pouvait apparaître sans importance face aux doutes justifiés que la science moderne soulève autour de l'existence d'une frontière définie entre plantes et animaux. Mais Goethe était déjà conscient de l'impossibilité d'ériger une telle frontière. Et cependant, il donne des définitions précises d'une plante et d'un animal. Cela est relié à toute sa conception de la nature. Il n'attribue en général rien de *constant*, de *fixe*, au *phénomène*, parce qu'en lui tout fluctue en mouvement perpétuel. Mais l'*essence d'une chose*, à fixer en concept, ne se retire pas des formes changeantes, mais des *stades intermédiaires* déterminés, à travers desquels elle peut s'observer » (pp.64-65).

Que veut dire que « l'essence d'une chose à fixer en concept, ne se retire pas des formes changeantes, mais des *stades intermédiaires* déterminés, à travers desquels elle peut s'observer » ?

Ce sera plus facile pour nous de le comprendre, si nous pensons, par exemple, au rapport entre l'âme et ses facultés : le penser, le sentir et le vouloir.

Nous savons que celles du penser et du vouloir, tout en étant des activités de l'âme, sont respectivement conditionnées, en haut, par l'esprit (par le Je) et, en bas, par le corps : nous savons qu'il s'agit de « formes changeantes », dont on ne « retire » pas l'essence de l'âme « à fixer en concept ». Et de quoi peut-on la retirer alors ? De l'activité du sentir, qui représente justement un « stade médian » déterminé.

Cependant, comme dans l'âme, l'activité du sentir se situe entre celle du penser et celle du vouloir, ainsi, dans la plante, l'activité de la feuille se situe entre celle de la racine et celle de la fleur (ou du fruit).

C'est pour cela que Goethe, dans le domaine phénoménal, saisit justement dans la feuille la manifestation la plus digne de foi (vraisemblable) de l'essence de la plante.

Steiner observe : « Alors que le darwinisme doit présupposer un organisme primordial, on peut dire de Goethe qu'il a découvert l'essence de cet organisme primordial » ; et il explique ensuite (en note) : « Dans la doctrine moderne de la nature, on entend communément par organisme primordial une cellule primordiale (progénote), c'est-à-dire un être simple qui se situe au degré infime de l'évolution organique. On a ici en vue un être absolument déterminé, réel ou sensible. Quand, inversement, on parle d'organisme primordial, dans le sens goethéen, il ne s'agit pas de quelque chose de visible, mais de cette essence, de ce principe formateur de l'entéléchie, lequel fait d'une cellule primordiale un organisme. Ce principe se manifeste autant dans l'organisme le plus simple, que dans le plus perfectionné, seulement dans un développement différent » (p.65).

Qu'il y ait un rapport entre la « cellule primordiale » et la vie, c'est indubitable ; reste cependant à établir si l'on doit expliquer, comme le fait la « doctrine moderne de la nature », le seconde au moyen de la première, ou comme le font Goethe et Steiner, la première au moyen de la seconde. Mais pourquoi une telle « doctrine » explique-t-elle la vie par la cellule (primordiale) ? C'est évident : parce que la cellule, elle la voit, tandis que la vie, non seulement elle ne la voit pas, mais elle ne sait même pas non plus ce que c'est.

Au cas où l'on affirmerait, avec Goethe et Steiner, que c'est la vie à expliquer la cellule, l'on devrait donc être prêts à expliquer ce qu'est la vie, en se retrouvant ainsi aux prises avec le problème du *comment*, ou de la *manière* dont doit être pensé ce qui est en dehors du sensible.

Mais combien sont-ils aujourd'hui à poser un problème de ce genre ? Dans la conviction générale que le bien de l'intellect (de la « lueur naturelle ») est *le* penser, et non pas *un* penser, est plus qu'il est rare, en effet, qu'à quelqu'un vienne à l'esprit que la pensée intellectuelle (représentative) soit

idoine pour penser certaines choses, mais pas d'autres, et que, pour penser les autres, il faille un penser différent ou supérieur.

C'est plus que rare, en d'autres termes, de trouver quelqu'un disposé à admettre que, dans le domaine de la vie de l'âme et du spirituel, règne une série ascendante de degrés de conscience, tout comme dans celui naturel, « domine une série ascendante de stades évolutifs ».

Steiner écrit justement : « Aussi bien dans le règne végétal, que dans celui animal, domine une série ascendante de stades évolutifs. Les organismes se divisent en parfaits et imparfaits. Comment cela est-il possible ? La forme idéale, le type des organismes, a précisément la caractéristique de consister en éléments spatiaux et temporels. C'est pourquoi elle apparaît à Goethe comme une forme *sensible-suprasensible*. Elle renferme des formes spatiales en tant que observation idéale (intuitive). Or, quand la forme réelle (non plus intuitive) sensible se manifeste, elle peut correspondre plus ou moins complètement à celle idéale ; le type peut parvenir à son complet développement ou non » (p.67) .

À partir du moment où le « type » (renfermant à l'état *potentiel* des « formes spatiales et temporelles ») se développe sous une forme **A** dans l'environnement **A**, sous une forme **B** dans l'environnement **B**, et sous une forme **C** dans l'environnement **C**, et ainsi de suite, nous pourrions affirmer (comme le font dans le domaine éthique et noétique, les « relativistes ») que de telles formes s'équivalent, parce que renvoyant toutes à un même « type ».

Si nous affirmons, donc, qu'il y a une « série ascendante » (une hiérarchie) des formes, et qu'une plante peut être par conséquent plus évoluée qu'une autre, c'est parce que nous tenons compte du fait que, comme il est vrai, d'un côté, que le « type » ne s'incarne jamais complètement, il est aussi vrai, de l'autre, qu'il existe des organismes chez lesquels une telle essence suprasensible réalise peu de ses potentialités, et d'autres chez lesquels il en réalise plus, et d'autres encore chez lesquels il réalise presque toutes.

Steiner poursuit, en effet : « Les organismes sont ce qu'ils sont justement parce que leurs formes d'apparition ne correspondent pas complètement au type organique ? Plus l'apparition phénoménale et le type organique se correspondent chez un être déterminé, plus celui-ci est parfait. Ceci est la raison objective d'une série ascendante de développement » ; et peu après il ajoute : « Les cryptogames sont justement des plantes chez lesquels la plante primordiale manifeste de la façon la plus unilatérale ; elles représentent l'idée de la plante sous une forme sensible unilatérale. Elles peuvent être évaluées sur la base de l'idée établie ; mais cette idée elle-même n'accède à une manifestation complète que chez les phanérogames » (p.67).

Et nous voici arrivés à celle que Ernst Haeckel (1834-1919) appelle la « loi fondamentale biogénétique ». Il écrit justement : « J'avais déjà relevé dans ma *Morphologie générale* (à la fin que cinquième livre) comme l'un des concepts les plus importants du transformisme, le strict lien causale qui, selon ma conviction, existe entre les deux branches de l'histoire du développement organique, et y avait donné une expression précise dans diverses *Thèses du lien causal de l'évolution biotique et phylétique*. : « L'ontogenèse est une récapitulation brève et rapide de la phylogenèse, déterminée par les fonctions physiologiques de l'hérédité (reproduction) et par l'adaptation (nutrition) » » (*Les problèmes de l'univers* — UTET, Turin 1904, pp.106-107).

« À partir des concepts de Goethe — écrit Steiner à ce propos — nous obtenons aussi une explication idéale du fait, découvert par Darwin et Haeckel, que l'histoire du développement de l'individu représente une répétition de l'histoire de l'espèce. Puisque ce que Haeckel présente ne peut être pris pour plus qu'un fait inexplicé. C'est le fait que chaque individu parcourt sous forme abrégée tous les stades du développement que la paléontologie nous montre sous des formes organiques distinctes. Haeckel et ses partisans l'expliquent par la loi de l'hérédité. Mais celle-ci

aussi n'est qu'une *expression abrégée* du fait mentionné. L'explication c'est que ces formes-là, comme aussi chaque individu, sont les formes phénoménales d'une même forme primordiale, qui développe en périodes successives ses forces formatrices selon les possibilités qui leur appartiennent. Tout individu supérieur est plus parfait justement parce que, à partir des influences favorables de son environnement, il n'a pas été empêché de se développer en pleine liberté selon sa nature profonde. Si, au contraire, l'individu est contraint, par diverses influences, à rester à un degré inférieur, alors ne se développent que quelques-unes de ses forces inférieures, et pour lui, devient un tout ce que, pour l'individu plus parfait, n'est qu'une partie du tout. De cette manière, l'organisme supérieur, dans son développement, apparaît composé des organismes inférieurs, et aussi les inférieurs apparaissent, en eux, des parties de celui supérieur » (pp.68-69).

Comme vous le voyez, afin qu'une faculté ou propriété puisse — comme on dit aujourd'hui — « émerger », il est nécessaire que se crée une série de présupposés qui finissent ainsi par représenter une sorte d'*histoire de la manifestation* d'une telle faculté.

Il n'est donc pas étonnant que le « type », pour pouvoir faire émerger une faculté nouvelle et plus haute, doive parcourir, ne serait-ce que brièvement, toutes les phases qu'il a dû traverser pour leur permettre de parvenir à maturation.

L'organisme humain est donc d'autant supérieur à celui animal parce qu'il est justement composé, dans son développement, par des organismes animaux, et aussi parce que les organismes animaux apparaissent, de leur côté, des parties de celui humain.

Cela signifie cependant que, chez l'homme, un principe (le Je) est présent et agissant qui dépasse non seulement celui qui gouverne le règne minéral et le règne végétal, mais aussi celui qui gouverne le règne animal.

« Comme le physicien — observe Steiner — ne se contente pas d'énoncer et de décrire les faits, mais en recherche les lois, à savoir qu'il cherche les concepts des phénomènes, ainsi à celui qui veut pénétrer dans la nature des êtres organiques ne peut suffire la simple allégation des faits de l'affinité, de l'hérédité, de la lutte pour l'existence, etc. ; il veut connaître les idées qui sont à la base de celles-ci. Chez Goethe, nous trouvons cette aspiration » (p.69).

Que veut dire Steiner ? Que l'affinité, l'hérédité ou la lutte pour l'existence, représentant les *moyens* par lesquels le « type » poursuit ses fins (lui-même), peuvent expliquer *comment* le « type » les poursuit, mais pas le *pourquoi* il les poursuit.

« On soutient — poursuit-il — que le concept de la métamorphose, dans le sens goethéen, serait une simple *image* qui s'est seulement formée dans notre intellect par voie d'abstraction (...) On renverse les conceptions de Goethe, si l'on pose comme premier et principal un organe sensible et si l'on en dérive ensuite le reste de manière accessible aux sens. Lui, n'a jamais eu l'intention de dire cela. Pour lui, ce qui est premier dans le temps ne l'est pas du tout dans l'idée, dans le principe. Les étamines et les feuilles ne sont pas apparentées aujourd'hui parce que les premières furent autrefois des feuilles ; mais bien parce qu'elles sont idéalement apparentées, selon leur essence profonde, elles apparaissent autrefois comme de vraies feuilles. La transformation sensible n'est que la conséquence de la parenté idéale, et non l'inverse » (p.69).

Comme vous le voyez, il s'agit de la même difficulté soulevée par le concept de « vie » : et aussi celui de « métamorphose », c'est en effet le concept d'un *processus* (qui vit dans le temps), et non d'une « chose » (qui gît dans l'espace).

Ce qui veut dire que son écoulement vivant et ininterrompu se transforme en une « simple image statique qui s'est seulement formée dans notre intellect par voie d'abstraction » seulement à partir du moment où nous nous le représentons, comme se transformerait dans une semblable « simple

image » statique un ruisseau, un torrent ou un fleuve, dans le moment même où nous le peignons ou le photographions.

Le fait est que nous, nous pensons le monde réel grâce à celui idéal, mais *nous ne pensons pas réel le monde idéal* ; et nous ne le pensons pas tel — nous l'avons déjà dit — parce que nous ne le percevons pas.

Nous pourrions arriver cependant à le percevoir au cas où nous aurions le courage de nous changer nous-mêmes, en se vouant à l'étude et à l'exercice intérieur.

Quand on considère, par exemple, les choses extraordinaires que, en vertu d'un exercice physique constant, réussissent à faire les jongleurs ou les acrobates, on en vient à penser aux « choses extraordinaires », qu'en vertu d'un exercice spirituel constant, nous pouvons tous faire dans le domaine de la connaissance : comme réussir, par exemple, à penser et connaître tout ce qui est ordinairement estimé comme impensable ou inconnaissable.

N'oublions pas, à ce sujet précis, que la science de l'esprit est justement une « pratique » de la pensée, et non une spéculation abstraite, et qu'une telle pratique envisage avant tout l'*observation* de la pensée.

« La nature particulière du penser — explique en effet Steiner — consiste dans le fait que le pensant oublie le penser tandis qu'il le réalise. Ce n'est pas le penser qui occupe le pensant, mais l'objet observé sur lequel il pense ». Le penser étant « l'élément inobservé de la vie ordinaire de notre esprit », son observation est donc « la plus extraordinairement importante » parmi tout ce qu'il est possible d'en faire (*La Philosophie de la Liberté* — Antroposofica, Milan 1966, p.35 et 38).

Seul celui qui est parvenu à observer ou percevoir le penser (par l'exercice de la « concentration ») est en mesure en effet de le reconnaître comme une réalité (éthérique).

Le concept de « métamorphose », pour en revenir à Goethe, n'est pas une idée « exquise », abstraite et brillante, mais bien un concept *dans lequel est impliqué* un mouvement ou un processus qui a, essentiellement, la même nature de ce penser qui, *en l'imaginant*, le saisit.

Pour Goethe, dit Steiner, « ce qui est premier dans le temps, ne l'est pas du tout dans l'idée, dans le principe. Les étamines et les feuilles ne sont pas apparentés aujourd'hui parce que les premières furent autrefois des feuilles ; mais au contraire parce qu'elles sont idéalement apparentées, selon leur essence profonde, elles apparaissent autrefois comme de vraies feuilles ».

Cela veut dire que la parenté entre les étamines et les feuilles ne dérive pas du fait que les étamines, avant de devenir tels, ont été des feuilles, mais bien du fait qu'autant les unes que les autres sont des formes de manifestation d'une même essence.

Considérez, par exemple, le rapport dans lequel se trouvent une statue ébauchée et une statue achevée, en imaginant cependant (à partir du moment où nous sommes en train de nous référer à la réalité organique) que le sculpteur se trouve *dans* le bloc de marbre et le modèle par conséquent *depuis l'intérieur*.

Comme vous le voyez, la statue ébauchée est « première dans le temps » par rapport à la statue achevée, mais pas par rapport au sculpteur : ce qui revient à dire, au « type », à « l'idée » ou au « principe ».

Le sculpteur intérieur, à savoir la « statue-concept », précède donc (sur le plan de l'être) la statue ébauchée (sur le plan de l'exister), tout comme celle-ci précède, à son tour (toujours sur le plan de l'exister) la statue achevée. Ce qui est « dernier » (*oméga*) du point de vue existentiel ou de celui de la perception sensible, est donc « premier » (*alpha*) du point de vue essentiel ou de la perception spirituelle.

« C'est seulement lorsque le philosophe — observe tout juste Steiner — considérera l'ultime comme son premier qu'il pourra arriver à son but. Et l'ultime absolu auquel est parvenue l'évolution du monde est le penser » (*ibid.*, p.44).

Des considérations de ce genre nous devrions du reste valoir aussi pour l'origine de l'espèce humaine. Qui a-t-il été, en effet, sinon justement « l'homme concept » (le Je), à traverser une série de stades pour se métamorphoser ensuite en cet « homme-concept » particulier que nous

appellerons *Homo sapiens* (mais, pour dire la vérité, qu'il serait plus approprié d'appeler *Homo intellegens* ou *Homo cerebri*) ?

Cet « homme percept » moderne, ou homme de l'*ego*, est cependant « l'homme concept », ou l'homme du Je, « ébauché », et donc pas encore « achevé » ou, pour mieux dire, *réalisé* ou *incarné*. La nature l'a mené en effet à ce stade d'évolution (celui de l'âme de conscience) afin que, se mouvant de celui-ci, il pût consciemment et volontairement poursuivre et compléter son évolution. On peut donc devenir de hommes et ne pas le devenir, puisque la nature a prédisposé les choses de manière que notre évolution *puisse* atteindre son objectif, et non de manière qu'il *doive* y parvenir. Mais revenons à notre sujet.

Steiner écrit : « Comme toute nouvelle planète que l'on découvre, doit, selon les lois de Kepler, tourner autour de son étoile fixe, ainsi doit se produire pour tout processus dans la nature organique, selon les idées de Goethe. On voyait les processus du ciel étoilé bien avant Kepler et Copernic. Ceux-ci furent les premiers à en découvrir les lois. Bien avant Goethe, on observait le règne naturel organique. Goethe en découvrit les lois. *Goethe est le Copernic et le Kepler du monde organique* » (p.70).

La science matérialiste actuelle est bien loin, toutefois, à le considérer comme tel.

Cela dépend cependant surtout du fait que l'acquisition d'une telle science requiert plus d'intelligence et de zèle d'application qu'un engagement actif et approfondi de la pensée (impliquant, en tant que telle, l'âme).

Entendons-nous, ce n'est pas que celui qui fréquente l'école ou l'université ne soit pas actif, mais il l'est justement pour apprendre, pour savoir et pour se souvenir (en confiant, ne sais-je, à un futur et profitable investissement du « capital intellectuel » ainsi accumulé), mais certainement pas pour s'éduquer et se former soi-même, au point à en arriver, par exemple, à se dire : « Si je ne mûris pas dans la pensée, je ne pourrai jamais comprendre la réalité qui m'entoure » ; « Si je ne mûris pas dans le sentir, jamais je ne pourrai expérimenter ma propre humanité ; si je ne mûris pas dans le vouloir, jamais je ne pourrai agir avec liberté et amour ».

Aujourd'hui, cependant, on fait toujours plus attention à « l'information » et toujours moins à la « formation ».

Mais l'information forme aussi. Et comment forme-t-elle ? À savoir, quelle est la qualité de la formation donnée à l'information ? Personne ne le sait.

Courrons donc le risque, en informant, de donner une forme par mégarde à quelque chose qui pourrait nous réserver des surprises amères à l'avenir.

**Rome 5 décembre 2000**

## Quinzième rencontre (12 décembre 2000)

Reprenons aussitôt notre lecture :

« Il est intéressant de voir — écrit Steiner — « comment Goethe lui-même, face aux spécialistes empiriques de la nature, entre en campagne pour les droits de la recherche expérimentale, et pour la séparation rigoureuse entre idée et objet. En 1796, Sömmerring (Samuel Thomas von Sömmerring, anatomiste, 1755-1830 — *nda*) lui envoie un ouvrage dans lequel il tente de découvrir le siège de l'âme. Goethe, dans une lettre directement adressée à Sömmerring le 28 août 1796, déclare que celui-ci avait « bourré » trop de métaphysique dans ses vues, et qu'une idée sur les objets de l'expérience n'a aucune justification quand elle les transcende, et n'est pas fondée dans l'essence des objets eux-mêmes. Face aux objets de l'expérience, une idée doit être un organe pour comprendre comme une connexion nécessaire ce qu'autrement serait purement perçu comme un rapport aveugle de continuité dans l'espace et dans la succession du temps. Du fait que l'idée ne peut rien ajouter de nouveau à l'objet, il résulte que ce dernier est lui-même, selon sa propre essence, quelque chose d'idéal et, qu'en général, la réalité empirique doit avoir deux cotés : l'un par lequel elle est particulière, individuelle, l'autre par lequel elle est idéale-universelle » (p.71).

Si l'idée n'était pas un « organe » destiné à comprendre, au-delà du domaine spatial et du temps, l'essence des objets et leur « connexion nécessaire », nous ne pourrions qu'affirmer que A est à côté de B, que B est à côté de C et que C est à côté de D, etc., ou bien que A vient avant B, que B vient avant C et que C vient avant D, etc., mais jamais nous ne pourrions accéder à cette « connexion nécessaire » (qualitative) qui nous permet par exemple d'affirmer que A est une cause de B et que B est un effet de A.

Il y a donc une différence abyssale entre « se faire — comme on dit — une idée » *sur les choses* (et sur leurs rapports) et saisir l'idée *dans les choses* (et *dans* leur rapports) : ou bien, entre « faire venir », imaginer ou inventer une idée et *la découvrir*.

Les idées font en effet partie de la réalité, parce qu'elles sont l'autre face des choses.

Imaginez que vous observez un objet, que sais-je, un fauteuil. Avec les yeux, vous ne le verrez jamais en entier, mais vous en verrez toujours et seulement une partie ; une fois posé qu'il s'agit de voir celle antérieure, pour voir, celle postérieure, vous devrez soit vous déplacer vous-mêmes, soit déplacer le fauteuil.

Eh bien ! C'est un peu tout ce que nous devrions faire au cas où nous voudrions voir l'autre face des choses, avec la différence évident que nous devrions, dans ce cas, accomplir un *mouvement intérieur* : à savoir, passer avec notre regard, ou avec notre attention de l'objet matériel (perçu au moyen des sens physiques) à celui idéal (perçu au moyen de la pensée). Gardons bien à l'esprit, cependant, qu'entre la chose et l'idée de la chose (l'idée *dans la* chose) s'interpose notre nature personnelle (psycho-physique) qui nous cache la réalité, en nous faisant voir, comme dans un miroir, toujours et seulement nous-mêmes.

Comme vous le voyez, celui de nous vaincre ou de nous surmonter nous-mêmes (notre narcissisme et notre égoïsme) n'est pas une tâche seulement morale, mais bien plutôt aussi et en premier lieu, cognitive. Qui d'un autre côté, ne pourrait jamais se vaincre ou se dépasser lui-même sur le plan du sentir et du vouloir, s'il ne s'était pas d'abord vaincu et surmonté sur celui du penser ?

La nature — écrit Goethe — « donne un spectacle ; savoir, si elle-même le voit, nous ne le savons pas ; pourtant elle le jour pour nous, spectateurs assis dans un coin » (*Fragment sur la nature* dans *Œuvres* — Sansoni, Florence 1961, vol.V, p.21).

Nous ne savons cependant qu'elle le voit, mais qu'elle le voit seulement parce que le voient les spectateurs pour lesquels elle le donne. Et pourquoi ceux-ci ne le voient pas toujours ? C'est vite dit : parce qu'ils ne sont pas « purs » : parce qu'ils en se sont pas portés au-delà de leur nature personnelle.

Le Christ dit en effet : « Heureux les purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu ».

En paraphrasant, nous pourrions donc dire : « Heureux les purs de cœur, parce qu'ils verront l'idée » ; et ils la verront parce que la pure pensée du cœur n'est pas tant un *fait* « logique » qu'un *acte* du *Logos* : à savoir, un acte de l'âme et de l'esprit, ou en un mot, d'amour.

Mais revenons à notre sujet.

Après avoir rappelé que Goethe, à la suite des contacts qu'il avait eu avec certains philosophes qui lui étaient contemporains (F.W.J. Schelling, 1775-1854 ; H. Steffens, 1773-1845 ; G.W.F. Hegel, 1770-1831), avait rassemblé le fruit de ses réflexions dans une dizaine de brefs essais, Steiner écrit : « Ces essais expriment la pensée déjà mentionnée plus haut, que tout objet a deux côtés, celui immédiat dans son apparition (forme phénoménale) et l'autre qui renferme son *essence*. Ainsi Goethe parvint à la seule conception satisfaisante sur la nature, qui établit l'unique méthode vraiment objective. Quand une théorie considère l'idée comme quelque chose d'étranger à l'objet même, de simplement subjectif, elle ne peut prétendre à être véritablement objective, même si en général, on se sert de l'idée. Goethe, au contraire, peut soutenir qu'il n'ajoute rien aux objets qui ne soit déjà contenu en eux » (p.72).

Une chose est donc de « nous creuser la cervelle » pour supposer, conjecturer, présumer, se faire une opinion, c'en est une autre de nous taire pour entendre ainsi ce que les objets révèlent.

Du point de vue psychodynamique, de ne « rien ajouter aux objets qui ne soit déjà contenu en eux » équivaut donc à ne rien « projeter » sur ceux-ci ; et les psychothérapeutes savent bien que le « retrait des projections » fait partie intégrante du processus de guérison.

C'est justement pour cela — comme vous vous le rappelez, j'espère — que je parlai, en son temps, de la *Philosophie de la Liberté* comme d'un texte « logo-dynamique » : c'est-à-dire d'un texte dans lequel les rapports entre le corps, l'âme et l'esprit (entre la perception, la représentation et le concept) sont présentés comme un *jeu de forces*, et donc d'une manière *dynamique* analogue à celui dans lequel Freud, par exemple, présente les relations entre le *Es*, le *je* et le *super-je*.

À ce sujet, nous avons parlé d'abord de « pureté », mais nous aurions pu aussi parler de « chasteté » : de cette chasteté qui fait dire à Paul : « Non pas moi, mais le Christ en moi », et qui pourrait faire dire à Goethe : « Pas moi, mais l'objet ou le phénomène en moi ».

Pensez donc que Arturo Toscanini (si je m'en souviens bien) parlait de « chasteté » interprétative, en faisant allusion justement à ces exécutants ou à ces directeurs capables de mettre tout leur talent au service de l'auteur et non d'eux-mêmes.

Mais — pour revenir à nous — qu'est-ce qui est « déjà contenu » dans les objets ? C'est l'*universel*, « déjà contenu », justement, dans le *particulier* (ou dans l'*individuel*).

Steiner écrit en effet : « L'essence du particulier n'est pas du tout épuisée dans sa particularité ; pour être comprise, elle pousse vers quelque chose qui n'est pas particulier, mais universel. Cet universel-idéal c'est l'être vrai — l'essence — de n'importe quel particulier, qui n'a dans la particularité qu'un côté de son existence, tandis que l'autre est l'universel, le type (...) Ainsi, quand on parle du particulier, on doit donc le comprendre comme une forme de l'universel. Puisque, donc, l'être vrai, le contenu du particulier, est l'universel-idéal, c'est impossible que ce dernier soit dérivé du particulier, extrait de celui-ci. Celui-là, ne pouvant pas emprunter d'aucune part son propre contenu, il doit se le donner de lui-même. Avec cela, le typique-universel

Ici, on dit « contenu » et « forme », mais nous, nous sommes habitués à parler de « force » et de « forme ». Dans l'universel-typique », ce qui revient à dire dans le concept, dans l'idée vivante, dans l'essence ou dans l'entéléchie, sont en effet « identiques » (une unité) autant le contenu et la forme que la force et la forme.

Les philosophes, à cet égard, nous ont enseigné à distinguer le « réel » (que nous percevons) de « l'idéal » (que nous pensons). Mais pour quelle raison jugeons-nous « réel » le réel et « idéal » l'idéal ? Seulement pour une raison : parce que nous expérimentons le premier (en le percevant) avec la *volonté*, tandis que le second nous l'expérimentons (en le représentant) avec la *pensée*. Et sans aucun doute, il n'y a pas de comparaison entre l'expérience vivante et corporelle des choses faite par la volonté, et celle exsangue et abstraite, au contraire, faite par la pensée (ordinaire).

Cela revient cependant signifier que, nous ne percevons pas le réel parce qu'il est « réel », mais plutôt que le *réel est « réel » parce que nous le percevons*, en l'expérimentant comme une force.

Dans la cas où nous ne ferions que cela, jamais nous ne pourrions donner forme à une telle force ; à savoir que jamais nous ne pourrions la déterminer, la qualifier. Nous pourrions savoir, par exemple, qu'à côté de nous il y a quelque chose de vivant qui répand une certaine odeur, se meut, piaffe et hennit, mais jamais nous ne pourrions le déterminer et le qualifier comme « cheval ». Pour ce faire, à savoir, donner une forme à une telle force indéterminée, nous avons besoin, en effet, du concept, et donc de la pensée. D'habitude, cependant, nous ne connaissons rien du concept en tant que force capable — pardonnez-moi le jeu de mot — de *donner une forme à une force*. Nous ne connaissons en effet de la représentation ; ce qui revient à dire, d'une forme qui a désormais épuisé la force.

Une chose est donc le concept, une autre la conscience du concept : et c'est justement la conscience réfléchie, intellectuelle ou cérébrale du concept qui donne lieu à la représentation.

Qu'est- donc la représentation ? Le fruit de la conscience morte de la réalité vivante, et donc le *non-être de l'être* (du concept ou de l'idée).

Et quelle est alors la tâche ? Se conquérir, en éduquant, renforçant et développant la pensée, une conscience vivante de la réalité vivante, et donc de *l'être de l'être*.

Ce n'est qu'ainsi que nous pourrions, en effet, voir l'idée dans la réalité et la réalité dans l'idée, en découvrant donc que l'idéal est réel et que le réel est idéal.

Je dirai de passer, à ce point, au quatrième chapitre, intitulé : *Conclusion sur les conceptions morphologiques de Goethe*. Il s'agit d'un bref chapitre qui se trouve en étroite relation avec ce dont nous venons de nous occuper.



Steiner écrit : « Les opinions sur les études scientifiques de Goethe sont divisées en deux camps. Les représentants du monisme moderne, avec le Pr. Haeckel à leur tête, reconnaissent en Goethe le prophète du darwinisme, qui, d'accord avec eux, conçoit l'organique comme dominé par les mêmes lois qui sont actives dans la nature inorganique. Ce qui manquait à Goethe, n'aurait été que la théorie de la sélection naturelle, au moyen de laquelle Darwin, le premier, aurait fondé la conception moniste du monde et élevé la théorie de l'évolution à la conviction scientifique. Face à ce point de vue, il s'en trouve un autre qui estime l'idée goethéenne du type comme n'étant autre qu'un concept général, une idée dans le sens de la philosophie platonicienne. Goethe aurait en vérité fait certaines affirmations qui rappellent la théorie de l'évolution ; il serait parvenu à celle-ci au travers du panthéisme inhérent à la nature : mais il n'aurait pas senti aucune nécessité à progresser vers son ultime fondement mécanique. C'est pourquoi l'on ne pourrait pas parler pour lui de théorie de l'évolution dans le sens moderne du mot » (pp.77-78).

Comme vous le voyez, le monisme des matérialistes et des mécanistes, qui dissout la dualisme cartésien en réduisant la « *res cogitans* » à la « *res extensa* », ou en concevant « l'organique — comme dit Steiner — dominé par les mêmes lois qui sont actives dans la nature inorganique », est une chose bien différente du monisme de Goethe. Ce dernier (comme celui de Steiner) est en effet un monisme que nous pourrions définir « organique », parce que — pour continuer de la dire avec Descartes — il ne réduit pas (à la façon ahrimanienne) la « *res cogitans* » à la « *res extensa* », ni ne réduit (à la façon luciférienne) la « *res extensa* » à la « *res cogitans* », mais envisage plutôt un principe (une essence) supérieur et articulée duquel aussi bien l'une que l'autre, ne constituent que deux formes différentes de manifestation.

Goethe, observe précisément Steiner, « se représente plutôt l'univers de manière moniste, comme une unité inséparable — dont il n'exclut pas du tout l'être humain (voir la correspondance entre Goethe et F.H. Jacobi) — mais il reconnaissait toutefois, que à l'intérieur de cette unité deux degrés sont à distinguer qui ont leurs propres lois. Depuis sa jeunesse, il repoussait les tendances qui représentent l'unité comme une *uniformité*, et conçoivent le monde organique, et, en général, tout ce qui apparaît comme nature supérieure au sein de la nature, comme régi par des lois actives dans le monde inorganique (...) Goethe pense le monde comme un cercle de cercles, chacun desquels ayant son propre principe explicatif. Les monistes modernes ne connaissent qu'un cercle, celui des lois de la nature inorganique » (p.78).

Penser le monde comme un « cercle de cercles » équivaut cependant à penser le *Logos* comme une « logique de logiques » : il y a en effet la logique (statique) de al mort, il y a la logique (dynamique) de la vie, il y a la logique (qualitative) de l'âme, et il y a le *Logos*, comme leur unique fondement, ou comme, justement, « logique des logiques ». Qui pense aborder le monisme en se limitant à réduire l'un des termes du dualisme à l'autre, n'aborde donc pas l'unité, mais plutôt à l'unilatéralité, à l'uniformité, à la platitude, ou — comme diraient peut-être les psychologues — au « monoïdéisme ». Se fait transparente ici d'ailleurs la différence entre l'*ego* et le Je. Le *Je en tant que Je* (fruit de la conscience intuitive) peut en effet, en reposant sur lui-même (*sum, ergo cogito*), se mouvoir librement entre les diverses logiques, en adoptant, de temps à autre, celle correspondant à la réalité des objets ou des phénomènes qu'il rencontre, alors que le *Je en*

*tant qu'ego* (fruit de la conscience représentative ordinaire) ne peut faire autrement, s'étant identifié à elle (*cogito ergo sum*), que d'imposer, à la réalité des objets et des phénomènes qu'il rencontre, la logique de la mort qu'il a faite « sienne » inconsciemment. Mais venons-en à présent à ce point de vue qui « estime l'idée goethéenne du type comme n'étant autre qu'un concept général, une idée dans le sens de la philosophie platonicienne ».

Steiner écrit à ce propos : « Puisque les représentants de celui-ci posent comme postulat de la science que la nature organique est expliquée en tant que telle comme celle inorganique, et rejettent a priori une conception comme celle goethéenne, ils estiment carrément inutile de s'intéresser de plus près à ses études » (p.79).

Comme on voit, les uns, en reconnaissant en Goethe un « moniste », le transforment en « mécaniste », tandis que les autres, en ne le reconnaissant pas comme « mécaniste », le transforment en un « dualiste ».

Concevoir le « type » de Goethe de la même façon que l'idée de Platon, signifie en effet le concevoir *scindé* de la réalité sensible, du phénomène empirique ou de la perception : c'est-à-dire que cela signifie le concevoir différemment que Goethe ne le concevait.

Elle est justifiée, par conséquent, cette suspicion d'après laquelle ces derniers n'estiment pas tant « inutile de s'intéresser de plus près » aux études scientifiques de Goethe parce qu'ils conçoivent de telle manière le « type », mais bien plutôt parce concevant ainsi le « type », ils ont estimé inutile de s'intéresser de plus près » à ses études.

Steiner conclut de toute manière : « C'est pourquoi les autres principes de Goethe ne parvinrent pas du tout à se faire valoir, ni ici ni là. Et justement ces principes sont le fait éminent de ses études, ils sont ce qui, pour quoi en réalise toute la profondeur, ne perd pas de valeur même pas quand on doit reconnaître que quelques-uns des *détails* de la recherche goethéenne requièrent une rectification. Il en résulte, pour celui qui cherche à mettre en évidence les conceptions de Goethe, l'exigence de tourner son regard, au-delà du jugement critique sur des détails découverts dans tel ou tel chapitre de la science naturelle, vers le *cœur* de sa conception de la nature » (p.79) .

Steiner reconnaît donc, tout ce qui dans les études de Goethe requiert d'être modifié ou corrigé, mis il souligne qu'il s'agit de *détails*, et on du « *cœur* de sa conception de la nature » : des détails pour lesquels, quiconque fût compétent, pourrait librement veiller à les vérifier (comme il le fit lui-même) et, le cas échéant, les rectifier.

Une chose est cependant de contrôler et de rectifier, une autre est de rejeter, en prenant comme prétexte aux limites des conceptions particulières de Goethe, sa conception générale de la nature.

Il regrette, sincèrement, que ce soient précisément les « empiristes », c'est-à-dire ceux qui, étant le plus souvent en contact avec les détails, recueillent et fournissent les données de la recherche, qui ignorent ou comprennent mal la leçon de Goethe (sa manière de mettre en relation de tels faits entre eux).

Le fait est que c'est seulement en se mouvant à partir du « cœur » de sa conception de la nature, et grâce à l'aide des empiristes, qu'une science vraiment « humaine » pourrait naître finalement.

Écoutez pour terminer tout ce que dit, à sa façon, Heisenberg, voici une quarantaine d'années : « Dans la science et dans l'art, le monde à partir de Goethe a pris une orientation

contre laquelle lui-même avait mis en garde parce qu'il la considérait comme dangereuse. L'art s'est éloigné de la réalité immédiate et s'est retiré à l'intérieur de l'âme humaine, et la science a pris le chemin de l'abstraction, elle a produit l'expansion immense de la technologie moderne, et est arrivée jusqu'aux structures primaires de la biologie, jusqu'aux formes fondamentales qui, dans la science moderne, correspondent aux solides platoniciens. En même temps, les dangers menacent, comme l'avait prévu Goethe. Pensons, par exemple, à l'aliénation, à la dépersonnalisation du travail, à l'absurdité des armements modernes, à la fuite vers l'irrationalité, qui a pris la forme de mouvement politique. Le diable est puissant. Mais le règne lumineux, dont nous parlions auparavant au sujet de la musique romantique, et Goethe parvenait à reconnaître dans toute la nature, est devenu visible aussi dans la science moderne, là où nous montre le dessein unitaire grandiose du monde. Nous pouvons aujourd'hui encore apprendre quelque chose de Goethe : nous ne devons pas laisser s'atrophier toutes nos facultés en faveur de l'unique organe capable d'analyser rationnellement ; nous devrions plutôt chercher à comprendre la réalité au moyen de tous les sens qui nous ont été donnés, en ayant confiance que cette réalité reflète donc l'essence des choses, « l'un, le bon, le vrai ». Nous espérons que cette manière de voir aura plus de succès dans le futur qu'elle n'en a eu de nos jours » (*La conception de la nature de Goethe et le monde de la science et de la technologie* dans *Au-delà des frontières de la science* — Éditeurs Réunis, Rome 1984, pp.164-165).

**Lucio Russo, Rome, 12 décembre 2000**

## Seizième rencontre (19 décembre 2000)

Ce soir, avant d'aborder le cinquième chapitre, *La connaissance goethéenne*, je tiens à vous dire une chose à la quelle m'a fait penser la lecture du livre de Pavel Florenskij (1882-1937) : « *Ne m'oubliez pas* » (Mondadori, Milan 2000).

Dans cet ouvrage sont recueillies les lettres que ce grand mathématicien, philosophe et prêtre (dit le « Léonard de Vinci » ou le « Blaise Pascal » russe) adressa à son épouse et à ses fils depuis le *Goulag* stalinien, entre 1933 et 1937, année de son exécution.

Vous rappelez-vous de ce que nous avons dit quand nous avons parlé du « goethéanisme » ? Qu'il ne s'agit pas d'un « mouvement culturel » abstrait, mais plutôt d'une « atmosphère d'âme, une tension idéale ou d'un *humus* spirituel, alimenté au plus haut point d'un profond élément humain », qui a caractérisé non seulement le travail de Goethe et Herder, mais aussi celui, par exemple, de Schiller, Fichte, Hegel, Novalis et Schelling.

Eh bien ! Qui penserait que l'âme du goethéanisme est une âme désormais morte et exclusivement allemande (sinon carrément « pangermaniste ») ; et non, pour cette raison, une âme toujours vivante et universellement humaine, celui-là ferait bien de lire ces lettres.

Écoutez, par exemple, ce que Florenskij écrivit à son aîné Vasilij, le 23 novembre 1933 : « En étudiant la nature, la chose la plus importante, c'est d'avoir des impressions immédiates, lesquelles, si on les examine de la manière la plus impartiale possible et sans préjugés, se disposent progressivement d'elles-mêmes en un tableau complexe ; de ce tableau complexe naît l'intuition des types de structure de la nature, et c'est justement cette intuition qui fournit des raisons pour des conclusions approfondies (...) Goethe possédait au plus haut point cette capacité de voir le type de ce qu'il étudiait ; il faut apprendre de Goethe la connaissance de la nature » (*ibid.*, pp.74-75).

Et écoutez aussi tout ce qu'ajoutent en note, les deux éditeurs du recueil (Natalino Vanlentini et Lubomir Zak), en citant un passage des « mémoires » de Florenskij (*É mes fils*) : « Mon désir a toujours été de connaître le monde justement comme quelque chose d'*ignoré*, sans chercher à forcer et violer son secret, mais en me limitant à chercher à en espionner les plis et à en lorgner les coulisses. Le symbole est justement l'expression et le résultat de cet effet, parce que au moyen des symboles, le secret du monde n'est pas enseveli et à moitié supprimé, mais il se manifeste plutôt dans son essence la plus authentique, à savoir, justement, *comme arcane et énigme* (...) Sur la base de ces considérations, à présent que je regarde vers le passé, je suis en mesure de comprendre pourquoi, depuis mon enfance, à partir du moment même où, si je puis dire, j'ai appris à lire, je me suis retrouvé entre les mains de « Goethe et Goethe sans fin », et directement de Goethe, et non au travers du filtre de lecture qu'en propose Du Bois-Reymond. Il a constamment été ma nourriture mentale. J'avais évidemment des difficultés à le comprendre rationnellement, et je ressentais toutefois la sensation précise que sa pensée fût quelque chose qui m'était congénital. Ce vers quoi je tendais, c'était le *Urphänomenon* de Goethe (*ibid.*, p.82).

Pour mieux comprendre ces mots, il conviendra de se souvenir que, pour Goethe, « Tout l'éphémère n'est que symbole » ; et que, pour Steiner, le « sens » imaginaire est précisément un sens « symbolique », et tout ce qui se manifeste « au travers des symboles », « comme arcane et énigme », peut être dévoilé et résolu par le sens inspiratif et par celui intuitif.

Comment se fait-il qu'on n'ait pas pensé à combien eût été différent le destin de l'humanité si l'on avait permis à l'esprit « centre européen » du goethéanisme de rencontrer et de s'unir

(surtout vers la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle) à l'âme russe, non seulement de Pavel Florenskij, mais aussi de Vladimir Soloviev (1853-1900) ?

Steiner rappelle en effet (nous sommes en 1919) : « Quand débuta la révolution russe, les disciples de Soloviev surgirent comme des comètes. Ils souhaitaient un renouveau de la vie spirituelle sourde, crépusculaire et paralysée, sur laquelle pesait une nuit psychique, une mort spirituelle, l'assassinat de l'âme et de tous ses liens. Ces gens, Kartachov, Samarin, qui, comme il semble, étaient de vrais disciples de Soloviev, voulaient une libération. Dès les premiers scintillements de la révolution, ils voulurent allumer en Russie un mouvement spirituel. Au lieu de cela, se réalise à présent la libération qui apparaît en Lénine, ce fossoyeur de toute vie spirituelle, comme une destruction effrénée de tout élément spirituel, dans une condition dans laquelle est renié tout ce qui s'était montré à l'humanité de l'Est dans la grande figure de Soloviev » (*Réponses de la science de l'esprit aux problèmes sociaux et pédagogiques* — Antroposofica, Milan 1974, pp.232-233).

Mais à présent il nous faut affronter le nouveau chapitre.

Steiner écrit : « Aujourd'hui, nous sommes très éloignés de la façon de penser qui était propre à Goethe. C'est vrai que dans tous les domaines de la culture, nous avons à enregistrer des progrès ; mais l'on ne peut pas affirmer que ce sont des progrès *en profondeur*. Et pour la valeur d'une époque, ce sont seulement les progrès *en profondeur* qui sont décisifs. Inversement, on pourrait caractériser la nôtre en disant qu'elle déclare carrément inaccessible à l'homme tout progrès en profondeur » (p.82).

Quelle valeur peut donc avoir une époque dans laquelle l'*extension* ou l'*horizontalité* de la pensée prend le dessus sur son *intension* ou sa *verticalité*, et dont les progrès, par conséquent, ne s'avèrent que superficiels, et non « en profondeur » ? Une chose est en effet l'extension, une autre l'intension ; et si l'intension de la pensée pouvait nous permettre (quoiqu'en dise Kant) de connaître les choses « en soi », son extension nous permet inversement de connaître les choses « pour nous », et donc de *nous en servir* ou de *les utiliser* aux fins de notre vie pratique (de nos besoins matériels).

Nous avons dit, à ce propos, que la pensée devrait découvrir les idées *dans les choses*, et non se faire une idée *sur les choses*. La pensée qui invente ou qui imagine, n'est pas animée, en effet, par l'amour, mais bien plutôt par la vanité ou par la convoitise (du succès, du pouvoir, du gain).

Cela arrive surtout dans le domaine des sciences humaines (là où l'on devrait s'occuper d'âme et d'esprit), tandis que dans celui des sciences naturelles, ce qui se réfère seulement au monde inorganique fait une exception lumineuse.

Dans un contexte de ce genre, à savoir dans un contexte où l'on parle du présupposé que la vérité n'existe pas et que, même si elle existait, elle ne pourrait pas être atteinte par nous, il est toutefois fatal que l'on finisse par imposer l'*opinion*.

Mais l'opinion, n'ayant pas *en soi* la force de la vérité, comment fait-on pour l'imposer ? C'est simple : en remplaçant la force *spirituelle* de la vérité par celle *juridique* de la loi et par celle *économique* de l'argent : en bref, par le pouvoir.

Steiner poursuit : « Nous sommes devenus pusillanimes dans tous les domaines ; et surtout dans ceux du penser et du vouloir. Pour ce qui concerne le penser, d'innombrables observations se font qui s'accumulent sans que l'on ait le courage d'en retirer une conception scientifique complexe de la réalité, tandis que l'on accuse la philosophie idéaliste allemande de ne pas

être scientifique, justement parce qu'elle eut un tel courage. Aujourd'hui, on ne veut plus *penser*, mais seulement *regarder* avec les sens. On a perdu toute confiance dans la pensée ; on ne l'estime pas capable de pénétrer les secrets du monde et de la vie ; on renonce carrément à toute solution aux grandes énigmes de l'existence. La seule chose que l'on estime possible c'est de *réduire à un système les données de l'expérience* » (p.82)

Rappelons-nous à ce propos que le *courage* se trouve au centre, entre la *témérité* (luciférienne) et la *lâcheté* (ahrimanienne), et puise sa force de chaleur à la source même de l'amour.

Steiner parle ici de « pusillanimité », et donc de « lâcheté », mais ce qu'il est plus intéressant de noter c'est qu'il ne la rapporte pas tant, comme on a coutume de le faire, au comportement extérieur, qu'au penser.

Quand nous avons traité de *La Philosophie de la Liberté*, j'ai parlé, à ce sujet, d'une *volonté d'impuissance*, qui donne lieu à la « dépression » (tout comme une *volonté de puissance* donne inversement lieu à la « manie »). Mais existe-il peut-être — vous demanderez-vous — une pensée « dépressive » ? Certainement qu'elle existe : pour s'en assurer, il suffirait de considérer, disons, la pensée « faillible » de Karl Popper, celle « faible » de Gianni Vattino ou, plus généralement, celle des agnostiques ou des relativistes.

Entendons-nous bien, le tort de ceux-là ne se trouve pas dans le fait de considérer la pensée *actuelle* de manière telle, mais plutôt d'avoir perdu « toute confiance dans la pensée », et dans le fait de croire, donc, qu'elle ne puisse pas de quelque façon se libérer de cet état pénible.

Steiner dit que « aujourd'hui on ne veut plus *penser*, mais seulement *regarder* avec les sens » : « regarder », en effet, est une chose différente « d'observer » ou de « voir ».

Pensez que Florenskij, justement, un homme d'une formation scientifique assurée (même au *Goulag* on lui confia des recherches), dans une autre lettre au fils Vasilij, écrit : « C'est même surprenant tout ce que les gens ne sont pas capables d'observer » (*op.cit.*, p.97).

Le fait est que l'observation et la pensée procèdent au même pas : quand la première est superficielle, la seconde l'est aussi, tout comme quand la première est profonde, la seconde l'est aussi.

Gardons bien présent à l'esprit, toutefois, que la profondeur de l'observation n'est pas du tout assurée ou garantie — comme nous l'avons vu — par les « instruments » dont on se sert : à savoir par tout ce qui *s'interpose artificiellement* entre nous et les objets ou les phénomènes.

Nous avons vu en outre, en son temps, que l'âme rationnelle ou affective (philosophique) est avant tout attentive au concept, tandis que l'âme consciente (scientifique) est avant tout attentive au percept.

Ce transfert de l'attention du contenu de la pensée à celui de la perception (en tant que résultat d'un processus évolutif) s'est cependant résolu, avec le temps, dans un nouveau et non moins pernicieux préjugé : dans celui de croire, à savoir, qu'à la perception (sensible) revienne l'honneur de connaître, et qu'à la pensée revienne l'honneur de mettre en ordre et d'organiser tout ce qui est appréhendé par la perception, ou — comme dit Steiner — de « réduire à un système les données de l'expérience ».

On ne se rend pas compte, donc, que perdre « toute confiance dans la pensée » équivaut à perdre toute confiance dans l'homme.

Steiner écrit : « La science expérimentale oublie simplement une chose : que, parfois, des milliers et des milliers d'hommes sont passés devant un fait sensible et l'ont regardé sans y observer quelque chose de remarquable ; puis il en a surgi un qui, en y jetant un coup d'œil, y a distingué une loi importante. Qu'en ressort-il de cela, sinon le fait que celui-ci était, lui, en mesure de regarder le même phénomène d'une autre manière, c'est-à-dire avec d'autres yeux que ceux de ses prédécesseurs ? Dans cette action de regarder, il avait une idée donnée, une idée du comment l'on doit mettre un fait en relation avec d'autres faits et de ce qui est important dans ce fait ou non. Ainsi, *en pensant*, il s'orientait et voyait plus que les autres. *Il voyait avec les yeux de l'esprit* » (pp.82-83).

En réalité, tous voient avec les yeux de l'esprit, mais bien peu le savent. *Naturellement*, nous jouissons en effet de l'*intuition* (à laquelle nous devons les concepts), mais pas de la « conscience intuitive » ; nous jouissons de l'*inspiration* (à laquelle nous devons l'acte du jugement), mais pas de la « conscience inspirative » ; nous jouissons de l'*imagination* (à laquelle nous devons ces images vivantes que nous connaissons, réfléchies par l'organe cérébral, comme des représentations éteintes), mais pas de la « conscience imaginative ». Nous sommes par conséquent éveillés sur le plan de la *représentation* (puisque justement nous jouissons de la « conscience représentative », alors que nous rêvons sur le plan de l'imagination et dormons (à deux niveaux différents de profondeur), sur ceux de l'inspiration et de l'intuition.

Comme on dit, nous ne sommes donc pas « en train d'inventer » : nous sommes plutôt en train d'essayer de *réaliser* ou *d'amener à la conscience* tout ce que nous faisons, inconsciemment, du matin au soir. « L'anthroposophie — affirme en effet Steiner — n'est rien d'autre que la stimulation à extraire les forces de connaissance spirituelle gisant dans les profondeurs de l'âme (*La vie entre la mort et une nouvelle naissance* — Librairie Éditrice Psyché, Turin 1997, p.87).

Steiner poursuit : « La science expérimentale rôde avec perplexité dans le vaste règne des phénomènes ; le monde des sens devient pour elle une multiplicité confuse et déconcertante, parce qu'elle n'a pas dans la pensée l'énergie de pénétrer en son centre. On parle aujourd'hui des limites de la connaissance parce qu'on ignore où est le milieu du penser. On n'a pas une idée claire de ce que l'on veut atteindre, et l'on doute de pouvoir l'atteindre (...) La même chose se produit précisément avec le vouloir et l'agir. Nous ne sommes pas capables de poser à notre vie les tâches à réaliser auxquelles nos forces sont indiquées. On rêve d'idéaux indéfinis et confus et ensuite on pleure si l'on n'arrive pas à ce pour quoi l'on n'a même pas une vague idée, et d'autant moins une idée claire » (p.83).

Qui sème l'*agnosticisme* dans le domaine du penser, recueille donc l'*apathie* dans le domaine du sentir et l'*aboulie* dans le domaine du vouloir.

Ne nous laissons pas tromper, à ce sujet, par la *frénésie* du monde qui nous entoure aujourd'hui. Comme l'avait bien vu Nietzsche, une chose est en effet l'*action*, une autre l'*agitation* ; et celui d'aujourd'hui est un monde qui s'agit d'autant plus qu'il agit d'autant moins, et qui rêve aux « idéaux indéfinis et confus » puisqu'il n'a pas « la plus vague idée » de ce qu'il veut atteindre.

Une des formes adoptées par l'agnosticisme et celle du « problématisme » . Nous devons cependant distinguer le problématisme « physiologique » de tous ceux qui recherchent la vérité en se servant méthodiquement du doute (et donc en doutant aussi du doute), du

problématisme « pathologique » de tous ceux qui, rendus à l'inverse esclaves (de manière obsessionnelle) par le doute, fuient la vérité.

Les premiers en effet, partent à la rencontre de la vérité de tout leur être, qui est la vérité de leur être, tandis que les seconds vont à la rencontre de la vérité avec leur seule tête : c'est-à-dire, avec une *partie* de la vérité de leur être qui, dans la même mesure où elle est *absolutisée*, (céphalocentristiquement), se métamorphose en *mensonge*. Celle-ci craint la vérité, et elle s'efforce alors de l'exorciser par le truchement des dialectiques les plus variées et les plus virtuoses.

Steiner écrit : « Qui reconnaît à la pensée la faculté de percevoir au-delà de ce que peuvent percevoir les sens, doit nécessairement lui attribuer aussi des objets qui se trouvent au-delà de la réalité purement sensible. Or, les objets de la pensée sont les *idées*. Dans la mesure où le penser prend possession de l'idée, il fusionne avec le fondement primordial de l'existence cosmique ; ce qui agit à l'extérieur pénètre dans l'esprit de l'homme ; il devient *un* avec la réalité objective à sa plus haute puissance. *La perception de l'idée dans la réalité est la vraie communion de l'homme* » (p.84) ?

Pensez donc, au sujet de cette dernière affirmation, que le philosophe russe Nikolay Aleksandrovich Berdjajev (1874-1948) a parlé de l'acte cognitif comme d'un « acte conjugal » : non pas par mignardise poétique, mais parce qu'il est conscient que dans cet acte se « conjuguent » *réellement* les opposés.

Mais quels opposés ? Nous le savons déjà : le concept, c'est-à-dire la forme (de la pensée) qui a un caractère féminin (yin), et le percept, à savoir la force (de la volonté) qui a un caractère ou une qualité masculine (yang). L'âme humaine est donc le temple dans lequel, au moyen de l'union de la pensée et du vouloir (percevoir), s'unissent l'âme et l'esprit de l'être humain avec l'âme et l'esprit du monde : et donc le temple dans lequel on a — comme dit Steiner — « la vraie communion de l'homme ».

Vous vous rappellerez peut-être qu'en nous occupant de *La Philosophie de la Liberté*, nous parlâmes du concept et du percept comme des « époux promis » et comparâmes le rôle des puissances adverses à celui assigné par Manzoni à Don Rodrigo, en spécifiant que Lucifer, entrave leurs « noces » (*Les noces chymiques de Christian Rosecroix*) à partir de la forme féminine, alors qu'Ahriman les entrave à partir de la *force* masculine.

Steiner écrit justement : « la pensée a, par rapport à l'idée, la même importance qu'a l'œil par rapport à la lumière et l'oreille par rapport au son. *c'est un organe de perception*. Cette conception est en mesure de réunir deux choses qu'on estime aujourd'hui absolument inconciliable : la méthode empirique et l'idéalisme en tant que conception scientifique du monde. On croit qu'admettre la première amène, comme conséquence nécessaire, à répudier le second. Mais cela est absolument erroné (...) La donnée *objective* ne coïncide pas du tout avec la donnée *sensible*, comme le croit la conception mécaniste du monde. Le sensible n'est qu'une moitié de la donnée. L'autre moitié sont les idées, qui sont aussi objet d'expérience, quoique d'une expérience supérieure, ayant pour organe la pensée. Les idées sont aussi accessibles à une méthode inductive » (p.85).

Nous avons vu, en son temps, que l'*image perceptive*, la *sensation* et la *représentation* sont « subjectives », alors que le concept est « objectif » tout autant que le percept (qui en constitue l'autre face). L'un et l'autre sont en effet « monde » ; entre le « monde » (spirituel)



du premier et celui (sensible) du second, il y a cependant le monde de l'homme : et c'est justement dans le monde de l'homme (dans son âme) que le monde du concept et celui du percept, séparés par l'homme lui-même, peuvent finalement se retrouver et se réunir.

Mais leur réunion est, en même temps, une re-crétation du monde et de l'homme : une re-crétation qui est rédemption, résurrection et salut.

Emile Bock fait observer, à ce propos, que le nom *Adam* (*Adamah* : « Celui qui a été formé avec la matière terrestre) ne désigne pas le « premier homme », mais plutôt le « premier homme terrestre » : à savoir qu'il fait observer que l'homme a été créé bien avant Adam. « L'histoire de la Terre — explique-t-il en effet — jusqu'à Adam est *cosmique*, de Adam à Abraham elle est *mythique*, et elle n'est vraiment *historique* qu'à partir de Moïse » (*Genèse* — Arcobaleno, Oriago di Mira (Ve) 2000, p.24).

La re-crétation de l'homme est donc la re-crétation de Adam ; ce n'est donc pas un hasard si Paul parle du Christ comme du « nouvel Adam » (**Rom. 5**, 14).

**Lucio Russo, Rome, 19 décembre 2000**

## Dix-septième rencontre (2 janvier 2001)

Nous nous trouvons ces jours-ci entre Noël et l'Épiphanie (dans la période dite des « douze nuits saintes ») et je sais que quelqu'un s'est demandé pourquoi nous n'avons pas interrompu notre travail pour lire, comme le font les autres, une conférence consacrée à ces fêtes.

En bien ! Je répondrai par les paroles suivantes de Steiner : « Il y en a beaucoup parmi nous qui, en écoutant les enseignements de l'Anthroposophie, la considèrent à l'instar de la science extérieure, si bien que dans leur esprit, il n'y a pas de distinction nette entre elles. L'Anthroposophie est comprise de manière correcte, non pas quand on la comprend par le mental, mais quand l'enthousiasme se révèle dans chacune de son expression, quand elle vit à tel point en nous qu'elle trouve un passage du système des nerfs à celui du sang. Quand nous parviendrons à nous enthousiasmer pour les vérités contenues dans l'Anthroposophie, alors seulement nous la comprendrons. Tant que nous le prenons seulement de manière abstraite, en l'étudiant comme un abécédaire, un livre de mathématiques, un règlement de service ou un livre de cuisine, nous ne la comprendrons pas. Nous continuerons à ne pas la comprendre, en l'étudiant comme la chimie ou la botanique. Nous la comprenons seulement quand elle nous donne de la couleur, quand elle nous remplit de la vie qui règne en elle. Le Christ dit une fois : « Je suis avec vous tous les jours jusque la fin de la Terre ». Et il est au milieu de nous, non pas comme un mort, mais comme un vivant, et il se révèle constamment. Seuls ceux qui sont si myopes qu'ils craignent de telles révélations, disent que l'on devrait toujours s'en tenir à ce à quoi on a toujours cru. Qui n'est pas pusillanime, sait au contraire que le Christ se révèle toujours. Nous devons donc accueillir comme une révélation réelle du Christ ce que Lui manifeste en tant qu'Anthroposophie. Des anthroposophes m'ont souvent demandé : « Comme me posé-je en relation avec le Christ ? » C'est vraiment une question naïve ! En fait, tout notre effort, toute ligne que nous lisons de notre science anthroposophique est un lien établi avec le Christ. Dans un certain sens, nous ne faisons rien d'autre » (*Être cosmique et Je* — Anthroposofica, Milan 2000, p.38). Ceci dit, revenons à notre texte.

Avant d'aller plus avant, je voudrais cependant reprendre le passage que nous avons lu à la fin de notre rencontre passée, pour faire quelque autre considération.

Le passage est celui-ci : « Par rapport aux idées, la pensée a la même importance qu'a l'œil par rapport à la lumière et l'oreille par rapport au son ; *C'est un organe de perception*. Cette conception est en mesure d'unir deux choses que l'on estime aujourd'hui inconciliables entre elles : la méthode empirique et l'idéalisme en tant que conception scientifique du monde. On croit que d'admettre la première, amène la conséquence nécessaire de refuser la seconde. Mais cela est absolument erroné (...) La donnée *objective* ne coïncide pas du tout avec la donnée *sensible*, comme le croit la conception mécanique du monde. Le sensible n'est qu'une moitié de la donnée. L'autre moitié, ce sont les idées, qui est aussi un pur objet d'expérience, bien que d'une expérience supérieure, ayant la pensée pour organe. Les idées sont aussi accessibles à une méthode inductive ».

Mais pourquoi « les estime-t-on absolument inconciliables entre elle, cette méthode empirique et l'idéalisme en tant que conception du monde » ? Pour la simple raison que, l'empirisme se donnant comme une « philosophie », et non comme une « méthode », et l'idéalisme se donnant comme une « philosophie » et non comme une « science », l'on se

trouve en présence de deux conceptions du monde qui posent à leur fondement respectif et antithétique, la réalité soi-disant « concrète » (matérielle) et celle soi-disant « abstraite » (idéelle).

Nous avons vu cependant que la première est la réalité du percept ou de la force (indéterminée), que nous expérimentons au moyen du vouloir ; que la seconde est celle du concept ou de la forme (déterminée), que nous apprenons au moyen du penser ; et que la raison de leur différence se tient par conséquent *en nous*, et non dans les choses.

Au cas où nous parviendrions donc à nous porter au-delà du niveau de conscience auquel, ordinairement, nous expérimentons l'un et apprenons l'autre, nous découvririons que la forme du concept est tout autant réelle ou « concrète » que la force du percept.

Là où se donnait une dualité (inconciliable), se révélerait ainsi une unité (en nous, un Je).

Mais pourquoi s'est révélée une dualité ? C'est vite dit : pour que la *conscience du réel* pût naître. Une chose, en effet, est le réel, une autre la conscience du réel. : et le premier est présupposé pour la naissance de la seconde, c'est, justement, que l'unité du réel se présente comme une dualité : comme celle, avant tout, de « sujet » et « d'objet ».

Pour réaliser, ensemble, une vraie conscience du monde et une vraie conscience du Je, il faut par conséquent dépasser une telle dualité et reconstruire sur le plan spirituel l'unité *naturelle* originaire perdue.

Ce qui comporte, toutefois, l'adoption d'un « idéalisme empirique » qui, en réunissant — comme dit Steiner — « la méthode empirique et l'idéalisme en tant que conception scientifique du monde », soit exempt des unilatéralités et des abstractions de l'idéalisme et l'empirisme philosophiques.

Schelling dit par exemple que l'homme est un « tout composé de ces trois éléments : corps, esprit et âme » (*Clara* — Guerini, Milan 1987, p.53).

Cependant, il ne dit pas que l'esprit, l'âme et le corps sont respectivement en rapport avec le penser, le sentir et le vouloir, ni, d'autant moins, que le penser, le sentir et le vouloir sont à leur tour en rapport, dans l'ordre, avec le système neurosensoriel, avec le système rythmique et avec celui métabolique : il ne nous fait pas savoir, en somme, en vertu de quels rapports effectifs il est possible de passer, au travers de l'âme, de l'esprit au corps et vice versa.

Comme vous le voyez, il s'agit de rapports qui ne peuvent être découverts que par une science de l'esprit (telle que, justement « l'idéalisme empirique »), et qu'autant les empiristes que les idéalistes en sont par conséquent ignorants.

« La donnée *objective* — dit Steiner — ne coïncide pas du tout avec la donnée *sensible*, comme le croit la conception mécanique du monde », ou — pouvons nous ajouter — le réalisme naïf. En quoi consiste, en effet, sa « naïveté » ? C'est justement de croire que la « donnée objective » a une nature sensible et non idéelle.

Pensez que Pavel Florenskij (dont nous avons parlé la semaine dernière), convaincu du « lien indissoluble existant entre idéalisme et réalisme », parle, à ce propos, d'une « joie du concret » (« *Ne m'oubliez pas* » — Mondadori, Milan 2000, pp.19&138). Cette « joie concrète » à lui, n'est cependant pas différente de la « joie d'être » dont parle Massimo Scaligero (*Manuel pratique de la méditation* — Tilopa, Rome 1984, p.138), à partir du moment où *le concret est l'être et l'être le concret*.

Il conviendra de souligner (pour éviter toute équivoque) que celui qui a la « joie d'être », a aussi la « joie d'exister », alors que celui qui n'a pas la première, pour autant qu'il s'angoisse ou désespère de la chercher, n'a pas non plus la seconde. Séparer l'exister de l'être équivaut en effet à séparer une plante de ses propres racines, en la destinant ainsi au flétrissement et à la mort.

Mais à présent, il nous faut poursuivre.

Steiner écrit : « En nous approchant de Goethe avec de telles vues, nous estimons pénétrer dans son être vrai. Nous nous en tenons à l'idéalisme, en mettant cependant à la base de son élaboration, non pas la méthode dialectique de Hegel, mais un empirisme supérieur purifié » (p.85).

C'est important, en effet, que ne doive jamais être oublié, au nom du « système » ( « Philosophe sans système — écrit Hegel — cela ne peut en rien être scientifique » — *Encyclopédie des sciences philosophiques* — Laterza, Rome-Bari 1989, p.22), le rapport entre l'idéal et le réel ou entre l'idée et le phénomène singulier.

À cette fin, cependant, il faut mettre en discussion, non pas tant la « méthode dialectique » de Hegel ou quelque « système » particulier (pour ne citer qu'un exemple, le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling — Laterza, Rome- Bari 1990), mais bien plutôt l'*esprit du système* [en français dans le texte, ndt] de l'âme rationnelle ou affective.

Qui opère sur le plan scientifique de l'âme de conscience ressent en effet le désir de pénétrer et de comprendre le réel, et justement pour cela, peu lui importe de devoir renoncer au « système » ; d'autant plus que, le réel étant l'unique et vrai « système », il sait devoir trouver le moyen d'entrer, *lui*, dans le « système » du réel et non de faire entrer ou de contraindre le réel à entrer dans *son* « système ».

Toutefois Steiner poursuit : « Une attitude semblable se tient aussi à la base de la philosophie de Eduard von Hartmann. Celui-ci cherche dans la nature l'unité idéale qui se révèle positivement à un penser plein de contenu. Il repousse la conception purement mécanique de la nature et l'hyper-darwinisme qui s'attaque à l'extérieur (...) La philosophie de Hartmann ne diffère de la mienne que par la question du pessimisme et par l'aboutissement métaphysique de son système dans « l'inconscient » » (pp.85-86).

En vérité, la position de Eduard von Hartmann (1842-1906) diffère de celle de Steiner plus que toutes ses paroles le laissent entendre : qui connaît *La Philosophie de la Liberté*, sait, par exemple, que le « réalisme métaphysique » du premier est une chose bien différente de « l'individualisme éthique » du second ou — comme on l'a dit il y a peu — de « l'idéalisme empirique » du second.

On doit reconnaître de toute manière à Hartmann, le mérite d'avoir distingué la réalité de l'idée de celle de la conscience de l'idée : à savoir d'avoir affirmé qu'une chose est la réalité de l'idée, mais qu'autre est le rapport, *conscient ou inconscient*, dans lequel l'homme se trouve avec elle. En effet, il a été l'un des rares, sinon le seul, à admettre la possibilité que *dans l'inconscient il y ait des idées*.

Freud et Jung, par exemple, tout en n'ayant pas pu se dispenser de compter parmi leurs précurseurs l'auteur de la « psychologie de l'inconscient », se sont bien gardés de le suivre sur une telle voie.

À la place de l'idée, la psychanalyse de Freud a mis en effet les « instincts » et la psychologie analytique de Jung les « archétypes » : ce qui revient à dire, deux facteurs dont personne ne sait en réalité ce qu'ils sont (« Je suis bien loin de savoir — admet le même Jung — ce qu'est l'esprit en lui-même, et pareillement loin de savoir ce que sont les instincts. L'un est pour moi un mystère tout autant que les autres » — *Le problème de l'inconscient dans la psychologie moderne* — Einaudi, Turin 1969, p.56).

Mais poursuivons, en écoutant tout ce que Steiner dit du pessimisme de von Hartmann :

« Les raisons que Hartmann allègue *en faveur* du pessimisme, c'est-à-dire de l'opinion que rien au monde ne peut pleinement nous apaiser et que le déplaisir dépasse toujours le plaisir, moi, je voudrais les désigner carrément comme le *bonheur de l'humanité*. Tout ce qu'il fournit et avance n'est pour moi qu'une nouvelle preuve de comment il est vain d'aspirer au bonheur. Nous devons justement abandonner toute aspiration semblable et rechercher notre destination uniquement dans l'accomplissement sans égoïsme de ces devoirs idéaux que la raison nous enseigne. Et quoi d'autre cela signifie-t-il sinon que nous devons rechercher notre bonheur uniquement dans l'*agir*, dans la création sans cesse ? Seul celui qui est actif, et pour préciser, actif sans égoïsme, ne cherchant aucune compensation à son activité, accomplit sa mission » (p.86).

Qui ne lirait pas ce passage avec attention, pourrait parfaitement aller se promener en disant : « Steiner a dit qu'il est vain d'aspirer au bonheur ! ». Vous savez mieux que moi que cela peut malheureusement arriver.

Mais le Steiner qui a affirmé qu'il est « vain d'aspirer au bonheur », n'est-il pas le même qui a affirmé que « nous ne devons chercher notre bonheur que dans l'*agir*, dans la création sans arrêt » ?

Comme on le voit, le problème n'est donc pas que l'on doive ou ne doive pas aspirer au bonheur, mais c'est le *comment* on doit ou ne doit pas le faire.

Ce n'est pas en vain que nous avons dit tout à l'heure que c'est une chose de rechercher la joie de l'existence *directement*, c'en est une autre de la rechercher *indirectement*, au travers de l'être ; et nous avons dit aussi, la fois passée, que qui sème l'*agnosticisme* dans le domaine du penser, recueille l'*apathie* dans le domaine du sentiment et l'*aboulie* dans celui du vouloir, en finissant tôt ou tard, par ne plus aimer la vie.

La vie doit en effet être aimée : il est rare cependant que ceci se produise ; en général, on se limite à « se donner du bon temps » dans le domaine des sensations (liées au corps).

Mais pourquoi ne pas l'aimer en entier ; « en la jouissant », à savoir dans l'esprit, dans l'âme et dans le corps ?

On a coutume de dire que « trop, c'est trop » : mais ne serait-ce pas parce que ce « trop » consiste justement dans la prétention que se soit seulement le corps à se donner ces jouissances que devraient au contraire se donner l'âme et l'esprit ? Et ne serait-ce pas justement à cause de cela « que c'est trop », en ruinant aussi celles du corps ?

Mais pourquoi sommes-nous réduits à demander au corps aussi tout ce que nous devrions au contraire demander à l'âme et à l'esprit ? Parce que, nous ayant restreint l'horizon de notre conscience, nous reversion toute la force de notre sentir et de notre vouloir sur les choses matérielles que nous parvenons à penser.

« Nous devons chercher notre bonheur — dit Steiner — seulement dans l'*agir*, dans la création sans cesse ». C'est en effet l'activité ou le devenir de notre être propre à nous procurer de la joie ou du bonheur. C'est illusoire, par conséquent, de penser que la joie ou le bonheur soient des « objets » à rechercher ainsi comme l'on recherche toutes les autres choses.

Comment peut-on donc être heureux ? *En devenant* — pour le dire avec Nietzsche — *le Je que l'on est*.

Steiner dit encore : « Seule une action accomplie par amour peut être une action morale. L'étoile guide doit être pour nous dans la science l'idée, dans l'action l'amour. Avec cela, nous sommes de nouveau revenus à Goethe : « Ce qui importe à l'homme agissant c'est de faire le juste ; qu'ensuite le juste advienne ou pas, il ne doit pas s'en préoccuper » ; « Tout notre art consiste à vivre dans le renoncement à notre existence, au but d'exister » (*Dictons en prose*) » (p.86).

Rappelons-nous, à ce propos, qu'une chose est l'ego, en tant que fruit de la conscience corporelle et spatiale du Je, une autre est le Je, et une autre encore le Christ, en tant que « entéléchie sainte de l'humanité » (comme la désigne Florenskij).

L'être de l'amour habite donc le Je, mais pas l'ego (« La lumière resplendit parmi les ténèbres ; mais les ténèbres ne l'ont pas reçue » — **Jean 1, 5**). Avant de pouvoir rencontrer cet Être, et donc de pouvoir aimer, chacun de nous doit pour cela dépasser l'ego et rencontrer le Je. L'amour jaillit en effet du Je dans le même moment où celui-ci (le Je, ndt !), en se portant au-delà de l'autoconscience corporelle ou spatiale, se met à être vraiment lui-même.

La réalité du monde, que l'on s'illusionne d'atteindre au moyen de la convoitise, peut donc être atteinte par le Je : l'amour supprime en effet l'opposition entre l'ego et le non-ego, puisqu'il permet au sujet de se reconnaître dans l'objet et à l'objet de se reconnaître dans le sujet.

Scaligero dit que « l'amour est l'esprit qui veut l'esprit dans l'autre » (*De l'amour immortel* — Tilopa, Rome 1982, p.23 [Traduction française disponible dès 2007 sur :

<http://users.belgacom.net/idcch/index1.html>, ndt] ), parce qu'il part de l'être pour atteindre l'être. Dans la vie ordinaire (et à plus forte raison en ces temps de matérialisme) il arrive cependant que l'amour, qui ne peut pas encore partir (quand bien même inconsciemment) de l'esprit (du Je), s'arrête au corps (à la superficie) ou, dans le meilleur des cas, à la « psyché », et ne parvient pas à l'âme ni à l'esprit (à la profondeur) de l'autre. Cela fait en sorte que dans le sujet qui croit aimer, s'ingère l'obscur et pénible sensation que quelque chose lui échappe ; en le laissant inassouvi. Le diction dit justement (que l'on attribue plus ou moins avec raison à Aristote) : *post Coitum omne animal triste*.

Ce n'est qu'en partant de l'esprit et en parvenant à l'esprit, que la convoitise (*flamma urens*) peut en effet se calmer et devenir amour (*flamma non urens*) : « La consommation de la convoitise — écrit justement Scaligero — est la béatitude pure : non liée à aucune sensation. Parce que c'est la substance de la vie qu'aucune sensation ne saisit, dans le cas où ce n'est pas la sensation dans laquelle l'esprit vit » (*ibid.*, p.87).

Goethe affirme — comme nous avons vu — que « ce qui importe de faire à l'homme agissant, c'est de faire ce qui est juste ; qu'ensuite le juste advienne ou non, il ne doit pas s'en préoccuper ». Pour que cela se vérifie, il est toutefois nécessaire que le « juste » soit *non seulement pensé, mais aussi ressenti* comme tel.

Prétendre, comme on a l'habitude de dire, « qu'il y a loin de la coupe au lèvres » équivaut en effet à affirmer qu'entre le penser et le vouloir, il y a l'étendue du sentir, et que c'est improbable, par conséquent, qu'une vérité pensée, mais non sentie, puisse se traduire en action.

Comme espérer, d'un autre côté, de ressentir une vérité qui n'ait pas été d'abord pensée ?

Steiner conclut : « Je suis parvenu à ma conception du monde non seulement au moyen de l'étude de Goethe et de l'hégélianisme. Je partis de la conception mécanico-naturaliste ;

mais je reconnus que, à un penser intensif, il n'est pas possible de s'arrêter à celle-là. En procédant avec rigueur, selon la méthode des sciences naturelles, j'ai trouvé dans l'idéalisme objectif l'unique conception qui satisfasse du monde » (p.86).

Steiner parle ici de sa conception comme d'un « idéalisme objectif », tandis que nous, nous en avons parlé comme d'un « idéalisme empirique ».

Les deux expressions s'équivalent. Il serait du reste impossible d'en trouver une (si l'on fait peut-être une exception pour celle de « logodynamique ») qui impliquât « objectivité » et « scientificité », sans avoir entre temps un précédent « philosophique » : il suffit en effet de consulter une *Histoire de la philosophie* quelconque pour découvrir que, en addition à l'idéalisme « problématique de Descartes (1596-1650), à l'idéalisme « dogmatique » ou « subjectif » de Berkeley (1685-1753), à l'idéalisme « formel », « critique » ou « transcendantal » de Kant (1724-1804), à l'idéalisme « éthique » de Fichte ou à l'idéalisme « absolu » de Hegel, existent autant l'idéalisme « objectif » de Schelling que l'idéalisme « empiriste » de John Stuart Mill (1806-1873).

**Lucio Russo, Rome, 2 janvier 2001.**

## Dix-huitième rencontre (8 janvier 2001)

Si tout va bien, nous lirons et commenterons ce soir deux chapitres assez brefs: le sixième intitulé: *De l'ordre dans lequel ont été placées les oeuvres scientifiques de Goethe*, et le septième, intitulé: *De l'art à la science*.

Nous commencerons donc par le sixième.

Steiner écrit: « En prenant soin de la publication des oeuvres scientifiques de Goethe, l'idée m'a guidé d'en rendre vivante l'étude des détails en exposant les idées grandioses sur lesquelles ils reposent (...) Nous ne pouvons pas nier que maints de ses développements scientifiques apparaissent dénués d'importance si nous les regardons du point de vue de la science, qui a tant progressé dans l'entre-temps. Mais cela n'a aucune importance. Ce qui importe, c'est la *signification qui doit leur être attribuée dans le domaine de la conception goethéenne elle-même*. À la hauteur spirituelle où se trouve le poète, le besoin scientifique est aussi plus intense. Sans besoin scientifique, il n'y a pas de science. L'important c'est donc de nous demander: *Quelles questions Goethe pose-t-il à la nature? Savoir si et comment Goethe y a répondu ensuite, c'est secondaire* » (p.89).

Un exemple du fait que le progrès de la connaissance scientifique des « détails » ne s'accompagne pas nécessairement de celui des idées qui l'animent, ce sont les « neurosciences » actuelles qui nous le donnent malgré elles.

Comment nier, en effet, que la connaissance du cerveau, je ne dis pas depuis le temps de Goethe, mais de celui, disons depuis Freud, ait énormément progressé? Mais de quel point de vue? À partir de l'anatomo-physiologie; et ce progrès a-t-il été accompagné de celui de la connaissance, disons, du rapport entre le cerveau et le sujet humain (le Je), ou entre le cerveau et le penser, le sentir et le vouloir? Pas du tout.

Vous voyez ce livre? Il s'intitule: *Le cerveau et ses merveilles* (Rizzoli, Milan 1987). Les auteurs en sont Robert Ornstein (Maître de Conférence en Biologie humaine à la *Stanford University*) et Richard F. Thompson (Maître de Conférence en Psychologie et biologie humaine à la même université). Eh bien! ouvrons-le à la page 12 et lisons: « La plus grande partie de l'encéphale humain est le cerveau proprement dit (dans le langage ordinaire on désigne surtout d'habitude par cerveau l'encéphale entier). Le cerveau est divisé en deux moitiés, ou hémisphères, chacun desquels contrôle le côté opposé du corps. Les hémisphères sont connectés entre eux par une bande formée d'environ trois cents millions de fibres nerveuses, dites corps calleux. Chaque hémisphère est recouvert d'une couche de cellules nerveuses repliées d'une manière très complexe, de trois millimètres d'épaisseur, appelée cortex cérébral. Le cortex apparut pour la première fois chez nos ancêtres il y a environ deux cents millions d'années, et c'est cela qui nous donne notre qualité humaine particulière. Grâce au cortex, nous sommes en mesure d'organiser, de nous souvenir, de communiquer, de comprendre, d'apprécier et de créer. ».

Bien, mais comme il est observable que le cerveau est divisé en deux hémisphères et chacun d'eux est recouvert par le cortex cérébral, est-il aussi observable que ce soit le cortex à nous donner « notre qualité humaine particulière »? Et si c'était, au contraire, l'être humain qui donnât au cortex sa qualité particulière? Et pourquoi dire, ensuite, que c'est grâce au cortex que « nous sommes en mesure d'organiser, de nous souvenir, de communiquer, de



comprendre, d'apprécier et de créer? », et non pas que, grâce au cortex, nous sommes en mesure, *non pas de faire* toutes ces choses, mais plutôt d'*avoir la conscience* de les faire? Certes, pour pouvoir répondre à ces interrogations, on doit se servir, non pas du microscope, de la PET (*Positron Emitting Tomography*) ou de quelqu'autre machinerie, mais de la pensée. Mais comment s'en servir, si, à force de trafiquer avec l'infiniment petit, on s'est rendu « infiniment petit » soi aussi? Ou est-elle donc « grandiose » l'idée que tout ce que pense, sent et veut l'être humain, le cerveau le pense, le sent et le veut?

Écoutez, par exemple, ce que dit Edoardo Boncinelli: « une fois reçu le message qui lui a été transmis par la « sensation corporelle », notre cerveau peut « décider d'agir tout de suite ou de surseoir et de réfléchir sur ce qui est à faire. S'il prend la seconde décision, le signal commencera à errer de manière erratique pour le cortex cérébral, en passant par des *aires corticales* qui ne sont ni purement réceptrices, ni purement motrices, mais plutôt *associatives* et qui constituent la partie la plus considérable du cortex lui-même. Dans ce trajet, parcouru d'ailleurs à grande vitesse, le signal s'effilochera en beaucoup de signaux variés et subira maintes altérations; en particulier, il pourra être mis en mémoire, être supprimé comme étant peu important et conduire à une réponse légèrement différée. À la fin, de toute manière, une décision sera prise et l'on passera à l'action. Le signal convergera alors vers l'*aire motrice*, dite parfois aussi aire motrice principale, du cortex d'où partira le message, centrifuge cette fois, qui transposera la décision de mouvoir quelque muscle, par exemple, de fléchir le bras concerné » (*Le cerveau, l'esprit (le mental, ndt) et l'âme* — Mondadori 2000, pp.82-83).

Pour Boncinelli aussi, c'est donc le cerveau, et non l'homme (le Je) qui fait tout.

Eh bien! Imaginons-nous un primitif qui se trouve en face d'une radio qui est en train de retransmettre un discours. Quelle chose la plus probable croira-t-il? De se trouver en face d'un *être qui parle*, inconnu et inquiétant, ou bien d'un objet qui est en train de *retransmettre* le discours d'un être humain? Vous conviendrez qu'il est plus probable qu'il croie la première chose, et qu'il en sera ensuite d'autant plus convaincu, qu'après l'avoir frappé d'une pierre, cet être ne parlera plus.

La « logique » qui amène le primitif à croire que c'est la radio qui parle, n'est pas toutefois grandement différente de celle qui amène nos actuels neuroscientifiques à croire que c'est le cerveau à faire tout ce que nous racontent Ornstein, Thompson et Boncinelli.

Au cas où tout ce qu'ils disent serait vrai, il faudrait d'ailleurs se demander: mais qui a donc écrit leurs livres alors? Leurs cerveaux? Non, parce qu'en disant « leurs » cerveaux, nous présumerions aussi, en plus de la réalité de ceux-ci, celle de leurs propriétaires (des Je). Comme on le voit, à la lumière de « leurs » (?) thèses, nous pourrions répondre seulement que de tels livres ont été écrits par trois cerveaux différents, auxquels d'autres cerveaux, un jour, décidèrent d'assigner les noms et prénoms cités ci-dessus.

J'espère que cela suffit à démontrer — comme nous l'avons dit — que le « progrès de la connaissance scientifique des « détails » ne s'accompagne pas nécessairement de celui des idées qui l'animent ». Quel spectateur, du reste, n'a pas au moins relevé une fois la déconcertante disproportion qui existe entre l'intelligence qui a mis au monde « l'instrument » télévisuel et celle qui conçoit, à l'inverse, ses programmes?

Mais revenons à notre sujet.

Steiner explique que « pour autant que cela soit attrayant », jamais n'aurait pu « lui venir à l'esprit de répartir » les écrits de Goethe comme c'est désormais l'habitude: à savoir, en partant des « points de vue généraux » vers les « développements particuliers des idées

fondamentales ». « Je ne serais jamais parvenu ainsi », écrit-il, à ce qu'il voulait, c'est-à-dire, — pour utiliser la comparaison de Goethe — *rendre manifeste le dessein du jeu, au moyen des pièces mues hardiment par un principe* » (Goethe dit en fait: « Il advient des opinions que nous osons avancer ce qu'il advient aux pièces que nous bougeons sur l'échiquier; on doit effectivement en perdre, mais elles n'auront pas moins servi à entamer une partie victorieuse »); et il ajoute: « Rien n'était moins conforme à Goethe que de vouloir partir consciemment de concepts généraux. Il part toujours des *faits concrets*, il les confronte, il les ordonne. Ce faisant, le fondement idéal de ceux-ci surgit alors devant lui » (p.90).

Rien n'était donc « moins conforme à Goethe » qu'une méthode « déductive ». C'est en effet en vertu de l'induction, (de « l'idéalisme empirique »), que tout ce qui est *implicite* dans le phénomène en vient graduellement à *s'explicitement* jusqu'à révéler l'idée, le type ou l'entéléchie.

« La méthode dont Goethe se sert, — observe encore Steiner — reste toujours celle fondée sur l'expérience pure, même là où elle s'élève à l'idée. Parce qu'il ne laisse jamais pénétrer dans son investigation aucun ingrédient subjectif. Il se limite à libérer les phénomènes de tout élément fortuit, pour pénétrer dans leurs fondements plus profonds. Son sujet n'a pas d'autre tâche que celle de disposer l'objet de manière telle qu'il révèle son être plus profond. « Le vrai est semblable au divin: il n'apparaît pas immédiatement; nous devons le deviner à partir de ses manifestations ». Il s'agit de mettre ses manifestations dans une connexion telle que le « vrai » apparaisse. Dans les faits que nous affrontons en observant, le vrai, l'idée est déjà contenue: Il nous revient d'en éloigner l'enveloppe qui nous le dissimule. Écarter cette enveloppe, c'est là que se trouve la vraie méthode scientifique » (p.91).

Vous rappelez-vous ce que disait Florenskij, dans le passage de ses mémoires que nous avons lu voici deux semaines? Depuis l'enfance — disait-il — « ce vers quoi je tendais, c'était l'*Urphänomen* de Goethe ». Mais qu'est-ce que l'*Urphänomen*? C'est le phénomène « pur » (« primordial »): à savoir le phénomène exempt de tous les éléments accidentels ou fortuits qui l'accompagnent toujours.

La « méthode scientifique » se trouve donc dans l'écartement de l'enveloppe qui nous cache l'idée, mais il sera opportun d'observer que celle-ci nous est cachée autant par une enveloppe *extérieure* (naturelle) que par une enveloppe *intérieure* (psychique).

Pour découvrir l'idée, il est en effet nécessaire que la *pensée pure* aille à la rencontre du phénomène pur: à savoir, une pensée exonérée de toute hypothèque *subjective* quelconque (sympathie, antipathie, idées toutes faites, préjugés, etc.). Un « esprit purement subjectif — observe justement Goethe — a très vite fait de gaspiller sa petite monnaie de je » (G.P. Eckermann: *Entretiens avec Goethe* — Laterza, Bari 1912, Vol.I, p.176).

La seule préoccupation du chercheur devrait être pour cette raison celle de *placer l'idée en condition de se manifester*. C'est pour cela que Goethe a tant insisté sur la nécessité d'une observation sereine, patiente, et surtout, faite de multiples points de vue.

Imaginez, pour faire un exemple banal, de photographier la partie avant et celle arrière d'une automobile. Eh bien! qui ne connaîtrait pas les automobiles ne pourrait-il pas penser, en regardant ces deux images, qu'il s'agit de deux objets différents?

Il y a aussi, à ce propos, une petite histoire Zen. Un jour, deux paysans, tandis qu'ils travaillaient, virent passer, au long du chemin qui séparait leurs champs l'un de l'autre, un type qui portait un chapeau avec un côté blanc et l'autre noir. Eh bien! on raconte qu'ils passèrent le reste de leur vie à se disputer et à se battre, puisque l'un se disait certain que ce chapeau était blanc, tandis que l'autre affirmait qu'il était noir.

Le fait est que pour saisir l'essence d'un phénomène, nous devrions accomplir, en l'observant, une sorte de « *cuircumambulatio* »: à savoir une sorte de rotation qui lui permette de nous apparaître dans les perspectives les plus variées.

Mais comment parvenir à accomplir un pareil *mouvement intérieur* si la constitution, le tempérament et le caractère (notre « nature ») nous imposent un seul point de vue déterminé et personnel? N'avons nous pas l'habitude de dire souvent: « selon moi », « il me semble », « à mon avis », « dans mon optique » ou, justement, « de mon point de vue »?

Comme vous le voyez, on saisit ici, quasiment avec les doigts, la nécessité de se libérer, au nom de la connaissance, de cette hypothèque qui nous lie à notre point de vue dans la même mesure où elle nous lie à notre *espace* (à notre corps physique).

Goethe dit: « Le vrai est semblable au Divin: il n'apparaît pas immédiatement; nous devons le deviner à partir de ses manifestations ».

Ce qui équivaut à dire que le « vrai » n'apparaît pas à la *perception* (sensible): celle-ci parce que liée à l'*hic et nunc*, nous donne, en effet, une « partie », et un « moment » (de la manifestation) du « vrai » mais pas *le* « vrai »; et c'est justement parce que les *images perceptives* d'un même phénomène sont différentes et multiples que la nécessité s'impose de les connecter de manière telle que son essence apparaisse au grand jour.

Nous sommes ainsi parvenus à la fin du sixième chapitre; nous commençons donc le septième: *De l'art à la science*.

Steiner écrit: « Goethe eut beaucoup à souffrir de la fausse opinion de ses contemporains qui ne parvenaient pas à comprendre comment la création artistique et l'investigation scientifique pouvaient se trouver réunies dans un même esprit. Ici, il s'agit avant tout de répondre à la question: quels motifs poussèrent le grand poète à la science? Son passage de l'art à la science ne dérivait-il que de son inclination subjective, de son arbitraire personnel? Ou encore sa tendance artistique était-elle telle qu'elle *devait par nécessité* le conduire à la science?

Donc, de deux choses l'une: ou bien son « passage de l'art à la science » a été fortuit, et nous sommes alors en présence d'un poète qui, par coïncidence, a aussi été un penseur; ou bien il n'a pas été fortuite, et nous sommes alors en face d'une « transition objective » de l'art à la science, qui présuppose, par nécessité, non seulement un rapport entre les deux, mais aussi un moment dans lequel les deux se touchent.

Steiner rappelle quoi qu'il en soit que c'est une conviction générale de croire « qu'en dehors de nous, dans l'existence objective, se trouve l'origine des lois scientifiques; en nous, dans notre individualité, celle des lois esthétiques »; et que ces dernières, pour cette raison, « n'ont pas la moindre valeur cognitive; elles engendrent des illusions sans aucun facteur de réalité »; en ajoutant aussitôt, cependant, que « celui qui prend la chose de cette façon n'arrivera jamais à clarifier le rapport dans lequel se trouvent l'art goethéen et la science goethéenne, et avec cela, se méprendra sur les deux. L'importance historique de Goethe, se trouve justement dans le fait que son art découle directement de la *source primordiale de*

*l'être* et n'amène rien d'illusoire en soi, rien de subjectif, mais apparaît comme révélateur de ces lois qui, dans la profondeur de l'agir de la nature, le poète a recueillies de l'Esprit universel. À ce niveau, l'art devient interprète des mystères de l'univers, comme l'est, dans un autre sens, la science. En effet, Goethe a toujours compris l'art ainsi. C'était pour lui l'une des révélations de la loi primordiale du monde; l'autre était la science. Pour lui, art et science dérivait d'une *source unique*. Tandis que le scientifique s'immerge dans la profondeur de la réalité pour en exprimer les forces propulsives sous forme d'idées, l'artiste cherche à modeler, selon ces mêmes puissances propulsives, sa propre matière » (pp.94-95).

Eh bien! écoutez donc tout ce qu'écrit, à ce propos, Nadezda Mandel'stam, femme du grand poète russe Osip Emil'evic Mandel'stam (1891-1938): « Il me semble que pour un poète, les hallucinations de l'ouïe sont une espèce de maladie professionnelle. La poésie commence ainsi. Beaucoup de poètes l'ont dit, de l'auteur du *Poème sans héros* au même Mandel'stam: une phrase musicale résonne obsessive à leur oreille, d'abord informe, puis de plus en plus définie, mais encore sans mots. Il m'est arrivé de voir Mandel'stam qui tentait de se libérer d'une ritournelle ou d'une autre, de se secouer pour la faire tomber et se soustraire à son pouvoir (...) La Achmatova (Anna Andreevna Achmatova, 1889-1966 — *nda*) racontait que, quand elle fut assaillie par la mélodie du *poème*, elle aurait fait n'importe quoi pour s'en libérer: elle se mit même à faire la vaisselle, mais sans résultat. À un certain moment, au travers de la trame du phrasé musical, les mots faisaient leur chemin à l'improviste et alors les lèvres commençaient à se mouvoir. Il est probable que le travail du compositeur et celui du poète aient quelque chose en commun et que l'apparition des mots marque le moment critique qui distinguent entre elles ces deux formes de création » (*L'époque et les loups* — Serra et Riva Milan 1990, pp.98-99).

Mais ne pourrait-il être alors que le travail du scientifique « ait aussi quelque chose en commun » avec ceux du compositeur et du poète, et que l'apparition de l'*idée* « marque le moment critique » qui distingue entre eux ces trois formes de création? Et que justement en vertu de la proximité de Goethe au monde des idées, son expérience poétique ait été très différente de celles de Mandel'stam et de la Achmatova?

Revenons de toute façon à la question de « l'objectivité » de la science et de la « subjectivité » de l'art.

En ayant présent à l'esprit que la science est principalement en relation avec le penser, l'art principalement avec le sentir et la religion principalement avec le vouloir, et que le penser et le vouloir — selon tout ce que nous avons vu en traitant de *La Philosophie de la Liberté* — sont « transitifs », ou pour le dire avec Freud, « objectaux », alors que le sentir est « intransitifs » ou, pour le dire encore avec Freud, « narcissique », on pourrait en effet se poser la question: le sentir et l'art peuvent-ils devenir « transitifs », « objectaux » ou « objectifs »?

Certes, mais ils le peuvent seulement au travers du penser.

Réfléchissons: que nous donne le penser? Le *concept*; et qu'est-ce que le concept?

L'*universel* (spirituel); et que nous donnent inversement «(ordinairement) le sentir et le vouloir? Le particulier (*psychique*) et l'*individuel* (corporel). Pour rendre universel, et par cela même « objectif », notre sentir, nous devrions donc parvenir à lui donner le concept en tant « qu'objet »: à savoir, nous devrions parvenir à *ressentir le concept*.

Mais qu'est-ce, d'un autre côté, qu'un concept « abstrait »? sinon, justement un concept *non ressenti* (et par cela même *non voulu*)?

Amener la force du sentir (et celle du vouloir) à la rencontre de la forme du penser ou, toujours pour le dire avec Freud, « investir » (*besetzen*) ou « charger » la forme du penser de la force du sentir (et de celle du vouloir), veut donc dire, d'un côté, *vivifier l'universalité* et, de l'autre, *universaliser la particularité* (et l'individualité).

Que fait-on en général au contraire? On *pense* (et prêche), par exemple, l'amour *universel*, mais on *ressent* l'amour *particulier* (pour un « groupe ») et l'on *veut* l'amour *individuel* (pour soi-même), en creusant ainsi un sillon impossible à combler entre la sphère de la connaissance (de la « raison pure ») et celle de la moralité (de la « raison pratique »). Mais revenons à notre sujet.

Steiner écrit: « Ce qui importe, ce n'est pas ce que la nature a créé, mais le principe selon lequel elle l'a créé. Ensuite un tel principe doit être élaboré de la manière qui est conforme à sa propre nature, et non déjà comme il a été configuré progressivement dans les formations naturelles singulières dépendantes de mille caractères accidentels et fortuits. L'artiste doit développer « à partir du commun, le sublime; de l'informe, le beau ». Goethe et Schiller prennent l'art dans toute sa profondeur. Le beau est « une manifestation des lois naturelles secrètes qui, sans son apparition, nous seraient restées éternellement cachées » » (p.96).

Il n'est donc pas vrai, que « ce qui plaît est beau »; c'est vrai, plutôt que ce qui est beau devrait nous plaire et que, à cette fin, nous devrions éduquer, développer et affiner notre goût.

La beauté — affirme à ce sujet Vladimir Soloviev — est « une transfiguration de la matière par l'incarnation en elle d'un principe différent, trans-matériel »: ou bien, « d'une idée » (*La beauté de la nature* dans *Le sens de l'amour* — La casa de Matriona; Milan 1983, pp.170-171 et 173).

Dostoïevski a dit, comme on sait: « la beauté sauvera le monde. »; toutefois, elle pourra le sauver si elle *est splendeur du vrai, visibilité du bien* ou (comme le disaient les Pères) « *Dieu en dehors de Dieu* », et donc pas illusion ou séduction luciférienne.

**Lucio Russo, Rome, 8 janvier 2001.**

## Dix-neuvième rencontre (16 janvier 2001)

Nous commençons ce soir le huitième chapitre : *La théorie goethéenne de la connaissance*.

Steiner écrit : « Dans ce chapitre nous nous occuperons de la théorie goethéenne de la connaissance. Malheureusement, depuis Kant et dorénavant, il est advenu pour ce qui concerne la tâche d'une théorie de la connaissance, une confusion à laquelle nous devons ici brièvement faire allusion, avant de passer au rapport entretenu par Goethe avec une telle science. Kant croyait que la philosophie antérieure à lui en était venue à se fourvoyer dans une voie erronée parce qu'elle cherchait la connaissance de l'être des choses sans d'abord se demander comment cette connaissance fût possible. Il voyait l'erreur fondamentale de toute la philosophie précédente dans le fait que l'on cogitait sur la nature de l'objet à connaître, avant d'avoir examiné, quant à son adéquation, le connaître lui-même » (p.100).

En opposition à la *Philosophie de l'être* (l'ontologie, la métaphysique), la philosophie moderne naît, avec Descartes (avec le très célèbre *cogito, ergo sum*), comme une *philosophie du connaître* (comme gnoséologie), et atteint ensuite, avec Kant, une sorte de sommet : avec la *Critique de la raison pure*, on a en effet, selon une expression très heureuse de Gustavo Bontadini (1903-1990), une « explosion du gnoséologisme ». On doit donc attribuer à Kant le mérite d'avoir posé une question que la science actuelle n'a pas encore réussi à résoudre. Écoutez, par exemple, ce que Boncinelli conclut à la fin de son ouvrage : « Nous sommes ainsi arrivés à la fin du voyage. Nous avons parfois avancé au galop, parfois au pas, parfois en traînant la jambe, parfois carrément en tâtonnant. Nous avons assisté à la plus puissante attaque décochée par l'esprit humain à la résolution de ce que Valentino Braitenberg a appelé en son temps le *scotome cognitif* : la difficulté que rencontre notre esprit à tenter de se comprendre lui-même et son propre centre de vie. Certaines choses ne se sont avérées évidentes, d'autres surprenantes ; certaines absolument fascinantes, d'autres décevantes. Le terrain semble de toute manière prêt pour le pas ultime, l'investigation expérimentale des façons dont notre esprit ordonne et catégorise les choses du monde, le problème cognitif par excellence » (*Le cerveau, l'esprit (mental, ndt) et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.291).

Inutile de faire remarquer qu'une telle « investigation expérimentale » a bien peu d'espoir d'atteindre un tel objectif (quoi qu'en pensent les membres de la « communauté scientifique » actuelle) : non pas — que l'on fasse bien attention — parce qu'elle est « expérimentale », mais parce que, pour découvrir « les façons dont notre esprit ordonne et catégorise les choses du monde », elle se livre à des investigations « expérimentales » du cerveau, et non justement de l'*esprit* : à savoir parce qu'elle fait des recherches sur le sensible, et non sur l'*extrasensible*, ou le *suprasensible*.

Steiner dit que « À partir de Kant, il est advenu, pour ce qui concerne ce qui est la tâche de la théorie de la connaissance, une confusion ». Et pour quelle raison ? Pour la simple raison que celle de Kant — comme nous le verrons — a été, effectivement, une « révolution copernicienne », mais une révolution *inachevée* qui représente, par un côté, une aide et, par l'autre, un obstacle.

Elle représente une aide puisqu'elle dépasse le « réalisme naïf » de celui qui croit que le sujet connaissant soit député simplement à réfléchir, à l'instar d'un miroir, la réalité des choses ; elle représente un obstacle puisqu'elle postule qu'un tel sujet, justement parce que

actif, peut connaître l'objet tel qu'*il apparaît à lui* (comme phénomène), mais non pas comme *il est en soi* (comme noumène).

La révolution kantienne finit de cette manière par nous mettre en face de cette alternative : ou bien de renoncer, en faisant nôtre le réalisme naïf, *au sujet pour l'objet* ; ou bien de renoncer, en faisant nôtre l'idéalisme critique, *à l'objet pour le sujet*.

Comme vous le voyez, il s'agit d'un *aut aut* qu'il est seulement possible de dépasser — comme le fait Steiner dans *La Philosophie de la Liberté* — *en découvrant l'objet (le monde) dans le sujet (dans l'être humain)* : c'est-à-dire en n'opposant pas au réalisme « naïf » que forme quelconque « d'antiréalisme », mais plutôt en réalisant jusqu'au bout la révolution kantienne, avec le passage du réalisme « naïf » des *choses* au réalisme « critique » des *idées*. Mais procédons par ordre. Nous avons vu qu'au dire de Boncinelli (grand appréciateur de Kant, d'ailleurs), « l'investigation expérimentale des manières dont notre esprit ordonne et catégorise les choses du monde », constitue « le problème cognitif par excellence ».

« À un examen plus précis, — observe toutefois Steiner — il s'avère que la solution de ce problème ne peut être mise en tête de la théorie de la connaissance. Si je me soucie de connaître la possibilité d'une chose, je dois d'abord avoir examiné la chose elle-même. Mais... et si le concept de connaissance qui est propre à Kant et à ses disciples, et dont ils exigent qu'il soit possible ou pas, se démontrait lui-même insoutenable et incapable de résister à une critique poussée à fond ? Si notre processus cognitif était quelque chose de tout différent de celui défini par Kant ? Alors tout le travail serait nul. Kant a fait sien le concept commun du connaître et a soulevé la question de sa possibilité. Selon un tel concept, le connaître consisterait dans la reproduction d'états de l'existence situés en dehors de la conscience et subsistants *en soi*. Mais il ne sera pas possible de décider quoi que ce soit sur la possibilité du connaître tant que l'on n'aura pas résolu la question de *ce qu'est* le connaître lui-même » (pp.100-101).

En d'autres termes, on ne peut mettre « en tête de la théorie de la connaissance » une *théorie de la connaissance*. En affirmant que « Kant a fait sien le concept commun du connaître », Steiner entend dire en fait que Kant n'a pas pris son départ d'un *phénomène*, mais plutôt d'un *présupposé ou postulat théorique* : ou bien de la conviction — typique du réalisme naïf — que le connaître consiste « dans la reproduction des états de l'existence situés en dehors de la conscience et subsistants *en soi* ».

Une « conviction » (un « concept commun »), parce qu'effet d'un *jugement*, et non pas d'une *expérience*, devrait donc être *discutée*, et non pas posée à la base d'une réflexion (qui voudrait être au-delà de tout « critique »).

Steiner fait justement remarquer : « Former un jugement particulier, établir un fait ou une série de faits, ce que, selon Kant, l'on pourrait déjà appeler connaissance, n'est pas encore connaître dans le sens goethéen (...) Cet *éloignement* du monde sensible dans son *immédiateté* est caractéristique pour l'opinion de Goethe sur le vari *connaître*. Le donné immédiat est l'*expérience* » (p.101).

À partir du moment où tout ce qui est « médiat » est fruit du penser, alors que tout ce qui est « immédiat » est fruit du percevoir, « donné immédiat » n'est alors que le « percept » : ce qui revient à dire, le *contenu indéterminé* de la perception.

Pour connaître le « connaître », au sens goethéen, il serait juste de partir du percept, une chose que Kant ne fait pas.

Écoutez donc, par exemple, comment commence *La critique de la raison pure* : « Il n'y a pas de doute que chacune de nos connaissances débute par l'expérience ; par quoi en effet notre faculté cognitive serait-elle autrement stimulée à son exercice, si cela n'advenait point au moyen des objets qui frappent nos sens, et, d'un côté font naître en soi des représentations, de l'autre, meuvent l'activité de notre intellect à comparer ces représentations, à les réunir ou à les séparer, et à élaborer de cette façon, la matière grise des impressions sensibles pour parvenir à la connaissance des objets, qui s'appelle expérience ? » (*Critique de la Raison pure* — Laterza, Bari 1966, vol.I, pp.39-40).

Comme vous le voyez, non seulement on donne pour escompté (comme fait le réalisme naïf) que les « objets qui frappent nos sens » font naître « en soi aux représentations », et que l'intellect se limite, en les comparant, « à les réunir ou à les séparer », mais on fait aussi une confusion pour ce qui est de « l'expérience » : d'abord on dit, en effet, que « chacune de nos connaissances débute avec l'expérience », et ensuite on dit, au contraire, que « la connaissance » des objets « s'appelle expérience ».

Reste vrai, toutefois, « chacune de nos connaissances commence par l'expérience » ; et justement pour cela aussi, celle du « connaître » devrait commencer ainsi : mais elle le pourrait seulement au cas où elle partirait — comme nous l'avons dit — de ce qui est immédiatement donné ou du percept.

Une chose, en somme, est l'*expérience* (le percevoir), une autre le *connaître* (le percevoir et penser).

Steiner écrit justement : « En *connaissant*, nous créons une image du donné immédiat qui contient beaucoup plus que tout ce que peuvent nous fournir les sens qui sont aussi le canal de toute expérience » (p.101).

Qu'est-ce que contient en effet une telle « image » ? Rien de moins que la *forme déterminée* de la *force indéterminée* expérimentée au travers des sens : ou bien, ce *quid* (le concept) qui nous permet de *qualifier* comme *A, B, C*, etc., ce *X* ou ce contenu indéterminé que nous avons perçu.

Steiner écrit à ce propos : « L'école de Mill (John Stuart Mill, 1806-1873 —*nda*) estime que tout ce que l'on peut faire de l'expérience, n'est que de rassembler des objets singuliers en groupes qui se fixent ensuite en concepts abstraits. Cela n'est pas un vrai connaître. Car les concepts abstraits de Mill n'ont d'autre tâche que celle de résumer tout ce qui s'offre aux sens avec toutes les qualités de l'expérience immédiate. Un vrai connaître doit cependant convenir que la forme immédiate du monde sensible donné n'est pas encore sa forme essentielle, car celle-ci ne se révèle à nous que dans le processus du penser. Le connaître doit nous fournir ce que l'expérience des sens ne nous donne pas, mais qui est pourtant réel. Le connaître de Mill n'est pas un vrai connaître, puisqu'il n'est qu'une expérience sensible développée ; il laisse les choses telles que les yeux et les oreilles lui présentent » (pp.101-102).

Mais pourquoi Mill pense-t-il la chose ainsi ? Pour la simple raison qu'il considère les représentations intérieures (bidimensionnelles) plus comme des reproductions des images



perceptives extérieures (tridimensionnelles), et n'attribue au concept (abstrait) que la tâche (« bureaucratique ») de rassembler « en groupes » et « les résumer ».

Il s'agit donc d'un point de vue qui ne tient pas compte de la découverte de Kant. Qu'est-ce qu'a découvert Kant en fait ? Que la représentation n'est pas une *reproduction de l'objet*, mais plutôt une *production du sujet* (en réponse à la stimulation provenant de l'objet ou de la « chose en soi »), et que, pour cette raison, ce n'est pas la représentation qui dérive de l'image perceptive, mais c'est l'image perceptive qui dérive de la représentation.

Steiner dit que Mill « laisse les choses telles que les présentent les yeux et les oreilles » : Kant, justement, a pourtant démontré que ce qui se présente aux yeux et aux oreilles est le monde *comme il nous apparaît* (phénoménal), et non pas *comme il est en soi* (nouménal).

Il vaudrait mieux donc reconnaître cette vérité, non pas certes, pour s'y arrêter (comme l'a fait Kant), mais pour aller au-delà, à la recherche de l'activité et des facteurs qui permettent justement, au monde, de nous apparaître, à nous, de l'imaginer et de le représenter.

C'est seulement en découvrant en vertu de quelle activité et de quels facteurs nous parvenons à bénéficier de tels produits que nous pourrions en effet comprendre à quel niveau et de quelle façon nous conservons, au-delà des représentations ou des images subjectives, un rapport objectif au monde.

Nous savons, toutefois, que l'activité est le *penser* et que les facteurs sont les *concepts* : justement ces concepts que nous n'avons pas pu nous mêler — voyez-vous ça ! — ni en parlant des réalistes naïfs, ni en parlant de Kant.

Que ce soit clair : ce n'est pas que ceux-là ne parlent pas des concepts, c'est qu'ils en parlent de manière abstraite, et non pour cette raison, comme d'*essences* ou d'*entités* desquelles nous sommes redevables de pouvoir donner une forme et aux représentations et aux images perceptives ; ou comme de réalités « objectives » desquelles nous sommes redevables du fait de pouvoir nous représenter et imaginer « subjectivement » le monde. C'est seulement en vertu de la force *synthétique* des concepts que nous sommes en effet en mesure de donner, à un premier niveau, la forme *unitaire* de l'image perceptive à la multiplicité sans connexion des stimuli ou des input sensoriels, et, à un second niveau, la forme unitaire de notre conscience du réel à la multiplicité sans connexion des images perceptives singulières (ou des représentations singulières).

Gardons bien présent à l'esprit, pourquoi Steiner, soit ici, soit dans *La Philosophie de la Liberté*, conduit son investigation surtout à ce second niveau.

Il écrit quoi qu'il en soit : « Comment se comporte ce qui est immédiatement expérimenté face à l'image de l'expérience qui a surgi durant le processus cognitif ? (...) Prenons à présent un exemple du monde inorganique, en distinguant soigneusement ce que nous percevons avec les sens de ce que nous fournit le processus cognitif. Nous voyons une pierre lancée contre une plaque de verre, la perforer et ensuite, après un certain, nous la voyons tomber à terre. Demandons-nous : Qu'est-ce qui nous est donné en tant qu'expérience immédiate ? Une série de perceptions visuelles qui découlent des lieux successivement traversés par la pierre, une série de perceptions de sons du verre fracassé, des éclats de verre qui tombent, etc.. Si l'on ne veut pas se tromper, il faut dire : à l'expérience immédiate rien d'autre n'est donné à part cet agrégat incohérent d'actes perceptifs » (« d'images perceptives » — *nda*) (p.102).

Ce qui veut dire qu'à « l'expérience immédiate » ne sont pas données — comme nous l'avons dit — les *relations* entre les images perceptives singulières (ou les représentations singulières).

Le fait est que ce que la chimie fait avec les substances, la gnoséologie devrait le faire avec le connaître. Comme la première, en analysant par exemple l'eau, a découvert qu'elle est constituée de deux atomes d'hydrogène et d'un d'oxygène, ainsi la seconde, au cas où elle analyserait le connaître, découvrirait qu'il est constitué de *percept* et *concept*, et que tout ce révèle à l'état de veille, sous forme d'image, n'est que la résultante de la combinaison de ces deux éléments.

Nous venons de dire, en revenant à l'exemple de Steiner, qu'à l'expérience immédiate ne sont pas données les relations entre les images perceptives singulières (ou les représentations singulières). Il faut donc bien préciser que leur sont données, effectivement, les relations *spatiales* et *temporelles* (les « intuitions sensibles » de Kant), mais pas encore celles au moyen desquelles il est possible de connaître ou de faire de la science.

Au cas où nous bénéficierions des seules relations spatiales, nous pourrions en effet affirmer que le phénomène **A** s'est produit *ici*, alors que celui **B** s'est produit *là*, que le phénomène **A**, s'est produit *avant* le phénomène **B**, tandis que le phénomène **B** s'est produit *après* celui de **A**, mais nous ne pourrions pas prétendre que le premier est la *cause* du second ou que le second est un *effet* du premier : nous ne pourrions pas affirmer, autrement dit, quoi que ce soit de *qualitatif*.

Steiner écrit : « Volkelt (Johannes Volkelt, 1848-1930 — *nda*) prend vraiment une position intenable en affirmant, d'abord, que nous devons nous en tenir à tout ce qui est donné comme expérience immédiate, et en faisant ensuite la présupposition, (laquelle ne peut pas être *donnée*), que le monde de l'expérience soit un monde de représentations » (p.103).

Nous avons qu'il doit être reconnu à Kant le mérite d'avoir découvert que ce n'est pas la représentation qui dérive de l'image perceptive, mais que c'est l'image perceptive qui dérive de la représentation. « La perception — affirme en effet Steiner — est une représentation transportée (« projetée » — *nda*) dans le monde extérieur (*Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie* — Religio, Rome 1939 , p.83).

C'est une chose, toutefois, de soutenir (comme le fait le kantien Volkelt) que la représentation est la *réaction subjective* à l'*action objective* de la « chose en soi », c'en est une autre de soutenir (comme le fait Steiner) que c'est le résultat *particulier* de la rencontre entre le percept *individuel* et le concept *universel*. La représentation — écrit-il justement — n'est autre que « un concept qui a été une fois réuni à une perception et auquel est resté (attaché, *ndt*) le rapport avec une telle perception » : autrement dit, elle n'est autre « qu'un concept individualisé » (*La Philosophie de la Liberté* — Antroposofica, Milan 1966, p.89). Une chose, en somme, est d'affirmer qu'il s'agit d'un phénomène (subjectif) qui occulte la réalité nouménale (objective) du monde, une autre d'affirmer qu'il s'agit d'un phénomène qui au contraire la révèle.

Steiner fait remarquer à ce sujet : « La connexion idéale des perceptions n'est pas donnée au moyen des sens, mais elle est saisie par notre esprit de manière absolument indépendante. Pour un être qui n'est doté que de facultés de perception sensible, tout ce travail n'existerait tout simplement pas. Le monde extérieur ne resterait pour lui que ce chaos incohérent de perceptions que nous avons caractérisé comme ce qui nous apparaît au tout début. Donc, le lieu où les images perceptives apparaissent dans leur connexion idéale, et là où à celles-là est opposée à celle-ci, en tant que leur *contrepartie* spirituelle, c'est la conscience humaine.

Mais bien que cette connexion conceptuelle (la loi) soit produite, quant à sa constitution substantielle, *dans la* conscience, il ne s'ensuit pas du tout qu'elle soit seulement subjective, même pour ce qui est de sa signification. A contraire, pour ce qui est de son *contenu*, elle dérive de l'objectivité, comme, pour ce qui concerne sa *forme* conceptuelle, elle découle de la conscience. C'est le complément objectif nécessaire de l'image perceptive » (p.104).

Vous le voyez, pendant la vie diurne, nous recevons continuellement des stimuli (sensoriels) qui resteraient tels (ou bien sans relation et indéterminés) si nous ne disposions pas d'un penser en mesure de découvrir leurs liens et de les synthétiser ainsi sous forme de représentations et d'images perceptives (et aussi de les résoudre en concepts).

Eh bien ! Tous ceux qui estiment que de telles synthèses n'ont pas de fondement objectif, négligent d'observer que les stimuli se présentent d'autant plus séparés que l'*organisation sensorielle du sujet* parcellise ou analyse l'*input originnaire et unitaire* provenant de l'objet. Une même table, par exemple, est une chose pour la vue, une autre pour le toucher, une autre encore pour l'olfaction, et ainsi de suite. Une chose est donc la table, une autre les stimuli dans lesquels elle est subdivisée par les sens : le premier est en effet *un*, tandis que les seconds sont *multiples* (c'est à dire aussi nombreux que sont les organes des sens engagés dans l'acte perceptif).

On comprend bien, sous cet éclairage, que la tâche du connaître devrait être alors celle de *recréer la synthèse ou l'unité originnaire*, et non pas de se l'inventer.

Le fait est que, *en nous*, il y a un « lieu » (le corps physique ou, plus précisément, le système neuro-sensoriel) dans lequel la réalité se révèle sous forme de stimuli, et un « lieu » (psycho-spirituel) dans lequel elle se révèle inversement sous forme conceptuelle ou idéelle. Nous devrions par conséquent prendre garde, non seulement de *projeter sur la réalité* le dualisme qui caractérise notre organisation cognitive, mais aussi d'estimer comme « subjective » cette partie-là de la réalité qui se donne sous forme conceptuelle ou idéelle. Une chose en effet, est le « contenu » qui se donne, une autre le « lieu » où il se donne, tout comme une chose, par exemple, est l'acteur qui récite, une autre la scène sur laquelle il récite.

Ce qui est à signifier que tout ce qui se donne *dans le* sujet doit être jugé, à cause de cela même, « subjectif ». Il est décisif de toute manière de réaliser que les images perceptives, les sensations et les représentations sont *subjectives*, tandis que le concept est *objectif*, et que sans celui-ci, nous n'aurions pas non plus celles-là.

Nous sommes presque tous convaincus, en effet, d'avoir des images perceptives, des sensations et des représentations *des objets*, alors que en réalité, nous avons, en tant que réaction aux stimuli des objets, des images perceptives, des sensations et des représentations *des concepts*.

Pour vérifier un fait aussi contrastant avec l'opinion commune, il sera nécessaire de considérer le monde « extérieur » (physique), le monde « intérieur » (psychique), et le monde « extérieur de l'intérieur » (spirituel), et de réaliser que le monde « extérieur de l'intérieur » n'est autre que le monde « intérieur de l'extérieur » : c'est-à-dire encore, *l'essence spirituelle du monde physique*.

Lucio Russo, 16 janvier 2001

## Vingtième rencontre 23 janvier 2001

La semaine passée, nous avons conclu notre rencontre en parlant du monde « extérieur » (physique), du monde intérieur (animique [ou psychique, *ndt*]), du monde « extérieur de l'intérieur » (spirituel), et nous avons dit que ce dernier, « n'est autre que le monde « intérieur de l'extérieur »: ou bien encore, l'essence spirituelle du monde physique. Eh bien!, avant de reprendre la lecture, je voudrais faire quelque considération à ce propos. Voyez-vous, avec la conscience ordinaire, nous nous mouvons entre deux *limites* précises: l'une extérieure, constituée par l'image perceptive; l'autre intérieure, constituée par la représentation. Celle-ci nous induit à croire qu'il nous a été concédé de nous mouvoir uniquement dans « l'espace animique » délimité par elles, et qu'il ne nous est pas possible de découvrir, à savoir, quelle est leur origine et de quelle façon elles prennent forme. Les réalistes naïfs (dits aussi « perceptionnistes ») pensent résoudre le problème en affirmant que l'image perceptive de la chose coïncide avec la chose, et que la représentation n'est qu'une reproduction (une « photographie ») de l'image perceptive; Kant pense le résoudre en affirmant, au contraire, qu'au-delà de l'image perceptive se situe la réalité *substantielle* de la « chose en soi », tandis qu'en deçà de la représentation se situent la réalité *formelle* des « catégories » et celle *tout autant formelle* du « Je transcendantale » (en tant que leur unité originelle).

Affirmer — comme fait Steiner — que nous apprenons « l'en-soi » de la chose (qui se situe justement, soit au-delà de l'image perceptive, soit en deçà de la représentation), au moyen du percevoir (du vouloir), en tant que percept (comme une force indéterminée) et, au moyen du penser, en tant que concept (comme une forme déterminée), est donc une chose bien différente que d'affirmer — comme fait Kant — que de la « chose en soi », nous ne pouvons rien apprendre, puisque ce que nous apprenons dépend *toto coelo* de notre façon d'apprendre, et non de la chose.

« Nous appelons *transcendantale* écrit-il, en effet, — toute connaissance qui s'occupe non pas d'objets, mais de notre manière de connaître des objets dans la mesure où celle-ci doit être possible a priori » (*Critique de la raison pure* — Laterza, Bari 1966, vol.I, p.58). Comme vous voyez, aussi bien pour les réalistes naïfs que pour Kant n'existent que le monde « extérieur » et celui « intérieur »: avec la différence, toutefois, que, pour les premiers, le monde « intérieur » n'est qu'un *reflet* (passif) de celui « extérieur », tandis que, pour le second, le monde « extérieur » n'est qu'une *projection* (active) de celui « intérieur ». Mais cela se produit parce tous deux ignorent la réalité de ce « troisième » monde (spirituel) que nous avons appelé (et pas pour jouer avec les mots) « extérieur de l'intérieur ». À partir du moment où, toutefois, celui qui est compris entre la « Scylla » de l'image perceptive et la « Charybde » de la représentation est un espace *étroit* (et « étroitesse » a la même racine que « angoisse » — lat. *angere*: « serrer »), nous en pâtissons (inconsciemment) le manque et nous éprouvons (obscurément) le besoin d'élargir notre horizon ordinaire. Mais pour pouvoir l'élargir, nous devrions justement dépasser les barrières qui le délimitent normalement, en découvrant qu'autant au-delà de l'image perceptive, qu'en deçà de la représentation, se situe *une même réalité unique* (celle de l'essence de l'objet ou du phénomène).

En restituant à l'âme son vrai espace, nous restituerions donc l'âme à l'âme (nous à nous-mêmes). Rappelez-vous quand nous affirmâmes que, de quelqu'un qui est réduit « à la peau et aux os », on pourrait aussi dire (en termes anthroposophiques) qu'il est réduit à « Lucifer

et Ahrimane », puisque a diminué, en lui, cet être humain qui se trouve en tant que *tiers*, entre la peau luciférienne et les os ahrimaniens »?

Eh bien!, il s'agit du même « être humain » qui se trouve ordinairement contraint entre les images perceptives ahrimaniennes et les représentations lucifériennes.

Comme nous le conclûmes alors, notre tâche n'est pas de nous écorcher ou de nous désosser, mais bien de placer ces parties au service du Je, ainsi nous pouvons maintenant conclure que notre tâche n'est pas celle d'éviter les images perceptives, (comme tend à faire celui qui se tient, comme les anti-réalistes, avec la « tête en l'air » ou les représentations (comme tend à faire celui qui se tient, comme les réalistes naïfs, avec la « tête en bas »), mais de nous servir de ces manifestations pour remonter, *ensemble*, au Je et à l'essence des objets ou des phénomènes.

Mais revenons à notre lecture, maintenant.

Steiner écrit: « Si le donné immédiat était suffisant en lui-même, au point que, pour nous, il n'en découle plus aucun problème, nous n'aurions jamais besoin de le transcender. Mais les images perceptives ne se succèdent pas et ne dérivent pas l'une de l'autre; elles résultent, au contraire, de quelque chose d'autre, qui est barré à la perception sensible. À présent, la compréhension conceptuelle les aborde et appréhende aussi ce côté de la réalité qui reste fermé aux sens » (p.104).

La réalité se révèle à nous selon deux voies différentes: ce que nous en apprenons au moyen des sens doit être par conséquent réuni, dans l'âme, à ce que nous en apprenons au moyen du penser. C'est dans l'âme (là où le Je déploie l'activité de « juger ») que peut donc naître l'erreur; remarque en effet Goethe: « Les sens ne trompent pas; c'est le jugement qui trompe » (*Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.227).

Lorsque le Je, en jugeant, *ré-unit* dans l'âme le percept et le concept, *re-crédant* ainsi spirituellement l'unité naturelle originelle (du Je lui-même brisée), on a, en effet, la vérité; quand un quelconque usurpateur du rôle du Je, en jugeant, les unit différemment, on a, au contraire, l'erreur ou le mensonge.

Imaginons, par exemple, que l'essence A se révèle au percevoir comme a' et au penser comme a''. Eh bien!, si, en jugeant, nous prenions le percept a' et le réunissions au concept a'', nous aurions alors A; au cas où, inversement, nous prenions a' et l'unissions, que sais-je, à b'', c'' ou d'', nous aurions au contraire une erreur ou un mensonge.

Vous rappelez-vous quand nous avons parlé de la nécessité de restituer à la psyché (à *Ève*) la pureté, la chasteté ou la virginité de l'âme (dell'*Avè*)? À ce point, le pourquoi devrait être encore plus clair: parce que seule une âme ainsi faite, car dédiée au monde et au Je, est en mesure de ne plus conditionner et de ne plus altérer (avec ses convoitises, ou avec ses sympathies et antipathies) le processus du jugement.

Gardons donc présent à l'esprit que, comme il nous faut une âme pure pour retrouver la vérité, ainsi nous faut-il de la vérité pour purifier la psyché et retrouver l'âme.

Tomber dans le mensonge, veut donc dire tomber dans une psyché (dans un « monde intérieur ») dans lequel la vanité, l'intérêt et l'utilité personnelle (en usurpant justement le rôle du Je), ont étouffé l'amour pour la réalité.

#### **Réponse à une question**

Voyez-vous la vérité à le pouvoir d'évoquer et d'initier, dans la vie du sentiment, la beauté et, dans la vie du vouloir, la bonté (la moralité). Un monde imprégné par la vérité (« la vérité vous rendra libres ») serait par conséquent différent et

meilleur. Si seulement le comprenaient ceux qui disent se battre pour un « monde meilleur », sans pourtant se battre pour la vérité!

Certes, parler de la vérité à qui est immergé, comme nous tous, dans l'erreur et le mensonge, c'est un peu comme exposer la physiologie des yeux de myopes ou d'hypermétropes, à d'autres tout aussi myopes et hypermétropes. Mais ce n'est pas cela qui importe! Ce qui importe, c'est plutôt de réaliser que nos yeux pourraient et devraient voir autrement, et qu'il n'est pas vrai — comme voudraient nous l'enseigner ceux qui entravent — qu'ils ne peuvent être, par nature, que myopes ou hypermétropes.

Steiner écrit: « L'opinion la plus répandue à ce sujet c'est que le concept est seulement un moyen, appartenant à la conscience, grâce auquel celle-ci se rend maîtresse des données de la réalité. L'essence de la réalité serait dans l'en soi des choses elles-mêmes; de sorte que, même si nous étions en mesure de parvenir vraiment au fondement des choses, nous ne pourrions cependant nous emparer que d'une image conceptuelle de celui-ci et jamais du fondement lui-même. Sont donc présumés ici deux mondes absolument séparés l'un de l'autre: le monde extérieur objectif, qui porte son essence en lui, les fondements de son existence, et le monde intérieur subjectif et idéal, qui serait une image conceptuelle du monde extérieur. Cette dernière est parfaitement indifférente pour l'objectivité, elle n'est pas requise par elle et n'existe que pour l'être humain connaissant. La congruence de ces deux mondes serait l'idéal gnoséologique de cette opinion fondamentale » (p.105).

Les deux mondes « présumés » sont, évidemment, celui « extérieur » (objectif) des images perceptives et celui « intérieur » (subjectif) des représentations.

Le troisième, celui « extérieur de l'intérieur » des concepts, parce que réduit à un monde *formel*, est en effet inséré et compris dans celui (« intérieur ») des représentations, et à cause de cela même subjectivisé.

« La congruence de ces deux mondes — dit Steiner — serait l'idéal gnoséologique de cette opinion fondamentale ». Un tel idéal peut être cependant réalisé en poursuivant, non pas la « congruence » du monde « extérieur » (physique) avec celui « intérieur » (animique), mais bien la « congruence », *dans le monde* « intérieur » (animique), du monde « extérieur » (physique) avec celui « extérieur de l'intérieur » (spirituel); ce dernier — comme nous avons dit — n'est en effet que le monde « intérieur de l'extérieur »), et donc l'*essence spirituelle du monde physique*.

L'image conceptuelle — dit encore Steiner — « est parfaitement indifférente pour l'objectivité, elle n'est pas requise par elle, elle n'existe que pour l'homme connaissant ». Même « l'homme connaissant » fait cependant partie du monde (de « l'objectivité ») et est « monde ». Pour le cas où, pour cela, l'on considérât que le monde est arrivé à créer un être au moyen duquel il peut prendre conscience de soi, il est en vérité ardu de penser que le connaître humain fût « parfaitement indifférent pour l'objectivité ».

La pensée, écrit toujours Steiner, « est un organe de perception, ni plus ni moins que l'œil et l'oreille. Comme l'œil voit des couleurs et l'oreille entend des sons, ainsi la pensée perçoit des idées. C'est pourquoi l'idéalisme est parfaitement conciliable avec le principe de l'investigation empirique » (p.105).

Mais pourquoi l'œil nous permet-il de percevoir distinctement les couleurs, et l'oreille, les sons? Parce que l'un et l'autre, tandis que *nous*, nous percevons les couleurs et les sons, eux ne se font pas percevoir. En se plaçant humblement de côté, ils démontrent donc qu'ils savent faire justement ce que nous ne parvenons pas à faire, nous. Au cas où nous eussions déjà conquis, dans l'âme, leur humilité ou pureté même, nous percevrions en effet

distinctement aussi les idées et nous les ré-unirions, sans psychiquement interférer, à *leurs* objets (Paul dit justement: « Nous, à présent, nous voyons, en effet, comme au moyen d'un miroir, de façon non claire; alors, au contraire, nous verrons directement Dieu... » — **1Cor. 13, 12**).

Steiner continue: « L'idée n'est pas le contenu de la pensée subjective, mais c'est le résultat de l'enquête. *La réalité se présente à nous parce que nous lui faisons face avec les sens ouverts. Elle nous apparaît dans une forme que nous ne pouvons pas regarder comme sa vraie forme; nous n'atteignons celle-ci que lorsque nous mettons en mouvement notre pensée.* Connaître signifie ajouter la perception de la pensée à la demie réalité de l'expérience sensible, afin que son image devienne complète » (p.105).

Ce « résultat d'enquête », l'idée, est donc le fruit d'une *observation*, et non d'une trouvaille. Et il y a une belle différence — vous en conviendrez — entre l'état d'âme de celui qui pense devoir élaborer et formuler une théorie *à lui* et l'état d'âme de celui qui sait, au contraire, que la théorie est *dans les choses* ou *dans le monde*, et si, par hasard, ne pourrait être que la découverte ou la conscience de la théorie. « L'idéal — affirme justement Goethe — serait de comprendre que tout élément réel soit déjà une théorie. Le bleu du ciel nous révèle la loi fondamentale du chromatisme. Surtout, que l'on ne recherche rien derrière les phénomènes: eux-mêmes sont la théorie! » (*ibid.*, p.137).

« Connaître — dit Steiner — signifie ajouter la perception de la pensée à la moitié de la réalité de l'expérience sensible »: cela signifie en somme « juger ». Toutefois, dans le « jugement de perception » (ainsi Steiner le nomme-t-il), au moyen de la copule (*est*), nous n'unissons pas un concept à un autre, mais plutôt, nous unissons *à un percept (à un sujet indéterminé) un concept (un prédicat bien déterminé)*. Soit le premier *X* et le second *A*, le jugement de perception sera en effet: *X est A*.

Dans l'instant même où nous le *pensons* comme *X* (et non encore cependant comme *A*), même le premier des termes de ce jugement se résout donc en un « concept » (dans celui, justement de « percept » ou de « sujet indéterminé ». Comment donc? Parce que le penser est député à saisir les « pensées » *dans les* « choses » et non (comme on croit en général) *les* « choses » ou, plus précisément, parce qu'il est député à appréhender les « concepts », et non les « percepts » (c'est si vrai qu'il s'empare, non pas du « percept », mais bien du « concept du percept »).

Mais pour quelle raison, alors, le « concept » de « prédicat déterminé » (*A*) se révèle-t-il à nous justement comme « concept », alors que le « concept » de « sujet indéterminé » (*X*) se révèle à nous au contraire comme « percept »? Pour la raison simple — comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner — que le premier, nous le saisissons de manière *réfléchie* ou *indirecte*, mais *claire*, au moyen du penser, tandis que le second, nous le saisissons de manière *directe*, mais *obscur*, au moyen du vouloir (du percevoir). Steiner dira en effet: « Ce qui constitue la singularité d'un objet, on ne peut pas le *comprendre*, mais seulement le *percevoir* » (p.108).

Comme vous le voyez, l'idéalisme empirique est donc un « idéalisme » parce qu'il *parvient* à expliquer le concept (l'universel) impliqué dans le percept (dans l'individuel ou dans le singulier), et il est « empirique » parce qu'il *part* du percept (de l'individuel ou du singulier) dans lequel est impliqué le concept (l'universel).

Steiner écrit: si valait « l'opinion la plus répandue » (celle selon laquelle le concept ne serait « qu'un moyen, appartenant à la conscience, grâce auquel celle-ci se rend maîtresse des données de la réalité »), en voyant par exemple un triangle « je devrais suivre en pensée ses contours, la grandeur, la direction des côtés, etc., et m'en faire une photographie conceptuelle. Pour un autre triangle, je devrais faire précisément la même chose, et ainsi pour chaque objet du monde des sens, soit extérieur, soit intérieur. On retrouverait de cette manière exactement, dans mon image idéale du monde, chaque objet, avec sa situation et ses propriétés. Nous devons nous interroger à présent: cette conséquence correspond-elle aux faits? Pas du tout. Mon concept de triangle est un concept unique qui embrasse tous les triangles perçus; et je peux bien me le représenter autant de fois que je veux, il reste toujours le même. Mes représentations diverses des triangles sont toutes identiques entre elles. Moi, je n'ai qu'*un seul* concept du triangle. Dans la réalité, chaque objet se présente à nous comme « ceci » particulier et pleinement déterminé, auquel s'opposent « ceux-là », pareillement déterminés et saturés de vraie réalité. Face à cette multiplicité surgit le concept en tant qu'unité rigoureuse? En lui, il n'y a pas de spécifications, ni de parties; il ne se multiplie pas et quand bien même fût-il représenté un nombre de fois infini, il est toujours le même. Quelle chose est donc, en réalité, ce qui porte une telle identité du concept? Ce ne peut être effectivement la forme de son apparition, en tant que représentation, parce que, comme l'affirmait avec raison Berkeley, la représentation de l'arbre que moi, j'ai en ce moment, n'a absolument rien à voir avec celle du même arbre que j'ai un moment après, si, entre l'une et l'autre, je maintiens mes yeux fermés; et l'une comme l'autre n'ont pareillement rien à faire avec les diverses représentations du *même* objet chez des individus différents. Donc, l'identité ne peut résider que dans le contenu de la représentation, à savoir dans son *quid*. La substance, l'essentiel, doit me garantir l'identité » (pp.106-107).

Eh bien!, imaginons dessiner trois figures, celle d'un triangle équilatéral, celle d'un triangle isocèle et celle d'un triangle scalène, et de nous demander, ensuite, qu'est-ce qu'ils ont en commun? En tant que pures images perceptives, ils sont différents les uns des autres. Le langage pourrait de toute manière nous aider parce que — prêtez-y attention — nous disons que nous avons dessiné, non pas un « équilatère », un « isocèle » ou un « scalène », mais bien un « triangle équilatère », un « triangle isocèle » et un « triangle scalène »; en répétant à chaque fois le mot « triangle », et c'est comme si, pour cette raison, nous disions avoir dessiné *un même « contenu » sous trois formes différentes*. Il serait arrivé la même chose au cas, où, disons, nous eussions dessiné trois chiens: que sais-je, un chien de la Maremme, un setter et un canichon. Dans ce cas aussi, nous nous serions trouvés en face de trois formes « différentes » d'un même « contenu »: ce qui revient à dire, en face de « races » différentes d'une même « espèce », et donc, (hors de toute métaphore) de trois diverses « manifestations » d'une même « essence » ou de trois « représentations » d'un même « concept ».

La diversité (la multiplicité) se révèle donc aux sens, tandis que l'identité (l'unité) se révèle, à l'inverse, à la pensée: et celle-ci n'est pas moins réelle que celle-là. Certes, la réalité de la première nous est donnée par la nature, tandis que celle de la seconde — comme nous le savons bien — nous l'avons conquise librement et activement, au moyen de l'étude et de l'exercice intérieurs (concentration et méditation). Lucio Rosso, Rome, 23 janvier 2001



## Vingt-et-unième rencontre 30 janvier 2001

Nous avons dit, la fois passée, que notre expérience habituelle du monde est limitée, d'une part, par les images perceptives (tridimensionnelles), que nous obtenons en regardant au dehors de nous, et, d'autre part, par les représentations (bidimensionnelles), que nous obtenons en regardant en nous; et nous avons aussi affirmé, qu'autant au-delà des unes qu'en deçà des autres, se cache cette entéléchie ou essence unitaire de l'objet ou du phénomène, qui se présente sous forme de percept au percevoir (vouloir), et sous forme de concept au penser.

Nous pourrions toutefois nous demander : à partir du moment où nous sommes normalement inconscients, soit du processus de formation des images perceptives, soit de celui des représentations, pour quelle raison partons-nous alors des secondes et non pas des premières ?

C'est vite dit : pour ne pas commettre la même naïveté que tous ceux qui croient, sur le sillage de Freud et Jung, pouvoir accéder à l'activité *subconsciente* du sentir et à celle *inconsciente* du vouloir, sans passer par l'activité *pré-consciente* du penser.

Puisque les contenus inconscients tendent — comme l'enseigne justement la psychanalyse — à être projetés (et donc aliénés), c'est seulement en mettant à jour cette activité pré-consciente du penser, qui met en forme les représentations (conscientes), que l'on peut, en effet, être sûrs de ne pas projeter (et donc aliéner) sur la vie du sentir ou sur celle du vouloir (sur la vie d'un « non-je », tel que, par exemple, l'*Es* de Freud ou le *Soi* de Jung) ce qui appartient à la vie du penser (à la vie du Je).

« La notion d'inconscient — observe Massimo Scaligero — doit être sortie hors de l'équivoque d'une transcendance inconsciente. Il faut savoir ce qui peut être légitimement appelé inconscient, à partir du moment où l'activité capable de régler sa phénoménologie est son contraire, à savoir, l'activité intérieur s'exerçant elle-même à condition d'éliminer l'inconscient. Mais le *non être* de l'inconscient, pour autant que son lieu soit investit par la conscience, est en effet son *être* pour la conscience » (*Psychothérapie : fondements ésotériques* — Perseo, Rome 1974, p.15).

Ce qui veut dire que la conscience ordinaire, pour pénétrer de manière salutaire dans le soi-disant « inconscient », doit descendre dans les sphères subconscientes (rêvantes) et inconscientes (dormantes) non pas de manière *directe*, mais bien *indirecte*, en montant dans celles, pré-conscientes et sur-conscientes, de l'imagination, de l'inspiration et de l'intuition. Mais remettons-nous à présent à lire à partir de l'endroit où nous nous étions arrêtés.

Steiner écrit : « Avec cela, l'opinion surgit qui dénie au concept ou à l'idée tout contenu autonome quel qu'il soit. Cette opinion estime que l'unité conceptuelle, comme telle, est de fait privée de tout contenu, et n'a d'origine que dans le fait que l'on omette certaines déterminations des objets de l'expérience, tandis qu'au contraire, l'élément commun est mis en relief et inséré dans notre intellect, pour résumer commodément la multiplicité de la réalité objective, selon le principe que l'esprit embrasse l'expérience complexe au moyen du plus petit nombre possible d'unités générales ; et donc selon le principe de la mise en œuvre du minimum d'énergie (...) Une telle opinion repose sur une méconnaissance complète, non seulement de la substance du concept, mais aussi de la perception » (p.107).

Le son — affirme par exemple Edoardo Boncinelli — « est constitué par une vibration des molécules de l'air qui se propage avec une certaine vitesse, comme une onde de pression » (*Le cerveau, l'esprit (mental, ndt) et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.16).

Mais il n'en est pas ainsi. Le son n'est pas « constitué » par une vibration des molécules d'air, mais il est bien *la cause* d'une vibration des molécules d'air ; et la nature d'un tel *effet* ne dépend pas tant de celle du son, mais plutôt de la nature du *milieu* qu'il traverse : dans l'air, le son produit en effet des effets dépendants de la nature de l'air, tandis que, disons dans l'eau, il produirait des effets dépendants de la nature de l'eau.

Cela reste d'ailleurs à démontrer — comme dit Steiner — qu'en méconnaissant le contenu du concept l'on méconnaisse aussi le contenu de la perception. N'est-il pas significatif, du reste, que pour indiquer la nature de ce dernier, nous avons été contraints à recourir au terme de « percept » : c'est-à-dire, à un terme qui est utilisé généralement pour indiquer l'image perceptive, et non pas le contenu dont celle-ci n'est précisément qu'une « image » ?

Steiner poursuit : « Pour tirer ce point au clair, il faut remonter à la raison pour laquelle on oppose la perception, en tant que particulière, au concept en tant qu'universel. Nous devons nous demander : en quoi consiste vraiment la caractéristique du particulier ? Celle-ci peut-elle se déterminer conceptuellement ? Est-il licite de dire que cette unité conceptuelle doive se décomposer en telles ou telles multiplicités ? Non, telle est la réponse bien nette. Le concept lui-même ne connaît pas du tout la particularité ». (p.107).

Dans ce passage, Steiner oppose à l'universalité (du concept) la particularité (du percept). Gardons cependant présent à l'esprit que « particularité » équivaut ici au synonyme de « singularité », et non pas à une catégorie à interposer — logiquement — entre celle de l'universalité et celle de l'individualité (Steiner lui-même, d'ailleurs, parlera d'ici peu de « singularité »).

Vous rappelez-vous ce que nous avons dit la fois passée ? Nous avons dit que le penser est député à saisir les « pensées » *dans les choses* et non pas *les choses*, ou qu'il est député à appréhender les « concepts » et non pas les « percepts » : à savoir qu'il est député à saisir l'universel et non pas le particulier (le singulier). Une chose que nous avons illustrée, en observant qu'avec le jugement (de perception) « *X est A* » on entend dire (en en étant plus ou moins prévenu) que *ce percept X* (particulier ou singulier) *est ce concept A* (universel). Il s'agit d'une expérience de vie quotidienne sur laquelle il serait extrêmement important de réfléchir de manière vraiment approfondie.

« Ici et maintenant » (*hic et nunc*), je perçois quelque chose. Je sais donc que quelque chose (un *X*) *existe*, mais je ne sais pas encore quelle *est* la chose qui existe : je ne suis pas encore en mesure, à savoir, de la déterminer, de la qualifier, de l'identifier ou de la reconnaître (comme *A*). Comment comprendre, en effet, en absence du concept, s'il s'agit, que sais-je, d'un chat, d'un chien ou d'un cheval ? S'il s'agit, à savoir, d'un exemplaire de la première, seconde ou troisième espèce ?

Le fait est qu'affirmer, disons : « Ceci est un chien », équivaut à affirmer : « Ceci est un (singulier) exemplaire de l'espèce (universelle) chien ».

Que le « singulier » ou le « ceci » (le *X*) appartienne à l'espèce « chien » peut donc nous le révéler seulement la pensée (au moyen du concept). Mais le concept — comme dit Steiner — « ne connaît pas du tout la particularité ». Ce qui veut dire que le penser connaît *le* chien comme « concept », mais pas *ce* chien comme « percept ».

Et grâce à quelle chose connaissons-nous alors *ce* chien ? Nous l'avons dit : grâce au percevoir.

Qui connaît les phases (ontogénétique et phylogénétique) de l'évolution de la conscience humaine, telles qu'elles sont illustrées par la science de l'esprit, sait qu'il s'agit d'un processus qui, en séparant toujours plus le penser du percevoir, a mené la conscience moderne à expérimenter un *penser privé de percevoir* (un penser — comme dit Kant — « vide ») et un *percevoir privé de penser* (un percevoir — comme dit toujours Kant — « aveugle ») ou, comme nous avons l'habitude de le dire nous, à expérimenter une *forme privée d'énergie* (la « représentation » de Schopenhauer) et une *énergie privée de forme* (la « volonté » toujours selon Schopenhauer).

La séparation, ou division, du penser du percevoir (vouloir) comporte nécessairement celle de l'*être* de l'*exister*, et c'est la raison (le plus souvent inconsciente), soit de la rétrocession du premier au *non-être* (due surtout aux nominalistes), soit de la promotion du second à l'*être* (due surtout aux existentialistes).

Alors que Steiner parle — comme vous le savez — de l'ancienne « clairvoyance crépusculaire » ou « instinctive », il fait cependant allusion à une expérience dans laquelle le penser et le percevoir, ne s'étant pas encore séparés, étaient très différents de la manière dont nous les expérimentons aujourd'hui.

Pour notre conscience habituelle, ils constituent en fait une dualité ou une polarité : celle entre la sphère *réelle* (basée sur le percevoir) et la sphère *idéelle* (basée sur le penser).

Il y eut cependant un temps, antérieur à cette scission, lors duquel le réel coïncidait avec l'idéal, et l'idéal avec le réel.

En revenant à notre jugement « *X est A* », il est donc important de comprendre que le penser nous donne le « prédicat » (le concept universel *A*), mais il n'est pas moins important de comprendre que le percevoir nous donne le « sujet » (le percept singulier *X*).

Steiner écrit justement : « « Ce qui constitue la singularité d'un objet, on ne peut le *comprendre*, mais seulement le *percevoir*. En cela repose la raison de la faillite nécessaire de toute philosophie qui veut dériver (déduire) du concept même toute la réalité sensible, dans sa multiplicité de détails singuliers » (p.108).

Mais pour quelle raison a-t-il été nécessaire que le penser, qui nous donne toujours et seulement l'universalité, se séparât du percevoir (sensible), qui nous donne toujours et seulement la singularité ? *Parce que jamais n'eût née, autrement, la conscience individuelle du Je.*

Le percevoir (sensible) est en effet un percevoir au moyen des organes des sens de ce corps physique qui justement nous sépare et nous distingue de tous les autres êtres.

On fera bien de se souvenir, à ce sujet, que la scission du penser du percevoir est survenue au moment même où le corps éthérique (qui servait antérieurement de *trait d'union* (en français dans le texte, *ndt*) entre la réalité physique et celle animico-spirituelle), descendant toujours plus dans le corps physique, est arrivé à s'y engainer entièrement (surtout dans le domaine neuro-sensoriel).

Il est important de l'avoir à l'esprit, étant donné que seul celui qui comprend comment est née l'auto-conscience individuelle moderne (la conscience corporelle du Je en tant que *ego*), peut comprendre de quelle manière nous pourrions, et devrions, la faire croître, se développer et mûrir.

**Réponse à une question**

Comme vous le savez, l'individuelle auto-conscience moderne, ce qui revient à dire l'âme consciente, naît en 1413 et achève sa première phase de développement « scientifico-spirituelle » en 1879, date marquant le début de la nouvelle époque ou régence de l'Archange Michel (dit, par Steiner, : le prince flamboyant de la pensée » — *Maximes anthroposophiques* — Antroposofica, Milan 1969, p.58). Une fois cette phase achevée, que nous pourrions définir comme « euclidienne », « galiléenne » ou de la « physique classique », aurait dû commencer celle « scientifico-spirituelle », préparée par Goethe et mise au point par Steiner.

Le monde culturel, « s'étant fixé » à la phase intellectuelle ou cérébrale de l'âme consciente, a cependant opposé, et oppose encore, une « résistance » tenace aux nouvelles impulsions évolutives, sans se rendre compte qu'il provoque ainsi une régression à l'âme rationnelle ou affective (sinon même à l'âme sensible). Il s'agit d'un phénomène extrêmement inquiétant, puisqu'une chose était l'âme rationnelle ou affective qui (de 747 av. J.-C. à 1413 ap. J.-C.) véhiculait les forces progressives de l'esprit, une autre est l'âme rationnelle ou affective qui, une fois qu'elle eut passé le relais à l'âme consciente, véhicule des forces d'une autre nature (morale).

Steiner poursuit de toute manière : « Ce qui vraiment distingue essentiellement la perception de l'idée, c'est justement cet élément qui ne peut pas être mis en concepts mais doit être expérimenté. Ainsi concept et perception se font face comme deux aspects du monde substantiellement égaux entre eux, et pourtant différents » (p.108).

Cet « élément » (que nous avons appelé *X*) est l'*entité* (l'*étant*) : ou bien, l'essence expérimentée dans sa force (en tant que percept) (ou dans son énergie, *ndt*), mais pas encore déterminée dans sa forme (en tant que concept). Mais qu'est-ce que cela veut dire qu'un tel élément « doit être expérimenté » ? Cela veut dire qu'il doit être rencontré de manière *directe* et *immédiate*, et non pas indirecte, médiatisée ou réfléchie, comme cela se produit (normalement) avec le concept.

À partir du moment où l'on ne peut avoir accès à la singularité qu'à travers le percevoir (sensible) et à l'universalité qu'à travers le penser, et à partir du moment où le connaître consiste dans la réunion du singulier et de l'universel, tous ceux qui n'ont pas assez de courage, d'absence de préjugés ou d'amour, se trouveront donc en difficulté pour surmonter, qui la tromperie ahrimannienne, en s'élevant au suprasensible, qui l'illusion luciférienne, en s'abaissant au sensible (« Dans la philosophie scolastique — en arrive même à dire, Hegel, à ce dernier propos — les yeux ont été arrachés à l'être humain » — *Leçons sur l'histoire de la philosophie* — La nouvelle Italie, Florence 1981, Vol.3, II, p.7).

Dans sa manifestation, observe justement Steiner, l'universalité « doit être d'abord trouvée dans le sujet ; parce qu'elle peut être plutôt acquise par le *sujet* au contact de l'*objet*, mais pas *retirée* de l'objet » (p.108) ; et il ajoute : « On a coutume de dire que l'objet de l'expérience est individuelle, c'est une vision vivante, tandis que le concept est abstrait et, par rapport à l'expérience pleine de contenu, pauvre et vide. Mais en quoi recherche-t-on ici la richesse des déterminations ? Dans le nombre d'entre elles qui, justement, étant donné l'infini de l'espace, peut être infiniment grand. Mais ce n'est pas pour cela que le concept est moins pleinement déterminé. Le nombre des déterminations est ici remplacé par la qualité. Mais comme dans le concept, on ne trouve pas le nombre, la quantité, ainsi manque-t-il à la perception l'élément qualitatif-dynamique des caractères. Le concept est aussi individuel, aussi rempli de contenu que la perception (...) Il est vain et oisif de dire que le concept est l'ennemi de la perception pleine de vie. Il en est l'essence, le vrai principe actif et opérant en elle » (pp.108-109).

Vous rappelez-vous ce que nous avons dit la dernière fois, en imaginant de dessiner trois triangles : un équilatère, un isocèle ou un scalène ? Nous avons dit que nous nous serions trouvés face à *trois* images perceptives (et à *trois* représentations) d'*un* même concept. Cela

eût été le même, naturellement, si au lieu de trois triangles, nous avions imaginé d'en dessiner trente, trois cents ou trois mille ; et c'eût été le même, justement, parce qu'au « concept — comme dit Steiner — fait défaut le nombre, la quantité », tout comme « à la perception fait défaut l'élément qualitatif-dynamique des caractères ».

Comme nous sommes-nous exprimés il y a peu ? « « Ici et maintenant » (*hic et nunc*), je perçois quelque chose. Je sais donc que quelque chose *existe* (un *X*), mais je ne sais pas encore quelle est la *chose* qui existe : ou bien, je ne sais pas encore qu'elle est sa *qualité*.

Steiner écrit encore : « Ce n'est que de la manière que nous avons indiquée que l'on arrive à une explication satisfaisante de ce qu'est vraiment une conscience expérimentale. On ne verrait justement pas la nécessité de procéder à la connaissance conceptuelle, si le concept n'ajoutait rien de nouveau à la perception des sens. Le pur savoir expérimental ne ferait pas non plus un pas au-delà des millions de détails particuliers que l'on a devant soit dans la perception » (p.109).

Comme vous le savez, Francis Bacon (François Bacon, 1561-1626) est l'un des maîtres les plus importants de cette « connaissance expérimentale » (ou « philosophie empirique ») qui — écrit Hegel — « considère l'expérience comme l'unique et vraie source du connaître (*ibid.*, p.20), et il est par conséquent convaincu que le concept — comme l'affirme Steiner — n'ajoute « rien de nouveau à la perception des sens ».

Permettez-moi, donc, de conclure cette rencontre de ce soir en lisant certains passages de tout ce que Hegel écrit à propos d'une telle philosophie : « Bacon est aujourd'hui encore exalté comme celui qui aurait indiqué à la connaissance, sa vraie source, l'expérience ; il est en effet proprement le précurseur et le représentant de ce qu'on a l'habitude d'appeler, en Angleterre, philosophie et au-dessus de quoi les Anglais ne sont pas encore parvenus à s'élever. En effet, ceux-ci semblent constituer en Europe le peuple qui, s'étant limité à l'intellect de la « réalité », soit destiné, comme dans l'État les boutiquiers et les artisans, à vivre toujours immergé dans la matière, et à avoir comme objet « la réalité », mais pas la raison » ; Bacon et « tous les héros de l'expérience, qui vinrent après lui, lesquels mirent en pratique ce qu'il voulait, et au moyen d'observations, de recherches et d'expérimentations, crurent obtenir la chose même dans toute sa pureté, et ne purent le faire sans recourir à des déductions et à des concepts ; et leurs concepts et leurs déductions furent d'autant plus mauvais, qu'ils croyaient davantage ne pas avoir à faire avec des concepts (...) Nous avons déjà rappelé combien il importe de viser au contenu de la réalité du présent : le rationnel, en effet, doit avoir une réalité objective. La conciliation de l'esprit avec le monde, la sublimation de la nature et de toute réalité, ne doit pas être un au-delà, un « à cette époque », mais doit s'accomplir ici et maintenant. Ce moment du maintenant et d'ici est celui qui, en substance, va à l'auto-conscience. Les expériences, les expérimentations, les observations, toutefois, ne savent pas ce qu'elles font en vérité, c'est-à-dire que l'unique raison pour laquelle elles s'intéressent aux choses est justement la certitude, inconsciente et profonde, qu'à la raison de se trouver elle-même dans la réalité ; les observations et les expérimentations, quand elles sont correctement instituées, parviennent au résultat que seul le concept est l'objectif. D'entre les mains de l'expériences échappe justement le singulier sensible et il devient un universel (...) L'autre erreur formelle, commune à tous les empiristes, c'est de croire s'en tenir à la seule expérience : ils n'ont pas conscience que dans le fait d'accueillir ces perceptions ils font de la métaphysique. L'homme ne s'arrête pas au singulier, ni ne peut s'y arrêter. Il recherche l'universel, et celui-ci se compose de pensées,

sinon de concepts. La forme la plus considérable de pensée est celle de la force (énergie, *ndt*) : on parle ainsi d'une force électrique, d'une force magnétique, d'une force de gravité. Mais la force est un universel et non pas un perceptible ; donc, en s'abandonnant à ces déterminations-là, les empiristes agissent de manière parfaitement acritique et sans conscience » (*ibid.*, pp.17-18 et 27-28).

Le problème, donc, n'est pas de savoir si l'on doit ou non partir de la perception (sensible), mais bien plus de savoir si l'on a ou si l'on n'a pas conscience des processus et des forces qui lui (à la perception, *ndt*) permettent de s'élever à une *expérience cognitive ou scientifique*.

**Lucio Russo, Rome, 30 janvier 2001.**

## Vingt-deuxième rencontre 6 février 2001

Vous rappelez-vous — nous l'avons lu voici quelques semaines — tout ce que Boncinelli dit à la fin de son ouvrage ? « Nous avons assisté — dit-il — à la plus puissante attaque déclenchée par l'esprit (mental, *ndt*) humain à la résolution de ce que Valentino Braitenberg a appelé en son temps le *scotoma cognitivo* : la difficulté que notre esprit (mental, *ndt*) rencontre dans sa tentative de se comprendre lui-même et son centre vital (*Le cerveau, l'esprit et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.291).

En bien !, nous avons conclu notre dernière rencontre en affirmant que l'on ne résoudra pas un tel problème tant que l'on ne se décidera pas à prendre conscience des processus et des forces (pré-conscients) qui permettent à la perception (sensible) de parvenir à *une expérience cognitive ou scientifique*.

Ce qui veut dire, entre autre, que des conceptions (philosophiques) comme celles, que sais-je, de l'empirisme, du matérialisme, du rationalisme ou de l'idéalisme, constituent non pas tant des « erreurs » (telles les jugerait l'âme rationnelle ou affective), mais bien plutôt des « symptômes » d'un degré insuffisant d'autoconscience (tels les jugerait l'âme consciente). Quel est en effet le paradoxe ? Le paradoxe, c'est que nous sommes normalement *inconscients* des processus et des forces grâce auxquels nous sommes *conscients* de nous-mêmes et du monde, ou, pour l'exprimer dans les termes de *La Philosophie de la Liberté*, de ce penser grâce auquel nous nous pensons-nous-mêmes et nous pensons le monde.

Le penser — écrit précisément Steiner — « est l'élément inobservé de la vie ordinaire de notre esprit », puisque sa nature particulière « consiste dans le fait que l'homme pensant oublie le penser tandis qu'il le réalise. Ce n'est pas le penser qui occupe le pensant, mais l'objet observé sur lequel il pense » (*La Philosophie de la Liberté* — Antroposofica, Milan 1966, p.35).

Et Scaligero de renchérir : « L'homme connaît, et de quelque manière domine le monde, au moyen de la pensée. La contradiction, c'est qu'il ne connaît pas ni ne domine la pensée. La pensée reste un mystère en soi » (*Technique de la concentration intérieure* — Mediterranee, Rome 1985, p.9).

Il ne s'agit pas, donc, de *penser la pensée*, comme a l'habitude de faire la philosophie, ni d'*observer le cerveau*, comme a l'habitude de faire la science, mais bien d'*observer la pensée*, en utilisant à cette fin (comme l'enseigne la science de l'esprit) des pratiques intérieures adéquates.

Mais revenons à notre sujet.

Steiner écrit : « De notre point de vue, la nécessité de la connaissance scientifique, et d'aller au-delà de l'expérience, s'explique sans contradiction aucune. Le monde des sens nous apparaît comme la donnée première et immédiate, il se présente à nous comme une énigme immense, parce que nous ne pouvons jamais y trouver l'élément moteur et opératoire. La raison s'y met alors et, dans le monde idéal elle pose en face du monde des sens l'essence, les principes qui forment la solution de l'énigme. De tels principes sont objectifs quant au monde des sens ; pour le contenu, il est indifférent que ceux-là n'apparaissent pas à ceux-ci, mais seulement à la raison. Il est bien vrai pourtant que s'il n'existait pas d'êtres pensants, de tels principes n'auraient jamais à se manifester ; toutefois ils seraient l'essence du monde de l'apparence » (pp.109-110).

L'homme ne crée donc pas la réalité, mais bien la conscience de la réalité. À partir du moment, toutefois, que la conscience de la réalité est aussi une partie de la réalité, on peut considérer l'être humain comme cette partie de la réalité dans laquelle celle-ci parvient à la conscience de soi.

Steiner continue : « Avec cela, nous avons opposé une conception vraiment immanente, à celle transcendante de Locke (1632-1704, *nda*), Kant, de l'œuvre tardive de Schelling, de Schopenhauer (1788-1860, *nda*), de Volkelt (1848-1930, *nda*), des néo-kantiens et des scientifiques modernes. Ils cherchent le fondement du monde dans un *quid* étranger à la conscience, en dehors du monde ; la philosophie immanente, dans ce qui se manifeste par la raison. La conception transcendante considère la connaissance conceptuelle comme une image du monde, celle-là immanente comme la forme suprême de manifestation du même » (p.110).

Pour quelle raison, en effet, ne devrions-nous pas considérer les concepts comme des manifestations du monde ? Comme en ouvrant les yeux du corps, les couleurs se présentent à nous, ainsi en ouvrant les yeux de l'esprit les concepts et les idées se présentent à nous : avec la différence, cependant, que les premiers s'ouvrent normalement tout seuls, tandis que les seconds, nous devons, nous, les ouvrir nous-mêmes.

Le fait est que les yeux de l'esprit — comme nous l'avons rappelé la dernière fois — étaient ouverts autrefois, et c'est pour cela que plus nous pouvons remonter le cours de l'histoire, plus nous rencontrons des hommes qui parlent des êtres spirituels : pour eux, l'existence des Dieux était évidente, tout comme, pour nous, celle des choses est évidente. (Hérodote fait référence, par exemple, que les prêtres de Memphis, de Thèbes et d'Héliopolis lui dirent à l'unisson, « que le premier roi de l'Égypte qui *fût homme (souligné par l'auteur)*, avait été Ménès... » — *Histoires* — Mondadori, Milan 2000, vol.I, p.263).

Les hommes de ce temps-là, toutefois, expérimentaient la réalité spirituelle (et c'est justement pour cela qu'ils ne ressentaient pas le moins du monde le besoin de la « démontrer »), mais pas celle physique et spatiale, et pour cette raison, ils ne pouvaient pas jouir, comme nous, d'une conscience individuelle du Je.

Alors, de tels hommes *étaient en Dieu* (dans le *Père*), tandis qu'aujourd'hui *Dieu (le Fils) est en nous*. Tout homme moderne qui n'accueille pas (en être libre) le *Logos*, à savoir qui ne permet pas à sa sainte puissance (qui habite le Je) de se réaliser et de vivre dans l'âme, de sorte que *Dieu soit en lui et que lui soit en Dieu*, reste par conséquent « en dehors de la grâce de Dieu » ; et au lieu de se considérer mort, pour cette raison même, se met probablement à dissenter, sur le sillage de Nietzsche (1844-1900), sur la « mort de Dieu ». En tout cas, c'est la difficulté ordinaire de concilier l'*être* avec le *penser* à alimenter la diatribe entre la conception transcendante et celle immanente.

Il est vrai, en effet, la soi-disant « lumière naturelle », ou bien la pensée représentative, n'est, en tant que reflet, « qu'image », et donc « non-être » ; mais la représentation — comme nous avons déjà eu le moyen de le souligner — est une image du *concept*, et non de l'objet (« Les représentations en général — écrit justement Hegel — peuvent être considérées comme des métaphores des pensées et concepts » — *Encyclopédie des sciences philosophiques* — Laterza, Rome-Bari 1989, p.6) [Steiner parle aussi de « concept individualisé », *ndt*]. La représentation est donc, par rapport au concept, ce qu'est, disons, notre photo par rapport à nous : tout comme, à savoir, l'image morte d'un être vivant par rapport à l'être bien vivant.



En d'autres termes, le penser représentatif ordinaire se sépare du penser vivant de la même manière que le cadavre se sépare de l'être vivant de l'homme ; et comme partout où il y a une dépouille mortelle (un non-être) il doit y avoir eu d'abord un homme vivant (un être), ainsi partout où il y a une représentation il doit y avoir eu d'abord un concept vivant. J'espère qu'on clarifie ainsi la raison pour laquelle Scaligero insiste tant sur la nécessité de s'exercer à « remonter le mouvement de la pensée » : C'est seulement « en le remontant » (à partir de son non-être) que l'on peut en effet retrouver et expérimenter l'être de la pensée et celui du concept.

Mais que nous rappelle d'autre cette nécessité de « remonter le mouvement de la pensée » ? Celle de mettre en lumière — comme nous l'avons dit et répété — ce qui se cache « au-delà des représentations ».

À partir du moment où, autant au-delà de l'image perceptive qu'en deçà de la représentation, se rencontre le seuil qui divise la sphère du conscient de celle de l'inconscient, celui qui n'a pas le courage de le traverser, cherchera alors à expliquer la première au moyen de la seconde, ou inversement ; pour Kant, l'image perceptive ne serait justement qu'une « projection » de la représentation, tandis que, pour les réalistes naïfs, la représentation ne serait qu'une « reproduction » de l'image perceptive.

Comme vous le voyez, il s'agit, comme toujours, non pas de conjecturer, de faire des hypothèses ou de théoriser, mais bien de « se retrousser — comme on dit — les manches » pour aller voir comment sont réellement les choses.

Quoi qu'il en soit, les conceptions transcendantes ordinaires ont raison d'affirmer que la représentation n'est pas un « être », mais elles ont tort d'identifier l'activité de représentation avec celle du penser et la représentation avec le concept, tandis que les conceptions immanentes ordinaires ont raison d'affirmer que le penser et le concept sont des « êtres », mais elles ont tort de se limiter à spéculer sur leur être *de manière abstraite*, en continuant pour cette raison à les présenter, de fait, comme des « non-être ».

Steiner écrit : « Nous devons partir de la réalité dans sa forme immédiate, complètement privée de déterminations, de ce qui est donné aux sens avant que nous mettions notre penser en mouvement, du *purement vu*, *purement*, entendu, etc. » (p.110).

Cette affirmation de Steiner nous donne l'occasion de rappeler — comme cela est souligné de façon toute particulière par Scaligero (en particulier, dans *La logique contre l'homme* — Tilopa, Rome 1967) — que l'acte du percevoir est une phénomène *éthérique* se réalisant au moyen des organes des sens *physiques* ; qu'une chose, ou bien, est l'activité par exemple, du voir, une autre est la réalité des yeux. Ce ne sont pas les yeux en effet à voir, mais c'est nous qui « jetons ou fixons — comme on a coutume de dire — le regard » et à voir au travers d'eux. Mais qu'est-ce, en soi, ce regard que nous « jetons » ou « fixons » ? Rien d'autre, justement, qu'un mouvement de notre corps éthérique.

Pour que cela s'avère vraiment clair, il faudrait toutefois s'engager dans l'exercice du « percevoir pur », mis au point par justement Scaligero. Celle du « percevoir pur — explique-t-il en effet — « est la technique au moyen de laquelle le disciple parvient à faire l'expérience du processus intérieur de la perception sensorielle. Il part d'une perception déterminée et lui consacre une attention qui lui donne graduellement le moyen d'avoir en face de lui le contenu indépendant de la forme subjective dont il se revêt normalement ; il sépare en substance de ce contenu la représentation et la sensation » (*Manuel pratique de la méditation* — Tilopa, Rome 1984, p.45).

Nous pourrions aussi dire, toutefois, qu'en vertu de cet exercice, on arrive à expérimenter l'*acte* du percevoir, avant que celui-ci se coagule, dans la direction du monde extérieur, en forme d'image perceptive, et s'anime, dans celle du monde intérieur, en forme de sensation. La traduction autonome en sensations des perceptions est si subite, en effet, que même dans la terminologie scientifique on confond souvent les premières avec les secondes, en ne se rendant pas compte que nous devons les perceptions (les percepts) à l'activité éthérico-physique et les sensations à l'activité animique (à celle de l'âme sensible).

Steiner poursuit de toute manière : « Ce qui est importe, c'est que nous prenions conscience de ce que nous fournissent les sens et de ce que nous fournit le penser. Les sens ne nous disent pas que les choses se tiennent dans un rapport quelconque entre elles, par exemple, que *ceci* est une cause et *cela* un effet. Pour les sens, toutes les choses son également essentielles pour la structure du monde (...) À ce degré de la considération, Napoléon n'est pas historiquement plus important que Gaius ou Sempronius dans un petit village perdu dans les montagnes. La théorie de la connaissance de notre époque était déjà arrivée à ce point; mais qu'elle n'ait pas pensé à fond ces vérités, le démontre le fait que presque toutes les théories de la connaissance commettent l'erreur d'attribuer subitement le prédicat de *représentation* à ce cadre provisoire, indéterminé et privé de déterminations, que nous rencontrons au premier degré de notre activité de perception. Cela veut dire avancer dans le monde le plus grossier contre sa propre opinion à peine conquise. Comme, tant que nous nous arrêtons à la perception sensorielle immédiate, nous ne savons pas que la pierre qui tombe est la *cause* de l'enfouissement du terrain qui en a été frappé, ainsi, très peu d'entre nous savons qu'elle est une *représentation* » (p.111).

Nous avons déjà vu, à ce propos, que les sens nous donnent *ici* un *X*, *là*, un autre *X*, ou bien encore *d'abord* un *X*, et *ensuite*, un autre *X*: à savoir qu'ils nous donnent des inconnues (des percepts) parmi lesquels nous ne pouvons tout d'abord établir que des liens de caractère spatial et temporel. C'est après avoir résolu le *X* qui se trouve ici, et qui vient d'abord, dans le concept *A*, et celui-là qui se trouve là, et qui vient après, dans le concept *B*, que nous nous trouvons en effet en mesure d'instaurer entre les deux un éventuel lien de cause à effet. « Pour les sens — dit Steiner — toutes les choses sont également essentielles pour la structure du monde »: et pourquoi le sont-elles? Parce que pour les sens, elles sont toutes privées de *qualité*. Parce que « simplement vu », par exemple, parce qu'à savoir privé de qualité ou de concept, l'un de ces petits nains de jardin, avec lesquels certaines personnes aiment à décorer leur jardin, vaut en tout et pour tout autant que la *Pietà* de Michel-Ange. Ce qui importe le plus, de toute façon, c'est de réaliser qu'en attribuant — comme le dit toujours Steiner — « le prédicat de représentation » au percept, *l'on expédie par perception un jugement*, et donc l'on pratique, bon gré, mal gré, un « percevoir impur ». Le fait est que, comme il est nécessaire de se placer en face du concept « nu », ainsi est-il nécessaire de se placer en face du percept « nu ». Pour se mettre en face d'eux deux, *c'est nous qui devons nous dénuder*: c'est nous, à savoir, qui devons retirer — comme ont l'habitude de dire les psychanalystes — nos projections ». Dans le cas du percept — nous venons de le voir — « retirer nos projections » équivaut à retenir en nous, tout ce qui le transformerait autrement, d'un côté en image perceptive (ou en représentation) et, de l'autre, en sensation.

Steiner écrit en effet: « Les sens ne me disent pas du tout si ce qu'ils me transmettent est un être réel ou une simple représentation. Le monde des sens se présente à nous de manière inopinée, et si nous voulons l'avoir dans sa pureté, nous devons nous retenir de lui attribuer tout prédicat qui le caractérise. Nous pouvons dire seulement: il nous met ceci devant nous, ceci nous est donné: avec cela rien n'a encore été dit sur son compte » (p.111).

Nous avons déjà dit que l'âme se meut, ordinairement, dans l'espace restreint compris entre l'image perceptive et la représentation. Eh bien!, cet espace constitue, pour l'âme une « camisole de force » qui ne permet pas à sa respiration de s'étendre, en s'exhalant, au-delà de la première et, en s'inhalant, en-deçà de la seconde.

D'un autre côté, dans le cas où elle tenterait de l'étendre matériellement au-delà de la seule image perceptive, elle en viendrait à souffrir la prévalence de l'exhalaison sur l'inhalation, alors que dans le cas où elle tenterait de l'étendre idéaliquement en-deçà de la seule représentation, elle aurait à souffrir le contraire.

Seule la science de l'esprit permet, en effet, à l'âme de s'étendre autant dans la direction de l'esprit que dans celle du corps.

Il me revient à ce propos d'avoir rencontré il y longtemps, un personne qui affirmait ne pas vouloir s'intéresser plus que cela à l'esprit parce qu'elle tenait à son propre corps. Quelle naïveté! Le corps n'étant que l'esprit vu de l'extérieur, et l'esprit n'étant que le corps vu de l'intérieur, il est impossible en effet de s'intéresser vraiment à l'un sans s'intéresser à l'autre, ou connaître vraiment l'un sans connaître l'autre.

Steiner écrit encore: « Nous, nous prenons le donné comme il est: cette multiplicité de... quelque chose qui se dévoilera à nous tout seul, si nous nous laissons transporter loin de lui. Nous avons ainsi la perspective de parvenir à une connaissance *objective*, parce que nous laissons parler l'objet même. Nous pouvons espérer que la complexité devant laquelle nous nous trouvons, nous dévoilera ce dont nous avons besoin, si, par un préjugé qui y fait obstacle, nous ne rendons pas impossible le libre accès de ses manifestations à notre jugement » (p.112).

Comme vous le voyez, là où nous nous avons posé un *X*, Steiner pose un « quelque chose » précédé des points de suspension: dans les deux cas, il entend faire remarquer, en effet, le caractère *indéterminé* du donné *immédiat* de la perception.

De toute manière, le passage du donné depuis l'indétermination (perceptive) à la détermination (conceptuelle) constitue un processus de dévoilement graduel et progressif. On fera bien de se rappeler qu'un tel dévoilement est possible — comme nous l'avons dit en son temps — seulement si la psyché (subjective) ne fait pas obstacle avec ses propres convoitises et ses propres sympathies et antipathies à l'union, dans l'âme, de la force du percept avec la forme du concept.

En définitive, la ré-union objective du percept avec *son* concept (ayant l'âme comme fille d'honneur) équivaut à un « mariage d'amour », tandis que l'union subjective du percept avec une *autre* concept (ayant la psyché comme fille d'honneur) équivaut à une « mariage d'intérêt ».

**Lucio Rosso, Rome, 6 février 2001**

## Vingt-troisième rencontre 13 février 2001

Commençons par lire tout de suite.

Steiner écrit : « La pensée est appelée à résoudre l'énigme que la perception nous a posée. On fait la lumière sur un tel rapport seulement si l'on cherche pourquoi la réalité perçue *nous laisse insatisfaits* et celle pensée, au contraire, *nous apaise*. La réalité perceptible se présente devant nous comme quelque chose d'achevé. Elle est simplement là ; nous, nous n'avons rien fait pour qu'il en soit ainsi. C'est pourquoi nous nous trouvons en face d'un être étranger, qui n'est pas produit par nous, et à la production duquel nous n'avons même pas été présents (...) Il n'en est pas ainsi pour notre penser. Un ensemble de pensées ne m'apparaît pas sans que je collabore à sa production ; il entre dans le champ de perception seulement lorsque moi, je le soulève de l'abysse obscur d'imperceptibilité. La pensée ne surgit pas en moi, à l'instar de la perception des sens, comme un beau tableau bien fait, mais bien quand je le saisis dans une forme close et achevée, je me rends compte que c'est moi-même qui l'ai amenée à une telle forme. » (p.112-113).

Eh bien ! nous pouvons trouver une distinction analogue entre ce qui, parce que fait ou réalisé, *s'impose* à l'homme, et ce que l'homme, par contre, fait, réalise et *pose*, chez Jean-Baptiste Vico (1668-1744).

Écoutez-donc, en effet, ce qu'écrit Paolo Rossi dans son introduction *La science nouvelle* : « Dans les pages du *De antiquissima italorum sapientia* (un texte bref publié à Naples en 1710), Vico avait formulé sa doctrine du *verum-factum*. Le critère de la vérité n'est (comme le voulaient les cartésiens) ni l'évidence immédiate, ni dans la clarté et la distinction des idées, mais, au contraire, *dans la conversion du vrai avec le fait*. En latin, avait affirmé Vico, les mots *verum et factum* ont un rapport de réciprocité, ce sont des termes synonymes ou équivalents. Cet usage linguistique est le résidu ou la trace d'une antique vérité philosophique à laquelle étaient parvenus les très, très anciens italiens : *le critère de vérité d'une chose se trouve en la faisant*. Par conséquent, la connaissance pleine de la réalité, *l'intelligentia*, ne revient qu'à Dieu créateur et facteur de l'univers, qui connaît le monde justement pour l'avoir construit lui-même. Le savoir de l'homme a, inversement, les caractères de la *cogitatio*, c'est une connaissance finie, limitée et imparfaite. Le monde apparaît à l'homme comme une réalité déjà construite, un ensemble de faits ; il ne connaît pas, ni ne peut connaître les règles qui ont présidé à la construction et à l'ordonnance de ces faits : il ne peut donc pas pénétrer au-delà de la superficie et de l'apparence extérieure des choses, il doit se limiter à une « anatomie » de la nature. Mais dans les mathématiques et dans la géométrie, là où l'homme construit artificiellement et conventionnellement des êtres et les emploie sur la base des règles — elles aussi artificiellement construites et conventionnellement estimées valables —, une connaissance certaine, irréfutable et rigoureuse est possible (...) La mathématique et la géométrie ne sont pas, comme l'avait compris Galilée, révélatrices du langage divin présent dans la nature, elles ne disent rien sur le monde : elles sont un produit de cette capacité singulière qu'a eue l'homme de tirer d'utiles fruits de la limite constitutive de son esprit (mental, *ndt*). Vers 1720, sur la base d'un approfondissement de sa doctrine, Vico parvint à une découverte d'importance décisive (...) On a vu qu'à l'homme était barré l'accès à une science pleine du monde naturel et matériel ; son savoir semblait confiné au monde de la mathématique et de la

géométrie, condamné à se mouvoir entre des êtres fictifs et des règles artificiellement et conventionnellement établies. Vico étend à présent le critère du *verum-factum* à la réalité historique, il l'élargit pour comprendre ce monde qui est oeuvre et construction de l'homme. Un monde tissé non pas d'objets matériels et extérieurs (comme le monde naturel), ni d'êtres fictifs (comme le monde de la mathématique), mais de motifs, de projets, d'actions, de terreurs, d'espairs, de langages, de mythes, de lois, d'institutions civiles. Face à ce monde, l'homme n'est pas un spectateur passif : il peut connaître ce monde de l'intérieur, étant donné que c'est lui-même qui le connaît et qu'il est acteur et protagoniste dans ce monde » (introduction à G. Vico : *La science nouvelle* — Rizzoli, Milan 1994, pp. 22-23). Certes, Vico ignore que l'homme, peut avoir d'autant — comme le soutenait Galilée — « une science pleine du monde naturel et matériel », ou de la réalité « déjà construite » et « faite », qu'il se sert, à cette fin, de son corps physique (en l'espèce de son propre système neurosensoriel) : ou bien, de ce qui, en lui aussi, est « naturel et matériel », ou réalité « déjà construite » et « faite ».

Ce qu'il importe de relever toutefois, c'est que comme Vico affirme que l'homme peut connaître le monde de l'histoire « de l'intérieur », puisqu'il en est, non pas un « spectateur passif », mais bien un « acteur et protagoniste », ainsi Steiner affirme que l'homme peut connaître, de la même façon et pour les mêmes raisons, le monde de la pensée : « un ensemble de pensées — dit-il en effet — ne m'apparaît pas sans que moi, je collabore à sa production ; il entre dans le champ de ma perception seulement lorsque moi, je le soulève de l'abysse obscur d'imperceptibilité. La pensée ne surgit pas en moi, à l'instar de la perception des sens, comme un beau tableau bien fait, mais bien quand je le saisis dans une forme close et achevée, je me rends compte que c'est moi-même qui l'ai amenée à une telle forme ».

Et il continue : « Et ceci est ce que je dois exiger de chaque chose entrant dans le champ de ma perception, si je veux la comprendre : rien ne doit m'en demeurer obscur ; rien ne doit m'apparaître comme quelque chose d'accompli ; moi-même je dois pouvoir la suivre jusqu'au point où elle est devenue telle. C'est pourquoi la forme immédiate de la réalité, que nous avons l'habitude d'appeler expérience, nous pousse à une collaboration scientifique. Quand nous mettons en mouvement notre penser, nous remontons à ces conditions-là de la donnée qui nous sont d'abord restées cachées ; nous nous élevons activement du produit à la production, jusqu'à ce que la perception sensorielle nous soit devenue transparente de la même façon que la pensée » (p.113).

Nous pourrions dire aussi qu'en mettant en « mouvement notre penser », nous *raisonnons*, et que c'est le Je lui-même, en raisonnant, qui se meut. Nous sentons, en effet, que le raisonnement, quand ce n'est pas le Je qui le meut, se traduit carrément par une « déraisonnement ».

Vous rappelez-vous, par exemple, les expressions algébriques que nous faisons à l'école ? Ne suffisait-il pas d'un instant d'inattention, peut-être, pour se tromper dans le calcul ? Et qu'est-ce que la distraction ? justement un signe de l'*absence* (obscurcissante) du Je, tout comme l'attention et la concentration sont inversement des signes de son (illuminante) *présence*.

Steiner dit : Quand nous mettons en mouvement notre penser, nous remontons à ces conditions de la donnée qui d'abord nous sont restées cachées ; nous nous élevons activement du produit à la production, jusqu'à ce que la perception sensorielle nous soit

devenue transparente de la même façon que la pensée ». Ce qui veut dire que « quand nous mettons en mouvement notre penser, nous nous élevons activement » du percept (du « produit ») au concept (à la « production »), jusqu'à ce que le premier nous soit devenu transparent de la même façon que le second. Seule la transparence de la pensée peut rendre, en effet, transparente ou lumineuse la perception.

Steiner poursuit : « Un processus du monde ne nous apparaît totalement pénétré si c'est notre activité propre. Une pensée apparaît comme conclusion d'un processus dans lequel nous nous trouvons. Or la pensée est l'unique processus dans lequel nous pouvons nous insérer totalement, nous immerger pleinement. C'est la raison pour laquelle à la considération scientifique, la réalité expérimentée doit apparaître comme découlant du développement de la pensée à la même façon d'une pensée pure. Rechercher l'essence d'une chose signifie donc partir du centre du monde de la pensée et, de là, travailler jusqu'à ce que devant l'âme surgisse une formation de pensée qui nous apparaisse identique à l'objet d'expérience » (p.113).

Boncinelli soutient que « les entités fondamentales qui caractérisent et régissent les phénomènes de l'univers physique, indépendamment du fait qu'il s'agisse d'objets animés ou d'objets inanimés, sont trois : la *matière*, l'*énergie* et l'*information* » (*Le cerveau, l'esprit et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.11).

Les objets animés et inanimés sont donc faits, non seulement de matière et d'énergie, mais aussi d'*information*. D'accord, mais à partir du moment où une « information » n'est autre (en soi) qu'une « pensée », pourquoi ne pas dire alors que les choses animées et inanimées sont aussi faites de pensées, et que l'homme, pour les connaître, doit par conséquent amener la pensée qui est *en lui* à la rencontre de la pensée qui est *dans les choses* ? Steiner dit justement que « rechercher l'essence d'une chose signifie partir du centre du monde de la pensée », c'est-à-dire du *Je*, « et, de là, travailler », c'est-à-dire *penser*, « jusqu'à ce que devant l'âme surgisse une formation de pensée », à savoir un *concept*, « qui nous apparaisse identique à l'objet expérimenté », ou bien au *percept* (sans considérer que, dans la première de ses *Maximes*, on lise : « L'anthroposophie est un chemin de connaissance qui voudrait conduire le spirituel qui est dans l'être humain au spirituel qui est dans l'univers » (*Maximes anthroposophiques* — Antroposofica, Milan 1969, p.15).

Comme vous voyez, au moyen du concept « d'information », on tend à obscurcir et à dissimuler celui du « concept ». Hegel observe à point nommé : « Certainement, dans les temps modernes, à *aucun* concept n'est allé aussi d'aussi mal qu'au concept lui-même, au *concept* en soi et pour soi » (*Esthétique* — Einaudi, Turin 1997, vol.I, p.107).

Dans les « temps modernes », toutefois, de concert à celui du concept, est « allé mal », soit au concept du penser, soit à celui du *Je* : et il ne pouvait en être autrement, puisque le concept naît au travers du penser, et le penser est une activité du *Je* (une « activité qui nous est propre »).

Certes, pour faire avancer cette activité, nous devons faire de la place au travers d'une multitude épaisse ou légion de forces illusoires et trompeuses. « Nous ne nous garderons jamais assez — avertit en effet Goethe — de tirer des conclusions hâtives : étant donné que c'est justement le passage de l'expérience au jugement, de la connaissance à l'application, qui, comme dans un défilé, tous les ennemis secrets de l'homme sont en embuscade ; imagination, impatience, précipitation, arrogance, obstination, *forma mentis*, préjugés, paresse, légèreté, versatilité, ou comme on veut autrement appeler ces ennemis avec toute

leur suite, ils nous attendent au passage, et inopinément débordent aussi bien l'homme du monde actif, que le savant posé et apparemment étranger aux passions » (*L'expérimentation comme médiatrice entre objet et sujet* dans *Œuvres* — Sansoni, Florence 1961, vol.V, p.31). Gardons de toute manière à l'esprit que, du point de vue spirituel, la véracité de l'effort accompli vaut plus que l'éventuel résultat obtenu ; non seulement, comme il est vrai que « tout ce qui brille n'est pas or », ainsi est-il vrai que tout ce qui se présente comme telle n'est pas « entièrement pensée ».

Celui qui, en l'observant apprend à connaître le penser *réel*, apprend aussi, en effet, à le distinguer du penser *apparent* : à savoir de ce penser (dit par Scaligero, « dialectique ») qui a coutume de trafiquer, non pas avec les pensées (avec les concepts) mais avec les mots. Steiner observe justement : « La plus grande partie de ce qu'on appelle dans la vie ordinaire « penser », se déroule en mots : en pense « en mots ». Beaucoup plus que ce qu'on l'on croit se pense en mots. Et beaucoup de gens, quand ils demandent une explication sur ceci ou sur cela, se contentent qu'on leur dise une parole quelconque, dont le son leur est connu et qui éveille en eux quelque souvenir ; ils prennent alors pour explication ce qu'ils entendent d'une telle parole et croient avoir la « pensée » » (*La pensée cosmique* — Bacaia, Rome 1985, p.3).

Cela vaut, avant tout, pour tous ceux qui s'occupent de la science de l'esprit. La profondeur et la richesse de cette science (définie par Steiner, « haute école de pensée ») exigent en effet une étude sérieuse et contraignante. « Non seulement pour l'ésotériste véritable, — souligne en effet Steiner — mais aussi pour qui veut accueillir des pensées anthroposophiques dans ses forces de l'âme, il sera important d'en venir à savoir quelque chose sur les changements que l'entité humaine entière expérimente soit que l'être humain effectue des exercices comme ceux indiqués dans mon livre *L'initiation*, ou bien comme ils sont brièvement résumés dans la seconde partie de ma *Science occulte*, soit aussi parce que simplement, mais avec le cœur et l'âme, ils s'ouvrent aux pensées anthroposophiques. L'anthroposophie cultivée ésotériquement ou exotériquement et avec sérieux, détermine dans la réalité certains changements dans l'organisation entière de l'être humain. Au moyen de l'anthroposophie (on peut l'affirmer avec courage) on devient différents, on transforme son entière structure humaine » (*Le développement occulte de l'être humain dans ses quatre parties constitutives* — Antroposofica, Milan 1986, p.7).

S'ouvrir « avec le cœur et l'âme », et « avec sérieux », aux pensées anthroposophiques veut dire pourtant *étudier*, et non simplement lire, écouter, fréquenter des groupes ou s'adonner à l'une des nombreuses activités, plus ou moins artistiques, qui se réclament de l'anthroposophie.

L'étude est « étude » : ce qui revient à dire, fatigue, effort, constance, ténacité, intérêt et amour, et non *hobby* ou un passe-temps. Qui étudie, jamais ne se fatigue ni ne s'ennuie, par exemple, d'en revenir à réfléchir sur les mêmes choses. Steiner observe en effet : « Nous ne devrions jamais trouver *trop difficile* aucun livre. Cela voudrait simplement signifier que nous sommes trop paresseux pour penser. Les meilleurs livres sont ceux qu'il faut prendre et reprendre de nombreuses fois en mains, qui ne se comprennent pas tout de suite, qu'il est nécessaire d'étudier phrase par phrase. Dans l'étude, ce qui importe n'est pas tant le *quoi*, mais bien plus le *comment* on étudie » (*Initiation et mystères* — Rocco, Naples 1953, pp.120-121).

Je ne sais pas si vous savez, à ce sujet, que Steiner, à une personne qui lui avait demandé de lui signaler un bon livre « occulte », conseilla d'étudier la *Doctrine de la science* de Fichte (Laterza, Roma-Bari 1993). Il m'est arrivé, au contraire, de conseiller (en toute modestie) la

*Science de la logique* de Hegel (Laterza, Rome-Bari 1974), mais c'est la même chose : il s'agit, en effet, d'œuvres qui ne se prêtent pas à être « lues », mais sur lesquelles il est nécessaire, plutôt, « de se casser la tête ».

Steiner, toujours, du reste, a ainsi écrit dans la préface de sa troisième édition de sa *Théosophie* : « La manière dont on a coutume de lire à notre époque, ne vaut pas pour ce livre. Dans un certain sens, chaque page, souvent aussi de petites périodes, devront être conquises avec effort. On s'est consciemment appliqué à ceci. Parce que ce n'est qu'ainsi que ce livre peut devenir pour le lecteur ce qu'il a à être pour lui. Qui se contente de la parcourir, ne l'aura pas du tout lu » (*Théosophie* — Antroposofica, Milan 1957, p.1).

On fera bien de l'avoir en tête, puisque, en général, ceux qui affirment aimer la rigueur de la pensée scientifique dédaignent l'occultisme, tandis que ceux qui affirment aimer l'occultisme dédaignent la rigueur de la pensée scientifique, en ayant sans doute une prédilection pour la lecture des œuvres de « divulgation » de ces nombreux textes visant à assouvir la curiosité ou le désir de ces suggestions qui découlent du fait de se fourrer le nez dans le monde des soi-disant « mystères ».

À ce sujet précis (et toujours dans la préface à la troisième édition de sa *Théosophie*), Steiner écrit : « Mon style est tenu de manière à faire filtrer par moments mes sentiments subjectifs. Tandis que j'écris, j'atténue ce qui monte de la chaleur profonde du sentiment, dans un style sec, mathématique. Mais seul ce style peut réveiller ; puisque le lecteur doit susciter en lui la chaleur et le sentiment ; il ne peut s'abandonner, dans un état de conscience voilé, à ce qu'ils soient simplement *transvasés en lui par l'auteur* » (*ibid.*, p.5).

Intention que, dans une des préfaces à la *Science occulte*, (celle de 1925), il confirme ainsi : « C'est tout à fait consciemment que j'ai visé, non pas à faire une exposition « populaire », mais plutôt une exposition qui rendît nécessaire la pénétration du contenu avec une juste fatigue de la pensée. J'ai imprimé ainsi à mes livres un caractère tel que de les lire soit déjà le commencement d'une école de l'esprit, parce que le calme et averti engagement de pensée, rendu nécessaire par la lecture, revigore les forces de l'âme et les rend ainsi capables de s'approcher du monde spirituel » (*La Science occulte dans ses grandes lignes générales* — Antroposofica, Milan 1969, p.10).

Et plus loin, dans le texte, nous lisons : « Qui aspire à une science de l'esprit ne peut pas simplement exposer ce qu'il croit pouvoir dire. Ne pourront juger si une telle aspiration est justifiée, que ceux qui, en s'abstenant de n'importe quelle sentence arbitraire, savent prêter écoute à ses communications sur les « mystères manifestes » (Goethe — *nda*) du monde.

Son devoir sera par ailleurs de montrer comment les résultats de ses investigations s'harmonisent avec les autres acquisitions du savoir et de la vie, quelles oppositions s'avèrent possibles et quelles confirment la réalité extérieure immédiate que la vie offre à ses observations. Il ne devrait cependant jamais donner à ses expositions un caractère tel que l'habileté rhétorique se substitue à l'efficacité même du contenu » (*ibid.*, pp.33-34).

**Lucio Russo, Rome, 13 février 2001.**



## Vingt-quatrième rencontre 20 février 2001

Comme nous avons vu la fois passée, Steiner affirme que « la pensée est appelée à résoudre l'énigme que la perception nous a posée » ; La perception nous donne en effet un contenu (le percept) qui s'impose, parce que *pré-existant*, à notre expérience, tandis que la pensée nous donne un contenu (le concept) que nous devons rechercher et poser.

Si on voulait, on pourrait comparer le percept à l'un de ces avions qui, pendant la guerre, survolait les villes. La défense antiaérienne, qui découvrait la présence au ronflement des moteurs, mais, pour pouvoir l'identifier, devait projeter vers le ciel un faisceau de lumière (le penser) ; ce n'est qu'après l'avoir éclairé, qu'elle pouvait l'identifier (le conceptualiser), et le reconnaître donc comme ami ou ennemi, comme inoffensif ou comme menaçant.

L'image est grossière, mais pertinente. Certes, identifier un avion en l'éclairant, c'est une chose, c'en est une autre d'identifier une idée en l'éclairant : dans ce cas-ci, en effet, la nature du moyen de recherche n'est pas dissemblable à celle de l'objet recherché, puisque c'est justement la lumière du penser humain à intercepter l'idée cosmique.

Lorsque nous entendrons Steiner dire, d'ici peu, que l'idée « est construite sur elle-même » et « fortement fondée en soi » (justement comme un astre qui brille de sa propre lumière), nous ferons bien de nous rappeler que la lumière, alors qu'elle éclaire (conçoit) l'éclairable (le concevable), elle s'éclaire (se conçoit) aussi elle-même aussi : ou bien, que *l'éclairant est toujours illuminé, tandis que l'illuminé n'est pas toujours éclairant*.

Mais reprenons à partir de là où nous nous étions interrompus.

Steiner écrit : « Si nous parlons de l'essence d'un objet ou en général, de l'essence du monde, il ne peut donc s'agir de rien d'autre que d'appréhender la réalité en tant que *pensée*, en tant qu'*idée* » (pp.113-114).

Et voilà le réalisme ! Nous l'avons dit et répété : le soi-disant « réalisme naïf » a le tort, non pas d'être « réalisme », mais d'être précisément « naïf », « primitif » ou « dogmatique » : à savoir qu'il a tort d'être un « réalisme » *acritique* des choses (de tout ce que nous percevons grâce aux sens physiques), et non pas un réalisme *critique* des idées (de tout ce que nous percevons grâce aux sens spirituels).

Pour conquérir ce dernier, en se portant pour cela au-delà, soit du réalisme (naïf), soit de l'anti-réalisme (dans l'acception de J. Searle), il est toutefois nécessaire de projeter la réalité lumineuse des idées sur la matière (comme les réalistes naïfs), sur l'énergie (comme les réalistes métaphysiques) ou sur l'information (comme les réalistes informaticiens).

Il s'agit, en d'autres termes, de dépasser le « nominalisme » (base du matérialisme), sans rétrograder au réalisme moyenâgeux, à savoir au réalisme de l'âme rationnelle ou affective, mais bien en avançant du réalisme des choses, qui caractérise (en tant que *pendant* du nominalisme) la première phase du développement (scientifico-naturelle) de l'âme consciente, au réalisme des idées, qui en caractérise la seconde (scientifico-spirituelle).

Steiner poursuit : « Dans l'*idée* nous reconnaissons ce *quid* dont nous devons dériver tout le reste : le principe des choses. Ce que les philosophes appellent l'absolu, l'être éternel, le fondement du monde, ce que les religions appellent Dieu, nous, sur la base de notre examen attentif, théorique et cognitif, nous l'appelons : l'*idée* (...) Aucune autre forme de l'existence ne peut nous satisfaire, exceptée celle qui dérive de l'idée. Rien ne peut rester

exclu, tout doit devenir une partie du grand tout que l'idée embrasse. Elle, en revanche, ne demande pas du tout d'être dépassée. C'est l'entité construite sur elle-même, fortement fondée en soi » (p.114).

Pensez aux époques dans lesquelles les hommes, pour avoir une réponse à leurs questions les plus importantes, avaient l'habitude d'interroger les oracles. Eh bien !, la pensée aussi est une sorte d'oracle, parce qu'à chaque fois que nous percevons quelque chose (un *X*) nous finissons (en étant plus ou moins avertis) par l'interroger (« Qu'est-ce que ceci ? » ; « Qu'est-ce que cela ? » ; « Que signifie ceci ? » ; etc.), en espérant que tôt ou tard, l'arcane nous réponde « et se dévoile.

D'affirmer simplement déjà, je ne sais : « J'ai faim », ou bien : « J'ai soif », équivaut à déterminer (conceptuellement) la perception indéterminée de notre état de besoin ou de malaise. Ne nous détournerait pas d'un tel état qui, alors que nous avons faim, nous donnerait à boire ou qui, alors que nous avons soif, nous donnerait à manger.

D'ailleurs, quand nous allons chez le médecin, en nous plaignant d'un mal être quelconque, n'attendons-nous pas un diagnostic ? Et qu'est-ce qu'un diagnostic, sinon la détermination (conceptuelle) de ce qui, pour nous, n'est qu'une perception ou une sensation douloureuse ? Pour comprendre ce dont ont besoin le corps et l'âme, nous devons donc interroger la pensée (l'esprit), tandis que la pensée, pour nous répondre, ne doit interroger que lui-même. Il m'est arrivé aujourd'hui, justement chez le marchand de journaux, de lire sur la couverture d'un hebdomadaire ce titre : *Dans le foie, il y a un cerveau*. Mais ce n'est pas que dans le foi « il y ait un cerveau » : c'est que le foie, le cœur, les poumons, les reins et tous les autres organes du corps, *sont* « cerveau », puisqu'ils sont *intelligence* ou, plus précisément, *des êtres intelligents*.

La chose nous paraîtra moins étrange si nous gardons bien présent à l'esprit que les *intelligibles* (ainsi Aristote appelait-il les « êtres », dans le *De anima*) sont ce qu'ils sont pour autant qu'ils sont *intelligents*, et que derrière toute intelligence il y a un *sujet intelligent* : par exemple, ce sujet –collectif) que nous avons l'habitude d'appeler « espèce ». Nous avons dit, la fois passée, qu'au moyen du concept « d'information » on vise à obscurcir ceux du penser, du concept lui-même et de l'idée. Pour Boncinelli, par exemple, les êtres vivants, en se nourrissant de plus d'information que d'énergie, seraient de « véritables *informivores* » (*Le cerveau, l'esprit (mental, ndt) et l'âme*) — Mondadori, Milan 2000, p.53).

Bien, mais pour pouvoir se nourrir d'information, et pour pouvoir être un « informivore », il est nécessaire de *s'informer* : ou bien, il est nécessaire de développer une *activité* qui est à l'information ce que celle métabolique est aux aliments. Mais quelle autre activité (du sujet) pourrait métaboliser des aliments extrasensibles (les informations), sinon celle du penser ? Le fait est que certaines vérités harcèlent à tel point, à fin d'être écoutées et reconnues par la conscience moderne, que l'actuelle science matérialiste, ne parvenant pas à les repousser, ne peut rien faire d'autre que les dé-former ou de la camoufler, pour ne pas se voir contrainte à se transformer elle-même.

Mais revenons à notre propos.

Steiner écrit : « Il semble que cela contredise tout ce qui a été dit plus haut, à savoir que l'idée nous apparaît sous une forme satisfaisante pour nous parce que nous coopérons activement à sa production. Mais ce fait ne dérive pas de l'organisation de notre conscience. Si l'idée n'était pas une entité fondée en soi, on ne pourrait pas non plus avoir cette

conscience. Si l'on n'a pas une chose *en soi*, mais *en dehors de soi*, le centre dont elle découle, moi je ne peux pas, quand elle se présente à moi, m'en déclarer satisfait, mais je dois aller au-delà de la chose, je dois justement arriver à ce centre. C'est seulement si je tombe dans un *quid* qui ne mène pas au-delà de moi-même, que je parviens à avoir la conscience de me trouver à présent au centre, et de pouvoir m'y arrêter. *Ma conscience de se trouver à l'intérieur d'une chose, n'est que la conséquence de sa qualité objective de porter en soi son propre principe*. En nous accaparant de l'idée, nous parvenons au noyau du monde. Ici, nous saisissons ce dont tout découle. Nous devenons une unité avec ce principe ; c'est pourquoi l'idée, qui est le *quid* le plus objectif, nous apparaît en même temps comme la plus subjective » (p.114).

Toutefois, estimer contradictoire l'affirmation que l'idée est un être en soi, mais qu'elle se présente à la conscience (comme idée) seulement là où le sujet la pense, c'est un peu comme estimer contradictoire l'affirmation, disons, que l'acteur est être en soi, mais qu'il se présente sur la scène (comme acteur) seulement là où le public le désire.

Qu'on essaye de toute façon de réfléchir sur le rapport en vigueur entre ces soi-disant « éléments ». N'est-ce pas « l'air » qui se transforme en « eau » ? Et n'est-ce pas « l'eau » qui se transforme en « terre » ? Eh bien !, si l'on a présent à l'esprit que l'idée est en relation avec l'élément « air », et que le penser est en relation avec l'élément « eau », que doit-on conclure ? C'est simple : que de même que l'eau est une métamorphose descendante de l'air, et l'air une métamorphose ascendante de l'eau, ainsi le penser est-il une métamorphose descendante de l'idée, et l'idée une métamorphose ascendante du penser.

Le penser et l'idée sont donc deux réalités *homogènes* ou, pour mieux dire, deux *états, degrés, niveaux* ou *moments* différents de la manifestation ou du devenir du Je .

On peut en effet avoir l'expérience de soi (imaginative) du Je dans la *force* du penser, tout comme on peut avoir, à un niveau supérieur, l'expérience de soi (inspirative) du Je dans la *forme* de l'idée.

« Les idées — dit Steiner — sont pour l'anthroposophie des récipients d'amour » (*Formation de communauté* — Antroposofica, Milan 1992, p.12). En tant justement que « récipients » (vases ou coupes) elles se remplissent en effet de la force d'amour du Je, en leur conférant soit la forme *A*, soit la forme *B*, soit la forme *C*, et ainsi de suite. En les remplissant, le Je les féconde, en leur permettant ainsi d'engendrer. C'est justement pour cette raison que Goethe, dans le *Faust*, parle du royaume des idées comme du « Royaume des Mères ».

Le monde des formes est le monde des essences ou — comme aime à le dire Florenskij — le « monde nouménal » ; et ce qui compte « pour la connaissance — observe justement Steiner — c'est que l'on appréhende la forme, parce que c'est la forme et non la matière, qui confère l'essentiel aux choses » (*Philosophie et Anthroposophie* — Antroposofica, Milan 1980, p.22).

Pour remplir, saturer et féconder les formes, le Je doit naturellement sortir de lui-même (de son propre *être-puissance*) et se réaliser : et il est en mesure de le faire parce qu'il doit être conçu autant comme un « être », ou bien comme *sujet en repos*, que comme un « devenir », ou bien comme *sujet en mouvement*.

Dans l'idée se manifeste la lumière de l'amour. « L'œil — observe justement Goethe — doit son existence à la lumière. À partir d'organes animaux subsidiaires indifférents, la lumière appelle à la vie un organe qui lui devient affiné ; l'œil se forme à la lumière pour la

lumière, afin que la lumière intérieure se meuve à la rencontre de la lumière extérieure » (*La théorie des couleurs* dans *Œuvres* — Sansoni, Florence 1961, vol.V, p.298).

Donc, sans l'œil nous aurions la lumière, mais sans la lumière nous n'aurions pas l'œil ? Cela vaut, toutefois aussi (et à plus forte raison), pour le rapport du penser avec l'idée, et de l'idée avec le Je ; En paraphrasant, nous pourrions dire pour cette raison : « Le penser se forme à l'idée *pour* l'idée, tout comme l'idée se forme *au* Je *pour* le Je ».

Steiner écrit : « La réalité sensible nous apparaît si énigmatique justement parce que nous ne trouvons pas en elle son centre ; et elle cesse d'être énigmatique quand nous reconnaissons qu'elle a un centre qui est le même centre que celui du monde de la pensée qui se manifeste *en nous* » (pp.114-115).

Observez par exemple mes mains, placées l'une en face de l'autre. Au cas où nous attribuions à la droite le rôle du sujet (de l'être humain), et à la gauche celui d'objet (du monde), il ne serait pas difficile d'imaginer que la première, en la percevant, jugerait que l'autre *est autre qu'elle*, en se mettant éventuellement à se demander qu'elle serait le fondement d'un semblable « non-je ».

Et bien la main droite, au cas où l'on voulût vraiment répondre à une semblable interrogation, ne devrait pas s'arrêter aux apparences, mais pénétrer dans la main gauche et, en remontant le long du bras, découvrir dans le tronc (dans le cœur) un tel fondement. Mais qu'est-ce qu'elle découvrirait, si elle se demandait ensuite quel est son fondement même, et, pour y répondre, remontait, au travers du bras, jusqu'au tronc (au cœur) ? Elle découvrirait la même chose : à savoir qu'elle découvrirait que le *fondement du sujet (de l'être humain) coïncide avec celui de l'objet (du monde)*.

Lorsque que nous unissons, en priant, nos mains, c'est comme si nous soudions (symboliquement) cet *anneau* de l'être (naturel) qui s'est déchiré afin de faire naître la conscience. Pour que cette conscience pût surgir, l'être (de l'homme) a en effet dû se séparer (du monde) : ou bien, une fracture, une opposition, a dû se créer telle qu'elle permît à une partie de l'être (celle de l'être humain) de rencontrer l'autre (celle du monde) *hors de soi*, au point de ne plus pouvoir la rencontrer (en la percevant) *immédiatement* comme une partie de soi.

De la même manière que dans le *Perceval*, la blessure d'Amfortas ne peut n'être guérie que par la lance qui l'a produite, ainsi la blessure de la conscience peut seulement être guérie par la conscience qui l'a produite. La conscience spirituelle est en effet appelée à guérir celle matérielle en ressoudant l'*anneau de l'être*, et en restituant ainsi le monde à l'être humain et l'être humain au monde.

Steiner continue : « L'*idée* est *une* et *identique* dans tous les lieux du monde, dans toutes les consciences (...) Le contenu idéal du monde est fondé en soi et il est parfait en soi. Nous, nous ne l'engendrons pas, nous cherchons seulement à l'appréhender. La pensée ne le produit pas, elle le perçoit. En effet, notre pensée n'est pas productrice, mais organe de perception. Comme divers yeux voient un même objet, ainsi diverses consciences pensent-elles un même contenu de pensée. Beaucoup de consciences pensent la même chose, mais elle s'en approchent de divers côtés ; c'est pourquoi elle leur apparaît diversement modifiée (...) La diversité des opinions humaines est explicable de la même façon que la diversité d'un paysage présente à deux observateurs situés en des lieux différents » (p.115).

Comme un arbre est un arbre, et tel il reste même quand il est observé de points de vue divers, ainsi une idée est une idée, et elle reste telle même quand on en a des opinions différentes. Nous croyons en effet (naïvement) avoir des opinions diverses sur les *choses*, alors qu'au contraire nous avons des opinions diverses sur les *idées*. Que l'*idée* soit une chose, et qu'une autre soit la *conscience de l'idée*, nous ne devons cependant pas le croire, mais en faire l'expérience ou le réaliser : à savoir nous devons nous en apercevoir et en prendre conscience.

Avec la réalité, d'un autre côté, on ne peut faire que ceci. Bertrand Russel (1872-1970) disait (si je m'en souviens bien) que personne ne pourrait, avec la logique, convaincre les autres de l'existence des baleines. C'est vrai : l'unique chose à faire, en effet, serait de les emmener les voir.

Mais comment fait-on pour aller voir les baleines si personne n'en parle, ni n'indique la route à suivre pour parvenir là où elles vivent ? Il est clair, en effet, qu'en allant, que sais-je, au Sahara, il sera improbable d'y voir des baleines ? Malheureusement, tous ceux qui veulent convaincre les autres que les baleines n'existent pas donnent précisément ce conseil : à savoir, d'aller au Sahara pour constater qu'il ne s'y trouve pas de baleine non plus.

En parlant de baleines, nous sommes en train de parler évidemment des idées. Nous ne pouvons pas, par la logique, convaincre personne de leur existence, mais nous pouvons aider quiconque ait envie — par l'étude et la pratique de la science de l'esprit — de les chercher et de les découvrir.

Mais qui découvre la réalité de l'idée, découvre aussi qu'une seule idée (objective) peut donner lieu à une série infinie de représentations (subjectives).

Si l'idée de la « justice » n'existait pas, par exemple, personne ne pourrait, en en saisissant un quelconque aspect particulier, s'en faire une opinion. Une chose est donc, d'avoir conscience de ceci, une autre est de croire qu'ils n'existent que des opinions *sur la* « justice », et non l'idée *de la* « justice ».

Steiner écrit : « Pourvu que l'on soit capables de pénétrer jusqu'au monde des idées, on peut être certains qu'à la fin, on aura un monde d'idées communes à tous les « hommes » (p.115).

Faites bien attention, avoir « un monde d'idées communes » ne veut pas dire que tous les pensent de la même façon : Si l'en était ainsi, il ne se révélerait pas d'unité, de fraternité ou de moralité, mais bien uniformité, conformité ou conformisme.

Comme nous venons de le dire, c'est plutôt un bien que chacun accueille sa propre « partie d'idée », comme une part de sa mission ou de son destin propres. Si l'on voulait, nous pourrions comparer une telle « partie d'idée » à l'un des instruments qui composent un orchestre. Les instruments sont nombreux et divers, mais c'est justement parce que chacun joue sa propre partie, que tous concourent ensemble, sous la baguette d'un directeur (en l'espèce de l'idée), à la réalisation d'une harmonie. C'est donc un bien que, d'une même idée, le sujet *A* en ait la partie *a*, le sujet *B* la partie *b*, le sujet *C*, la partie *c*, etc., parce que l'harmonie (*la fraternitas*) naît, effectivement, du concours des éléments divers, mais d'éléments qui sont en même temps reconnus comme des *parties d'un tout* qui les unifie et les transcende. Dans le cas où l'on ôte, ou nie, un tel tout (l'idée), on est alors projeté sur sa propre part (sur son opinion personnelle), en la mettant ainsi, à cause de cela même, en

conflit avec les autres. La partie *a* qui croit être un « tout », commencera par exemple à nier à la partie *b*, son droit d'exister, ou inversement.

Je me rappelle, à ce propos, une connaissance marxiste qui me dit un soir : « Tu sais, je commence à penser que tout dépend de la sexualité, et non de l'économie ». Ce qui veut dire que le tout, qu'il projetait auparavant sur l'économie, il était en train de le projeter à présent sur la sexualité : et que donc, il n'était en train de retirer, en somme, une telle projection, mais bien d'en changer simplement l'objet. Ce n'est pas, en effet, que la sexualité ou l'économie soient *le* tout, mais c'est que *dans le* tout il y a la sexualité et l'économie, et qu'il faudrait par conséquent découvrir en tant que parties (comme d'ailleurs toutes les autres activités humaines) qui s'y déroulent.

C'est ainsi, en tout cas, que commence ce que Steiner appelle « la guerre de tous contre tous » : ce qui revient à dire, la guerre des *ego* contre les *ego*.

Qui, en effet, ne parvenant jamais à découvrir, au-delà de l'opinion, l'idée, pourrait découvrir, au-delà de l'ego, le Je, et, à l'intérieur du Je, le *Logos* (ou bien, l'être ou le « représentant » de l'humanité entière) ?

Steiner dit : « Pourvu que l'on soit capables de pénétrer jusqu'au monde des idées », Eh bien ! dans l'époque de l'âme rationnelle ou affective, la philosophie était considérée comme *Scientia scientiarum*, tandis qu'à l'époque de l'âme consciente elle doit être considérée comme une « gnoséologie ». À condition, toutefois, que celle-ci ne soit pas seulement théorique, mais aussi expérimentale. Comme nous l'avons déjà dit, nous ne pouvons cependant pas considérer comme « expérimentale » une gnoséologie qui, au lieu de se livrer à une investigation de la vie de la pensée, se livre — comme les neurosciences actuelles — à des investigations de celle du cerveau.

Que devrait nous donner, en effet, une *scientia Scientiarum* ? C'est vite dit : la possibilité d'aboutir à un point de vue qui harmonise, parce que supérieur, tout ce qui se trouve à un niveau inférieur, en nous permettant ainsi d'en apprécier la multiplicité et la diversité.

Steiner écrit justement : « Quelle tâche a donc assumée la théorie de la connaissance par rapport aux autres sciences ? Elle nous a éclairés sur le but et la tâche de toute la science ; elle nous a montré quelle importance a le contenu des sciences singulières. *Notre théorie de la connaissance est la science de la détermination de toutes les autres sciences*. Elle nous a révélé comment ce qui est conquis dans les sciences particulières est le fondement objectif de l'existence universelle (...) Ainsi la théorie de la connaissance est, en même temps, la doctrine du sens et de la mission de l'être humain (...) *Notre esprit a le devoir de s'éduquer lui-même de manière à se rendre en mesure de produire à partir de l'ensemble de la réalité qui lui est donnée, cette aspect de celle-ci qui s'avère découler de l'idée* » (pp.116&117).

Quelques lignes après ce passage, Steiner rappelle que Goethe parlait de son « agir intérieur » comme d'une « vivante heuristique ».

Mais une « heuristique vivante » n'est au fond qu'une « explication vivante ». Pour qu'elle puisse nous donner une « explication vivante », il faut donc *vivre*. Mais comme — selon tout ce que dit l'adage « le pain nous vient lorsqu'on n'a plus de dents », ainsi — selon tout ce dicte l'expérience — qui vit ne réfléchit pas et qui réfléchit ne vit pas. Nous vivons en fait en rêvant (dans le sentir) et en dormant (dans le vouloir) et nous mourons inversement en réfléchissant (*a-posteriori*, dans le penser réfléchi ou représentatif).

Si hier, disons, j'avais succombé à la colère, aujourd'hui, en réfléchissant, j'en serais certainement contrit. Et c'est juste qu'il en soit ainsi. Mais n'aurait-il pas été préférable que

j'eusse été en mesure de réfléchir au moment même où la colère était sur le point d'envahir mon âme ? Qu'est-il arrivé au contraire ? Qu'hier, quand la colère était en moi, j'étais hors de moi, tandis qu'aujourd'hui, que je suis en moi, c'est la colère qui est en dehors de moi. Et comment faire alors pour la connaître et la transformer si quand elle est présente, elle, moi, je suis absent, et si quand je suis présent, moi, elle, elle est absente ? (Que l'on voie à ce propos, *La mission de la colère* dans R. Steiner : *Métamorphoses de la vie de l'âme* — Tilopa, Rome 1984).

Cela veut donc dire, d'un point de vue général, que l'on peut disposer d'une « heuristique vivante » seulement si l'on dispose d'une pensée vivante : c'est-à-dire d'une pensée qui soit à la hauteur de la vie, et non, comme celle ordinaire, qui est seulement à la hauteur de la mort.

**Lucio Russo, Rome, 20 février 2001**

## Vingt-cinquième & vingt-sixième rencontres 13 mars 2001

**Avertissement** : Le 27 février 2001, au cours de la vingt-cinquième rencontre fut lu, commenté et discuté l'article de Francesco Giorgi, *Vache folle et OGM : un regard sur les quotidiens* [traduit en français], avec lequel, le 20 février 2001, nous avons inauguré l'activité de notre « Observatoire Scientifique et Spirituel ». Nous reprenons par conséquent l'étude des *Oeuvres scientifiques de Goethe* avec la 26<sup>ème</sup> rencontre du 13 mars 2001.

Nous commencerons ce soir le neuvième chapitre, intitulé : *Savoir et agir à la lumière de la pensée goethéenne*, qui est subdivisé en cinq paragraphes : *Méthodologie ; Méthode dogmatique et méthode immanente ; Système de la science ; Des limites de la connaissance et de la formation des hypothèses ; Sciences éthiques et historiques*. Partons donc du premier (*Méthodologie*).

Steiner écrit : « Nous avons déterminé la rapport entre le monde idéal acquis au moyen de la pensée scientifique et l'expérience immédiatement donnée. Nous avons appris à connaître le commencement et la fin d'un processus : expérience exempte d'idées et compréhension de la réalité pénétrée d'idées. Au milieu, entre les deux, se trouve l'activité humaine. L'homme doit, par sa propre activité, faire découler la fin depuis le commencement. La façon dont il le fait constitue la *méthode* » (p.119).

Que l'on fasse attention, parce que le « commencement » du processus cognitif est constitué par la perception (par le percept), tandis que la « fin » est constituée (ordinairement) par la *représentation*, et non par le concept.

Dans nos exemples, nous avons appelé *X* le percept, *A* le concept, et exprimé par la formule « *X est A* » ce qu'on appelle le « jugement de perception ». Pour qu'à la « fin » du processus cognitif se révèle une représentation (consciente), un jugement (une relation entre concepts) ne suffit pas, néanmoins : il faut un *syllogisme* (une relation entre jugements).

Le syllogisme — observe précisément Hegel — « est la *raison d'être essentielle de toute vérité* ; et la *définition de l'absolu* est à présent celle-ci : que l'absolu est le syllogisme, ou, en exprimant une telle définition dans une proposition : *chaque chose est un syllogisme* (*Encyclopédie des sciences philosophiques* — Laterza, Rome-Bari, 1989, p.174).

Pour une analyse plus attentive et subtile, le jugement de perception « *X est A* » s'avère être en effet la « prémisses majeure » d'un syllogisme (si « *X est A* », et si « *A est X* », alors « *A est A* ») dont la *seule* « conclusion », parce que justement « représentation » (« *A est A* »), parvient à la conscience ordinaire : la prémisses, à savoir, d'un *raisonnement inconscient* qui aboutit à une *conclusion consciente* (Que l'on consulte, à ce sujet précis, la conférence du 30 août 1919, dans R. Steiner : *Art de l'éducation*, vol.I, *Anthropologie* — Antroposofica, Milan 1993).

Steiner dit que « l'homme doit, par sa propre activité, faire découler la fin du début » : c'est-à-dire, la représentation du percept. L'homme se situe en effet entre le percept et le concept, qui sont — comme nous l'avons dit à maintes reprises — « monde », et il est appelé, après les avoir séparés, à les réunir. La distinction entre le percept et le concept ne concerne pas tant les choses, mais bien la façon dont l'être humain est organisé pour les connaître.

L'art de l'homme c'est donc celui de transformer, sur le plan noétique, *les choses en idées* et, sur le plan éthique, *les idées en choses*. Mais *l'art est méthode et la méthode est art* : les idées dans lesquelles il doit transformer les choses doivent être, en effet, les idées *des choses* (leurs essences objectives), et non pas *ses* idées à lui (subjectives). Schelling observe



avec justesse : « Il n'est pas question de savoir si l'on doit adopter telle opinion du phénomène, afin qu'une fois rendu conforme à une philosophie quelconque, il puisse être aisément expliqué, mais au contraire, il s'agit de savoir quelle philosophie est requise, afin que, ayant grandi avec l'objet, elle en soit à la hauteur. Non pas de savoir comment doit être redirigé le phénomène, rendu unilatéral, réduit, afin qu'il soit de quelque façon justifiable à partir des principes, sur lesquels nous nous sommes fixés d'avance une fois pour toutes, de ne pas transiger, mais bien : jusqu'à quel point nos pensées doivent se développer, pour être en rapport avec le phénomène » (*Philosophie de la mythologie* — Mursia, Milan 1993, p.8).

Steiner écrit : « La méthode devra donc consister à répondre, devant tout objet, à la question : « Quelle part a-t-il dans le monde unitaire des idées ; quelle place prend-il dans le cadre idéal que moi, je me fais du monde ? ». Quand j'ai reconnu ceci, quand j'ai vu comment une chose se rattache à mes idées, alors mon besoin de connaissance est satisfait. Pour ce besoin qui est mien, une seule chose n'est pas satisfaisante : qu'un objet vienne à ma rencontre, lequel, en aucune façon et en aucun lieu ne veuille se reconnecter à ma vision du monde. Ce qui doit donc être surmonté c'est le malaise idéal provenant du fait qu'il existe quelque chose à propos de quoi je devrais me dire : « Je le vois ; il est ici ; quand je m'en approche, il me fixe comme un point d'interrogation ; mais en aucun endroit, dans l'harmonie de mes pensées, moi, je ne découvre un point où je pourrais l'insérer ; les questions, que moi, je dois poser à son sujet, restent sans réponses, quoique je veuille tourner et retourner mon système d'idées ». De ceci nous voyons ce qu'il nous faudra vis-à-vis de tout objet. Quand il se présente à moi, il me fixe comme une chose singulière. En moi, le monde de la pensée se presse vers ce point où gît le concept de cet objet » (pp.119-120).

Quand l'objet nous « fixe comme une chose singulière », nous avons la perception. Vous rappelez-vous : « Je sais qu'ici et maintenant quelque chose *existe*, mais je ne sais pas quelle *est* la chose qui existe » ? Eh bien ! c'est ceci le moment où « le monde des pensées se presse — comme dit Steiner — vers ce point où gît le concept de cet objet » : où gît, à savoir, son essence ou qualité. Ce qui est comme dire : « le monde des pensées presse vers ce point où gît » la forme de cette force.

Puisqu'à l'origine (dans l'entéléchie) la force est forme et la forme est force, et puisque c'est l'homme qui les a séparées, la force « presse » vers *sa* forme et la forme « presse » vers *sa* force. Cependant, ils ne peuvent pas se réunir (dans l'âme humaine) tout seuls : ils doivent attendre que celui qui les a séparés le fasse.

Le fait est que le monde est *Un* et *Tout*, et que le caractère singulier des choses dérive uniquement de l'acte perceptif. Ceux qu'on appelle « atomistes », par exemple, croient d'autant « qu'au commencement étaient les éléments », qu'ils ignorent d'autant plus que ceux-ci naissent de la perception (sensible), et donc d'une activité qui, justement, *analyse et atomise* le Tout.

D'un autre côté, au cas où nous jouissons, en percevant, de la faculté d'isoler les éléments, le Tout resterait inconscient pour nous, tout comme il l'est pour les animaux, les plantes et les minéraux. Afin que le Tout *naturel* puisse se transformer en un Tout *spirituel*, il est par conséquent nécessaire — pour le dire en termes alchimiques — de *dissoudre* d'abord l'unité naturelle (l'unité *a-priori*) pour *coaguler* ensuite l'unité spirituelle (l'unité *a-posteriori*).

Steiner écrit : « Tout le progrès de la science se trouve dans la distinction du point où un phénomène quelconque peut s'insérer dans l'harmonie du monde de la pensée. On ne doit pas se méprendre sur cela. On ne peut se méprendre au sens que tout phénomène doit être explicable au moyen de concepts déjà en usage, que notre monde de pensée est déjà refermé sur lui-même et toute expérience nouvelle doit coïncider avec un concept quelconque déjà possédé par nous. Cette pression du monde des pensées, peut aussi se diriger vers un point jusqu'à maintenant non encore pensé par un être humain. Et le progrès idéal de l'histoire de la science repose précisément sur le fait que la pensée projette à la surface de nouvelles configurations de pensée » (p.120).

En quoi consiste, en effet, l'esprit scientifique, sinon dans la volonté de diriger le monde des pensées « vers un point jusqu'à présent non encore pensé par un être humain » ? Et en quoi consiste, inversement, l'esprit dogmatique, sinon dans la volonté d'expliquer tout phénomène ou « toute l'expérience nouvelle » au moyen de concepts déjà possédés ou « déjà en usage » ?

Pensez, par exemple, aux médicaments homéopathiques. Quiconque les utilise sait bien combien ils sont efficaces. Personne, cependant, n'est encore parvenu à expliquer pourquoi ils le sont, nonobstant que, pour ce faire, il suffirait de diriger la pensée « vers un point » (le monde éthérique), qui n'a certes « jamais été encore pensé par un être humain », mais bien pensé par Goethe et ensuite repris, ré-élaboré et approfondi par Steiner. Mais ceci, les homéopathes ne le font pas, qui tentent d'expliquer le phénomène avec les concepts « déjà en usage », ni par les allopathes ou, plus précisément, les membres de la soi-disant « communauté scientifique », lesquels, en profitant justement du fait que les concepts « déjà en usage » n'expliquent pas le phénomène, tentent de le nier, en affirmant que de tels médicaments ne fonctionnent pas, et ne peuvent donc pas être efficaces, parce que ce sont que de « l'eau fraîche ».

Et penser (si je me rappelle bien) que le célèbre mathématicien Francesco Severi (1879-1961) déclara d'avoir vu mille théories tomber en face d'un fait, mais de n'avoir jamais vu un fait tomber en face de mille théories.

Steiner continue : « *La méthode scientifique consiste à indiquer la connexion entre le concept d'un phénomène singulier et le monde restant des idées.* Nous, nous appelons ce processus : déduction du concept (démonstration). Et tout le penser scientifique ne consiste que dans notre acte de découvrir les passages existants entre concept et concept, et d'en faire découler l'un de l'autre. Une méthode scientifique, c'est le va-et-vient entre un concept et un autre de la pensée en mouvement. On dira que cette vieille histoire est celle de la correspondance entre monde des concepts et du monde de l'expérience, que l'on devrait supposer comme le monde en dehors de nous (le trans-objectif) correspondant à notre monde des concepts, si nous devons croire que le va-et-vient d'un concept à l'autre menât à une image de la réalité. Mais ceci n'est qu'une compréhension erronée du rapport entre phénomène singulier et concept. Quand moi, je me place en face d'un phénomène du monde de l'expérience, après que le concept a jailli lumineusement en moi, je sais *ce* que j'ai devant moi. Mais cela ne veut pas dire que ce phénomène singulier et le concept soient deux choses *différentes*. Non, ce sont la même chose ; et ce qui vient à ma rencontre dans le particulier n'est rien d'autre que le *concept* » (pp.120-121).

Qui penserait, à ce point-ci, que « celle-ci est la vieille histoire de la correspondance entre monde des concepts et monde de l'expérience », à savoir celle de « l'harmonie pré-établie » de mémoire leibnizienne (Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646-1716), n'aurait vraiment rien compris. Il n'aurait surtout pas compris — comme dit Steiner — que « ce qui vient à ma rencontre dans le particulier n'est autre que le *concept* ou — comme nous avons dit et répété — que le percept et le concept ne sont pas « deux choses différentes », mais bien *une seule et même chose (l'entéléchie) appréhendée selon des voies différentes* : comme percept, au moyen du percevoir (vouloir) ; comme concept, au moyen du penser. Il n'aurait pas compris, en bref, que le percept est le *concept perçu*, alors que le concept est le *percept pensé*.

Il n'existe donc pas « d'harmonie pré-établie », entre le percept objectif et le concept subjectif, mais il existe bien, pour ainsi dire, une objective « unité pré-établie » (pré-existante, de fait, au connaître) de percept et concept : unité que l'organisation cognitive humaine transforme d'abord en dualité, pour pouvoir la reconstituer ensuite en tant qu'unité, à un niveau plus élevé (une « octave au-dessus », dirait peut-être un musicien).

Steiner écrit : « Tout phénomène singulier de la réalité représente au sein du système de la pensée un contenu déterminé. Il est fondé dans l'ensemble du monde idéal et peut être ensuite compris seulement en connexion avec celui-ci. Ainsi tout objet doit nécessairement nous appeler à une double travail de pensée. Avant tout, doit être fixée en contours nets la pensée qui lui correspond, après qu'ont dû être suivis tous les fils qui conduisent de celui-ci au monde complexe de la pensée. De la clarté dans le détail et de la profondeur dans le tout, telles sont les deux exigences importantes de la réalité. La première revient à l'intellect, la seconde à la raison » (p.21).

Nous avons souligné, en son temps, que l'objet se subdivise en un nombre de stimuli égal à celui des sens engagés par le sujet pour le percevoir. l'objet *A*, par exemple, se transforme dans le stimulus *a'* pour la vue, dans le stimulus *a''* pour l'ouïe, dans celui *a'''*, pour le toucher, et ainsi de suite.

L'unité de l'objet singulier en vient ainsi à s'articuler dans une pluralité de stimuli que l'intellect, pour nous fournir la conscience de la réalité originaire de *A*, est appelé à réunifier.

Nous disposons donc d'un intellect (*Verstand*) qui transforme en unité la pluralité des stimuli sensoriels (qui synthétise tout ce qui a été analysé par la perception) et, à un niveau supérieur, d'une raison (*Vernunft*) qui transforme en unité la pluralité des concepts (qui synthétise tout ce qui a été analysé par l'intellect).

Steiner déclare « qu'avant tout, doit être fixée en contours nets la pensée qui correspond » à l'objet (perçu). Qui pourrait prétendre, en effet, d'avoir « clair et distinct » l'ensemble sans avoir d'abord les éléments « clairs et distincts » ?

« Il est pénible de remarquer — observe à ce sujet Hegel — comment la sottise et la grossièreté sans goût ni contour, incapable d'arrêter la pensée sur des propositions abstraites singulièrement prises, et encore moins sur leur lien, se donnent à présent tour à tour des airs de liberté et de tolérance de la pensée, et de génialité » (*Phénoménologie de l'esprit* — La Nuova Italia, Scandicci (Fi) 1996, p.41).

Steiner écrit : « L'intellect crée une figure de pensée pour les objets singuliers de la réalité, et répond d'autant mieux à sa tâche qu'il les délimite plus précisément, d'autant plus nettement qu'il en jalonne les frontières » (p.121).

Ce sera peut-être l'occasion de rappeler que c'est grâce au « principe de non-contradiction » ( $A$  n'est pas non- $A$ ), du « principe d'identité » ( $A$  est  $A$ ) et du principe du « tiers-exclus » (*tertium non datur* : entre  $A$  et  $B$ , il n'y a pas de « tiers » ou de « milieu ») que l'intellect parvient à délimiter ces espaces (qualitatifs) qui empêchent aux concepts de se confondre les uns avec les autres.

Steiner continue : « La raison ensuite doit insérer de telles figures dans l'harmonie complexe du monde des idées. Cela présuppose, naturellement, tout ce qui suit : dans le contenu des figures de pensée que crée l'intellect, est déjà cette unité, vit déjà la vie unitaire et commune à toutes ; si ce n'est que l'intellect les maintient artificiellement séparées ; la raison, au contraire, sans supprimer la clarté, abolit la séparation. L'intellect nous éloigne de la réalité, la raison nous ramène à elle » (p.121).

Que « dans le contenu des figures de pensée » créées par l'intellect (dans le contenu des concepts) vivait « déjà la vie unitaire commune » (des idées) le montre aussi le fait — comme j'ai tenu à le souligner il y a peu — que l'intellect et la raison ont en commun cette *vis sintetica* appliquée, par le premier, à la pluralité des stimuli (sensoriels) et, par la seconde, à la pluralité des concepts.

Le concept est en effet une sorte de « Janus » : grâce à la face qui se tourne vers le monde de la perception, nous parvenons à synthétiser les stimuli (sensoriels) et à les fixer en concepts singuliers ; grâce à celle qui se tourne vers le monde de la raison, nous parvenons inversement à mettre en mouvement les concepts singuliers et à les synthétiser dans l'idée. Hegel écrit à ce propos : « La pensée qui produit des déterminations *finies* et qui se meut en elles s'appelle *intellect* (dans le sens le plus propre du mot) (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, p.39) ; et il ajoute : « L'activité de séparer est la force et le travail de l'*intellect*, de la puissance la plus admirable et la plus grande, ou mieux, de la puissance absolue. Le cercle qui repose clos en soi (celui que nous avons appelé, la fois passée, « l'anneau de l'être naturel » — *nda*) et qui renferme, comme substance, ses moments, c'est la relation immédiate, qui ne suscite, donc aucun étonnement. Mais que l'accidentel *ut sic*, séparé de son propre domaine, que ce qui est lié et aussi réel seulement dans sa connexion avec un autre, gagne son existence déterminée et propre et sa liberté distincte, tout cela est la puissance immense du négatif ; c'est l'énergie du penser, du pur Je » (*Phénoménologie de l'esprit*, p.19).

« L'énergie du penser » ou du « pur Je » est donc « la puissance immense » qui, dans son moment (dialectiquement) négatif (celui de l'intellect), « nous éloigne de la réalité », mais qui, dans son moment (dialectiquement) positif (celui de la raison), « nous ramène à elle ». Steiner écrit justement : « Tous les concepts que l'intellect crée : cause et effet, substance et attribut, corps et âme, idée et réalité, Dieu et monde, etc., n'existent que pour maintenir artificiellement divisée la réalité unitaire ; et la raison doit, sans confondre les contenus ainsi créés, sans obscurcir mystiquement la clarté de l'intellect, rechercher dans la pluralité l'unité secrète. Ainsi celle-ci retourne-t-elle là d'où l'intellect s'était éloigné, à savoir à la réalité unitaire. En voulant avoir une nomenclature exacte, on peut appeler concepts les configurations de l'intellect et idées les créations de la raison. On verra ainsi que la voie de

la science se trouve dans l'acte de s'élever du concept à l'idée (...) De la réalité totale, vient à la rencontre de chacun, pour ainsi dire, un héritage. Celui-ci est élaboré par son intellect, en lui servant de truchement pour s'engager vers l'idée. Bien que, donc, nous percevions tous la même idée, nous la percevons toujours dans des champs différents. Donc, seul le *résultat final*, auquel nous parvenons, peut être le *même* ; alors que les voies peuvent être *diverses*. En général, il n'importe pas du tout que les concepts et jugements singuliers dont se compose notre penser, soient d'accord. ; l'important est qu'à la fin, ils nous conduisent à *naviguer à la suite de l'idée*. Là doivent, en dernier lieu, se rencontrer tous les hommes, si un penser énergique les mène au-delà du point de vue particulier » (pp.122&123).

Ou bien au-delà de cette *opinion* dont Hegel dit encore : « Suive sa propre conviction vaut certainement plus que de s'en remettre à l'autorité ; mais en inversant la croyance fondée sur l'autorité dans celle fondée sur sa propre conviction, le contenu n'en est pas nécessairement transformé, ni la vérité ne succède à l'erreur. Rester accroché au système de l'opinion et du préjugé à cause de l'autorité d'autrui ou à cause de sa propre conviction, ne diffère que par la vanité qui se niche dans la seconde manière » (*Phénoménologie de l'esprit*, p.51).

**Lucio Russo, Rome, 13 mars 2001.**

## Vingt-septième rencontre 27 mars 2001

Nous nous occuperons ce soir du second paragraphe du neuvième chapitre : *Méthode dogmatique et méthode immanente*.

Remarquons, pour commencer, qu'une méthode « dogmatique » qui se trouve en opposition à une « immanente », doit être par nécessité « transcendante ».

Pour elle — écrit en effet Steiner — l'être objectif qui détermine mes assertions se trouve dans un monde qui m'est inconnu ; dans mon monde seule mon assertion s'y trouve, avec ses raisons formelles (absence de contradictions, appui sur divers axiomes, etc.). Une science qui se fonde sur une telle opinion, est *dogmatique*. La philosophie théologisante, qui repose sur la foi dans la révélation, est de celle-là, comme également la science expérimentale moderne ; puisqu'il n'existe pas seulement un *dogme de la révélation*, mais aussi un *dogme de l'expérience* (...) Autrefois, la science était régie par le *dogme de la révélation*, aujourd'hui elle l'est par celui de l'*expérience*. Autrefois, il paraissait présomptueux de scruter les raisons de savoir autre chose, que ce que les faits nous énoncent. « *Pourquoi* ces faits parlent-ils ainsi et pas autrement » cela est jugé non expérimentable et par conséquent inaccessible » (pp.124-125) .

Le *fondement de l'être* est placé, par le « dogme de la révélation », dans le *sujet en soi* (en Dieu), par le « dogme de l'expérience », dans l'*objet en soi* (dans la « chose en soi ») : à savoir, dans un sujet et dans un objet inaccessibles par le non-être ordinaire de la pensée humaine.

Pour les deux « dogmes », l'idée, n'ayant pas de propre contenu (parce que non-être), elle ne se régirait donc pas *en soi*, mais serait régie par *autre chose que soi* : à savoir, par un contenu (extra-idéal) duquel elle ne peut être qu'une « image ».

Steiner fait remarquer cependant : « Pourvu que nous en ayons la capacité, nous voyons que l'idée a en soi tout ce qui la constitue, et qu'en elle, on a tout ce que l'on peut demander. Tout le fondement de l'être s'est déversé dans l'idée, en entier, sans réserve, de sorte qu'en dehors d'elle nous ne pouvons la rechercher en aucun lieu ? Dans l'idée, on n'a donc pas une « *image* » de ce que nous cherchons dans les choses, mais le cherché lui-même » (p.125).

Et qu'est-ce que ce « cherché lui-même » ? C'est l'essence, « l'être — dirait Hegel — comme un *apparaître* en lui-même » (*Encyclopédie des sciences philosophiques* — Laterza, Rome-Bari 1989, p.123) : ou bien, réalité et substance, et non image ou apparence.

Steiner écrit encore : « Vouloir expliquer le monde au moyen d'un réel qui ne soit pas une idée, est une contradiction telle que l'on ne parvient même plus à comprendre comment donc il fût possible de la soutenir » (p.126).

Cela confirme — comme il m'arrive parfois de le dire — que « l'obscurvoyance » est bien plus mystérieuse que la « clairvoyance ». Qu'est-ce qu'il y a de merveilleux en effet, dans le fait d'y « voir clair » ? Sur le plan physique, n'est-ce pas l'œil malade, et non celui sain, à poser justement un problème ?

Mais en quoi consiste, dans notre cas, « l'obscurvoyance » ? Dans le fait de ne pas s'apercevoir que la pensée *ne pense pas des choses, mais des pensées*. Les « choses » en effet, ne se « pensent » pas, elles se *perçoivent*.

Nous ressentons donc comme *réelles* les choses parce que, en les percevant, nous les rencontrons de manière vivante et directe, alors que nous ressentons les idées comme *irrélelles* (abstraites), parce que, en les pensant (avec la conscience ordinaire), nous les rencontrons de manière *réfléchies* par le miroir cérébral.

Et n'est-elle pas bien différente, en effet, l'observation, disons, d'une vache vivante de celle d'une vache réfléchie, peinte ou photographiée ?

Notre façon de ressentir réelles ou irrélles les idées ne dépend donc pas de la manière dont nous les pensons ou du degré de la conscience par lequel nous allons à leur rencontre.

Il est contradictoire — dit Steiner — « de vouloir expliquer le monde au moyen d'un réel qui ne soit pas une idée ». Il est toutefois compréhensible que celui qui, en allant à la rencontre de l'idée avec sa conscience ordinaire, l'expérimente comme irrélle (comme un non-être), veuille ensuite « expliquer le monde au moyen d'un réel qui ne soit pas une idée » : qu'il finisse, à savoir, par *projeter* ailleurs, cette réalité-là, ou cet être-là, que de l'idée dont il n'est pas conscient.

Steiner observe justement : « C'est seulement parce que l'homme n'est pas souvent en mesure de comprendre que l'être de l'idée soit immensément plus élevé et plus plein de celui de la réalité perçue, qu'il part en recherche d'une réalité encore supérieure. Il estime l'être de l'idée comme une chimère, manquant de saturation réelle et il ne s'en satisfait pas ; il n'est pas capable de saisir l'idée dans sa positivité ; il ne la possède que comme une abstraction, sans en entrevoir la perfection intérieure et la solidité » (pp. 127-128).

Quelle est donc l'équivoque ? C'est que l'unique « réalité encore supérieure » à celle de l'idée abstraite est celle de l'*idée concrète*. C'est juste, par conséquent, de partir à la recherche de quelque chose qui n'est pas « chimérique » ou « manquant de saturation réelle », mais il est erroné de le rechercher en dehors de la pensée ou de l'idée.

D'ailleurs, de deux choses l'une : ou bien on est conscients des limites de l'intellect, et l'on aboutit alors au titanisme intellectuel (ésotérique ou exotérique) ; ou bien on n'en est pas conscients, et l'on aboutit alors à la conviction qu'au-delà de telles limites il y a *autre chose que la pensée*, et pas *une autre pensée*. « Une autre pensée » qui est ensuite le *vrai penser* dont le penser ordinaire — selon tout ce que nous avons dit et répété — n'en est que le reflet, sinon carrément la dépouille.

Ce qui vaut, naturellement, aussi pour les idées. Qu'est-ce en effet qu'une idée dans sa positivité, dans sa « perfection intérieure » et dans sa « solidité » ? Rien d'autre qu'une *entité spirituelle* ; si l'on veut s'exprimer d'une manière vraiment appropriée, on devrait demander, non pas, en fait ; « *Qu'est-ce qu'une idée ?* », mais bien : « *Qui est une idée ?* ».

Nous avons donc les idées, mais pas encore une conscience de la hauteur de leur réalité (spirituelle) : c'est celle-ci (la *Sophia*) que nous sommes appelés par conséquent à développer. Vous conviendrez, en effet, que c'est une chose d'aller de l'avant dans la vie, en croyant que le concept (ou l'idée est un nom (*flatus voci*), c'en est une autre d'aller de l'avant, en sachant qu'elle est une entité spirituelle).

Pour passer d'une conviction à l'autre, de manière lucide et critique, en évitant de possibles dérives d'ordre fidéiste ou mystique, il est toutefois nécessaire — comme indique la science de l'esprit — de traverser des expériences intermédiaires.

Steiner explique en effet : « L'homme a vraiment, en tant qu'homme terrestre, quelque chose de ce qu'il y a de plus bas, et d'autre part, il a une image reflet de tout ce qu'il y a de plus haut, qui n'est accessible que dans l'intuition. Lui font complètement défaut, en tant qu'homme terrestre, justement les domaines intermédiaires. Il doit se conquérir imagination et inspiration » (*Connaissance initiatique* — Istituto Tipografico Editoriale, Milan 1938, p.67).

Gardons bien présent à l'esprit, que l'on ne peut avoir d'expérience de la réalité du concept ou de l'idée, si l'on n'a pas d'abord celle de la réalité (éthérique) du penser. Entre le « pensé » (la représentation) et le concept ou l'idée, il y a en effet le « penser » : ou bien, cette force vivante que nous pouvons expérimenter de manière directe grâce à l'*exercice de la concentration*.

Steiner écrit : « On doit demander à la culture qu'elle travaille jusqu'à s'élever à ce point de vue supérieur, où doit être considéré aussi comme *réel* un être que l'on ne voit pas avec les yeux et que l'on ne touche pas avec les mains, mais que l'on appréhende par la raison. Nous, nous avons donc vraiment fondé un *idéalisme* qui est en même temps un *réalisme* » (p.128).

Cet « idéalisme, qui est en même temps un réalisme » est justement celui que nous avons appelé « réalisme des idées », en l'opposant aussi bien au « réalisme naïf » (des choses) qu'aux formes diverses de ce que John Searle appelle « antiréalisme ».

Steiner écrit encore : « Nous nous différencions du réalisme par notre pleine conscience d'avoir seulement dans l'*idée* le moyen d'expliquer le monde. Même le réalisme *n'a que ce moyen*, mais il ne le sait pas. Il déduit le monde des idées, mais il croit le déduire de quelque réalité autre. Le monde leibnizien des monades n'est pas, sinon un monde d'idées; mais Leibniz croit posséder en lui une réalité supérieure à celle idéale. Tous les réalistes commettent la même erreur: ils inventent des êtres et ne s'aperçoivent pas qu'ils ne sortent pas de l'idée » (p.128).

Le réalisme (naïf) pense, mais il ne sait pas qu'il pense ou — comme dit Steiner — il a « seulement dans l'idée le moyen pour expliquer le monde », « mais il ne le sait pas »: il n'en est pas conscient. Et qu'arrive-t-il alors? Que l'*inconsciente* réalité de l'idée est *projetée* sur quelque autre contenu, plus ou moins « inventé ».

Il conviendra de se rappeler, à ce sujet, que non seulement la psychanalyse, mais Steiner aussi parle de ce processus de projection: « Une faculté humaine dont l'homme ne sût rien — dit-il précisément — ne serait pas reconnue comme sienne par lui, mais attribuée à un être qui lui serait étranger » (*Lignes fondamentales d'une gnoséologie de la conception goethéenne du monde* dans *Essais philosophiques* — Antroposofica, Milan 1974, pp.103-104).

La réalité des idées est en effet attribuée, par Leibniz, à des « monades » hypothétiques, tout comme elle est attribuée (pour en venir à nos jours), par C.G. Jung, à des hypothétiques « archétypes en soi », par J. Eccles, à des hypothétiques « psycons » et, par E. Bocinelli à des hypothétiques « psycho-états ». (Pour les « archétypes en soi », voir J. Jacobi: *Complexe, archétype, symbole* — Boringhieri — Turin 1971; pour les « psycons », voir J. Eccles: *Comment le Je contrôle son cerveau* — Rizzoli, Milan 1994; pour les « psycho-états », voir E. Boncinelli: *Le cerveau, l'esprit (mental) et l'âme* — Mondadori, Milan 2000).



Il nous est donc donné d'observer, encore une fois, que la science de l'esprit ne formule aucune théorie « nouvelle », mais propose bien une *méthode*, une méthode en mesure d'amener progressivement à la conscience tout ce qui vit et agit de règle dans l'inconscience.

Nous avons repoussé le réalisme (naïf), — écrit Steiner — « puisqu'il se trompe au sujet de l'essence idéale de son fondement du monde: mais nous avons aussi repoussé ce faux idéalisme, lequel estime que, comme nous ne pouvons transcender l'idée, nous ne pouvons pas non plus transcender notre conscience, et que donc toutes les représentations qui nous sont données, et le monde entier, ne sont autres qu'une apparence subjective, un rêve que rêve notre conscience (Fichte). Ces idéalistes, à leur tour, ne comprennent pas que, bien que nous ne puissions aller au-delà de l'idée, malgré tout dans l'idée nous avons cet élément objectif qui est fondé en soi et non dans le sujet. Ils ne considèrent pas que, bien que l'on ne puisse pas sortir de l'unité de la pensée, tout de même, avec la pensée qui raisonne, nous pénétrons précisément dans la pleine objectivité. *Les réalistes ne comprennent pas que l'objet soit l'idée, et les idéalistes ne comprennent pas que l'idée soit objective* (p.128).

Le fait est qu'il ne s'agit pas de « transcender » ou « d'aller au-delà » de l'idée, mais bien de transcender et d'aller au-delà de la *conscience représentative de l'idée*.

Que les réalistes ne comprennent pas que l'objectif soit l'idée, et que les idéalistes ne comprennent pas que l'idée soit objective, c'est par ailleurs une conséquence de l'action des forces « adverses ». La conception des réalistes (naïfs) est en effet hypothéquée par les forces ahrimaniennes, celle des idéalistes par les forces lucifériennes.

Ce qui veut dire, toutefois, qu'autant les premiers que les seconds ont *en partie* raison. On ferait bien pour cela de s'exercer à observer quelle est la partie de raison (et de tort) des uns et des autres, parce que, ce faisant, on arriverait de fait à adopter cette perspective centrale du Je (et du *Logos*) qui, en tant que tiers, les comprend et les dépasse (« C'est une chose autant certaine qu'étrange — observe Goethe à ce sujet — que vérité et erreur jaillissent de la même source; c'est pourquoi, souvent, il ne faut pas faire tort à l'erreur, parce qu'en même temps, on fait tort à la vérité — *Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.59). Gardons de toute manière à l'esprit que l'*individualité* (spirituelle) est une chose, la *subjectivité* (psychique) en est une autre. Lucifer vise en effet à *psychologiser* les idées (en subjectivant et en les relativisant), tandis qu'Ahriman vise à les *réifier* ou à les *embaumer* (en les transformant « matérialistement » en « choses » ou doctrinairement en « dogmes »).

Steiner poursuit: « Nous devons encore nous occuper des purs empiristes qui jugent la déduction philosophique illicite pour toute explication du réel au moyen de l'idée et exigent que l'on s'en tienne au perceptible sensible. Contre cette forme de point de vue, nous pouvons simplement dire que son exigence peut être uniquement *formelle*, ou *de méthode*. Dire que l'on doive s'arrêter à la donnée signifie seulement que nous devons nous approprier ce qui vient à notre rencontre. Sur l'*essence* de la donnée, *ce* point de vue peut décider moins que tout autre; puisque cette essence doit justement venir à sa rencontre à partir de la donnée elle-même. Il nous est parfaitement incompréhensible que l'on puisse associer à l'exigence de l'expérience pure, celle de ne pas transcender le monde sensible, puisque l'idée peut, au même titre, satisfaire l'exigence d'*être donnée*. Le principe positiviste de l'expérience doit laisser absolument ouverte la question de *ce qu'est* la donnée; d'où l'on s'accorde très bien avec un résultat idéaliste de l'investigation. Alors

donc cette exigence coïncide aussi avec la nôtre. Et dans notre conception se réunissent tous les points de vue *parce qu'ils sont justifiés*. Notre point de vue est un idéalisme, parce qu'il voit dans l'idée le fondement du monde; c'est un réalisme, parce qu'il qualifie l'idée du réel; et c'est un positivisme ou un empirisme, parce qu'il ne veut pas parvenir au contenu de l'idée au moyen d'une construction aprioristique, mais comme une donnée » (pp.128-129).

En effet, la science de l'esprit s'en tient, non seulement à la donnée *sensible*, mais aussi à la donnée *spirituelle*. Avec le percept, elle considère en effet le concept, en reconnaissant que l'être humain, pour pouvoir se servir de sa faculté cognitive, doit d'abord les séparer (en percevant) et ensuite les réunir (en jugeant).

L'empirisme a donc raison de revendiquer les droits de la donnée, mais il a tort de les revendiquer seulement pour la donnée sensible.

Cela va bien d'affirmer — écrit à ce sujet Hegel — « que ce qui est vrai, doit être dans la réalité et y être pour la perception », mais il faut aussi observer « que dans ce qui s'appelle *expérience* et qui est à distinguer de la simple *perception singulière* des faits isolés, se trouvent *deux éléments*: — l'un, qui est la *matière* en soi isolée et infiniment diverse; — l'autre, la *forme*, les caractères de l'*universalité* et de la *nécessité* » (*Encyclopédie des sciences philosophiques* — Laterza, Rome-Bari 1989, pp.48&49).

Steiner dit qu'il est « incompréhensible que l'on puisse associer à l'exigence de l'expérience pure, celle de ne pas transcender le monde sensible ». Comment lui donner tort? Qui voudrait *ne pas le transcender* devrait en effet se garder, à son égard, de concevoir une seule pensée et de formuler aussi une seule parole: à savoir qu'il devrait se garder de faire sien tout ce que font leur, au contraire (et certes pas avec parcimonie), les divers théoriciens de l'empirisme et du positivisme.

Ne lui viendrait-il pas l'envie de dire, avec le Christ: « Père, pardonne-leur, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font »? (**Luc 23**, 34).

### Réponse à une question

Entre la donnée sensible (le percept) et la donnée spirituelle (le concept) il y a en effet une différence importante: la première, nous l'obtenons aussi si nous en sommes (au plan de l'âme) « indignes »; la seconde nous l'obtenons si nous en sommes (au plan de l'âme) « dignes », ou, pour mieux dire, si *nous nous sommes rendus* tels (Heureux les purs de coeur, — dit en effet l'Évangile — parce qu'ils verront Dieu » — **Mat. 5**, 8).

Mais que veut dire se rendre « dignes » du concept (ou de l'idée)? Cela veut dire le connaître, l'aimer et se disposer donc à l'accueillir, en faisant fermement taire « l'homme du sous-sol » (Dostowïeski): à savoir, cette basse et bruyante légion de convoitise et de préjugés qui l'obscurcissent ou le repoussent habituellement.

Qui connaît la psychanalyse, sait bien, par exemple, que les patients ont, vis-à-vis de la thérapie, une attitude « ambivalente »: d'un côté, ils se disent disposés (de bonne foi) à faire tout le nécessaire pour obtenir la guérison; de l'autre, ils lui opposent au contraire une « résistance » inconsciente.

Eh bien! cela vaut aussi, dans une large mesure, pour ceux qui recherchent la vérité: d'un côté, ils se disent en effet disposés (de bonne foi) à faire tout le nécessaire pour la découvrir; de l'autre, ils lui opposent au contraire une « résistance » inconsciente. Ils la lui opposent d'autant plus qu'ils ressentent, plus ou moins obscurément, que pour découvrir la vérité du monde, il faut découvrir la vérité de soi-même, et que pour découvrir la vérité de soi-même, il faut se transformer ou — pour le dire avec Goethe — « mourir et devenir ».

« Ce que l'on appelle peur de l'erreur — observe justement Hegel — se fait plutôt connaître comme peur de la vérité » (*Phénoménologie de l'esprit* — La nuova Italia, Scandicci (Fi) 1996, p.49).

**Lucio Russo, Rome 27 mars 2001.**

## Vingt-huitième rencontre 4 avril 2001

La semaine dernière, nous avons achevé l'examen du second paragraphe du neuvième chapitre ; ce soir, nous nous occuperons par conséquent du troisième, intitulé : *Système de la science*.

Steiner écrit : « Quelle forme a la science achevée, à la lumière de la manière goethéenne de penser ? Avant tout, nous devons rappeler que le contenu d'ensemble de la science est une donnée ; une donnée, en partie comme monde sensible provenant de l'extérieur, en partie comme monde des idées, provenant de l'intérieur. Donc, toute notre activité scientifique consistera à dépasser la forme dans laquelle ce contenu d'ensemble de la donnée vient à notre rencontre, pour en atteindre une autre apte à nous satisfaire. Ceci est nécessaire, étant donné que l'unité profonde de la donnée nous reste occulte, dans la première forme sous laquelle elle se présente lorsque ne nous apparaît que sa superficie extérieure. À présent, une telle activité méthodique, qui établit le lien auquel on a fait allusion, se déroule différemment selon le domaine des phénomènes que nous nous mettons à étudier » (p.130).

Qu'est-ce que cela veut dire que « le contenu d'ensemble de la science est une donnée » ? Cela veut dire que la science s'occupe de ce qui *existe*, en ne créant pas, par conséquent, l'existant, mais bien la *conscience de l'existant*.

À partir du moment, toutefois, où l'existant se révèle à divers niveaux (par exemple, minéral, végétal, animal et humain), son « activité méthodique » doit nécessairement prendre des formes différentes.

Mais ici, un problème se pose : si la « méthode scientifique » est *une* (comme on affirme le plus souvent), comment peut-elle être adéquate aux divers niveaux d'existence ? Et si elle n'est pas une, comment peut-on garantir la *scientificité* des méthodes différentes ?

On pourrait répondre que la méthode scientifique est une sorte de « méthode-mère » en mesure de mettre au monde autant de « méthodes-filles » qu'il y a de niveaux de réalité.

Mais s'il en était ainsi, quelle *forme* aurait alors une telle « méthode-mère » ? Et y en aurait-il une ensuite ? À partir du moment où les formes des « méthodes-filles » reflètent les diverses qualités des niveaux de réalité auxquels elles s'appliquent, ne devrait-elle pas être *privée de forme*, en effet, une méthode qui met effectivement les autres au monde, mais qui ne s'applique pas, *en soi*, à aucune réalité ?

Et il en est justement ainsi, puisque la « méthode-mère », parce que *universelle*, se situe dans le même rapport aux « méthodes-filles », parce que *particulières*, que le *concept* (universel) se situe par rapport à ses *représentations* (particulières). Comme à partir d'un seul concept, qui *est forme, mais n'a pas de forme*, peuvent dériver plusieurs représentations qui *ont une forme*, ainsi d'une seule méthode universelle peuvent justement dériver plusieurs méthodes particulières.

Une méthode « universelle », plus qu'une « méthode », est pourtant un concept, une essence, et donc un *esprit*. Cela démontre donc ce que c'est « l'esprit » scientifique, et non pas la « méthode », à être *un*, et que c'est justement cet esprit à se faire le garant de la scientificité des méthodes dans lesquelles il s'avère pour se conformer aux exigences diverses de la réalité.

Mais qu'arrive-t-il quand on ne reconnaît pas la science comme « esprit » ? C'est vite dit : on projette l'universel (dont on est inconscients) sur le particulier (dont on est conscients).

En universalisant tout ce qui est particulier, ou en absolutisant tout ce qui est relatif ; on trahit cependant l'esprit scientifique, et on aboutit (de gré ou de force) à celui *dogmatique*. Le fait est que comme « le sabbat — selon tout ce qu'affirme le Christ — a été fait pour l'homme et non pas l'homme pour le sabbat » (**Marc 2, 27**), ainsi la méthode scientifique a été faite pour l'esprit et non pas l'esprit pour la méthode scientifique ; ce qui est comme de dire, en autres termes, que *c'est l'esprit scientifique à devoir garantir la méthode, et non l'inverse*.

La science actuelle (qui *ne* déclare « scientifique » *que* la méthode apte à explorer le monde inorganique) fait donc, sur le plan noétique, ce que l'Ancien Testament fait, sur la plan éthique, comme la moralité serait garantie, pour s'en tenir au second, par l'observance de la « Loi », ainsi la scientificité serait garantie, en s'en tenant à la première, par l'observance de la « Méthode » (ou de divers « protocoles »).

La « Loi » du Nouveau Testament est pourtant l'*Esprit de la liberté et de l'amour* (« Ne pensez pas — lit-on justement dans **Matt. (5, 17)** — que je sois venu pour abolir la Loi ou les prophètes ; je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir ») : ou bien, l'Esprit de cette liberté de pensée et de cet amour pour la réalité, qui seuls peuvent garantir à la science une adhérence constante, humble et dévouée, aux phénomènes.

Pensez au rêve, par exemple. N'est-ce pas un phénomène ? Eh bien ! Tentez de l'affronter avec la même méthode et la même logique par lesquelles on affronte les phénomènes mécaniques, et bien vite vous vous rendrez compte qu'il s'avérera incompréhensible. D'un autre côté, étant donné que pour maîtriser le monde mécanique, il faut disposer, dans la conscience, d'une logique mécanique, de même pour dominer celui des rêves, il faut disposer, dans la conscience, d'une logique « onirique » : d'une logique, à savoir, imaginative ou inspirative.

Mais est-il éventuellement important de maîtriser le monde des « rêves » ? Bien sûr que ça l'est ! Il est bien peu probable, en effet, que celui qui ne sait pas dominer (au moins en partie) un tel monde, sache vraiment se dominer lui-même, et être donc libre (au moins en partie). « Le rêve — affirme justement Steiner — est une manifestation qui s'exerce en une succession d'images sensibles, de ce que l'être humain est vraiment (...) S'il est mis en rapports non pas justement avec le monde inférieur (matériel — *nda*), mais avec celui supérieur (moral — *nda*) », il peut donc « absolument servir d'orientation à la vie humaine » (*Connaissance initiatique* — Institut Typographique Éditorial, Milan 1938, vol.I, pp 189&191).

Mais revenons à notre sujet.

Après avoir dit que l'activité méthodique de la science « se déroule différemment selon le domaine des phénomènes que nous nous mettons à étudier », Steiner (en ayant surtout en vue la différence entre le domaine des phénomènes inorganiques et celui des phénomènes organiques) poursuit de la manière suivante :

« Le premier cas est le suivant. Nous avons devant nous une multiplicité de données des sens qui se trouvent en réciprocity d'action entre eux. On éclaire cette réciprocity quand on pénètre idéellement dans la chose. Dans un tel cas, l'un de ces éléments nous apparaît plus ou moins déterminé d'une manière ou d'une autre que les autres. Nous déduisons un phénomène de l'autre : nous déduisons le phénomène de la pierre réchauffée, en tant qu'effet, du rayon solaire, en tant que cause à cet effet. Dans ce cas, nous expliquons ce que nous percevons dans un objet, en le déduisant d'un autre objet également perceptible » (p.130).

Soit *A* le phénomène sensible du rayon solaire et *B* le phénomène sensible de la pierre réchauffée, nous expliquons (idéellement) leur « réciprocity d'action », au moment même où nous déduisons *B*, en tant qu'effet, de *A*, en tant que cause.

Ça semblerait facile, en effet, mais il n'en est pas ainsi. Le célèbre anthropologue Bronislaw Malinowski (1884-1942) rapporte, par exemple, que certains indigènes, en observant que les femmes, durant la gestation, n'ont pas de règles, se montraient convaincus que l'aménorrhée était la cause de la gestation, et non — comme nous le savons tous désormais — son effet.

Steiner continue : « Nous voyons de quelle manière se présente dans ce domaine la loi idéale ; elle embrasse les objets du monde sensible, elle se trouve au-dessus d'eux ; elle détermine la manière d'agir d'un objet selon les lois données, en le reconnaissant comme conditionné en partie par un autre objet » (p.130).

Nous pouvons dire « au-dessus » d'eux, mais aussi « en dehors » d'eux. Nous avons déjà comparé l'objet minéral à une dépouille mortelle : mais quand est-ce qu'un corps se transforme en dépouille mortelle ? Quand le Je, le corps astral et le corps éthérique en sont justement extérieurs.

Vous vous rappellerez qu'en son temps, nous avons aussi comparé la loi qui gouverne le phénomène inorganique à un marionnettiste qui dirige la marionnette de l'extérieur, au contraire d'un acteur qui se dirige lui-même de l'intérieur.

Steiner poursuit : « Nous avons ici la tâche de disposer la série des phénomènes de manière que l'un procède par nécessité de l'autre, et qu'ils forment ensemble un tout pénétré de lois. L'ordre des phénomènes qui est explicable de cette façon est la *nature inorganique* » (p.130).

Étant donné le phénomène *A* et le phénomène *B*, il s'agit donc de les ordonner, de les disposer « d'une manière que l'un procède nécessairement de l'autre » : de manière, à savoir, que le phénomène *B* suive nécessairement dans le temps le phénomène *A* ; il s'agit de les ordonner, autrement dit, selon une relation de cause à effet.

Il faut faire attention, cependant, parce que si la relation de cause à effet est *toujours* une relation entre ce qui vient avant et ce qui vient après dans le temps, inversement ce n'est *pas toujours* la relation entre ce qui vient avant et ce qui vient après dans le temps qui est une relation de cause à effet (à savoir, ce n'est pas toujours le *post hoc* qui vaut comme *propter hoc*). Cela dépend du fait que la rapport de cause à effet — comme nous le savons désormais — est un rapport « qualitatif » (et donc « nécessaire), et non purement chronologique.

Steiner écrit en effet : « À présent, dans l'expérience, les phénomènes singuliers ne se présentent plus du tout à nous de manière que les plus proches dans l'espace et dans le temps, sont aussi les plus proches pour ce qui concerne leur essence profonde. Il faut d'abord passer de la proximité spatiale et temporelle à la proximité conceptuelle. Face à un phénomène, nous devons rechercher ceux qui se connectent immédiatement à lui pour ce qui est de leur essence. Nous devons viser à ranger entre eux une série de faits qui se complètent, se soutiennent mutuellement. De cela, nous obtenons un groupe d'éléments sensibles de la réalité qui agissent l'un sur l'autre ; et le phénomène qui se déroule devant nous résulte immédiatement des facteurs relatifs, de manière claire et transparente. Un tel

phénomène, nous l'appelons, comme Goethe, un phénomène-type ou fait fondamental. *Un tel phénomène-type est identique à la loi objective de nature* » (pp.130-131).

Imaginons, ne serait-ce que pour faire un exemple très banal, que s'écroule un pont qui a été peint en rouge ; est-il possible que le fait que ce pont s'écroule ait quelque chose à voir avec sa couleur rouge ? C'est résolument improbable.

Il s'agit en effet de l'un des nombreux éléments *accidentels* que la science est appelée à éliminer pour pouvoir mettre en lumière les éléments *essentiels* (la loi) du phénomène.

Qu'est-ce donc le « phénomène-type » ? C'est le *phénomène pur*, et par cela même, privé de tout ce qui a un caractère fortuit et contingent.

Goethe écrit justement : « Comme il m'arrive souvent d'observer surtout dans la domaine dans lequel je travaille, que nombreux sont les fragments empiriques qu'il est nécessaire d'écarter avant d'obtenir un phénomène pur et constant (...) L'observateur ne voit jamais le phénomène pur de ses yeux ». Il le distingue donc, aussi bien du phénomène « empirique » que du phénomène « scientifique » (expérimental), à partir du moment qu'il est le « résultat ultime de toutes les expériences et de tous les essais » ; qui ne « peut jamais être isolé, mais se montre dans une série de phénomènes » ; et que « pour le représenter, l'esprit humain détermine le fluctuant empirique, exclut le fortuit, isole l'impur, développe l'incertain, et découvre l'inconnu » (*Expérience et science dans Œuvres* — Sansoni, Florance 1961, vol.V, pp.42&43).

Steiner dit que « nous devons viser à ranger entre eux une série de faits qui se complètent, se soutiennent, et se portent mutuellement ». Peuvent nous en fournir un exemple la vitesse  $V$ , le temps  $T$ , et l'espace  $E$ . On peut en effet tirer  $V$  en divisant  $E$  par  $T$ , tout comme on peut tirer  $T$  en divisant  $E$  par  $V$ , ou bien  $E$  en multipliant  $V$  par  $T$ .

Comme on le voit, il s'agit de trois phénomènes qui justement se complètent, se soutiennent et se portent mutuellement.

Steiner poursuit : « Le rapprochement des faits indiqué ci-dessus peut se faire simplement par la pensée (...) Ou bien je peux simplement mettre réellement en contact les facteurs singuliers et attendre le phénomène qui résulte de leur action réciproque. Ceci est le cas de l'*essai*. Alors qu'un phénomène du monde extérieur nous est obscur parce que nous ne connaissons que ce qui est conditionné (phénomène) et non la condition, le phénomène fourni par l'essai nous est clair, au contraire, parce que nous-mêmes, nous avons mis ensemble les facteurs qui l'ont conditionné. *Celle-ci est la voie de l'investigation de la nature : à savoir qu'elle part de l'expérience pour voir ce qui est réel ; procède ensuite à l'observation pour voir pourquoi cela est réel, et remonte ensuite à l'essai pour voir ce qui peut être réel* (p.131).

Je recommande, pour la clarté de ce passage, de corriger (à la sixième ligne) le terme « conditionnés » par « conditionnants » (*bedingenden Faktoren*).

Revenons-en, de toute manière, à l'exemple du rayon de soleil et de la pierre réchauffée. Je m'assois sur la pierre et je sens qu'elle est chaude. Cette première expérience est celle du conditionné. Si ensuite, émerveillé, (« La première impulsion de la science — écrit Goethe — naît de l'étonnement » — *trente-six ans après l'essai sur « l'os intermaxillaire »*, dans *Œuvre* ; p.222), je m'interrogeais sur raison d'une telle température, je devrais, en partant de l'expérience du conditionné (de la pierre réchauffée), partir en recherche du conditionnant (du rayon de Soleil).

Pour faire un essai, au contraire, je devrais partir de ce dont je pense qu'il puisse être l'élément conditionnant (la cause), pour contrôler s'il est effectivement en mesure de déterminer *ce* conditionné (*cet* effet).

Que veut dire donc, que le premier pas sur la voie de l'investigation de la nature consiste à partir « de l'expérience pour voir ce qui est réel » ? Que l'on doit prendre acte, avant tout, de ce qui existe effectivement (le fait). Et que veut dire que le second pas consiste à « voir pourquoi cela est réel » ? Que l'on doit ensuite trouver la loi qui explique l'existence du fait. Et que veut dire, ensuite, que le troisième pas consiste à « remonter » à l'essai « pour voir quelle chose est réelle » ? Que l'on doit enfin découvrir, en partant de la loi qui explique cette existence particulière, combien d'autres pourraient s'en révéler.

On doit d'abord remonter, donc, du plan phénoménal du *conditionné* à celui *nouménal* du *conditionnant*, et redescendre ensuite, de celui-ci, à celui phénoménal du *conditionnable*.

Steiner continue : « Goethe distingue trois méthodes d'investigation scientifico-naturelle, s'appuyant sur trois interprétations différentes des phénomènes. La première méthode est l'empirisme commun, qui ne dépasse pas le *phénomène empirique*, la donnée de fait immédiate (...) Le degré immédiatement au-dessus de l'empirisme commun est la *rationalisme*. Celui-ci vise au *phénomène scientifique* ; il ne s'arrête plus à la simple description des phénomènes, mais cherche à *les expliquer* en en découvrant les causes, en échafaudant des hypothèses, etc.. C'est le degré auquel l'intellect *déduit* des phénomènes leurs causes et les liens relatifs. Autant la première méthode que la seconde, sont déclarées unilatérales par Goethe. L'empirisme commun est la non-science grossière, parce qu'elle ne s'élève pas de la simple appréhension de la causalité. Au contraire, le rationalisme interprète le monde des phénomènes, en y apposant des causes et des liens qui n'y sont pas contenus. Le premier ne s'ait pas s'élever au-dessus de la multitude des phénomènes au penser libre, le second la perd de vue, et avec elle, il perd le terrain sûr sous ses pieds, en tombant dans l'arbitraire de l'imagination et des opinions subjectives (...) « Les théories [dit-il par exemple dans *Dictons en prose*] sont généralement l'étourderie d'un intellect impatient qui voudrait se libérer des phénomènes, et interposer pour cela à leur place des images, des concepts, et souvent seulement des mots » » (pp.132-133).

Voici donc, de nouveau, en présence des deux méthodes d'investigation, rendus « unilatérales » par l'hypothèque des forces adverses. L'empirisme commun, en effet, « ne sait pas s'élever de la multitude des phénomènes au penser libre » à cause de la « gravité » ahrimaniennne, alors que le rationalisme s'en écarte tant qu'il la perd de vue et tombe « dans l'arbitraire de l'imagination et des opinions subjectives » à cause de « l'insoutenable légèreté » (Kundera) luciférienne.

Vous rappelez-vous ce que nous avons dit la dernière fois ? Que se rendre « dignes » du concept (ou de l'idée) signifie « le connaître, l'aimer et se disposer à l'accueillir, en faisant taire avec fermeté « l'homme du sous-sol » (Dostoïevski) : à savoir, cette légion basse et bruyante de convoitises, de préjugés qui l'obscurcissent ou le repoussent ordinairement ». Eh bien ! tout ce qui vaut pour le concept vaut aussi pour les phénomènes. Toute théorie est le fruit — comme dit Goethe — de « l'étourderie d'un intellect impatient, qui voudrait se libérer des phénomènes, et pour cela interposer à leur place des images, concepts, et souvent que des mots », ce n'est donc qu'une partie de « l'homme du sous-sol ».

Steiner écrit encore : « Toutes ces deux voies, l'empirisme commun et le rationalisme, sont pour Goethe des points de passage vers la méthode scientifique plus élevée, mais justement ce ne sont que des étapes qui doivent être dépassées. L'*empirisme rationnel*, qui s'occupe du *phénomène pur*, lequel est identique à la loi naturelle objective, conduit à ce dépassement » (p.133).

De l'empirisme rationnel,, en tant que troisième forme plus élevée de la méthode scientifique, nous parlerons la prochaine fois.

**Lucio Russo**, Rome, 4 avril 2001.



## Vingt-neuvième rencontre 10 avril 2001

Nous avons conclu notre dernière rencontre en rappelant que Goethe distingue, dans le domaine de l'investigation scientifico-naturelle, la méthode de l'empirisme commun, la méthode du rationalisme et la méthode de l'empirisme rationnel, en les mettant respectivement en rapport avec le phénomène « empirique », avec le phénomène « scientifique » et avec le phénomène « pur ». Nous avons ensuite parlé des deux premières méthodes, en nous promettant d'aborder ce soir la troisième. C'est pourquoi nous reprenons notre lecture une paire de lignes avant le point où nous nous étions arrêtés.

Au dépassement de l'empirisme commun et du rationalisme, écrit Steiner, « mène l'*empirisme rationnel* qui s'occupe du *phénomène pur*, lequel est identique à la loi naturelle objective. L'*empirie commune*, l'expérience immédiate, ne nous offre que des *objets isolés*, un agrégat de phénomènes singuliers, déconnectés, et elle ne nous les montre pas comme une conclusion ultime de l'étude scientifique, mais comme une expérience *première*. Au contraire, notre besoin scientifique ne recherche que des faits reliés, il ne comprend le singulier que comme le chaînon d'un tout relié. Ainsi les faits de la nature et le besoin de compréhension divergent-ils apparemment. Dans l'esprit, il n'y a que connexion, dans la nature il n'y a que séparation; l'esprit tend à l'*espèce*, la nature ne crée que des individus » (p.133).

Comme vous le voyez, l'esprit tend à mettre en connexion tout ce qui est séparé, non seulement dans la nature, mais aussi dans l'âme. Qu'est-ce en effet que l'empirisme rationnel de Goethe, sinon justement une synthèse des caractères opposés de l'empirisme commun et du rationalisme? Gardons présent à l'esprit, toutefois, qu'on obtient une vraie synthèse (une *coniunctio oppositorum*), non pas en vertu d'un « compromis » entre les opposés, mais bien en vertu d'une réalité *terce et supérieure* qui est en mesure d'en harmoniser et d'en satisfaire les exigences contraires.

Steiner dit que « l'esprit tend à l'*espèce* », alors que « la nature ne crée que des individus ». Eu égard à tout ce que crée la nature, il conviendra cependant de parler de « singularité » et non pas « d'individualité ». Une chose est, en effet, l'*individualité* spirituelle, une autre est la *subjectivité* animique ou psychique, et une autre encore la *singularité* physique ou corporelle.

Steiner lui-même affirme, du reste, que tout ce qui « constitue la singularité d'un objet, ne peut pas se *comprendre*, mais seulement se *percevoir*. (p.108).

Steiner dit toujours que « dans l'esprit, il n'y a que connexion »: ou bien encore, que l'esprit est l'unité, l'ensemble ou le tout.

Quel est alors le problème? Que l'homme, pour pouvoir connaître l'unité de l'esprit ou du monde, doit d'abord la briser. Pensez par exemple à un enfant qui démonte et remonte un jouet. Le jouet, une fois remonté, est le même, l'enfant non: avant, il ignorait comment l'objet était fait, à présent il le sait. Sa conscience s'est donc modifiée et enrichie.

Eh bien! nous, nous faisons avec le monde quelque chose d'analogue: d'abord, en le percevant (sensiblement), nous le « démontons » et ensuite, en pensant, nous le « remontons », de manière à le restituer, à la fin, à l'unité originaire. L'unité *re-crée* est cependant différente de l'unité *créée*, parce que c'est une unité consciente ou spirituelle, et non plus inconsciente ou naturelle. Hegel observe justement: « Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme fin propre, qui n'est réelle qu'au moyen de la réalisation » (*Phénoménologie de l'esprit* — La Nuova Italia, Scandicci (Fi) 1996, p.11).

Le fait est que les minéraux, les végétaux et les animaux sont tous *dans le tout*, tandis que l'homme est en partie *en dehors* du tout (avec la tête) et en partie *dans le tout* (avec le restant de l'organisme): et c'est à cause de cela qu'il peut, à la différence de tous les autres êtres de la nature, observer et connaître le tout. Mais un tout dont il ne peut commencer à connaître que la partie, parce

que justement il l'observe et connaît avec une *partie* de lui-même, et non comme l'ensemble de lui-même.

Steiner continue: « La solution d'une telle contradiction résulte de la considération que, d'un côté, la force reliante de l'esprit est privée de contenu (en tant que « forme vide » — *nda*), donc incapable, pour son compte, de connaître quelque chose de positif, alors que, d'un autre côté, la séparation des objets de nature n'est pas fondée sur leur essence même, mais dans leur apparence spatiale, de sorte qu'en pénétrant justement dans l'essence du phénomène singulier et particulier (dans la force aveugle — *nda*), lui-même nous conduit à l'espèce » (p.133).

De quelle « contradiction » parle-t-il? De celle entre l'esprit qui tend à l'universalité (à l'espèce) et la nature qui tend à la singularité.

Vous connaissez l'histoire — à laquelle Hegel fait référence — de ce type qui voulait ne manger que du « fruit », et qui mourut de faim parce qu'au lieu de lui servir du « fruit », on lui servait toujours des pommes, des poires, des bananes, des pêches et des abricots, etc.?

Pourquoi celui-ci mourut-il de faim? Parce qu'on peut manger le singulier mais pas l'universel ou, pour mieux dire, on *ne* peut manger l'universel *qu'à travers* du singulier. En effet, « la séparation des objets de nature n'est pas fondée — comme dit Steiner — dans leur essence même, mais dans leur apparence spatiale, de sorte que, justement en pénétrant dans l'essence du phénomène singulier particulier (de la pomme, poire, banane singulière, etc. — *nda*), lui-même nous conduit à l'espèce (au fruit — *nda*) ».

Vous rappelez-vous à ce sujet, tout ce que dit, toujours Steiner, dans *La Philosophie de la Liberté*? Qu'il est bien curieux que le réaliste naïf estime réelles les tulipes singulières, mais pas l'espèce « tulipe », à partir du moment où ce qu'il estime réel se révèle caduc, alors que ce qu'il estime irréel se révèle durable. Mais pour quelle raison pense-t-il ainsi? Parce qu'il n'a pas conscience du fait que sans la réalité du concept, ce qui revient à dire de l'universel, il ne pourrait pas non plus déterminer celle de la tulipe singulière: à savoir juger — comme nous l'avons vu — que *A est A*. Le fait est que ce qui vaut pour le lien entre les phénomènes singuliers, vaut aussi, à un niveau préalable, pour le lien entre les stimuli sensoriels singuliers ou les impulsions nerveuses singulières dans lesquels s'articule et se subdivise, *en nous*, le phénomène singulier (le perçoit).

Steiner poursuit: « Un autre domaine d'investigation est celui dans lequel le particulier ne nous apparaît pas comme la conséquence d'un autre particulier qui est à côté de lui (...) Ici, une série d'éléments sensibles nous apparaît comme une expression immédiate d'un principe unitaire auquel nous devons arriver si nous voulons comprendre le phénomène singulier. Dans ce domaine, nous, nous ne pouvons plus expliquer le phénomène sur la base d'effets provenant de l'extérieur, mais nous devons le dériver de l'intérieur. Ce qui était d'abord déterminant, à présent n'est plus qu'occasionnel (...) Quand je connais l'influence extérieure, je n'ai pas encore l'explication du pourquoi le phénomène se déroule précisément de cette manière plutôt que d'une autre. Je dois dériver le phénomène du principe central de cet objet sur lequel a agi l'influence extérieure. Je ne peux pas dire: cette influence extérieure a cet effet; mais seulement: À *cette* influence extérieure déterminée, le principe d'action intérieur répond de *cette* façon déterminée. Ce qui advient est la conséquence d'un ensemble de lois *intérieures*. » (p.134).

Soit les phénomènes *A*, *B* et *C*, nous pourrions donc découvrir, dans le domaine inorganique que *A* est cause de *B* et que *B* est un effet de *A*, mais aussi cause de *C*: nous pourrions découvrir, à savoir, une série ou un enchaînement de causes et d'effets.

Dans le domaine organique, nous pourrions inversement découvrir que *A*, *B* et *C* sont tous des effets, ou « une expression immédiate », du « principe unitaire », « central » et « intérieur » *D*; non seulement mais encore nous pourrions découvrir que, étant donnée l'*action* du stimulus (extérieur)

Z sur les « principes » ou « ensembles de lois intérieures » *D*, *E* et *F*, la nature des *réactions* suscitées dépendra plus de la nature de *D*, *E* et *F*, que de celle de *Z*.

Steiner écrit justement: « Je dois donc connaître cet ensemble intérieur de lois, je dois explorer ce qui se configure à partir de l'intérieur vers l'extérieur. Un tel principe d'auto-configuration, qui se trouve dans ce domaine à la base de chaque phénomène et que je dois rechercher en chaque chose, est le *type*. Nous sommes ici dans le domaine de la nature organique. Ce qui dans la nature inorganique est le phénomène primordial (le phénomène pur — *nda*), dans celle organique c'est le *type* » (p.134).

Dans le domaine inorganique, la science est donc appelée à distinguer, pour ainsi dire, « le grain de l'ivraie »: c'est-à-dire, tout ce qui est essentiel et nécessaire de tout ce qui est marginal ou accidentel; dans le domaine organique, elle est appelée au contraire à déplacer son regard *de l'extérieur à l'intérieur*. Dans le premier, elle peut en effet découvrir l'essentiel (le phénomène pur) en observant le phénomène de l'extérieur, tandis que dans le second, elle peut découvrir l'essentiel (le type) seulement en observant le phénomène de l'intérieur.

Steiner ajoute: « Le type est une *image générale de l'organisme*, l'idée de celui-ci; l'animalité dans l'animal » (p.134).

Qu'est-ce qui fait, en effet, d'un organisme un organisme (végétal ou animal)? Justement — comme nous le savons désormais — le type: ou encore, l'idée, l'essence, l'entéléchie ou l'ensemble. À ce point, nous ferons un pas en avant, parce que Steiner, après nous avoir parlé de la science de la nature inorganique et de celle de la nature organique, fait allusion, en concluant ce paragraphe, aux sciences éthiques et historiques qui regardent directement l'homme (et qui seront le thème du paragraphe suivant).

Il écrit en effet: « Nous avons dû représenter ici par nécessité de connexion les points principaux de tout ce que nous avons déjà exposé dans une section précédente autour du « type ». Dans les sciences éthiques et historiques, ensuite, nous avons à faire avec l'idée au sens le plus restreint. L'éthique et l'histoire sont des sciences de l'idéal: leurs réalités sont des idées » (pp.134-135).

Comme vous le voyez, plus on remonte les règnes de la nature, plus l'idée tend à se présenter pour ce qu'elle est: dans le règne minéral (dans les cristaux) elle se manifeste en effet comme une empreinte stable ou comme une force structurante extérieure; dans les végétaux, comme une forme changeante ou comme une force modelante intérieure; dans les animaux, comme un modèle de comportement; et chez les êtres humains finalement comme une idée: comme cette idée du monde de laquelle — en s'en tenant à tout ce qu'on lit dans les dernières lignes de *La Philosophie de la Liberté* — l'homme devrait « se rendre maître », pour s'en servir pour ses propres fins humaines, lesquelles vont au-delà de celles purement scientifiques ».

Steiner affirme en effet: « Nous devons pouvoir nous placer en face de l'idée de manière vivante; autrement, nous devenons esclave d'elle » (*La Philosophie de la Liberté* — Antroposofica, Milan 1966, p.230).

Les végétaux et les animaux ne peuvent pas se placer en effet « devant l'idée vivante » puisqu'ils *sont* des idées vivantes; l'homme, inversement, le peut, parce qu'il *est* un « Je », lequel jusqu'à présent s'est placé (en tant qu'ego) en face de l'idée réfléchie, et non pas de celle vivante. Ce ne devrait donc pas être l'idée à dominer l'être humain, mais bien *l'homme (en tant que Je) à dominer l'idée*, et à se rendre libre par cela même.

À cet égard, Scaligero explique: « Dans la constitution de l'être humain, sont pratiquement reconnaissables: le règne minéral, qui forme son corps « physique » visible, dit *sthula sharira* chez les Hindouistes; la force structurante du monde végétal, qui forme son corps vital, ou « éthérique »,

*linga sharira*; la vie animique du règne animal, qui opère en lui comme corps sensible, ou « corps astral », *kama rupa*, au moyen duquel l'homme a une relation sensorielle et sensuelle avec la vie physique, qui n'est pas dissemblable de celle animale. À cette triple constitution, dont est reconnaissable l'identité structurale avec le triple règne de la nature, dans l'être humain se rajoute un Principe qui ne se rencontre pas dans les autres règnes de la nature, parce qu'il les domine par un degré plus élevé: le Principe de la conscience individuelle, *atma*, ou « Je », essentiellement suprasensible, qui marque la corrélation des trois systèmes, jusqu'à son apparence corporelle: en diversifiant justement le règne humain des autres règnes » (*Manuel pratique de la méditation* — Tilopa, Rome 1984, p.13).

Il faut souligner par ailleurs que la compréhension du rapport entre le Je et l'idée est — pour qui étudie sérieusement la science de l'esprit — de la plus grande importance. L'idée qui se rebelle à la volonté du Je, parce qu'elle voudrait en usurper le rôle et le dominer, caractérise en effet l'âme luciférienne, tandis que l'idée qui fait amoureusement la volonté du Je, parce qu'elle se sait et se ressent son « *ancilla* », caractérise en effet l'âme sophianique.

Mais revenons à notre sujet.

Steiner écrit: « Il revient aux sciences singulières d'élaborer le donné jusqu'au point de rejoindre le phénomène primordial, le type ou les idées directrices de l'histoire. « Si le physicien (observe justement Goethe — *nda*) peut arriver à la connaissance de ce que nous avons appelé un phénomène primordial, il est en lieu sûr, et avec lui, le philosophe l'est aussi. Le premier l'est parce qu'il est convaincu d'avoir atteint la limite de sa science, le sommet empirique d'où il est en mesure d'embrasser du regard, à rebours, l'expérience dans tous ses degrés, et, devant soi, de jeter un regard, même s'il n'y rentre pas, dans le règne de la théorie. Et le philosophe l'est aussi, parce qu'il accueille des mains du physicien un *quid* ultime qui pour lui devient premier ». (Cfr. *La Théorie des couleurs*). Ici commence en effet le travail du philosophe. Il prend les phénomènes primordiaux et les met en connexion idéale satisfaisante. Ici nous voyons par quoi l'on peut, selon la conception goethéenne, substituer la métaphysique: par une observation, combinaison et dérivation conformes à l'idée des phénomènes-type » (p.135).

En bref, la science remonte *des choses aux idées*, tandis que la « philosophie » (comme le dit Goethe) devrait remonter *des idées à l'idée*, et de *l'idée au Je*.

Étant donné que c'est très bref, et que nous avons encore un peu de temps, je serais d'avis d'examiner aussi le quatrième paragraphe, intitulé: *Des limites de la connaissance et de la formation des hypothèses*.

Steiner écrit: « On parle beaucoup, aujourd'hui, des limites de notre connaître. Notre faculté d'expliquer l'existant n'arriverait qu'à un certain point, et à ce point, l'on devrait s'arrêter »; si toutefois, « nous considérons que l'objet, par rapport auquel surgit en nous un besoin d'explication, doit être donné, il est évident que le donné lui-même ne peut pas nous imposer une limite (...) Ce qui n'apparaît pas dans l'horizon du donné, n'a pas besoin d'explication. La limite ne peut donc surgir que par le fait que, face à un objet réel donné, les moyens nous font défaut pour l'expliquer. Or notre besoin d'explication provient justement du fait que ce que nous voulons affirmer du donné, par l'entremise duquel nous voulons l'expliquer, s'introduit dans l'horizon de notre pensée. Loin de nous être inconnue, c'est justement l'*essence* explicative d'une chose, celle qui, surgissant dans l'esprit, rend nécessaire l'explication. Soit ce qui doit être expliqué, soit ce qui a à en donner l'explication, sont présents. Il s'agit seulement de conjuguer les deux. Expliquer n'est pas partir en quête d'un *quid* inconnu, mais c'est un éclaircissement du rapport réciproque de deux éléments connus » (p.136).

Pour comprendre ce passage, il conviendra de revenir au syllogisme que nous avons illustré en son temps (au cours de la vingt-sixième rencontre — *nda*). Vous rappelez-vous? Si «  $X$  est  $A$  », et si «  $A$  est  $X$  », alors «  $A$  est  $A$  ».

« Notre besoin d'explication — dit Steiner — provient justement du fait que ce que nous, nous voulons affirmer du donné, par l'entremise duquel nous voulons l'expliquer, s'introduit à l'horizon de notre pensée »: en observant le premier jugement de notre syllogisme, nous nous apercevons en effet que « ce que nous, nous voulons affirmer du donné » (du percept  $X$ ), et au moyen duquel nous voulons l'expliquer, « s'introduit à l'horizon de notre pensée » en tant que  $A$  (en tant que concept). Toutefois  $A$ , en tant que concept surgi de l'esprit comme concept vivant (en tant « qu'essence explicative ») de  $X$  est, effectivement, « présent », mais non pleinement « élucidé » dans son rapport avec  $X$ . Comme nous avons vu alors, pour pouvoir « élucider » un tel « rapport réciproque » il est en effet nécessaire, en passant à travers le terme médian («  $A$  est  $X$  ») de parvenir à la conclusion «  $A$  est  $A$  »: à savoir qu'il est nécessaire de parvenir au concept conscient réfléchi ou, plus précisément, à la représentation.

Expliquer ne consiste donc pas « à partir en quête d'un *quid* inconnu », mais bien de prendre conscience de ce qui est déjà présent ( $A$ ) et demande de venir à la lumière, en passant de l'inconscience à la conscience (représentative).

Du reste, il suffirait d'observer les enfants, alors qu'ils atteignent l'âge fameux des questions, au moment où ils commencent à demander: « Qu'est-ce que ceci? », « Qu'est-ce que cela? ».

Pourquoi donc — demandons-nous — de ces mêmes choses, qu'auparavant ils se contentaient de mettre à la bouche, de jeter par terre ou de jeter en l'air, veulent-ils à présent une explication? C'est simple: parce que les concepts, qui vivent inconsciemment en eux, commencent à présent à faire pression pour recevoir au moins un nom.

Steiner écrit: « Nous ne devrions jamais vouloir expliquer un donné au moyen de quelque chose dont nous n'avons pas de notion. En principe, donc, on ne peut en aucune façon parler de limites aux possibilités d'explication (des choses) » (p.136).

Le fait est que *les choses sont déjà l'explication des choses*. Goethe dit justement: « L'idéal serait de comprendre que tout élément réel est déjà une théorie (...) Surtout que l'on ne recherche rien derrière les phénomènes: ceux-ci sont la théorie » (*Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.137).

Il ne s'agit pas, par conséquent, d'*inventer une explication*, mais bien de *découvrir l'explication*. Et ce n'est pas que la découvrir soit plus facile que l'inventer: au contraire, c'est beaucoup plus difficile. La connaissance n'a donc pas de limites absolues, mais elle peut en avoir de relatives (biographiques, historiques, culturelles), et elle peut facilement être entravée par toute une série de difficultés d'ordre intérieur ou extérieur. Il est donc licite de parler de limites *de fait*, mais pas de limites *de droit* ou de « principe ».

Steiner écrit: « Avec cela, est connectée la théorie de l'hypothèse. Une hypothèse est une supposition que nous nous faisons, et de la vérité de laquelle nous ne pouvons pas nous persuader directement, mais seulement au travers de ses effets »; celle-ci, toutefois peut bien présupposer un non-perçu; mais elle doit toujours présupposer un perceptible. Ainsi chaque hypothèse se trouve dans le cas que son contenu puisse être directement confirmé par une expérience future. Sont seulement justifiées ces hypothèses qui peuvent cesser d'être telles; ne sont pas valables celles sur les principes centraux de la science » (p.137).

Considérons, par exemple, cette énergie que Freud (sur un ton « psychosexuel ») et Jung (sur un ton « psychique ») appellent « *libido* ». Faire l'hypothèse de l'existence de cette énergie non-perçue, mais perceptible, est une chose, mais c'en est une autre que de faire l'hypothèse — comme le font Freud et Jung — d'une énergie non-perçue et *non-perceptible*.

Que l'on se donne un non-perçu, cela fait, pour ainsi dire, partie du jeu. Mais quel sens aurait, en effet, une recherche s'il n'y avait rien à trouver? Mais quel sens a aussi d'établir, dès le début, que ce que l'on recherche est introuvable et que l'on doit, par conséquent, se limiter à en enregistrer et à en évaluer seulement les effets?

Le fait est que toute vraie recherche devrait aller du « non-perçu-perceptible » au « perceptible-perçu ».

Voyez-vous, même la science de l'esprit, en parlant de la pensée imaginative, de la pensée inspirative, et de celle intuitive, ou du Je spirituel, nous parle de réalités normalement non-perçues: non perçues, effectivement, mais perceptibles, tant il est vrai qu'elle se présente et se propose comme une science (théorique et pratique) qui entend réaliser justement un pareil objectif.

Au cas où elle nous parlerait des mêmes réalités en les déclarant non-perçues et imperceptibles, ce ne serait plus, en effet, une science, mais bien une « métaphysique » élaborée, certes, mais soutenue par la foi et par le sentiment.

**Lucio Russo, 10 avril 2001.**

### **Trentième rencontre 17 avril 2001**

Nous commencerons ce soir le dernier paragraphe du neuvième chapitre intitulé: *Sciences éthiques et historiques*. Il s'agit d'un paragraphe plutôt long dans lequel Steiner aborde les mêmes thèmes qu'il développera par la suite dans la seconde partie de *La Philosophie de la Liberté*.

Steiner écrit: « La réponse à la question: « Qu'est-ce que le connaître? » nous a éclairés sur la position de l'être humain dans l'univers. À présent les vues auxquelles nous sommes arrivées, au sujet de cette question, ne peuvent pas nous empêcher de jeter une lumière aussi sur la valeur et l'importance de l'action humaine (...) Le premier devoir auquel nous aurons à nous appliquer sera celui d'explorer le caractère de l'activité humaine. Dans quel rapport se trouve ce que nous devons regarder comme effet de l'action humaine, face à d'autres activités à l'intérieur du processus universel? Considérons deux choses: un produit naturel et une création de l'activité humaine, la forme du cristal et, disons, la roue d'un chariot. Dans les deux cas, l'objet en question nous apparaît comme résultat de lois exprimables en concepts. La différence se tient seulement dans cela que le cristal, nous devons le voir comme le produit *immédiat* des lois qui le déterminent, tandis que pour la roue du chariot, entre le concept et l'objet s'interpose l'être humain » (pp.137-138).

Qu'est-ce que le connaître? C'est la remontée *de l'existence à l'essence*. Et qu'est-ce que la création? C'est la descente *de l'essence à l'existence*.

La descente de l'essence à l'existence peut être cependant *immédiate*, et l'on a alors la création divine (naturelle), ou bien aussi *médiate*, et l'on a alors la création humaine (culturelle). Un cristal est un exemple de la première, une roue de la seconde.

Pour mieux nous orienter, il conviendra de toute manière de nous référer à la célèbre distinction, opérée par la Scolastique, entre les concepts ou idées (les « universaux ») « *ante rem* », « *in re* » et « *post rem* ».

Dans le connaître, l'homme transforme l'idée *in re* (l'idée perçue) dans l'idée *post rem* (dans l'idée connue); dans le créer, il transforme inversement l'idée *ante rem* (l'idée pensée) dans l'idée *in re* (dans l'idée perçue).

Steiner écrit justement: « Dans le connaître, nous apprenons qu'elles sont les conditions idéelles de l'expérience sensible; nous amenons à manifestation le monde des idées qui se trouve déjà dans la réalité; nous concluons donc le processus universel parce que nous amenons à manifestation le

producteur qui engendre éternellement les produits, lequel cependant, sans notre pensée, resterait éternellement dissimulé en eux. Mais dans l'action, nous, nous complétons un tel processus, en transformant en réalité, parce qu'il ne l'est pas encore, le monde des idées » (p.138).

Vous rappelez-vous ce « mouvement pendulaire vivant » dont parle Steiner dans le supplément au dix-huitième chapitre de *La Philosophie de la Liberté*?

Il s'agit de ce rythme par lequel le Je oscille, à la façon d'inhalation et d'exhalation ou de diastole et systole, entre le pôle du corps (physique) et celui de l'esprit. Dans le connaître le Je part en effet du corps (de la perception sensible) pour arriver à l'esprit (à l'idée); dans le créer, il part inversement de l'esprit (de l'idée) pour arriver au corps (à la perception sensible).

Il est important de bien l'avoir à l'esprit, puisqu'il est impossible de venir à bout de toute une série de problèmes si l'on ne conçoit pas l'activité cognitive de manière *dynamique*. Quelle est en effet la principale limite de l'intellect? celle justement d'être *statique*, et de ne pas parvenir à cause de cela à concevoir, sinon *abstraitemment*, la réalité vivante du mouvement.

Le bon sens voudrait donc que s'intègre tout ce que donne la conscience intellectuelle avec tout ce que donnent la conscience imaginative et celle inspirative et celle intuitive. Ce sont justement la conscience imaginative et celle inspirative à permettre en effet l'expérience du « mouvement pendulaire vivant », en tant qu'auto-expérience du Je, soit sur le plan dynamique du mouvement, soit sur celui qualitatif de l'épantodromie (du renversement dans l'opposé).

En agissant, dit Steiner, nous métamorphosons « en réalité, parce qu'il ne l'est pas encore, le monde des idées ». La nature n'existe pas seule, mais il existe aussi ce qui a été créé par nous.

Nous sommes donc responsables des idées que nous pensons (et en particulier de la manière dont nous les pensons), ainsi que de celles que nous « mettons au monde », en les métamorphosant en réalité. Il suffit de penser, pour s'en convaincre, à ces idéocraties (ainsi François Furet dénomme-t-il le communisme, la fascisme et le nazisme) qui ont endeuillé le vingtième siècle de la manière la plus tragique: ou bien, celui que Robert Conquest n'a pas défini par hasard comme *le siècle des idées assassines* (Mondadori, Milan 2001).

Steiner écrit: « Notre connaître nous conduit à trouver, à partir des indices contenus dans la nature qui nous entoure, la tendance du processus universel, l'intention de la création. Quand nous l'avons atteint, alors notre action a le devoir de collaborer de manière autonome à la réalisation de ces intentions. Et ainsi notre agir nous apparaît-il une continuation directe de cette espèce d'activité qui anime aussi la nature » (p.138).

Les idées opèrent donc dans le réel. Dans celui-ci nous devons cependant distinguer les *substances*, les *forces* et les *lois*, en observant que les substances sont gouvernées par les forces, et que les forces sont gouvernées par les lois: c'est-à-dire par la pensée.

Imaginez, autant pour faire un exemple, qu'une tuile me tombe sur la tête. Dans l'instant même où elle me frappe, j'expérimente (malgré moi) une substance et une force. Si la tuile, au lieu de me tomber sur la tête d'en haut, je l'avais eue en main, j'aurais en effet expérimenté une substance, mais seulement de manière limitée une force (son simple poids). Eh bien! imaginons que, une fois que je me suis remis du choc, j'aie envie de découvrir avec quelle vitesse elle m'a frappé. Que devrais-je faire? Je devrais calculer cette vitesse sur la base de ce qu'on appelle « la loi de chute des corps pesants » (Galilée). C'est-à-dire que je devrais la penser, parce que la pensée (la loi qui gouverne le phénomène) ne se montre qu'à la pensée.

Non seulement, toutefois, les substances se montrent subordonnées aux forces, et les forces aux lois, mais les lois aussi se révèlent subordonnées, à leur tour, à un principe unitaire (à un « ensemble ») qui les harmonisent, en en ordonnant les rapports réciproques. Pour l'écologie, par exemple, l'*environnement* n'est justement que l'*ensemble* des conditions (physiques, chimiques et biologiques) dans lesquelles se déroule la vie des organismes. L'ensemble, au cas où il soit

vraiment « atteint », nous révèle donc la « tendance du processus universel » auquel nous sommes appelés à collaborer par l'entremise de nos actions.

Voyez-vous, quand nous récitons le *Pater noster*, nous disons: « Que ta volonté soit faite »: c'est nous, cependant, à vouloir qu'elle soit faite; si elle se faisait toute seule (comme cela est dans la nature), nous aurions en fait aucun besoin de l'invoquer. Nous l'invoquons, au contraire, pour qu'elle soit faite « au Ciel » et non « sur la Terre », ne pouvant se faire « sur la Terre », qu'à travers les hommes.

Steiner continue: « Le produit naturel n'a pas du tout en lui la loi idéale dont il apparaît dominé. Il faut que quelque chose de supérieur lui soit opposé, justement le penser humain; alors à celui-ci apparaît ce par quoi celui-là est dominé. Pour l'action humaine, le cas est différent. Ici, à l'objet actif, l'idée est immédiatement innée; et si un être supérieur lui faisait face, il ne pourrait trouver dans l'activité de celui-là rien d'autre sinon que ce que lui même y a mis. Puisqu'une action humaine parfaite est le résultat de nos intentions et seulement celui-ci » (p.138).

Les animaux, par exemple, sont dominés par cette « loi idéale » (espèce ou idée) qui en détermine, entre autres choses, le comportement. Ils vivent ces conditions, mais ils ne peuvent pas en avoir conscience, parce qu'ils ne jouissent pas de la faculté de *penser la pensée*. La « loi idéale » à laquelle ils sont soumis peut être cependant connue par le « penser humain »; et elle le peut parce que ce sont les hommes, en tant que Je(s), à avoir les idées, tandis que ce sont les idées à avoir les animaux.

Au penser humain, qui observe un animal, se révèle donc l'idée qui le transcende et en détermine le comportement; mais à un être doté d'un penser supérieur, qui observerait un homme, il ne se révélerait pas la même chose, puisque, dans ce cas, ce serait l'individualité (le Je) à transcender l'idée et à déterminer, par son moyen, l'action.

C'est en effet au moyen de l'idée que le Je donne forme à sa propre volonté; et une idée qui informe la volonté de Je n'est qu'un « intention », un « projet » ou un « but ».

« Une action humaine parfaite — dit justement Steiner — est le résultat de nos intentions et seulement celui-ci ». Il n'est pas du tout facile, pourtant, d'évaluer les intentions, parce qu'elles se trouvent et agissent profondément, et donc à un niveau absolument différent de celui des faits. Ce n'est pas par hasard si nous disons: « Dieu juge les intentions, et non les faits ».

Et il en est ainsi, parce que l'évaluation des faits revient à l'activité juridique, tandis que l'évaluation des intentions revient à l'activité morale. Il est donc fatal que l'intellect, à cause de sa nature moralement neutre (comme la mathématique, qui en exprime au mieux les caractéristiques), ne puisse que se baser, pour ses évaluations morales, sur des faits, en finissant ainsi par confondre la sphère morale avec celle juridique, et avec la confiance par cela même (dans le style vétéro-testamentaire) à la « loi ».

L'intention — avons-nous dit — est une idée qui informe la volonté; mais l'idée, comme nous le savons — est une essence, une entité ou un esprit. Comment discerner donc les intentions si l'on ne connaît pas l'esprit? Et comment fonder une morale plus haute que celle hétéronome, si l'on ne dispose pas, avec les sciences de la nature, d'une science de l'esprit?

Si nous observons un produit naturel qui agit sur un autre — écrit Steiner — « nous voyons un effet lequel est déterminé par des lois saisissables en concepts. Mais si nous voulons comprendre l'effet, il ne suffit pas qu'on le mette en relation avec quelque loi, mais nous devons plutôt avoir un second objet perceptible, naturellement résoluble lui aussi en concepts. Quand nous voyons une empreinte dans la terre, nous cherchons l'objet qui l'a provoquée. Celui-ci nous conduit au concept d'un tel effet, où la cause d'un phénomène apparaît à son tour sous forme de perception extérieure, à savoir au concept de force » (p.139).



En pensant comme « effet » l'empreinte que nous observons, je mets en mouvement la recherche de la « cause », puisque c'est le concept même d'effet qui exige celui de cause. Il ne suffit pas, cependant, après avoir déterminé conceptuellement l'empreinte perçue comme effet, de déterminer la cause comme « concept », il faut aussi la percevoir, et pour cette raison la sortir de son repaire comme « objet ».

Comme nous le savons déjà, sur ce plan (inorganique) il est justement nécessaire que soient perceptibles autant la cause que l'effet.

En imaginant que ce soit un cheval qui a laissé l'empreinte dans la terre, il est facile de comprendre que l'idée du sabot pourrait produire une empreinte « idéelle », mais pas une empreinte « réelle » (sensiblement perceptible). Afin que ce produise cette dernière, il faut en effet qu'un sabot réel exerce sa force, et que la pression exercée par celui-ci soit supérieure à la dureté du terrain. Comme on le voit, il ne s'agit que d'un jeu de forces (régulé de toute manière par des lois).

Steiner écrit: « La force peut venir à notre rencontre là où l'idée apparaît d'abord dans un objet perceptible, et, seulement sous cette forme, agit sur un autre objet. L'opposition à cela, on l'a là où la médiation est éliminée et là où l'idée se rapproche du monde sensible de manière immédiate. L'idée elle-même apparaît alors comme une fonction causale. Et c'est ici que l'on parle de volonté existante en soi » (p.139).

Dans le monde inorganique, l'idée A, active comme force A, peut exercer une action sur l'objet B, uniquement au moyen de l'objet A. Là où une telle « médiation est éliminée », l'idée A, active comme force A, « approche » au contraire l'objet B « de manière immédiate »: sans plus agir, à savoir, par le truchement de l'objet A.

À apparaître donc comme « cause » il n'est plus ici l'objet A, mais bien l'idée A, active comme force A ou, dans ce cas, comme volonté A.

La volonté, dit Steiner, est « l'idée même comprise comme force ». N'avons-nous pas dit, en son temps, que l'idée doit être comprise, sur le plan astral comme une « essence », sur le plan éthérique comme une « force » et sur le plan physique comme « objet » ou « chose »?

Mais de cela aussi, toutefois, on n'est pas normalement conscients, et l'on finit par considérer la volonté comme une force « existante en soi ». Typique est le cas de Schopenhauer à cet égard, qui voit à la Volonté dans la nature (Laterza, Rome-Bari 1989) comme une force disjointe de celle de la pensée ou des idées, et pour cette raison agissant comme une impulsion aveugle ou une convoitise aveugle de vie.

Steiner poursuit: « Quand l'homme accomplit une action, on ne peut pas dire qu'à la représentation s'ajoute aussi le vouloir. S'exprimer ainsi cela veut dire que l'on n'a pas compris clairement les concepts. En effet, qu'est-ce que la personnalité humaine, si l'on fait abstraction du monde des idées qui la remplissent?

Évidemment une existence active (...) Mais cette existence active n'est rien de réel, c'est une abstraction sans contenu, que l'on ne peut pas appréhender. Si l'on veut la saisir, si l'on veut un contenu, on trouve justement le monde des idées au moment d'agir. Edouard von Hartmann fait de cette abstraction un second principe constitutif du monde, à côté de l'idée. Mais celui-ci n'est autre que l'idée elle-même, seulement sous une forme donnée de sa manifestation. Une volonté sans idée ne serait rien. On ne peut pas dire la même chose de l'idée, puisque l'activité est un élément à elle, tandis qu'elle-même est l'essence porteuse d'elle-même » (p.139).

Nous savons bien, désormais, que la conscience ordinaire nous fournit une expérience morte de l'idée. Rien de plus logique, alors, qu'elle considère la volonté comme quelque chose qui n'a rien à faire avec l'idée, et qui peut pour cette raison se tenir tout au plus « à côté d'elle ».

Ce n'est qu'à un degré de conscience supérieur à celui ordinaire (représentatif) que l'on peut donc se rendre compte que la volonté est la force de l'idée et que l'idée est la forme de la volonté. Steiner

dît que la « volonté sans idée ne serait rien », mais « que l'on ne peut pas dire la même chose de l'idée, puisque l'activité est un élément à elle, tandis qu'elle est l'essence porteuse d'elle-même ». Pourquoi? Parce que, la volonté étant la vie de l'idée (un « élément à elle »), et l'idée « l'essence porteuse » d'une telle vie, une volonté sans idée ne pourrait être justement qu'un rien.

Steiner écrit encore: « Expliquer un processus de la nature c'est remonter aux conditions qui le déterminent; une recherche de l'élément producteur (déterminant — *nda*) en face du produit donné (déterminé — *nda*) (...) Pour l'action humaine, le cas est différent. Ici, c'est la même loi qui détermine un phénomène, qui entre en action; ce qui constitue (produit — *nda*) un produit se présente lui-même sur la scène de l'action (...) Les processus naturels se distinguent donc des actions humaines par le fait qu'en ceux-là la loi est à considérer comme l'arrière plan déterminant de l'existence manifeste, tandis que dans celles-ci, l'existence elle-même est une loi qui n'apparaît pas déterminée par autre chose qu'elle-même. C'est pourquoi tout processus naturel se scinde en un déterminant et en un déterminé, dont le second suit par nécessité le premier, alors que l'action humaine se détermine uniquement d'elle-même. Et c'est en ceci que se trouve l'agir en liberté (...) Alors que tous les processus naturels ne sont que manifestations de l'idée, l'action humaine est l'idée agissant elle-même » (pp.139-140).

La différence entre un processus de la nature et une action humaine tient donc dans le fait que le rapport avec l'idée, dans le premier a un caractère transcendant, tandis que dans la seconde, il a un caractère immanent.

Vous souvenez-vous? Nous n'avons aucun besoin de rechercher ce qui éclaire le Soleil, puisque le Soleil, tandis qu'il éclaire tout, s'éclaire aussi lui-même. En tant que source de la lumière, il est en effet en mesure de se suffire à lui-même ou de s'appuyer sur lui-même.

Eh bien! un processus de la nature a besoin d'être éclairé (tout comme une planète) de l'extérieur (par l'être humain), alors que l'action humaine s'éclaire (tout comme un astre) de l'intérieur. Chez l'être humain, le Je équivaut en effet à un Soleil, dont la chaleur et la lumière prennent forme, et par cela même, se diversifient, en se déversant dans les idées. N'oublions pas que Steiner affirme que les idées sont justement des « récipients d'amour ».

En tant « qu'être », le Je est le fondement de toutes les « essences », et donc le sujet (l'esprit) de toutes les idées. Si l'on veut, on pourrait le comparer à un feu duquel jaillissent sans cesse les étincelles des idées.

Quand nous observons, que sais-je, un oiseau qui construit son nid, ou une araignée qui tisse sa toile, nous devons donc remonter, pour nous donner raison de ces comportements, de l'exemplaire singulier à l'espèce, tandis que lorsque nous voulons nous expliquer le comportement d'un homme, nous ne devons pas sortir de lui, mais plutôt remonter, en lui, du plan dans lequel se présente l'action à celui dans lequel se trouve l'idée ou l'intention qui l'engendre. En d'autres termes, l'intelligence et les aptitudes que les animaux montrent n'appartiennent pas au singulier, mais bien à l'espèce; l'intelligence et les aptitudes que montre l'être humain appartiennent au contraire à l'individu, puisque « tout homme — explique Steiner — est une espèce en soi » (*Théosophie — Antroposofica*, Milan 1957, p.50). On pourrait dire, pour cette raison, de manière un peu expéditive, que ce sont les idées qui « utilisent » les animaux, tandis que c'est l'homme qui « utilise » les idées. En tout cas, comme notre besoin d'expliquer le comportement animal, une fois arrivé à l'espèce, se sent satisfait, de même, une fois arrivé à l'idée et au Je, se sent aussi satisfait celui d'expliquer le comportement humain (le nôtre ou celui d'autrui).

Cela implique, toutefois, que l'animal singulier n'est pas responsable des actions qui descendent (en tant que « devoir-être ») des idées de l'espèce (que nous avons l'habitude d'appeler des « instincts »), tandis que tout homme est responsable des actions qui descendent (en tant que « vouloir-être ») de ses idées et, à plus forte raison, de ses idéaux.

Voyez-vous, qui n'a pas d'idéaux peut devenir un « dépressif », mais qui en a peut devenir un « maniaque ». Et pourquoi? Parce qu'il croit avoir un idéal, et il ne se rend pas compte qu'en réalité c'est l'idéal qui l'a, lui: ce qui revient à dire, que c'est l'idéal qui le domine ou le possède.

Pour pouvoir vraiment « avoir » un idéal humain, il est en effet indispensable « d'être », non pas un ego, mais un Je (un homo): l'unique sujet, à savoir, capable de dominer de manière créatrice les idées, et à ne pas en être dominé de manière destructrice.

Inutile d'ajouter que ce sont les forces ahrimaniennes à nous ôter les idéaux en nous rendant dépressifs et ce sont celles lucifériennes lesquelles, en nous donnant en pâture à elles, nous rendent maniaques.

**Lucio Russo, Rome 17 avril 2001**

# Les Œuvres scientifiques de Goethe

Seconde partie  
Rencontres 31 à 52

**Lucio Russo**

## Trente-et-unième rencontre 24 avril 2001

Nous nous mettons à lire tout de suite à partir de l'endroit où nous nous étions interrompus la fois passée.

Steiner écrit : « Parce que notre théorie de la connaissance est arrivée à la conclusion que le contenu de notre conscience n'est pas seulement un moyen pour nous former une image du fondement du monde, mais que ce fondement même, dans sa propre forme, se manifeste dans notre pensée, nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître immédiatement, dans l'action humaine aussi, l'agir inconditionnel de ce fondement même » (p.140).

En vertu du chemin cognitif, qui remonte du pensé (de la représentation) au penser, du penser au concept (ou à l'idée) et du concept au Je, on découvre que le Je est le fondement, non seulement du monde, mais aussi de l'être humain, et que, en tant que tel, il est le fondement autant du penser que du vouloir, et qu'il est donc soit un sujet pensant soit un sujet agissant.

Toute action présuppose un agir. Mais l'agir est une force indéterminée qui, pour pouvoir se concrétiser tantôt dans l'action A, tantôt dans l'action B, tantôt dans l'action C, et ainsi de suite, a besoin de se déterminer, et de prendre pour cette raison une forme. Mais ce n'est pas tout : comme l'action présuppose un agir, et comme l'agir présuppose une forme (un concept ou une idée), la forme présuppose aussi un agent.

Nous devons par conséquent prendre en considération l'action, l'agir et l'agent, et, entre l'agir et l'agent (le Je), ce « monde des idées » (Platon) ou ce « règne des Mères » (Goethe), que nous pourrions aussi appeler « monde des objectifs » ou « des motifs ».

Pour agir, il faut en effet être « motivé » ; à savoir qu'il faut que le Je donne justement une forme à la force indéterminée de l'agir.

La liberté ou la non-liberté de l'agir dépend donc — comme j'espère être parvenu à l'expliquer, quand nous nous sommes occupés de la seconde partie de *La Philosophie de la Liberté* — du type de rapport subsistant entre le motif et l'agent : si le motif (en tant que cause intérieure de l'action) est placé par le Je, l'agir sera libre, s'il est imposé au Je, il sera non-libre. Ce qui équivaut à dire que quand le Je est la cause du motif de l'action, il y a liberté, alors que lorsque se révèle un motif de l'action dont le Je n'est pas la cause, il n'y a pas de liberté.

Il n'y a donc pas liberté toutes les fois que le motif de l'action est imposé, plus ou moins consciemment, par la nature (par la constitution, par le tempérament, par le caractère), ou par la culture (par ce que C.G. Jung appelle « conscient collectif » ou par ce que les sociologues appellent « *patterns of behaviour* » : « modèles [ou schémas, *ndt*] de comportement »).

Steiner continue : Nous ne nous connaissons pas de guide qui, en dehors de nous-mêmes, impose à notre action un but et une direction. Le guide du monde a renoncé à son pouvoir ; il a tout remis dans les mains de l'être humain, en anéantissant sa propre existence séparée, et il a accordé à l'homme la mission de continuer l'œuvre » (p.140).

Nous venons tout juste de distinguer les conditionnements naturels de ceux culturels. Un « guide du monde » qui se tient « en dehors de nous-mêmes » fait manifestement partie des

seconds, puisque, se trouvant justement « en dehors de nous », il ne peut manifester sa volonté sinon indirectement : c'est-à-dire, au moyen de règles, préceptes, normes, commandements ou « impératifs catégoriques » (Kant).

Steiner écrit encore : « Avec cela, la philosophie exposée ici est la vraie philosophie de la liberté. Elle ne fait dépendre les actions humaines ni de la nécessité, ni de l'influence d'un créateur ou guide, situé en dehors du monde » ; naturellement, — ajoute-t-il — « n'est pas exclue l'existence d'innombrables actions humaines qui ne tombent que sous » la nécessité naturelle. « L'être humain, parce qu'il est un être naturel, est aussi à se comprendre selon des lois qui valent pour l'action naturelle. Mais des lois purement naturelles ne vaudront jamais pour l'expliquer en tant qu'être connaissant et vraiment moral. Ici, il sort du domaine des réalités naturelles ; et pour cette puissance suprême, plus idéale que réelle, de son existence, est valable tout ce que nous avons ici établi. La vie de l'homme consiste justement à se développer de l'être d'être purement naturel à celui que nous avons indiqué : il doit se libérer de toutes les lois naturelles et arriver jusqu'à se donner ses propres lois. Mais nous, nous devons repousser aussi l'influence de la part d'un guide des destinées humaines situé en dehors du monde. Même dans ce cas, on ne pourrait pas parler de vraie liberté, puisque ce guide déterminerait la direction de l'action humaine et l'homme n'aurait qu'à exécuter ses commandements. Il ne sentirait pas d'impulsion à l'action comme un idéal qu'il se propose lui-même, mais comme un commandement du guide. Donc, ici aussi, son agir serait conditionnel, et non pas inconditionnel. Il ne se sentirait pas libre, mais dépendant ; un simple moyen d'exécution pour les intentions d'un pouvoir supérieur » (p.141).

L'homme est un être libre, mais il n'existe pas encore comme tel, puisqu'il est justement appelé à devenir libre ou à devenir ce qu'il est.

C'est pourquoi nous commençons à réaliser notre liberté en partant d'un état de non liberté. Toutefois, la reconnaissance de tout ce qui dérive de la nature ou de la culture, est une nécessité, c'est déjà une manifestation de liberté. Le Je qui nous permet, sur le plan noétique, de reconnaître la nécessité est en effet le même qui nous permet, sur le plan éthique, de réaliser la liberté.

L'être humain, dit Steiner, doit arriver « à se donner ses propres lois ». J'espère qu'il est clair que ceci n'est pas un objectif qui puisse être atteint en une journée, en un mois, en un an, ni non plus en une vie, mais un but que nous devons incessamment viser, puisqu'il en va de notre avenir ou au moins de ce que nous sommes : c'est-à-dire des esprits libres. Il est superflu d'ajouter que la réalisation (quand bien même lointaine) d'un tel idéal devrait constituer la plus vivante et profonde de nos aspirations. Quel idéal plus élevé pourrait en effet avoir un homme, sinon celui de devenir justement tel ?

Steiner écrit : « Celui qui imagine un fondement au monde en dehors de notre monde d'idées, pense que la raison idéale par laquelle une chose est reconnue par nous comme vraie, soit une autre que celle qui la fait être objectivement vraie. La vérité est ainsi comprise comme un dogme. Et ce qui dans la science est un dogme, dans le domaine de l'éthique c'est un commandement. L'être humain, quand il recherche dans le commandement les stimulations de son agir, opère selon des lois dont le fondement ne dépend pas de lui ; il pense une règle prescrite à son action de l'extérieur : il agit par devoir.

Parler de devoir n'a de sens que pour cette conception. Agir par devoir, signifie ressentir la poussée de l'extérieur, et reconnaître la nécessité de la suivre ». (pp.141-142).

Qu'est-ce qu'un dogme ? C'est une pensée que l'être humain doit croire, parce qu'il ne peut pas librement la penser. Et qu'est-ce qu'un commandement ? C'est une volonté que l'être humain doit observer, parce qu'il ne peut pas librement la vouloir.

Donc, dans un cas, nous devrions avoir foi dans la pensée d'autrui, tandis que dans l'autre, nous devrions suivre la volonté d'autrui. Qu'est-ce d'autre en effet le devoir, sinon justement le vouloir d'un non-Je ?

Dans les deux cas, nous devrions donc suivre, de fait, l'exemple des animaux. Ne sont-ce pas l'intelligence et la volonté de l'espèce à s'imposer (« de l'extérieur », et en tant que Je collectif) à l'exemplaire singulier ?

Mais pour quelle raison, ce que l'animal fait spontanément, cela doit-il à l'inverse être « imposé » à l'être humain ? Justement parce que l'être humain est libre — répondra-t-on — alors que l'animal ne l'est pas.

D'accord, mais s'il est libre, pour quelle raison alors, ne pourrait-il pas parvenir à penser la vérité tout seul et à vouloir tout seul le bien ? Ou bien pour quelle raison, devrait-il choisir (comme les animaux) de devoir-être et non de vouloir-être ? (Goethe dit : « Quel est le meilleur gouvernement ? Celui qui nous enseigne à nous gouverner nous-mêmes » — *Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.92).

Je sais bien que c'est coutume de parler de la nature comme du royaume de l'être et de la morale comme du royaume du devoir-être. Mais le fait, par exemple, qu'un diamant ne peut exister que comme diamant, qu'un œillet ne peut exister que comme œillet, et qu'une araignée ne peut exister que comme araignée, alors que l'être humain peut exister comme homme et non-homme (comme bête, ou bien même, aujourd'hui, comme robot), n'est-il pas convenable, justement, d'indiquer que l'existence des premiers ne peut pas contredire leur être, parce que c'est un devoir-être, alors que l'existence du second peut contredire son être, parce que c'est un vouloir être, et par cela même, un vouloir de devenir ou pas ce qu'il est ? Le fait est que les Entités créatrices ont mis au monde, nourri et éduqué, l'être humain jusqu'au moment de le mettre en condition de s'émanciper, de cheminer sur ses propres jambes (celles de l'âme consciente), et d'assumer comme sienne la responsabilité de son évolution successive : jusqu'au point, en somme, de pouvoir être « *causa sui* ».

Mais en quoi devrait consister cette évolution ultérieure ? Dans l'ascension de la conscience représentative (à travers celle imaginative et inspirative) à la conscience intuitive ou, ce qui est la même chose, de l'ego au Je (c'est-à-dire de l'ego, à travers le Soi-spirituel) et « l'Esprit de vie », à « l'Homme-esprit ».

On se complaît aujourd'hui à parler de « post-modernité ». À partir du moment où la « modernité » est l'ego, on ne peut cependant pas prendre au sérieux une telle expression, si on ne lui donne pas le sens de ce que nous venons d'indiquer.

Une saine « post-modernité » ne peut en effet s'avérer que dans une saine « post-égoïté », et donc dans un dépassement de l'égoïsme du penser (des opinions), qui ouvre la voie autant au dépassement de l'égoïsme du ressentir (du narcissisme) qu'à celui de l'égoïsme du vouloir (de l'utilitarisme).

Qu'est-ce que l'ego, d'ailleurs ? C'est le Je à l'état fœtal et donc un je qui aurait donc en premier lieu besoin d'être amoureusement aidé à grandir, à se développer et à mûrir, afin de pouvoir arriver à avoir en soi la moralité de manière analogue à la manière dont l'animal possède en lui-même l'instinct. (Un verset du *Pater Noster*, dans la version donnée par

Steiner, dit justement : « Que Ta volonté soit réalisée par nous comme Tu l'as placée en notre essence intime »).

Entre l'ego et le Je, tout comme précisément entre le fœtus et l'homme adulte, se révèle donc une continuité de force (d'essence) et une discontinuité de forme (d'existence).

Mais qu'arrive-t-il quand on ne sait rien de tout cela ? Que l'on attribue inconsciemment la continuité de la force aussi à la forme, en fixant ainsi le je à son état fœtal, ou bien la discontinuité de la forme aussi à la force, en projetant ainsi le je dans un lointain imaginaire au-delà.

Dans ce second cas, le vouloir du Je (à savoir le vouloir du fondement de l'ego) se transforme en un devoir, puisqu'il se présente justement comme le vouloir d'un autre, transcendant et inconnu (comme le vouloir — dirait Freud — d'un « Super-je »).

Steiner écrit : « L'homme accomplit une action seulement à cause du fait que la réalité de celle-ci est pour lui un besoin. Il agit parce qu'une impulsion intérieure (qui est sienne) et non une puissance étrangère, le pousse. L'objet de son agir, à peine s'en est-il formé une idée, le remplit au point de le pousser à chercher à la réaliser. Dans le besoin de réaliser une idée, dans la poussée à développer une intention, doit en effet résider le seul stimulus de notre agir. Dans l'idée doit s'extérioriser tout ce qui nous pousse à agir. Alors nous n'opérons plus par devoir, nous ne sommes plus mus par une impulsion, mais nous opérons par amour envers l'objet auquel notre action doit s'appliquer » (p.142).

« La seule stimulation de notre action », dit Steiner, doit résider « dans le besoin de réaliser une idée, dans la poussée à développer une intention » ; ce qui équivaut à affirmer qu'une telle stimulation doit résider dans un pur vouloir guidé par un pur penser et animé d'un pur sentir.

Mais quand est-ce que le penser, le sentir et le vouloir sont-ils purs ? Quand ils sont, pour ainsi dire, « objectifs », et donc libres de toute hypothèque de caractère personnel.

Seul l'amour pour l'idée devrait donc nous pousser à la réaliser. Mais les « intellectuels » d'aujourd'hui aiment-ils les idées ? Le plus souvent non, parce qu'ils s'aiment eux-mêmes ; et ils se servent des idées pour s'affirmer ou pour satisfaire ces infinies convoitises qui naissent de « l'humain, trop humain » (Nietzsche).

Il faut agir, dit encore Steiner, « par amour à l'égard de l'objet auquel notre action doit s'appliquer ». Mais — comme nous l'avons dit et répété — l'objet n'étant autre qu'un concept, l'amour « envers l'objet » devrait alors se transformer dans l'amour « envers le concept ».

Qui n'est pas prêt d'un autre côté à déclarer (en bonne ou mauvaise foi) agir « par amour envers l'objet » ? Cependant, il est possible de découvrir que si on l'aime vraiment, en vérifiant seulement si l'objet que l'on aime est, en soi, un « concept » ou une « chose ».

« L'amour — écrit Scaligero — est l'esprit qui veut l'esprit en l'autre » (*De l'Amour immortel* — Tilopa, Rome 1982, p.23 [Traduit en français et disponible sur ce site, *ndt*]) ; « en l'autre » qui peut donc être une personne, mais aussi un animal, un végétal ou un minéral, à partir du moment où il n'y a rien, au monde, dans lequel ne se manifeste pas, ne serait-ce qu'à des niveaux différents, la présence de l'esprit (le prologue de l'Évangile de Jean dit : « Tout a été fait au moyen de lui, et sans lui, pas même une des choses créées n'a été faite » — **Jean 1, 3**).

C'est pourquoi, à la lumière de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, nous pourrions dire, en paraphrasant : sur le plan humain, l'amour est le Je qui veut le Je en l'autre ; sur



celui animal et sur celui végétal (organique), c'est le Je qui veut le « type » en l'autre ; sur celui minéral (inorganique), c'est le Je qui veut le « phénomène pur » en l'autre.

Steiner continue : « Tandis que nous nous le représentons, l'objet suscite en nous le désir ardent vers une action qui lui soit adéquate ; et seulement une telle action est libre » (p.142).

Libre, donc, est seulement l'action « adéquate » à l'objet.

Eh bien ! pensons à ceux qui proclament vouloir changer le monde, pour pouvoir en créer un « meilleur ». Mais est-il licite d'avancer une telle prétention si l'ont n'est pas du tout en mesure « de rendre adéquate » l'action à la réalité du monde ; puisque l'on ignore comment il est fait ? En effet, changer le monde en le connaissant et en agissant sur lui au moyen de ce que Steiner appelle (dans *La Philosophie de la Liberté*) « l'imagination morale » et la « technique morale », c'est une chose, mais c'en est une autre que de le changer en le violant, pour le contraindre à aller là où l'on s'est mis en tête qu'il doit aller. (Nietzsche disait que l'on ne peut pas guérir un défaut par un vice).

Mais qu'est-ce qu'on s'est mis en tête ? C'est — que cela plaise ou non — l'idéologie : ou bien, la contre-image infernale de l'idée.

L'idée naît en effet de l'amour pour l'objet, alors que l'idéologie naît de cette insatisfaction ou inopportunité que notre nature inférieure est maîtresse à transformer en ressentiment, méchanceté et haine.

Steiner écrit : « Une action qui ne s'accomplit pas par amour pour elle n'est pas libre. L'égoïsme n'agit pas librement. Et, en général, n'opère pas librement tout un chacun qui accomplit une action par une incitation qui ne dérive pas du contenu objectif de celle-ci. Exécuter une action par amour pour elle, c'est agir par amour. Seul celui qui, dans l'agir, est mû par l'amour, par le dévouement à l'objectivité, agit vraiment librement. Qui n'est pas capable de ce dévouement privé d'égoïsme ne pourra jamais regarder sa propre activité comme étant libre » (p.143).

Comme on le voit, toutes ces affirmations impliquent l'exercice du penser. Qui d'autre du reste, pourrait ouvrir le passage à « l'objectivité », sinon justement le penser ? Et qui d'autre, sinon un penser libre, pourrait engendrer un agir libre ?

Goethe observe, à cet égard : « Lessing, qui supportait mal des limitations d'un genre divers, fait dire à l'un de ses personnages : « personne ne doit devoir ». Un homme plein d'esprit et de joie de vivre dirait : « Qui veut, doit ». Un tiers, sans doute un homme cultivé, ajouterait : « Qui comprend veut aussi ». Et ainsi crut-on avoir achevé l'entière recherche du connaître, vouloir et devoir. Pourtant, en principe, la connaissance de l'homme, de quelque type qu'elle soit, détermine sa conduite : c'est pour cela que rien n'est plus terrible que de voir agir l'ignorance » (*Maximes et réflexions*. pp.131-132).

Steiner écrit : « Si l'agir de l'être humain n'a pas à être autre que la réalisation de son propre contenu d'idées, il est naturel qu'un tel contenu doit résider en lui. Son esprit doit opérer de manière productive. En effet, qu'est-ce qui devrait susciter en lui l'impulsion à accomplir quelque chose, sinon une idée qui ouvre progressivement le passage du fond de son esprit ? » (p.143).

Mais pourquoi l'idée doit-elle ouvrir un « passage » ? Parce qu'au long du trajet qu'elle doit accomplir pour aller de l'esprit (dont elle prend naissance) au réel (dans lequel elle voudrait se réaliser), elle en vient fatalement à se heurter — pour le dire comme Scaligero — à « la puissante image du conventionnel » » (*Graal* — Tilopa, Rome 1982, p.60).

Goethe observe avec justesse : « De tout temps, ce sont seulement les individus qui ont donné leur contribution à la science, et pas leur époque. Ce fut l'époque qui fit mourir Socrate par le poison, l'époque à brûler Hus : les époques se ressemblent toutes » (*Maximes et réflexions*, pp.86-87).

Pour l'idée (et pour le Je qui en est le porteur), le chemin vers le monde est en effet long et tourmenté, puisqu'elle est contrainte justement à se frayer un chemin entre une infinité d'obstacles, avant tout intérieurs. L'idée naît en effet du Je, mais, pour pouvoir arriver au corps, elle doit d'abord traverser l'âme ; et si celle-ci, plutôt qu'une âme (solaire) est une psyché (lunaire), elle finit alors le plus souvent par la piéger, l'altérer ou la distordre, pour la mettre au service de soi-même (de l'ego) et de ses convoitises.

Pour empêcher le vrai de se transformer en faux, et le bien de se transformer en mal, nous devrions donc nous rendre d'autant plus purs au point de réussir à permettre à l'idée, comme elle est née du Je, d'arriver, à travers l'âme, au corps et, à travers le corps, au monde des autres.

Que l'on n'oublie pas à ce propos que la première étape de la voie d'initiation moderne est représentée justement par la « catharsis » ou « purification » du corps astral, réalisée au moyen de la concentration et de la méditation. Steiner écrit en effet : « Cette catharsis ou purification a le but d'éliminer du corps astral tout ce qui l'empêche de s'organiser de manière harmonieuse et régulière, de sorte à pouvoir développer les organes supérieurs, puisque le corps astral est prédisposé à développer ces organes et il suffit de mettre à nu, pour ainsi dire, les forces latentes en lui » ; en expliquant ensuite que l'on pourrait progresser beaucoup sur cette voie en parvenant, par exemple, « à pénétrer intimement et à vivre tout le contenu de mon livre *La Philosophie de la Liberté*, jusqu'à ressentir d'être devenu capable de reproduire soi-même et fidèlement les pensées qui y sont exposées » (*L'Évangile de Jean* — Antroposofica, Milan 1995, p.178).

**Lucio Russo, Rome, 24 avril 2001**

## Trente-deuxième rencontre 8 mai 2001

Nous continuerons ce soir à nous occuper du cinquième paragraphe (du neuvième chapitre), en reprenant la lecture quelques lignes avant l'endroit où nous nous étions arrêtés la dernière fois.

Steiner écrit : « Si l'agir de l'homme n'a pas à être autre que la réalisation de son propre contenu d'idées, il est naturel qu'un tel contenu doit résider en lui. Son esprit doit opérer de manière productive. En effet, qu'est-ce qui devrait susciter en lui l'impulsion à accomplir quelque chose, sinon une idée qui ouvre progressivement le passage du fond de son esprit ? Une telle idée se révélera d'autant plus féconde qu'elle surgira de son esprit avec des contours bien déterminés et avec un contenu définitif. Puisque c'est seulement quelque chose de bien déterminé dans son contenu qui pourra nous pousser à toute force à sa réalisation. Un idéal indistinct, représenté seulement de manière obscure, n'est pas apte à pousser à l'action. Comment donc pourrait-il nous enflammer si son contenu n'est pas clair et manifeste à la lumière du Soleil ? » (p.143).

Ces deux dernières affirmations méritent une attention particulière.

Plaise à Dieu que nous renoncions à agir quand nous n'avons pas les idées claires ! Au contraire, nous agissons également, sans le moindre nous rendre compte qu'un *autre* esprit (à partir du moment où un « idéal » est — selon tout ce que nous avons vu — un « esprit » ou une idée vivante), en mettant à profit le fait que notre « idéal, indistinct seulement représenté de manière obscure, n'est pas apte à pousser à l'action », a plongé dans cette forme vague sa force, en nous amenant ainsi à agir *apparemment* au nom de notre idéal, mais en réalité, en vue de ses intérêts *inhumains* ou *déshumanisés*.

Pensons, par exemple, à la tragique (et pour beaucoup, encore inexplicable) différence que l'histoire nous a donné malheureusement d'observer entre le socialisme « idéal » et le socialisme « réel ». N'est-elle pas analogue à celle existant entre le christianisme « idéal » et celui « réel », en voulant l'exprimer entièrement, à celle qui l'on peut non plus rarement constater (quand bien même à un autre niveau) entre l'anthroposophie « idéale » et celle « réelle » ?

Il vous sera arrivé, à ce propos, de tomber sur quelqu'un qui, après avoir lu quelques livres de Steiner (surtout relatifs aux divers champs d'application de l'anthroposophie), se sent en devoir de dire : « Ces choses doivent être mises en pratique, elles ne doivent pas rester théoriques ». Très juste ! Mais qui est-ce qui devrait les mettre en pratique ? L'*ego*, peut-être ? Non, parce que l'*ego*, en échangeant le « savoir » par le « connaître » (« Le connu en général — dit Hegel — justement parce que *connu* n'est pas *connu* » — *Phénoménologie de l'esprit* — La Nuova Italia, Scandicci (Fi) 1996, p.18), ne pourrait faire autrement, en la mettant en pratique, qu'*imiter* ou que *singer* le Je.

« Le mal — observe justement Scaligero — est l'idée que l'on feint réalisée », c'est « l'activisme qui remplace l'activité de la pensée » (*Pour que vive une association spirituelle* dans *De l'Amour immortel* — Tilopa, Rome 1982, p.316) [Texte traduit en français également disponible sur ce site, *ndi*].

La première chose à « mettre en pratique » c'est en effet le Je. « Cherchez plutôt le royaume de Dieu, — lit-on chez Luc — et ces choses vous seront données en surplus » (**Luc 12, 31**).

Le contraste entre la théorie et la pratique, tout comme celui entre le penser et le vouloir, ou entre le sujet et l'objet, n'est le fruit, du reste, que de la conscience liée à l'ego ou conscience représentative ; et c'est justement à cause de cela que la science de l'esprit se propose, pour ainsi dire, comme une « théorie pratique » ou une « pratique théorique ». Qu'est-ce que, par exemple, la « pensée vivante », sinon justement une « pensée voulant » ou une « volonté pensant » ?

Mais c'est de l'ego — dira-t-on — qu'il faut partir de toute manière. Certes, mais partir de l'ego pour se transformer soi-même, jusqu'à arriver au Je, c'est une chose, c'en est une autre que de partir de l'ego pour tenter de transformer directement les autres, les choses, ou le monde, en restant ainsi le même. (Qui sait si c'est en pensant à cette éventualité qu'un slogan de 1968 disait : « Ne me libérez pas, je sais le faire tout seul ! »).

Nous devons donc nous transformer nous-mêmes, en commençant à changer la qualité de notre pensée ordinaire (qui sert de béquille à l'ego) ; en nous transformant nous-mêmes, nous commençons cependant à changer le monde, parce que *nous sommes* une partie de ce monde.

### Réponse à une question

Voyez-vous l'âme peut être « enflammée » par la chaleur d'un idéal, mais aussi par celle des passions ou des convoitises, et donc autant d'en haut que d'en bas. On rappellera que Scaligero oppose justement la (suave) « *flamma non urens* » de l'esprit à celle (ardente) « *flamma urens* » de la *cupiditas* qui caractérise notre nature inférieure (les « enfers »).

Il faut donc, comme toujours, être éveillés pour pouvoir distinguer une « *flamma* » de l'autre. À telle fin, il conviendra d'avoir présent à l'esprit que l'idéal, comme le Soleil, *illumine et réchauffe*. Partout où il y a *chaleur, mais pas de lumière* (justement un « idéal indistinct » ou « seulement obscurément représenté »), on peut être sûrs par conséquent qu'il y a la nature mais pas l'esprit.

Steiner continue : « Les impulsions à notre action doivent toujours se manifester sous la forme d'intentions individuelles. Tout ce que l'être humain accomplit de fécond doit son origine à de telles impulsions individuelles. Des lois morales générales, des normes éthiques, qui devraient valoir pour tous les hommes, se révèlent totalement privées de valeur (...) Toutes les actions ne sont pas également dignes d'être accomplies par quiconque, mais bien celle-ci est adaptée pour l'un, celle-là pour l'autre, selon la vocation que chacun ressent en soi » (p.143).

On comprend bien ici pourquoi je vous ai proposé, il y a longtemps, de distinguer l'*individualité* spirituelle autant de la *subjectivité* animique (ou psychique) que de la *singularité* corporelle. Nous nous tromperions, en effet, au sujet de ce que dit Steiner, au cas où nous échangerions les « intentions individuelles », qui descendent du Je ou de l'esprit, avec celles qui remontent au contraire de la psyché ou du corps.

Pour distinguer ce qui, en nous, est une expression du Je de ce qui ne l'est pas, il faut cependant de l'honnêteté et du courage. Avoir des pensées qui — comme on dit — « nous passent par la tête » (et avec lesquelles nous sommes habitués à nous identifier), c'est une chose, en effet, mais c'en est une autre de *s'efforcer de penser* les pensées qui « nous passent par la tête » (en se dés-identifiant d'elles), ou de *se donner sciemment* des pensées (comme on le fait avec la concentration et la méditation).

Le fait est que comme « tout ce qui brille n'est pas or », ainsi « tout ce qu'on pense n'est pas de l'idée ». Dans la forme d'une idée *réelle* vit en effet (en tant qu'essence) la force (de l'être) du Je., tandis que dans la forme ou dans la coque d'une idée *apparente* vit la force (karmiquement déterminée) de notre nature personnelle (proie facile des « adversaires »).

On fera bien de rappeler qu'une telle nature, si elle est sthénique (ou hystérique), tend à nous rendre « désobéissants » ou « rebelles » ; si elle est asthénique (ou neurasthénique), des « obéissants » ou des « grégaires » (Fromm). Dans le premier cas, on souffrira des normes et règles, et donc on sera attirés par la liberté, tandis que dans le second, on retirera de la sécurité dans leur observance, et l'on aura donc peur de la liberté (le livre de Erich Fromm n'est pas intitulé par hasard : *Fuite de la liberté* — Mondadori, Milan 1994).

Dans ce cas aussi, on fera bien d'apprendre à distinguer la liberté qui naît *de l'amour* pour le Je (pour l'être humain) de cette pseudo-liberté ou, pour mieux dire, de l'*arbitraire* qui naît de l'*intolérance*, sinon carrément *de la haine*, pour les normes et les règles.

La première est en effet une réalité spirituelle, tandis que la seconde est un simple fait psychique. Goethe dit : « Le devoir : c'est quand on aime ce que l'on se commande à soi-même » (*Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.179). Eh bien, les types ou caractères sthéniques « aiment » (sans s'en rendre compte), non pas ce qu'ils se commandent à eux-mêmes, mais bien ce qui les commandent viscéralement, et de ce dont ils sont esclaves pour cette raison (Goethe dit encore : « Personne n'est plus esclave que celui qui se tient libre sans l'être » — *Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.38). Les types « désobéissants » ou « rebelles » sont en somme esclaves de la nature (Freud dirait du « *Es* »), alors que les types « obéissants » ou « grégaires » sont esclaves de la culture (Freud dirait du « Super-je »).

Steiner écrit : « Ces considérations projettent une lumière sur les questions qu'une éthique générale a à résoudre. On considère souvent celle-ci comme une somme de règles qui devraient diriger l'action humaine. De ce point de vue, on oppose l'éthique à la science naturelle et en général à la science de l'existant. Alors que cette dernière a à nous transmettre les lois de ce qui subsiste, de ce qui est, l'éthique serait appeler à nous enseigner celles de ce qui *devrait* être. Ce serait un code de tous les idéaux de l'homme, une réponse exhaustive à la question : *Qu'est-ce que le bien ?* Mais une telle science est impossible ; il ne peut y avoir de réponse générale à une telle question. En effet, l'agir moral est un produit de ce qui opère dans l'individu ; il est toujours donné dans des cas singuliers, jamais en général. Il n'existe pas de lois générales sur ce que l'on doit ou ce que l'on ne doit pas faire » (p.144).

Nous voici donc en présence — comme nous l'avons dit la fois passée — de l'opposition entre l'*être* et le *devoir-être* : ou bien entre la science (le penser) et l'éthique (le vouloir). Il sera opportun toutefois de se souvenir que la morale hétéronome a aidé (sur le plan de l'évolution collective), et aide toujours (sur celui de l'évolution individuelle), l'intellect et l'*ego* à se former ou à se structurer (il est significatif, par exemple, que parmi les « Dix commandements », le septième, « Tu ne voleras pas », le neuvième : « Tu ne désireras pas la femme d'autrui », et le dixième : « Tu ne désireras pas les biens d'autrui », se fondent justement sur la distinction entre l'*ego* et le « tu », et donc entre le « mien » et le « tien »). Une telle morale n'aide cependant pas l'*ego* à aller au-delà de lui-même et à devenir un Je (un « Soi spirituel ») : elle l'a aidé et l'aide, donc, à se libérer de la nature, mais pas à se libérer de soi-même, pour se retrouver dans l'esprit. C'est un fait que l'*ego*, pour pouvoir se libérer de lui-même, doit se libérer de la *mort*. Comment a-t-il réussi en effet à se libérer de la nature ? En la faisant mourir justement dans cette partie du corps (la tête) dont il se sert pour avoir une conscience (réfléchie) du monde

et de soi : à savoir, dans cette partie du corps qui s'oppose, en qualité de « nature morte », à l'organisme restant, en qualité de « nature vivante ».

Mais comme la mort nous a libérés de la nature, ainsi l'esprit (le *Logos*) doit nous libérer de la mort, en nous permettant donc, à l'égal de Lazare, de renaître. N'est-il pas significatif que Golgotha signifie justement « lieu du crâne » ?

J'espère qu'il est clair, de toute manière, que de se porter au-delà de l'*ego* ne signifie pas éliminer l'*ego*, tout comme de se porter, disons, au-delà des pieds ne signifierait pas éliminer les pieds, mais bien développer aussi les jambes, le thorax, les bras et la tête.

Un jour viendra du reste (si nous le voulons) où la conscience intellectuelle, qui représente aujourd'hui le degré de conscience le plus élevé (plus élevé que ceux de la conscience du rêve et du sommeil), représentera au contraire le degré le plus bas et, pour ainsi dire, « instrumental ».

Toutes les questions soulevées par l'éthique — écrit Steiner — « peuvent se comprendre en une : Jusqu'à quel point l'homme est-il un être moral ? Mais cela n'a pas d'autre but que de connaître la nature morale de l'homme ; on ne demande pas quelle chose l'homme doit faire ou ne pas faire, mais bien qu'est-ce qu'il fait, dans son essence profonde. Avec cela s'écroule la paroi qui scinde la science en deux domaines : la doctrine de ce qui est et la doctrine de ce qui a à être. *L'éthique est, comme toutes les autres sciences, une doctrine de ce qui est* » (p.145).

Le problème, donc, ce n'est pas d'être ou ne pas être « moraux », mais bien plus d'être ou de ne pas être des « hommes », puisque la moralité est l'être même de l'homme (Un verset du *Notre Père* donné par Steiner dit justement : « Que Ta volonté soit réalisée, comme Tu l'as mise dans notre essence profonde »). En éliminant l'homme du monde, on éliminerait donc la moralité.

Mais si la réalité éthique coïncide avec celle *ontologique*, cela veut dire alors que l'être immoral de l'homme coïncide avec son non-être homme. Que prétendrait la morale normative ? Que l'homme, tout en n'étant pas homme, se comporte en homme, en comblant ainsi le vide de son être avec le devoir-être.

Ce qui, comme nous l'avons déjà observé, serait aussi légitime, au cas où son devoir-être servît, dans le cours de la « première moitié de la vie » (Jung), à le préparer, à rechercher et réaliser, dans le cours de la « seconde », son propre être (et donc une morale « autonome »). Il n'en est pas ainsi cependant, parce que la validité de la morale hétéronome est posée comme *absolue*, et non comme *relative* à une phase particulière de la conscience humaine. Il est superflu d'ajouter que les difficultés que l'on rencontre dans l'ascension de la morale codifiée et sculptée dans la pierre à celle vivante sont les mêmes que l'on rencontre dans l'ascension de la pensée réfléchie à celle vivante (Goethe remarque : « L'erreur se tient à la vertu comme le sommeil se tient à la veille. J'ai remarqué qu'en sortant de l'erreur, on retourne comme trempés à la vérité » — *Maximes et réflexions*, p.88).

Steiner continue : « Or l'homme n'appartient pas seulement à lui-même, mais il est membre de deux ensembles supérieurs. Avant tout il est membre de son peuple, auquel l'unissent des us et coutumes, la culture, le langage et des façons de voir communes. En outre, il est aussi citoyen de l'histoire, un membre singulier du grand processus historique de l'évolution humaine. À partir de cette double appartenance à un tout, son agir libre semble infirmé » (p.145).

L'agir libre de l'homme semblerait donc « infirmé » soit par son appartenance à un *espace* déterminé, soit par son appartenance à un *temps* déterminé.

Il semblerait, mais il n'en est pas ainsi. Le Je n'appartient en effet ni à l'espace ni au temps, et il peut donc les mettre tous deux à son propre service.

Pensez par exemple à un jeu de poker. Les cartes qui vous sont données sont une chose, la façon dont vous les jouerez en est une autre. On sait, en effet, qu'un mauvais joueur, même avec de bonnes cartes, peu difficilement vaincre, sinon carrément perdre, tandis qu'un bon joueur, même avec de mauvaises cartes, peut perdre difficilement, sinon carrément vaincre. Pour nous bien « jouer » l'espace et le temps, nous devons cependant les connaître et les objectiver, et *non nous identifier* à eux. Ceux qui ont « l'esprit de clocher » ou les « chauvinistes », par exemple, s'identifient avec leur espace, tandis que tous ceux qui se vantent d'être à *la page* ou *trendy* [« tendance », *ndt*] s'identifient avec leur temps.

Pour devenir le Je que l'on est, il faut par conséquent s'ouvrir péniblement un passage dans la jungle (physique, éthérique et astrale) des *identités fausses et illusives* (la plus répandue desquelles est aujourd'hui celle du « je corporel »).

En tout cas, le Je porte avec lui son propre espace comme corps physique et son propre temps comme corps éthérique. Mais qu'est-ce que ce temps ? C'est celui qui s'écoule entre la naissance et la mort d'une vie terrestre.

Considérez, ne serait-ce que pour faire un exemple, ce Je qui a reçu le nom de Giuseppe Garibaldi (1807-1882). Vous semble-t-il que son « agir libre » ait été « infirmé » par son appartenance à un espace déterminé et à un temps déterminé ? Ou ne vous semble-t-il pas plutôt que c'est son « libre agir » qui a marqué autant l'un que l'autre ? Vous souvenez-vous de ce que Manzoni dit de Napoléon ? « ... *Chiniam la fronte al Massimo/ Fattor, che volle in lui/ del creator suo spirito/ più vasta orma stampar* ». (« Inclignons le front devant le plus Grand Facteur qui voulut imprimer en lui la plus vaste trace du créateur sur son esprit, *ndt*)

Steiner observe en effet : « L'histoire m'assigne une place pour y dérouler mon action. Moi, je suis indépendant de l'époque de culture dans laquelle je suis né ; je suis le fils de mon époque. Mais si l'on considère l'homme comme un être connaissant, en même temps qu'agissant, une telle contradiction se résout. Grâce à ses facultés cognitives, l'homme pénètre le caractère de sa propre individualité ethnique ; il se rend compte d'où ont commencé ses compatriotes. Ce qui semble le déterminer, il le dépasse, et il l'accueille en lui comme une représentation pleinement reconnue ; il devient donc individuel en lui, et assume totalement le caractère personnel qui est propre à l'action libre. La même chose se produit eu égard à l'évolution dans laquelle l'homme vit. Il s'élève à la connaissance des idées directrices, des forces éthiques qui y règnent ; alors celles-ci n'agissent plus comme des impulsions coercitives, mais deviennent en lui des forces individuelles » ; il ne doit plus, en somme, « être conduit, mais se conduire lui-même » : c'est-à-dire qu'il ne doit plus « se laisser entraîner par la progression de la civilisation, mais il doit faire siennes les idées de son temps. Pour cela, il faut avant tout que l'homme comprenne son époque » (pp.145-146).

En paraphrasant l'adage antique : « *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* » (« Qui est consentant, le destin le conduit, qui ne l'est pas, celui-ci l'entraîne »), nous pourrions donc affirmer que celui qui comprend son espace et son temps, ceux-ci le conduisent, tandis que

celui qui ne les comprend pas, est entraînés par eux ; et il est traîné par eux, puisque, parce que « *nolentem* », il leur assigne inconsciemment le rôle qui serait propre au Je.

Le fait est que notre espace et notre temps font partie de notre *karma* ; et ceci — comme vous le savez, devrait, non pas nous entraîner paresseusement, mais bien nous stimuler à accroître notre connaissance, au point de pouvoir motiver nos actions de manière toujours plus consciente et responsable.

Le *karma*, en définitive, est un peu comme la « matière première » des alchimistes : à savoir, ce « plomb » de la *nécessité* que nous devrions apprendre à transmuter, grâce à « l'*Ars magna* » (Raimondo Lulle), en « l'or » de la *liberté*.

**Lucio Russo, Rome, 8 mai 2001.**



## Trente-troisième rencontre 15 mai 2001

**Avertissement** : Lors de la soirée du 15 mai 2001, avant de reprendre la lecture des *Œuvres scientifiques de Goethe*, fut lu, commenté et discuté l'article de Francesco Giorgi, *Scenziaggini* [[http://www.ospi.it/ospi/articoli/focusart\\_1024.asp?id=102](http://www.ospi.it/ospi/articoli/focusart_1024.asp?id=102), traduit aussi en français sur le site de l'IDCCH], publié deux jours auparavant sur notre site (13 mai) de notre « observatoire ».

Reprenons maintenant notre travail.

Steiner écrit : « Dans les sciences spirituelles, l'homme a à faire avec ses propres créations, avec les œuvres de la culture, de la littérature, de l'art, etc.. Le spirituel est appréhendé par l'esprit. Et le seul but des sciences spirituelles doit être celui de faire reconnaître à l'homme là où le destin l'a placé ; il a à comprendre ce qui a déjà été accompli et ce qu'il *lui* revient d'accomplir. Au moyen des sciences spirituelles, il doit trouver le point juste pour participer avec sa propre personnalité au travail du monde. L'homme doit connaître le monde spirituel et, selon une telle connaissance, déterminer sa participation à celui-ci » (p.146).

C'est donc « au moyen des sciences spirituelles » que l'être humain peut « trouver le point juste pour participer avec sa propre personnalité au travail du monde », pour accomplir librement sa propre mission ou pour réaliser celle que, en opposition au devoir-être, nous avons appelée son « vouloir-être ».

Selon Martin Heidegger (1889-1976), celui de l'homme n'est cependant pas un devoir-être ni un vouloir-être, mais un pouvoir-être.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Que nous ne devrions pas — selon lui — orienter et déterminer notre existence sur la base de la connaissance du monde spirituel, mais nous limiter, en tant qu'êtres mis ou « jetés » dans le monde, « à la projeter ».

Bien !, mais que veut dire « projeter », sinon vouloir réaliser une idée ? Et la différence — qui lui tient à cœur — entre une existence « authentique » et une « inauthentique » ne sera-t-elle pas donnée, justement, par « l'authenticité » ou « non-authenticité » de l'idée que l'on veut réaliser ?

Nous pourrions en effet définir comme « authentique » toute idée qui est un véhicule du Je, et « inauthentique » toute idée qui ne l'est pas. Vous rappelez-vous ce que nous avons dit, à ce sujet, la semaine passée ? Que de la même façon que « tout ce qui brille n'est pas d'or », ainsi « toute idée que l'on pense n'en est pas », puisque si dans la forme d'une idée *réelle* vit la force (libre) du Je, dans celle d'une idée *apparente* vit, au contraire, la force (déterminée par le *Karma*) de notre nature personnelle.

Pour l'ego, donc, une chose est de « pouvoir-être », sur la base du subjectif *estimer être* ceci ou cela, c'en est une autre de « vouloir-être », sur la base du *connaître* objectif, le Je : ou bien, ce que l'on est réellement.

L'homme, dit Steiner, « a à comprendre ce qui a déjà été accompli et ce qu'il lui revient d'accomplir ». Il y a cependant un problème : à partir du moment où le Je sait et veut « ce qu'il lui revient d'accomplir », mais que l'ego lui, ne le sait pas et ne le veut pas, il n'est pas suffisant de se mouvoir à la surface de l'être (sur le plan de la conscience ordinaire), mais il est nécessaire de descendre dans les profondeurs.

Le langage de l'ego, c'est en effet celui des représentations, alors que le langage du Je est celui des imaginations, des inspirations et des intuitions. Il n'est pas possible, pour cette raison, de comprendre ce que le Je sait et veut, sans développer, en allant au-delà de celle représentative, une conscience imaginative, une inspirative et une intuitive.

Ne pas être avec la conscience à la hauteur des imaginations, inspirations et intuitions, peut s'avérer d'ailleurs périlleux pour l'équilibre mental.

Pensez, ne serait-ce que pour donner un exemple, au célèbre psychiatre et psychanalyste autrichien Wilhelm Reich (1897-1957), qui conclut tragiquement ses jours dans le pénitencier fédéral de Lewisburg (Tennessee). Il s'agit d'un homme qui a eu un sentiment très vivant de la réalité éthérique (dite par lui « énergie orgonique »), des activités des forces adverses lucifériennes et ahrimaniennes (dites par lui « mystico-mécaniques »), et même de l'entité du Christ (vécue par lui comme l'idée « organomique »), mais qui a ensuite tout forcé et réduit dans le domaine borné de la conscience naturaliste (jusqu'à exiger même, à la différence de Freud et de Jung, que les psychothérapeutes fussent diplômés en Sciences Naturelles).

Steiner dit encore que l'homme, « pour participer avec sa propre personnalité au travail du monde », doit « connaître le monde spirituel » : ce qui veut dire, plus précisément, qu'il doit apprendre à écouter, *dans l'âme*, tout ce que dit, pour *son* bien, l'Ange (gardien), et tout ce que dit aussi, pour le bien de *son peuple*, l'Archange (Cfr. R. Steiner : *La mission des âmes individuelles de chaque peuple* — Antroposofica, Milan 1983).

Mais comment pouvons-nous apprendre à les écouter ? En apprenant à nous maîtriser nous-mêmes, au point de réduire au silence tout ce qui, en remontant de notre nature inférieure, gronde habituellement dans l'âme. De tels êtres, en effet, nous parlent, mais nous, nous ne parvenons pas à les écouter, parce que le son *muet* de leurs voix (leurs imaginations et inspirations) est malheureusement recouvert par celui de notre bavardage (de nos opinions). Plus nous devenons énergiques à mettre un frein à notre nature inférieure, plus nous nous rendons réceptifs par conséquent à leur égard.

Ils vivent et opèrent, en substance, dans l'inconscient de chacun de nous ; et c'est grâce à cela que la science de l'esprit voudrait nous aider à soulever pas à pas à la conscience tout ce qui vit et agit dans les profondeurs. Freud disait : « Là où était le *Es*, le je règnera ». « D'accord, — aurait-on pu lui répondre — mais ce n'est certainement pas avec les instruments cognitifs dont tu disposes que tu réussiras à atteindre l'objectif que tu t'es fixé ».

Le fait est que pour soulever les contenus inconscients et les amener à la conscience, il faut modifier la conscience (ordinaire). Celle-ci, en effet, est d'autant plus devenue maîtresse de la réalité sensible qu'elle a remis et refoulé la réalité spirituelle dans l'inconscient.

Comment penser, donc, que l'on puisse s'essuyer avec un essuie-mains mouillé ? Que l'on puisse, à savoir, s'adresser aux contenus de l'inconscient, les connaître et les accueillir, sans modifier cette conscience-là, qui est devenue ce qu'elle est justement parce qu'elle leur a tourné le dos ?

Voyez-vous, nous jouissons normalement d'un niveau de conscience, celui de la veille, et de trois niveaux d'inconscience : ceux du rêve du sommeil et de la mort. Quiconque veuille vraiment faire régner le Je à la place du *Es*, est appelé pour cela à développer la conscience imaginative, pour éclairer le niveau du rêve, la conscience inspirative pour éclairer le niveau du sommeil et la conscience intuitive pour éclairer celui de la mort. Comme le sait tout spéléologue, en effet, plus on descend dans les profondeurs et plus il faut de lumière.

Faites attention, cependant, même où règne le *Es* à la place du Je, la conscience se transforme, mais elle le fait de manière *destructrice* (en engendrant des perversions, névroses et psychoses), et non *créative* (en promouvant le développement moral).

Dans cette lumière, l'*ego*, avec sa conscience intellectuelle « aseptique » (rationaliste, issue du « siècle des Lumières » et aujourd'hui « informatisée ») représente vraiment — pour le

dire avec Nietzsche — « une corde tendue entre la bête et le Surhomme » ; avec la différence décisive, cependant, que ce qui était pour Nietzsche le « Surhomme » (*Übermensch*), pour nous c'est, inversement, le *Logos* qui vit dans le Je (dans le « Soi spirituel »).  
Mais revenons à notre sujet.

Après avoir cité, au sujet de la « vie du peuple », un passage de l'homme politique et lettré allemand Gustav Freytag (1816-1895), Steiner écrit : « Si Freytag avait exploré une telle vie du peuple, il aurait certainement découvert qu'elle se dissout dans l'action d'une somme d'individus singuliers qui dépassent cette contrainte obscure, en soulevant à leur conscience l'inconscient, et il aurait vu comment procède à partir des impulsions de la volonté individuelle, de l'action libre de l'homme, ce qu'il qualifiait « *d'obscure contrainte* (d'une « *force primordiale* » — *nda*), en parlant d'une *âme du peuple* » (pp.146-147).

Vous voyez, « en soulevant à leur conscience l'inconscient ». Mais nous venons de le dire : pour soulever vraiment l'inconscient, il faut se hausser de la conscience ordinaire ; autrement on finit, non pas par soulever l'inconscient, mais par abaisser une telle conscience, en la rendant chaotique et en la désagrégeant.

Steiner continue : « Mais une autre chose est à considérer au sujet de l'action de l'être humain au sein de son peuple. Toute personnalité représente une puissance spirituelle, une somme de forces qui recherchent la possibilité d'agir. C'est pour cette raison que chacun doit trouver un lieu où son action puisse s'insérer dans son organisme ethnique de la manière la plus féconde. Qu'il trouve un tel lieu, cela ne doit cependant pas être laissé au hasard. La constitution de l'État n'a pas d'autre objectif que de prévoir que chacun puisse trouver un environnement adéquat pour son action. L'État est la forme dans laquelle s'extériorise l'organisme d'un peuple » (p.147).

En effet, le Je humain est une inépuisable « ressource énergétique » : c'est-à-dire une source intarissable d'idées et d'actions. L'art de l'organisation sociale devrait être par conséquent de permettre à ses membres individuels de développer au mieux leurs aptitudes et leurs talents.

Il n'y a cependant qu'un seul *habitat* où cela peut survenir ; et c'est l'*habitat* de la liberté. Cette vraie liberté-là — s'entend — qui est inséparable — comme nous le savons désormais — et de la conscience et de la responsabilité.

Il est superflu d'ajouter qu'un tel art est complètement inconnu à tous ces systèmes *technocratiques, nomocratiques* et *ploutocratiques* qui rendent leurs propres membres esclaves de l'esprit, de la politique et de l'économie.

Et pourtant, qu'est-ce qu'on a fait jusqu'alors, sinon substituer l'esclavage économique avec celui politique et l'esclavage politique avec celui de l'économie, en courant ainsi le risque que, pour se soustraire autant à l'un qu'à l'autre, on finisse tôt ou tard par retomber dans l'esclavage spirituel ?

Voyez-vous, pour que l'homme puisse développer ses propres aptitudes et talents au bénéfice de la communauté, il faudrait une vie spirituelle de gestion autonome et indépendante de la vie politique et de celle économique, tout comme il faudrait une vie politique autogérée et indépendant de celle spirituelle et économique, et une vie économique autogérée indépendante de celle spirituelle et politique : il faudrait, en somme, une tri-articulation [*Dreigliederung, ndt*]de l'organisme social (Cfr. R. Steiner : *Les points essentiels de la question sociale* — Antroposofica, Milan 1980).

Il est clair, en tout cas, que ce devrait être le peuple à faire l'État et non celui-ci à faire le peuple, tout comme ce devrait être les individus à faire le peuple et pas l'inverse.

Steiner poursuit : « L'ethnographie et la science politique doivent étudier la meilleure façon pour que la personnalité particulière puisse de manière adéquate se faire valoir. La constitution doit découler de l'essence la plus profonde du peuple. Le caractère du peuple, exprimé en articles singuliers, est la meilleure des constitutions de l'État.

J'espère que l'actualité de ces questions ne vous échappe pas. Beaucoup craignent aujourd'hui, en effet, que la soi-disant « globalisation » économique finisse par gommer les identités politiques et culturelles des divers États nationaux. Toutefois, cette crainte fondée les porte le plus souvent à rejeter, non seulement la globalisation politique et culturelle, mais aussi celle économique et à opposer ainsi à l'unilatéralité des « OUI-globaux » celle des NON-globaux ».

L'on ne s'aperçoit pas ainsi que la vie économique pourrait *s'universaliser* sans mettre en danger la *particularité* de la vie politique et l'*individualité* de celle spirituelle seulement dans le cas où l'on donnât à ces trois activités humaines la possibilité de s'organiser et de se développer de manière autonome, en fonction de leurs divers idéaux et matériaux.

Dans l'organisme social tri-articulé [*Dreigliederung, ndt*] — proposé par Steiner — la vie économique devrait en effet s'inspirer de l'idéal « socialiste » (à la *fraternité*), la vie politique de l'idéal « démocratique » (à l'*égalité*) et la vie spirituelle de l'idéal « libéral » (à la *liberté*).

Goethe observe avec justesse : « C'est dans les manières de penser qu'il faut rechercher le libéralisme et celles-ci sont l'âme vivante » (*Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.69).

**Lucio Russo, 15 mai 2001.**

## Trente-quatrième rencontre 22 mai 2001

Si tout va bien, nous finirons ce soir le neuvième chapitre, et nous commencerons le dixième, intitulé : *Rapport entre la pensée goethéenne et d'autres conceptions*. C'est pourquoi nous commençons par lire tout de suite.

Steiner écrit : « À cela nous devons ajouter encore quelques mots sur la *méthode de l'histoire*. L'histoire doit toujours être consciente que les causes des événements historiques sont à rechercher dans les intentions, desseins, etc., individuels des hommes. Chercher à dériver les faits historiques de « desseins » résidant à la base de l'histoire, est une erreur » (p.147).

C'est donc une erreur d'attribuer les causes des événements historiques aussi bien — comme le fait Hegel — à « l'astuce de la raison », dont serait muni « l'Esprit du Monde », qu'à « l'astuce de la matière », — comme le font Marx et Engels — dont serait muni son « mouvement » (Cfr. G.W.F. Hegel : *Leçons sur la philosophie de l'histoire* — La Nuova Italian Florence 1966 ; K. Marx- F. Engels : *La conception matérialiste de l'histoire* — Éditeurs Réunis, Rome 1959).

Aussi bien dans un cas comme dans l'autre, la volonté des individus serait en effet conditionnée ou instrumentalisée (« astucieusement ») par « des desseins » se trouvant à la base de l'histoire ».

À ces conceptions transcendantes et théologisantes, l'une idéaliste, l'autre matérialiste, nous devons donc opposer la conception immanente et, pour ainsi dire, « anthropologisante » de la science de l'esprit.

Steiner ajoute en effet : « Il s'agit toujours d'objectifs que telle ou telle personnalité s'est proposés, de chemins fréquentés par elle, etc.. L'histoire doit être fondée absolument sur la nature humaine ; les volontés, les tendances de la nature humaine sont à étudier » (p.147).

Ce qui veut dire que « sont à étudier » les impulsions, les motifs, les intentions, ou les idéaux des individus, puisque tout ce qui se présente sur le plan historique résulte du concours de volontés multiples et variées.

Steiner écrit : « Nous cherchons donc le noyau de l'existence dans l'homme lui-même. Personne ne lui révèle une vérité dogmatique, personne ne le pousse à agir. Il se suffit à lui-même. Tout ce qu'il est, il doit l'être par sa vertu propre, et non par la vertu d'un autre être ; il doit tirer toute chose de son for intérieur ; donc y compris la source de son propre bonheur (...) Plaisir et déplaisir n'existent pour l'homme que dans la mesure où lui-même confère à des objets la faculté d'éveiller en lui de tels sentiments. Un créateur qui déterminerait de l'extérieur ce qui doit devenir plaisir ou déplaisir, nous guiderait comme l'on guide des enfants » (p.148).

Mais comment faisons-nous pour tirer notre bonheur de nous-mêmes ? Nous l'avons dit quand nous sommes occupés de *La philosophie de la Liberté* : en transformant, au moyen de la pensée, la *convoitise* et, au moyen du convoité, l'*action de convoiter*.

Mais qu'est-ce qui est convoité ? C'est l'*objet* de l'action du convoiter. En tant « qu'objet », il peut être par conséquent considéré, soit comme une réalité physique ou une « chose » (comme le fait le réalisme naïf), soit comme une réalité spirituelle ou un « concept » (comme le fait le réalisme des idées). Et qu'est-ce inversement que l'action de convoiter ?

C'est le complément nécessaire, en tant que *chaleur sans lumière* de la pensée reflet que caractérise, en tant que *lumière sans chaleur*, la conscience ordinaire (et donc le réalisme naïf).

La différence entre le convoiter et l'aimer n'est donc que le *pendant* [en français dans le texte, *ndt*] (volitif) de la différence entre le penser reflet et celui vivant ; tant et si bien que l'on pourrait presque dire : aimer les choses c'est convoiter, tandis que convoiter les concepts (ou les idées) c'est aimer.

Pour rechercher, comme dit Steiner : « le noyau de l'existence chez l'homme lui-même », il faut par conséquent chercher le noyau du penser : à savoir chercher en partant de son non-être ordinaire, son être. C'est naturel, en effet, que celui qui expérimente le penser (et donc le Je) comme un non-être se voie ensuite contraint, ne pouvant se « suffire à lui-même », à chercher un « autre » qui lui serve, en tant qu'être, de soutien. Il le cherchera évidemment en dehors du penser et du conscient, et à cause de cela même dans un domaine (matériel, sous-matériel ou spirituel) qui les transcende.

Steiner conclut : « Avec cela tout optimisme ou pessimisme sont réfutés. L'optimisme suppose le monde parfait et source de la plus grande satisfaction pour l'homme (...) Le pessimisme croit que le monde est construit de manière à rendre l'homme éternellement insatisfait et malheureux. Mais quelle créature misérable serait l'homme si, de l'extérieur, la nature devait lui offrir l'apaisement ! Toute lamentation sur l'existence qui nous rend malheureux, sur le monde si dur avec nous, doit disparaître face à la pensée qu'aucune force au monde ne pourrait nous apaiser si, d'abord, nous-mêmes, nous ne lui conférions pas le pouvoir magique au moyen duquel celle-ci nous élève et nous réjouit. L'apaisement doit nous venir de nos propres créations, de ce que nous-mêmes nous faisons des choses. Seul ceci est digne des êtres libres » (pp.148-149).

Une chose est, en effet, l'optimisme ou le pessimisme en tant que faits psychiques ou de nature, mais la *positivité*, en tant que conquête spirituelle, en est une autre.

Vous savez, en effet, que le caractère sthénique (spécialement s'il est imprégné du tempérament sanguin) est tendanciellement optimiste, alors que l'asthénique (spécialement s'il est imprégné du tempérament mélancolique) est tendanciellement pessimiste.

En tout cas se pose à nouveau ici la question des convoitises. Pour l'actuel « conscient collectif », par exemple, l'idée de l'esprit est, effectivement, noble et belle, mais aussi (du point de vue des convoitises) rappelant insupportablement le « carême », puisque associée à ce « renoncement », à la « pénitence » pu à la « mortification de la chair ».

C'est étrange, en effet, que l'on associe à l'idée de l'esprit, l'idée de la *joie* : à savoir cette béatitude qui équivaut, pour Scaligero, à la « joie d'être » ; à une « joie d'être » — que l'on fasse bien attention — qui ne manque certainement pas de répercuter sa chaleur et sa lumière sur l'existence.

On pourrait même dire qu'est « éternellement insatisfait et malheureux » justement celui qui recherche la joie d'exister *directement* : sans la retirer, à savoir, de celle d'exister ; celui qui demande en somme à César de lui donner non seulement la joie que peut donner César, mais aussi celle que ne peut lui donner que Dieu.

Nous sommes ainsi parvenus à la fin du neuvième chapitre. Commençons donc le dixième intitulé, comme nous l'avons dit : « *Rapport entre la pensée goethéenne et d'autres conceptions.* »

Steiner écrit : « Quand on parle de l'influence exercée par des penseurs précédents ou contemporains sur l'esprit de Goethe, il ne faut pas comprendre cela dans le sens qu'il se fût formé ses opinions en se fondant sur leurs théories. La manière par laquelle il était amené à penser et à voir le monde était inhérente à sa nature entière, et précisément depuis sa prime jeunesse, et, à cet égard, il resta ensuite égal à lui-même toute sa vie durant » (p.151).

C'est ceci le problème (auquel nous avons déjà fait allusion dans le passé) des soi-disant « sources ». Qu'est-ce que Goethe a retiré — se demandent en effet l'historien et le philologue — de ceci ou de cela et de cela encore ? Ce qui — passez-moi la comparaison — reviendrait un peu à se demander de quoi s'est nourri Paul et Pierre, depuis leur naissance jusqu'à aujourd'hui. Le vrai problème, en effet, n'est pas celui de découvrir comment donc l'un a utilisé tel aliment pour devenir Pierre et l'autre pour devenir Paul.

Pour le découvrir, on devrait donc amener au premier plan leur individualité (leur Je), et ne pas les obscurcir derrière un long, épais et docte, rideau de « sources ».

Entendons-nous bien, non pas qu'il ne soit pas important de découvrir, par exemple, avec quels auteurs et avec quelles œuvres Goethe s'est mesuré et s'est plus ou moins trouvé en syntonie ; mais il est important de le découvrir justement pour pouvoir mieux comprendre son individualité, et non pour l'estomper ou la dissoudre.

Steiner continue : « Deux caractéristiques importantes doivent être considérées ici de manière tout à fait spéciale. La première est la tendance à arriver aux sources, aux profondeurs de l'être ; en ultime analyse, la foi dans l'idée. Goethe est toujours imprégné par l'intuition de quelque chose de plus élevé et de meilleur ; et ceci est un trait profondément religieux de son esprit. Il ne connaît pas ce besoin, propre à tant de gens, d'abaisser jusqu'à soi les choses, en les dépouillant de toute sainteté. *Au contraire, il a le besoin de pressentir des sphères plus élevées et de faire tout effort pour s'élever jusqu'à elles.* En toute chose, il cherche à trouver un côté qui la rende sacrée. K.J. Schröer (1825-1900 – *nda*) l'a montré de manière très spirituelle à l'égard de Goethe et de l'amour. Tout ce qui est frivole, léger, en est éliminé, et l'amour devient pour Goethe religiosité » (p.151).

Mac Aurèle (121-180) disait : « Si l'être humain regardait toujours le Ciel, il finirait par avoir des ailes ». Eh bien !, si nous regardions toujours le Ciel, à savoir si nous étions toujours imprégnés « de l'intuition de quelque chose de plus élevé et de meilleur », nous finirions, non pas par avoir des ailes, mais par devenir indubitablement *plus humains*. Comment pourrions-nous d'ailleurs nous améliorer, sinon en commençant par aimer cet être « meilleur » que, pour l'instant, nous ne sommes pas encore (sinon potentiellement) ? « Abaisser jusqu'à soi les choses, en les dépouillant de toute sainteté », cela revient à dire les banaliser, les désacraliser ou en faire justement de simples « choses », cela signifie donc les fixer à l'état (ou à la phase évolutive) dans laquelle on est, en apprêtant ainsi le terrain pour une régression : à partir du moment où la vie doit avancer de toute façon, en se s'élevant pas, on finit par décliner en effet.

Vous rappelez-vous le sous-titre du livre de Scaligero : *Graal ? Essai sur le Mystère du Sacré Amour*. Voici donc la « sacralité » : cette sacralité qui lorsque l'âme régresse à la psyché (à la vie neurophysiologique) sombre dans la séduction, l'attirance ou la convoitise. Nous pourrions affirmer aussi, sous ce point de vue, que la nature de Goethe était « saine » : saine parce que réaliste, non pas certes dans le sens du réalisme naïf, mais bien dans celui du réalisme critique ou des idées. Que veut dire, en effet, chercher à découvrir en toute chose

« un côté qui la rende sacré », sinon chercher à découvrir le réel dans l'apparaître, l'essence dans la manifestation, le noumène dans le phénomène, ou l'idée dans la perception ? Pour quelle raison, par exemple, le matérialisme a-t-il tant de succès ? Parce qu'il est vrai « à première vue », et donc facile. Pour pouvoir le dépasser, il est en effet nécessaire de s'engager à développer, pour ainsi dire, une « seconde » une « troisième » et « quatrième » vue (ou bien les degrés de la connaissance supérieure). J'ai dit que celle de Goethe était une nature « saine », mais j'aurais aussi pu dire « sainte ». Entre ces deux mots, il n'y a pas grande différence, à bien y regarder. Comme j'ai eu l'occasion d'autres fois de le rappeler, le terme latin « *salus* » vaut en effet aussi bien pour « santé » que pour « salut », et pour cette raison il indique autant un état de « santé » qu'un état de « sainteté » (en tant que « santé de l'âme »).

Steiner écrit : « Goethe ne cherche jamais d'aborder cet élément plus élevé de manière immédiate ; mais toujours au travers de la nature (...) À côté de la foi dans l'idée, Goethe a aussi une autre foi : celle que nous atteignons l'idée au travers de la contemplation de la réalité ; il ne lui vient pas à l'esprit de rechercher la divinité ailleurs que dans les œuvres de la Nature, mais en celles-ci il cherche toujours à découvrir le côté divin » (p.152).

Qu'est-ce que cela veut dire, ne pas aborder « cet élément plus élevé de manière immédiate ; mais toujours au travers de la nature ? Cela veut dire l'aborder, non pas de manière mystique, mais de manière cognitive : à savoir, de manière telle que l'élément ne nous éloigne pas du monde, mais nous mette en communion avec lui.

Steiner continue : « Elle est donc innée chez Goethe cette façon d'observer les choses que nous avons justifiée par notre théorie de la connaissance. Il aborde la réalité avec la conviction que tout n'est qu'une manifestation de l'idée : cette dernière, nous l'appréhendons seulement en nous élevant de l'expérience des sens à la contemplation spirituelle » (p.152).

Cette « saine » conviction — nous l'avons dit — est en opposition avec celle de Kant : pour Goethe, en effet, le phénomène n'occulte pas le noumène, mais le révèle. Il écrit justement : « L'universel et le particulier coïncident : le particulier est l'universel qui se manifeste dans des conditions différentes » (*Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.136). Certes, le phénomène ne révèle le noumène qu'à celui qui, en s'élevant « de l'expérience des sens à contemplation spirituelle », est prêt à accueillir dans l'âme, de concert à celle des sens, la révélation de l'esprit.

Steiner continue : pour pouvoir amener « à une claire conscience face à lui-même *ce qu'il était*, pour arriver à *savoir* ce qui en lui était *action vivante*, il interrogeait les philosophes. Il cherchait chez eux une explication et une justification de son être propre (...) Dans ses premières années de jeunesse, il sembla au poète qu'il trouvât exprimé son être propre surtout chez Spinoza et Giordano Bruno (...) Bruno considère la raison universelle comme génératrice et directrice de l'univers. Il l'appelle l'*artiste intérieur*, celle qui modèle la matière et la forme de l'*intérieur*. Elle est la cause de tout ce qui existe, et il n'existe pas d'être à la vie duquel elle ne participe pas sans amour (...) Telle était aussi l'opinion de Goethe, à savoir que nous, nous pouvons juger d'une chose seulement quand nous voyons comment, à partir de la raison universelle elle a été mise à sa place et de quelle manière elle



est devenue telle qu'elle se présente à nous ; donc le savoir humain ne peut avoir d'autre but que de s'enfoncer dans le monde pour connaître Dieu (...) Dieu a renoncé à toute existence propre ; il n'est en aucun lieu en dehors du monde (...) Donc tout vrai savoir doit être tel qu'il nous transmette, en tout passage de connaissance du monde, un passage de la connaissance de Dieu. Le *connaître*, à son degré le plus grand, est donc de s'unir avec la Divinité (...) Les lois que notre esprit découvre dans la nature, *sont* donc Dieu dans son essence, et elles ne sont pas seulement créées par Lui » (pp.152-154).

Dire, comme le fait ici Steiner, que « les lois que notre esprit découvre dans la nature, *sont* donc Dieu dans son essence, et qu'elles ne sont pas seulement créées par Lui » équivaut à dire que la pensée que nous découvrons dans la nature c'est Dieu « dans son essence », et pas seulement une chose créée par Lui : c'est-à-dire qu'elle est *sujet*, et pas seulement *objet*. Qu'est-ce par exemple que la théologie ? C'est la science de la nature de Dieu. Mais — interrogeons-nous — Dieu peut-il être l'objet d'une science, sans en être en même temps le sujet ? C'est-à-dire, peut-il être connu, sans être en même temps le connaître et le connaissant ?

Il le peut (et de fait Il l'est) ; cependant en tant que tel, il n'est pas le Dieu-sujet, vivant dans le connaître, mais bien ce Dieu-objet que l'intellect a enseveli dans le connu, et duquel Nietzsche a célébré justement la mort, mais (malheureusement) pas la résurrection. Steiner dit justement : « Le *connaître*, à son plus grand degré, est donc une union avec la Divinité ». Dans le connaître, en effet, l'être de l'homme rencontre l'être du monde, et de cette ré-union naît l'esprit : ou bien l'*être auto-conscient*.

Eu égard encore aux lois que notre esprit découvre dans la nature, nous devons rappeler que pour les athées ou les matérialistes il s'agit en effet d'une « nature », *avec laquelle Dieu n'a rien à faire*, tandis que pour les croyants ou les spiritualistes, il s'agit de créations, *desquelles Dieu reste extérieur*.

Mais pourquoi pensent-ils qu'Il reste extérieur ? Parce qu'ils ne savent pas voir — pour le dire avec Steiner — comment les choses sont été mises à leur place par la « raison universelle » et de quelle manière elles sont devenues telles qu'elles se présentent à nous ; en somme, parce qu'ils ne savent pas distinguer les divers degrés de la présence divine dans le monde.

Je pense que vous savez, à ce propos, que Steiner en distingue au contraire quatre : le degré de « l'Entité divino-spirituelle » (le « Je suis le Je suis ! » — **Exode 3**, 14) ; le degré de la « manifestation » (astrale), le degré de « l'effet opérant » (éthérique) ; et celui de « l'œuvre accomplie » (physique).

Et quel est de ceux-ci le degré des lois ? Celui de la « manifestation » (des entéléchies, des essences ou des idées), dans laquelle — Steiner précise — « vit » et « ourdit » l'Entité divino-spirituelle (*Maximes anthroposophiques* — Antroposofica, Milan 1969, pp.85-89).

Un tel degré, dans les termes de la logique hégélienne, nous pourrions le considérer équivalent à celui de la « Qualité » ou de « l'être déterminé », dans lequel — explique Hegel — « la détermination ne s'est pas encore dégagée de l'être » (*Science de la logique* — Laterza, Rome-Bari 1974, vol.I, p.105).

Steiner écrit : « Kant est généralement estimé comme le fondateur de la philosophie actuelle. En son temps, il suscita un mouvement si grandiose que toute personne cultivée ressentit le besoin de prendre position par rapport à lui. Ceci devint une nécessité également pour Goethe, pour lequel, cependant, elle ne pouvait être fructueuse, à cause de la

dissension profonde entre les enseignements de la philosophie kantienne et la manière de penser goethéenne telle que nous la connaissons. On peut même carrément dire que toute la pensée germanique se développe selon deux directions parallèles, dont l'une est pétrie, pour ainsi dire, de la pensée kantienne, et l'autre est plus proche de la pensée de Goethe » (p.155).

Et ici Steiner nous présente une brève et claire synthèse de la gnoséologie de Kant, qu'il vaudra la peine de lire en entier.

Il écrit justement : « Pour Kant, le point de départ de la pensée humaine est l'expérience, c'est-à-dire le monde qui s'offre à nos sens (parmi lesquels est compris le sens intérieur qui nous transmet les faits psychiques, historiques, etc.) Ce monde donné est une pluralité d'objets dans l'espace et de processus dans le temps. Peu importe quel objet se présente à mes yeux, et quel processus j'expérimente ; il pourrait aussi en être autrement ; moi, je peux aussi penser comme inexistante toute la multiplicité des objets et des processus. Mais ce que je ne peux pas éliminer par la pensée sont l'*espace* et le *temps*. Pour moi, il ne peut rien exister qui ne soit ni spatial ni temporel. Étant donné que même s'il existait un objet sans espace et sans temps, moi, je ne pourrais rien en savoir, parce que sans espace ni temps, je ne peux rien me représenter. Si le temps et l'espace sont à attribuer aux choses ou pas, moi je l'ignore ; mais je sais que pour moi les choses doivent apparaître sous ces formes. Ainsi espace et temps sont les prémisses de *ma* perception sensorielle. Je ne sais rien de la chose en soi ; ce que je sais c'est comment elle doit *m'apparaître* si elle a à exister pour moi. Par ces sentences, Kant inaugure un nouveau problème ; voir même une nouvelle formulation des problèmes. Au lieu de demander, à l'instar des philosophes avant lui : « Comment les choses sont-elles constituées ? », il demande : Comment les choses doivent-elles nous apparaître pour qu'elles puissent devenir objet de notre penser ? Pour Kant, la philosophie c'est la science des conditions par lesquelles le monde est possible comme phénomène humain. Nous ne savons rien de la chose en soi. Nous ne nous sommes pas encore acquittés de notre devoir quand nous sommes arrivés jusqu'à la perception sensible d'une pluralité dans le temps et dans l'espace ; nous aspirons à rassembler une telle pluralité dans une unité. Et ceci est la tâche de l'intellect. L'intellect est à comprendre comme une somme d'activités ayant l'objectif de résumer le monde sensible selon certaines formes pré-tracées au sein de l'intellect lui-même. Il réunit deux perceptions sensorielles, par exemple, l'une comme cause, l'autre comme effet, ou bien l'une comme substance, l'autre comme qualité, etc.. Ici aussi, c'est le devoir de la science philosophique de montrer dans quelles conditions l'intellect peut se former un système du monde. Selon Kant, donc, le monde est un phénomène subjectif qui se présente dans les formes du monde sensible et de l'intellect. Un seul fait est certain : qu'il existe une chose en soi ; le comment elle nous apparaît, cela dépend de notre organisation. C'est donc naturellement absurde d'attribuer à ce monde, que l'intellect forme en union avec les sens, une valeur au-delà de celle qu'il a pour notre faculté de connaître. Cela devient plus clair que jamais là où Kant parle du sens du monde des idées. Pour lui les idées ne sont autres que des points de vue supérieurs de la raison, sous lesquels sont comprises les unités inférieures créées par l'intellect. Par exemple : l'intellect connecte entre eux les phénomènes de l'âme ; notre raison, en tant que faculté de concevoir des idées, comprend cette connexion *comme si* tout émanait d'une âme. Mais cela n'a pas d'importance pour la chose elle-même ; c'est seulement un moyen d'orientation pour notre

faculté cognitive. Tel est le contenu de la philosophie théorique de Kant, pour autant qu'elle peut nous intéresser ici » (pp.155-156).

Pour Kant, donc, la connaissance a une valeur uniquement *formelle* : des formes (« intuitions sensibles ») sont en effet l'espace et le temps, des formes (« a-priori ») sont les concepts de l'intellect, et toujours des formes (a-priori) sont les idées (les « catégories » de la raison).

Il s'ensuit de cela que la connaissance, pour ce qui concerne la réalité du monde (de la « chose en soi ») est *illusoire*, alors que, pour ce qui concerne l'homme, elle est *utile*.

Vous vous souvenez, de toute manière, que lorsque nous avons traité de *La philosophie de la Liberté*, j'ai dit que la « clef » du rapporte entre le réalisme naïf, le criticisme de Kant et l'idéalisme empirique ou (comme je préfère le dire, moi) la « logodynamique » de Steiner réside principalement dans la manière dont est comprise la représentation. (Pour le concept de « logodynamique », que l'on consulte l'étude de *La Philosophie de la Liberté* en question publié sur notre site ([www.ospi.it](http://www.ospi.it)), *ndr* ; [et intégralement publiée en français sur ce même site : <http://users.belgacom.net/idcch/index1.html>, *ndi*].

Pour le réalisme naïf, la représentation est en fait une *reproduction passive* (une photographie) de l'objet ; pour Kant, c'est au contraire une *production active* du sujet ; alors que pour Steiner, c'est, effectivement, une production du sujet, mais comme le *résultat de la rencontre*, dans son âme, de l'*objet extérieur* (le percept) avec l'*objet intérieur* (le concept).

Ce qu'il importe le plus de relever, toutefois, c'est que ces différences proviennent de trois conceptions anthropologiques différentes.

Pour le réalisme naïf, l'homme n'est en effet que *corps* ; pour Kant, il est au contraire *corps et âme* (puisque l'esprit est transcendant) ; tandis que pour Steiner, il est *corps, âme et esprit* (Je).

Le premier, donc, ne nous permet pas de prendre conscience de la réalité de l'âme et de l'esprit ; le second ne nous permet pas de prendre conscience de la réalité de l'esprit (immanent) ; tandis que la troisième, en nous permettant de prendre conscience du corps, de l'âme et de l'esprit (du Je), nous permet de prendre finalement conscience autant de la réalité du monde que de celle de nous-mêmes.

Mais je m'aperçois qu'il est déjà un peu plus tard que d'habitude. Nous continuerons donc la prochaine fois.

**Lucio Russo, Rome, 22 mai 2001**

## Trente-cinquième rencontre 30 mai 2001

Nous continuerons ce soir la lecture du dixième chapitre, en nous remettant à parler de Kant.

Steiner écrit : « Kant élude le vrai problème gnoséologique. Au début de sa critique de la raison il accomplit deux pas qu'il ne justifie pas, et cette erreur altère tout l'édifice philosophique de sa théorie. Il énonce tout de suite la distinction entre objet et sujet, sans se demander quel sens a, en général, le fait que l'intellect entreprenne la séparation en deux champs de la réalité (sujet connaissant et objet à connaître). Puis il cherche à établir *conceptuellement* le rapport réciproque de ces deux champs, ici aussi sans se demander quel sens a une telle précision » (p.157).

Le premier faux pas accompli par Kant a donc été celui, non pas d'être parti du dualisme sujet-objet, mais de l'avoir considéré *originnaire*, donc absolu et non *dérivé*, et à cause de cela même relatif (à une phase de développement particulière de la conscience humaine). Il suffirait, en effet, d'observer les enfants pour s'apercevoir que, dans leur première période de vie, ils ne s'opposent pas du tout, comme « sujets », aux choses, comme « objets », mais qu'il leur faut du temps pour arriver à se distinguer lucidement, en tant que Je, du non-Je. Une telle conscience dualiste, absente au commencement et de l'évolution ontogénique et de celle phylogénique, en vient donc à se former dans le temps. Mais comment ?

Pour le comprendre, nous pouvons imaginer que du Je, situé au centre, (à la hauteur du cœur), se séparent deux « courants » de force, pour ainsi dire : l'un direct, vers la tête (vers le système neuro-sensoriel), l'autre vers l'abdomen (vers le système métabolique et des membres).

Parce qu'émanés du Je, il s'agit de courants de chaleur et de lumière. Toutefois, l'un rencontre, dans la tête, une organisation qui accueille la lumière, mais repousse la chaleur, tandis que l'autre rencontre, dans l'abdomen, une organisation qui accueille la chaleur, mais repousse la lumière.

Là où la lumière est accueillie et la chaleur repoussée, naît la *conscience du Je* ou du sujet (de l'*ego*), alors que là où est accueillie la chaleur et repoussée la lumière, naît, pour ainsi dire, la *non-conscience du Je*, ou du sujet.

Il s'ensuit que le Je, *là où il est conscient de soi n'est pas vivant*, puisqu'il n'est conscient que de sa forme (sans force) réfléchi dans le miroir cérébral, tandis que *là où il est vivant, il n'est pas conscient de soi*, au point d'en arriver à croire que le sujet de cette force (sans forme) soit un non-Je transcendant de nature spirituelle ou matérielle.

Hegel remarque justement : « Comme dans la conscience non-philosophique, le je n'a pas la conscience de son activité dans la représentation de l'objet, il se représente son activité comme une activité étrangère du non je » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie* — La Nuova Italia, Florence 1981, vol. 3, II, p.356).

N'est-il pas significatif, par exemple, que le célèbre neurologue et psychiatre autrichien, Viktor Frankl (1905-1997) ait intitulé son ouvrage : *Dieu dans l'inconscient* (Morcelliana, Brescia 1975) ? À savoir, qu'il ait confiné Dieu, dans ce même inconscient dans lequel Kant a relégué la « chose en soi » et le « Sujet transcendantal », Schopenhauer la « Volonté » et Eduard von Hartmann la matière et l'esprit ?

Voici donc, comment en vient à prendre forme ce dualisme entre sujet et objet que Descartes, déjà, en inaugurant la modernité, avait mis dans les termes de la « *res cogitans* » et de la « *res extensia* ».

Steiner poursuit en effet : si Kant « n'avait pas évité le problème principal de la théorie de la connaissance, il aurait observé que la séparation de sujet et objet n'est qu'un point de transition de notre connaître ; que tous deux ont à leur fondement une unité plus profonde, saisissable par notre raison, et que ce qui est reconnu comme qualité d'une chose, parce qu'elle est pensée en rapport à un sujet connaissant, n'a pas du tout une valeur subjective. La chose est une unité pour la raison, et la scission en une « chose en soi » et une « chose pour nous » est un produit de l'intellect » (p.157).

Mais si « la séparation de sujet et objet n'est qu'un point de transition de notre connaître », alors l'actuelle pensée « cérébrale » (intellectuelle) n'est qu'un « point de transition » entre la pensée passée « pré-cérébrale » (mythique) et la future pensée « post-cérébrale » (imaginative, inspirative et intuitive).

N'ayant pas réalisé que la séparation en sujet et objet n'est qu'un produit de la pensée cérébrale, qu'a donc fait Kant ? Il a cherché « à établir *conceptuellement* le rapport réciproque de ces deux domaines » : à savoir qu'il a cherché à faire, d'un tel rapport, une opinion (subjective) ou une idée abstraite.

Et ceci a été son second faux pas.

Steiner observe en effet : « Une erreur qui imprègne tout l'édifice de la doctrine kantienne est celle-ci : qu'il considère la multiplicité sensible comme quelque chose de stable, et croit que la science consiste à réduire toute cette multiplicité à un système. Il ne suspecte pas non plus que la pluralité n'est pas un *quid* ultime ; qu'elle doit au contraire être *dépassée* pour pouvoir la comprendre ; c'est pourquoi la théorie est pour lui simplement un ajout que l'intellect et la raison apportent à l'expérience (...) Selon les vues kantiennes nous nous ferions erreur en voulant considérer les choses comme dérivées de l'idée ; nous, nous ne pouvons qu'ordonner nos expériences *comme si elles* provenaient d'une unité. Du fondement des choses, de « l'en soi », nous n'avons, selon Kant, pas la moindre connaissance. Notre connaissance des choses n'existe qu'uniquement par rapport à nous, elle n'est valable que *pour notre individualité* » (pp.157-158).

Se faire une opinion (subjective) ou une idée abstraite du rapport entre le sujet et l'objet, en élaborant sur cette base une théorie qui « s'ajoute » à l'expérience, signifie cependant préjuger de la solution d'un problème dont dépend, essentiellement, l'avenir de la conscience humaine et du destin de l'homme.

Ce n'est pas un hasard si Scaligero a intitulé l'un de ses ouvrages : *Guérir avec la pensée* (Méditerranée, Rome 1993). Mais guérir de quoi ? Certainement pas d'une « légère indisposition », mais bien de cette « conscience malheureuse coupée en deux (Hegel) qui caractérise cette expression du « vieil Adam » (Paul), soit « l'humain trop humain » de Nietzsche, soit « la condition humaine » de Malraux (1901-1976).

« Vieil Adam », donc, aussi bien pour celui qui, pour trouver le monde, se perd lui-même (comme il arrive au réaliste naïf), que pour celui qui, pour se trouver, perd le monde (comme il arrive à Kant).

La connaissance — écrit Scaligero — est le « passage à l'amour dans la limite de la nature » ; et il ajoute : « La puissance du Je c'est être à la base ; mais il l'est quand il

s'émerge dans le monde, il se perd lui-même dans l'autre, en étant le Je que l'autre recherche comme base. C'est pourquoi en se donnant le Je réalise son infini ! il remplit l'espace qui le sépara de l'autre et à cause duquel l'autre est autre » (*De l'amour immortel* — Rome 1982, pp.15,16) [Texte intégralement traduit en français sur ce site, *ndt*].

La différence entre Goethe et Kant est au fond entièrement ici : la connaissance du premier est en effet le passage à *l'amour du monde ou de l'autre*, tandis que celle du second est le passage à *l'amour de soi*.

Steiner observe justement : « Alors que chez Kant tout jugement sur les choses (...) ne nous permet pas de connaître comment le sujet considère l'objet, chez Goethe le sujet s'immerge sans égard pour soi dans l'objet, et retire les données du jugement à partir du cercle des objets eux-mêmes » (p.158).

Mais laissons-là Kant et venons-en à Schiller.

Steiner écrit : « Jusqu'à la première et célèbre entrevue avec Schiller (que l'on consulte à ce propos la sixième rencontre, *nda*), Goethe avait l'habitude de contempler le monde d'une certaine manière. Il avait observé les plantes, il avait placé à la base de son étude la plante-type, et les formes végétales singulières dérivées de celle-ci. Cette plante-type (et aussi un animal-type correspondant) avait pris forme dans son esprit et elle lui servait à expliquer les phénomènes relatifs. Mais il n'avait jamais réfléchi sur ce qu'était cette plante-type selon sa nature. Schiller lui ouvrit les yeux en lui disant : Elle est une *idée*. Ce n'est qu'à partir de ce moment que Goethe est conscient de son idéalisme. Et si, jusqu'à l'instant de cette entrevue, il avait appelé la plante-type une expérience, parce qu'il croyait la voir avec les yeux, plus tard, dans l'introduction de l'essai sur la métamorphose des plantes, il dit : « Ainsi moi, je cherchais désormais l'animal-type, c'est-à-dire, en dernière analyse, le concept, l'*idée* de l'animal » » (pp.158-159).

Goethe fut donc prêt, en accueillant la suggestion de Schiller, à ouvrir ses yeux. Qu'en dites-vous ? Auraient-ils été prêts à le faire ces Jung, Eccles et Boncinelli, si quelqu'un leur avait suggéré que ces réalités hypothétiques qu'ils ont respectivement appelées « archétypes en soi », « psychons » et « psycho-états » ne sont rien d'autres en vérité que des *idées* ?

Steiner écrit : « Goethe eut peu d'avantage de Fichte ; parce que celui-ci se mouvait dans une sphère trop étrangère à la pensée de Goethe pour pouvoir lui être utile » ; sa théorie se présente en effet « comme un idéalisme unilatéral qui tire l'entièreté de son contenu de la conscience. Goethe, qui visait toujours à l'objectif, pouvait trouver bien peu d'attrait dans la théorie fichtienne de la conscience. Il lui manquait la compréhension pour le domaine où elle a une valeur, alors que l'extension de science universelle que Fichte lui donnait, ne pouvait apparaître au poète que comme une erreur » (p.159).

Le fait est que Fichte parvient à mettre à feu et à sang la réalité du Je, mais pas à rendre compte de la manière dont le Je entre en rapport, au moyen de la perception sensible, avec la réalité du monde. Il semble presque que Fichte soit resté aveuglé par la réalité (solaire) du Je, et que, à cause de cela, il ne soit pas parvenu à voir autre chose. Il est donc compréhensible que Goethe, en raison de son exigence profonde d'entrer en communion avec la réalité empirique, se soit pas parvenu à le ressentir spirituellement proche de lui.

Le cas de Schelling est différent.

Steiner écrit : « Goethe eut de plus nombreux points de contact avec le Schelling de la première manière (des années qui vont de 1792 à 1799 — *nda*) . Celui-ci était disciple de Fichte, mais il ne porta pas seulement plus loin l'analyse de l'activité du Je, mais il poursuivit aussi, au sein de la conscience, l'activité par laquelle la conscience appréhende la *nature* (en arrivant au concept de l'Absolu en tant « qu'identité du Je et nature » —*nda*). Ce qui se déroule dans le Je quand il connaît la nature était pour Schelling, en même temps, l'élément objectif de la nature, son principe authentique (« l'esprit endormi » — *nda*). La nature réelle n'était pour lui qu'une forme consolidée de nos concepts sur la nature. Ce qui vit en nous, comme conception de la nature, nous re-apparaît en dehors de nous, seulement étalé dans l'espace et le temps. Ce qui, en tant que nature, vient à notre rencontre de l'extérieur, est un produit fini, c'est seulement le conditionné, la forme figée d'un principe vivant. Ce principe, nous ne pouvons pas l'obtenir de l'extérieur au travers de l'expérience, ; nous devons d'abord le créer dans notre intériorité (...) À partir de cette doctrine, que Goethe apprit en partie des écrits de Schelling, en partie de ses rapports personnels avec le philosophe, le poète fut de nouveau amené à un degré supplémentaire. À présent se développa en lui l'opinion que sa tendance fût celle de progresser du déjà accompli, du produit, au produisant, à ce qui est en voie de devenir. Et avec un appel décisif à Schelling il affirme, dans son essai sur le *Jugement intuitif*, tendre à toute force « à se rendre digne, au travers de la contemplation, d'une nature toujours plus créante, de participer spirituellement à ses créations » (pp.159-160).

Qu'est-ce qui nous apparaît, en effet, en dehors de nous « étalé dans l'espace et le temps » en tant que nature ? C'est — comme enseigne la science de l'esprit — *notre passé même*. Notre passé est en effet le règne animal, notre passé est le règne végétal, et notre passé est celui minéral. L'esprit qui *est* et qui *devient* en nous, en connaissant la nature, re-connaît donc sa propre histoire, en parvenant ainsi à la conscience de soi ; et ce sera en partant de la conscience de soi qu'il pourra un jour re-crée la nature.

Comme ce qui est aujourd'hui nature a été autrefois esprit, ainsi ce qui est aujourd'hui esprit sera un jour nature.

Mais qu'est-ce que sera, *essentiellement*, ce qui naîtra de cette façon de l'homme ? C'est vite dit : le *Fils de l'homme*.

Après Kant, Schiller, Fichte et Schelling, venons-en à présent à Hegel.

Steiner écrit : « Et, finalement, l'ultime avancement de la part de la philosophie vint à Goethe de Hegel. Grâce à Hegel, en effet, il comprit comment s'insère dans la philosophie ce qu'il appelait le phénomène primordial, dont Hegel comprit l'importance de la manière la plus profonde (...) Ainsi, grâce à Hegel, il devient claire à Goethe l'idée que l'investigateur empirique doit parvenir jusqu'aux phénomènes primordiaux, et dont procèdent les voies du philosophes. Mais de cela se révèle aussi que la pensée fondamentale de la philosophie hégélienne est une conséquence de la manière de penser de Goethe. Le dépassement de l'humain, l'approfondissement en lui pour s'élever du créé au créer, du conditionné au conditionnant, se tient à la base de la pensée goethéenne, mais aussi de celle de Hegel. Au fond, Hegel, dans sa philosophie, ne veut rien offrir d'autre que le processus éternel dont procède tout ce qui est fini. Il veut reconnaître le donné comme une conséquence de ce qu'il peut admettre comme absolu » (pp.160-161).

C'est vrai : « La pensée fondamentale de la philosophie hégélienne est une conséquence de la manière de penser de Goethe » ; Malheureusement, l'esprit « scientifique » qui animait Goethe est différent de celui « philosophique » qui animait Hegel.

Non pas hasard, Steiner, tout en reconnaissant l'immense stature de Hegel (au point d'en arriver à le définir comme « le plus grand philosophe du monde ») — *Philosophie et Anthroposophie* — Antroposofica, Milan 1980, p.27), est cependant parti de Goethe, en déclarant : « Je dois attribuer une valeur particulière au fait que, à ce point, l'on fasse attention au fait que je parte du *penser*, et non pas des *concepts* et des *idées*, qui peuvent seulement être conquis au moyen du penser et qui présupposent donc déjà le penser. C'est pourquoi l'on ne peut absolument pas appliquer aux concepts ce que j'ai dit eu égard à la nature du penser, lequel ne repose que sur lui-même et n'est déterminé par rien. (Je fais expressément cette observation puisqu'en cela consiste ma différence avec Hegel : lui, pose en effet le concept comme élément premier et originaire) » (*La Philosophie de la Liberté* — Antroposofica, Milan 1966, pp.48-49).

Mais ce n'est pas tout. En d'autre lieu, il a affirmé en effet : « Qui fût aujourd'hui hégélien et voulût amener la pensée de Hegel dans l'humanité sous une forme ou sous une autre, parviendrait à tarir le progrès de notre civilisation. Qui, au contraire, dans la profondeur de son âme, fait sienne la façon subtile de former les pensées de Hegel, et accomplit sur cette base le pas que Hegel ne put accomplir, à savoir de pénétrer dans l'esprit, fait ce qui est juste, il fait ce qui va dans le sens du progrès de l'humanité » (*Réponses de la science de l'esprit aux problèmes sociaux et pédagogiques* — Antroposofica, Milan 1974, p.171).

C'est justement à la fin de s'exercer à faire « sienne la subtile façon de former les pensées de Hegel », que pour ma part, je conseille l'étude de la *Science de la logique* ou la partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* consacrée à la logique.

Pensez que Scaligero me confia un jour que, dans certains monastères Zen, la *Science de la logique* de Hegel est carrément utilisée aux fins de la méditation.

Nous pourrions donc dire, si l'on voulait, que Hegel est plus un « mystique » ou un « théosophe » de la pensée, alors que Goethe est plus un « réaliste » ou un « anthroposophe » (*ante litteram*) de la pensée.

Le fait est qu'il n'est plus aussi ardu, ensuite, de prendre compte spéculativement de la matière en partant de l'esprit ou de l'esprit en partant de la matière ; ardu, c'est plutôt d'expérimenter réellement la manière dans l'esprit et l'esprit dans la matière (la chose dans l'idée et l'idée dans la chose).

**Lucio Russo, 30 mai 2001**



## Trente-sixième rencontre 5 juin 2001

La semaine passée, nous nous sommes occupés de Kant, de Schiller, de Fichte, de Schelling et de Hegel ; ce soir, en poursuivant le dixième chapitre, nous nous occuperons rapidement de Schopenhauer et plus diffusément de von Hartmann.

Steiner écrit : « Schopenhauer s'appuie en de nombreux points sur le poète, extrêmement apprécié de lui. Nous parlerons dans un chapitre suivant de son apologie de la *Théorie des couleurs*. Ce qui importe ici c'est le rapport général de la théorie de Schopenhauer avec Goethe. Sur un point, le philosophe de Francfort se rapproche de Goethe, à savoir là où Schopenhauer repousse toute dérivation par des causes extérieures de phénomènes qui nous sont donnés et admet uniquement des lois intérieures et la dérivation d'un phénomène à un autre. Cela équivaut apparemment au principe goethéen de puiser dans les choses elles-mêmes, les données permettant de les expliquer ; mais précisément « apparemment » seulement. En effet, Schopenhauer veut rester à l'intérieur du phénoménal, parce que, selon lui, nous ne pouvons parvenir dans la connaissance à « l'en soi » qui se trouve en dehors de celui-ci, étant donné que tous les phénomènes qui nous sont donnés, ne sont que nos représentations, et notre faculté de représentation ne nous conduit jamais au-delà de notre conscience ; inversement, Goethe veut rester dans le champ des phénomènes, parce qu'il recherche justement dans ceux-ci les données pour les expliquer » (pp.161-162).

« Schopenhauer — dit Steiner — veut rester à l'intérieur du phénoménal, parce que, selon lui, nous ne pouvons pas parvenir dans la connaissance à « l'en soi » qui se trouve en dehors de celui-ci, étant donné que tous les phénomènes qui nous sont donnés, ne sont que nos représentations » : d'accord, mais ne serait-ce pas alors qu'en atteignant « l'en soi » des représentations l'on atteignît aussi « l'en soi des phénomènes » ?

Vous rappelez-vous tout ce que nous avons dit et répété plusieurs fois ? Que la « clef » du rapport entre le réalisme naïf, le criticisme de Kant et l'idéalisme empirique ou, (comme moi, je préfère dire) la « logo-dynamique » de Steiner, réside justement dans la façon dont est comprise la représentation.

Eh bien ! Schopenhauer la comprend de la même façon que Kant, même si, à la différence de ce dernier, il comprend « l'en soi » comme une « volonté », et non pas comme une « chose ».

Schopenhauer n'a donc pas réalisé non plus que « l'en soi » de la représentation est le concept : ce même concept qui constitue — comme nous l'avons vu — l'essence ou « l'en soi » du phénomène. Non seulement, il ne l'a pas réalisé, mais il s'est adonné à invectiver, en sortant de ses gonds, contre celui qui — comme Hegel — voit justement dans le concept l'essence du réel.

En tant que philosophe de la volonté, il avait en effet en grippe Hegel en tant que philosophe de cette pensée que lui n'expérimentait, au contraire de l'énergie du vouloir, que telle une forme vide, et donc comme un non-être.

Le fait est qu'en observant la nature, nous devrions nous procurer — nous l'avons dit — la capacité de découvrir le *penser dans le vouloir*, puisque c'est justement le penser dans le vouloir qui constitue la « loi » du phénomène : c'est-à-dire, la forme ou la manière dans laquelle celui-ci se déroule. Le cœur et le foie, par exemple, sont effectivement, en tant que

vivants, des organes « volitifs », mais les lois qui régulent les fonctions du premier ne sont pas égales à celles qui régulent les fonction du second.

Eh bien !, que sont (en soi) ces lois, sinon des pensées vivantes, ou bien des volontés pensantes ? Et qu'est-ce donc la nature (organique), sinon justement un grand organisme de pensée vivant et inconscient ?

Un grand organisme vivant et inconscient de pensée qui n'est cependant pas en mesure, exception faite pour l'homme, de *se penser lui-même*, et que justement à cause de cela, il existe comme règne de la *nécessité*, et non comme règne de la liberté. L'existence de tout être naturel est en effet déterminée *directement* par l'idée, tandis que celle de l'être humain est déterminée *indirectement* par son degré de conscience de l'idée.

En tout cas, comme il a été nécessaire, pour pénétrer dans le règne (inorganique) de la pensée morte inconsciente, de développer la pensée morte consciente (au point de devenir, dans cette même sphère de la mort, *techniquement* créateurs), ainsi est-il nécessaire, pour pénétrer dans le règne (organique) de la pensée vivante et inconsciente, de développer la pensée vivante consciente. Goethe remarque à ce propos : « Le champ du mathématicien est celui du quantitatif ; il embrasse tout ce que l'on peut déterminer par le nombre et la mesure, et donc dans un certain sens, l'univers extérieurement connaissable. Mais si, dans la mesure où la capacité nous en est donnée, nous, nous observons cela avec tout notre intellect et nos énergies, nous reconnaissons que la quantité et la *qualité* doivent être considérées comme les deux pôles du monde apparent ; en conséquence le mathématicien donne à l'expression de ses formules une amplitude telle qu'elle embrasse, jusqu'au point où il lui est possible, le monde incommensurable dans le monde mesurable. Tout lui apparaît pour cela accessible, tangible, mécanique, et il se rend suspect d'athéisme larvé du fait de s'estimer en mesure de comprendre en même temps l'incommensurable aussi, que nous appelons Dieu, et donc en ayant l'air de nier l'existence de cet Être particulier et excellent » (*Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.241).

Mais passons à von Hartmann.

Steiner écrit : « La philosophie de Hartmann est un idéalisme. C'est vrai qu'il ne veut pas être *purement* un idéaliste. Toutefois, quand il lui arrive quelque chose de positif pour expliquer le monde, il recourt pourtant à l'idée, et, ce qui est plus important, il pense l'idée comme celle qui se tient à la base de tout. En effet, assumer un inconscient, cela ne veut pas dire pour lui, sinon, affirmer que ce qui existe dans notre conscience comme idée, n'est pas nécessairement lié à telle forme de manifestation au sein de la conscience. L'idée n'est pas existante (efficace) seulement là où elle est *consciente*, mais aussi sous d'autre forme. Celle-ci est plus qu'un simple phénomène subjectif ; elle a une importance en soi. Elle n'est pas seulement présente dans le sujet, mais c'est un principe actif du monde » (p.163)

Gardons bien à l'esprit que Eduard von Hartmann (en raison de sa *Philosophie de l'inconscient*) est en général estimé, avec Schelling, Schopenhauer et Carl Gustav Carus (1789-1869), comme un précurseur de la psychanalyse.

Je doute, cependant, qu'il eût été content d'une telle reconnaissance, parce que dans l'inconscient dans lequel Hartmann voyait les « idées », Freud a cru voir, au contraire, des « instincts » et Jung, des « archétypes » en soi » : ce qui revient à dire, des entités hypothétiques de nature mystérieuse et impénétrable.

Autant le fondateur de la psychanalyse que celui de la psychologie n'ont donc fait leur le contenu le plus précieux de la pensée de von Hartmann : à savoir la conviction que les idées, en tant que réalités en soi, sont présentes et actives en nous, même quand nous n'en sommes

pas conscients. (C'est pour le dire, déconcertant, d'ailleurs, que Jung, nonobstant la leçon de Leibniz (1646-1716) à propos de « l'aperception empirique », et celle de Kant à propos de « l'aperception transcendantale » [ou le « Je pense »], n'ait pas vu clairement la différence entre la conscience et l'autoconscience. Il écrit en effet : « La seule pensée qu'il existe une énorme différence entre la conscience de l'existence d'un objet et la « conscience de la conscience » d'un objet frôle une subtilité qui pourra très difficilement trouver une quelconque correspondance » — introduction à D.T. Suzuki : *Introduction au Bouddhisme Zen* — Ubaldini, Rome 1970, p.21).

Le fait est que l'*idée* est une chose, mais la *conscience de l'idée* en est une autre.

Et quelle conscience avons-nous donc normalement de l'*être* de l'idée ? Paradoxalement, celle de son *non-être* : c'est-à-dire celle de sa seule image qui nous est restituée par le miroir cérébral. Parce que nous n'en prenons acte qu'au moment où apparaît, dans le corps physique (dans le cerveau), son image reflet éteinte (sa représentation), nous ignorons en effet l'existence de l'idée pendant tout le temps où celle-ci est présente de manière vivante dans le corps astral et dans le corps éthérique.

Pensons, par exemple, à l'idée de la liberté : tant qu'elle ne s'active pas, nous ne percevons pas du tout l'exigence de la liberté ; au moment où elle « s'envenime » (comme le dirait Jung), au moment où elle commence à faire pression pour être réalisée, nous percevons au contraire son besoin urgent — comme on a l'habitude de dire — de « lui donner corps ». Mais que veut dire « réaliser » une idée ? Cela veut dire mener à la rencontre de l'énergie de l'idée, remontant de la sphère (inconsciente) de la volonté, la forme de l'idée, descendant de la sphère (consciente) de la pensée.

Gare, pour cette raison, à ne pas mener à la rencontre de la force de l'idée une forme différente de celle qu'originellement et objectivement lui appartient (l'idée vivante étant, une unité de forme et de force), puisque c'est justement de cette façon que naissent l'arbitraire et la licence : c'est-à-dire des formes ultérieures et plus trompeuses d'esclavage. « Personne n'est plus esclave — dit justement Goethe — que celui qui s'estime libre sans l'être » (*Maximes et réflexions*, p.38).

Ce qui vaut — naturellement — pour tout ce qui se présente en nous comme *impulsion*.

Qu'est-ce en effet qu'une *impulsion* ? C'est une *idée ténébreuse* (une idée dont on perçoit la force, mais dont on ne connaît pas la forme). Et qu'est-ce qu'une idée, au contraire ? Une *impulsion lumineuse* (une idée dont on perçoit la force et dont on connaît la forme).

Il s'ensuit que une pensée « faible » ou privée de force (telle que celle ordinaire) jamais ne pourra se réunir *créativement* avec un vouloir privé de forme.

Steiner continue : « Quoique, à côté de l'idée, Hartmann admette aussi la volonté, parmi les principes constitutifs du monde, il est pourtant incompréhensible qu'il y ait encore et toujours des philosophes qui le considèrent comme schopenhaurien (...) L'être singulier, le phénomène particulier, ne peuvent intéresser Schopenhauer, puisque de ceux-ci il ne sait rien dire d'autre d'essentiel sinon qu'ils sont une configuration de la volonté. Hartmann, au contraire, appréhende toute existence particulière et montre donc d'où l'idée est à percevoir. Le trait fondamental de la conception de Schopenhauer est l'uniformité ; celui de la conception de Hartmann, l'unitarité. Schopenhauer pose à la base du monde une impulsion uniforme, vide de contenu, Hartmann tout le riche contenu de l'idée » (p.163).

Il faut remarquer, au début de ce passage, ce « *à côté de* ». Pour quelle raison Steiner le souligne-t-il ? Parce que Schopenhauer voit la volonté et non l'idée, alors que Hartmann voit l'une et l'autre, mais il voit précisément la volonté *à côté de* l'idée, et non *dans* l'idée.

Steiner continue : « Avec son idéalisme objectif, Ed. v. Hartmann se tient totalement sur le terrain de la conception goethéenne du monde. Quand Goethe dit : « Toutes les choses que nous percevons et dont nous parlons ne sont que des manifestations de l'idée » (*Dictons en prose*), et quand il exige que l'homme éduqué en soi une faculté de connaissance telle que l'idée lui devienne évidente, comme la perception extérieure aux sens, il se tient sur ce terrain où l'idée n'est pas seulement un phénomène de la conscience, mais un principe objectif du monde ; la pensée est ce qui s'illumine au sein de la conscience de ce qui constitue objectivement le monde. Donc l'essentiel dans l'idée n'est pas ce qu'elle est pour nous, pour notre conscience, mais ce qu'elle est en elle-même. Parce que pour sa propre nature elle se situe en tant que principe à la base du monde. C'est pourquoi la pensée est la perception de ce qui est en soi et pour soi. Quoique, donc, l'idée ne se manifesterait pas du tout s'il n'existait pas de conscience, elle doit, malgré cela, être conçue de sorte que sa caractéristique ne se trouve pas dans l'être conscient, mais bien dans ce qu'elle est et ce qu'elle a en elle-même, indépendamment de son devenir conscient. C'est la raison pour laquelle, selon Ed. v. Hartmann, nous devons poser à la base du monde l'idée, en tant qu'agent inconscient et opérant, en faisant abstraction de son devenir conscient. L'essentiel, chez Hartmann, est que l'on recherche l'idée dans tout ce qui est privé de conscience » (p.164).

Comme nous n'aurons jamais de cesse de le répéter, l'idée est une chose, la conscience de l'idée en est une autre (de même que la conscience est une chose et l'autoconscience en est une autre).

Que sont en effet les idées, pour la conscience ordinaire ? Ce sont des représentations, et donc de simples images des « choses » (pour le réalisme naïf) ou des « choses en soi » (pour le criticisme).

Et que sont-elles donc au contraire, pour la conscience imaginative ? ce sont de *réels contenus* des imaginations ou des symboles ; Goethe dit justement : « Un vrai symbolisme est celui dans lequel l'élément particulier représente celui plus général, non pas comme en rêve ou une ombre, mais comme une révélation vivante et instantanée de l'impénétrable (*Maximes et réflexions*, p.87).

Et pour la conscience inspirative que sont-elles ? Ce sont des *qualités*. E pour celle intuitive ? Ce sont des « *Je* » : ou bien encore des *êtres* ou des *entités spirituelles*.

Il faut donc en faire du chemin, avant de parvenir à une pleine conscience de la réalité des idées ! Pour entreprendre ce chemin, la première chose à faire consiste de toute façon à franchir le seuil qui sépare le domaine (physique) des représentations (conscientes) de celui (éthérique) des imaginations (inconscientes ou préconscientes).

Rechercher « l'idée dans tout ce qui est privé de conscience » ne veut rien dire d'autre, en effet, que de la rechercher *au delà*, soit des images perceptives, soit des représentations ( à savoir au delà des « œillères » qui limitent l'horizon de la conscience ordinaire).

Steiner observe justement : « En distinguant entre conscient et inconscient, on n'a pas encore fait grand-chose ; cette distinction, en effet, ne vaut que *pour notre conscience*. Il faut affronter l'idée dans son objectivité, dans toute la plénitude de son contenu ; il ne suffit

pas de reconnaître que l'idée agit inconsciemment, il faut rechercher *ce qu'est ce quid* qui agit » ; von Hartmann reconnaît en effet que « l'idée ne doit pas seulement être comprise comme inconsciente, mais ce que l'on doit aussi appeler inconscient, l'on doit l'approfondir, et, en transcendant cette qualité, atteindre son contenu concret pour en dériver le monde des phénomènes particuliers. Ainsi à partir du moniste abstrait, qu'il est encore dans sa *Philosophie de l'inconscient*, Hartmann a évolué jusqu'au moniste concret. Et c'est l'idée concrète que Goethe mentionne sous trois formes : phénomène primordial, type, et « idée au sens le plus restreint » » (pp.164-165).

Qu'est donc l'inconscient ? C'est la pensée qui ne sait pas encore penser, la conscience de ce dont nous en sommes pas encore conscients ou le Je dont nous ne savons encore rien, et que nous croyons être, par conséquent, un non-Je. Et qu'est-ce que l'idée inconsciente (qui « agit inconsciemment ») ? C'est l'idée dont nous ne sommes pas encore capable de nous faire une idée.

Scaligero écrit justement : « On peut parler d'inconscient seulement à condition qu'il soit l'acte de la conscience, comme garantie du principe conscient dans l'expérience, non dans son élimination. La possibilité de l'expérience de « l'inconscient », en tant que moment d'investigation de l'autoconscience, doit être garantie par une expérience supérieure de la conscience, ou de la Science de l'Esprit » (*Psychothérapie* — Perseo, Rome 1974, p.17). Ce qui veut dire que « la possibilité de l'expérience de « l'inconscient », en tant que moment d'investigation de l'autoconscience, doit être garantie » par une pensée capable de pénétrer, et de remonter ainsi à la conscience, tout ce que nous expérimentons naturellement (et par cela même inconsciemment) dans l'état de rêve (sommeil REM), de sommeil (non REM) et de mort.

Mais c'est justement ceci que l'on peut faire, en développant, respectivement, le penser imaginaire, le penser inspiratif et celui intuitif.

Vous vous rappellerez qu'en nous occupant de *La Philosophie de la Liberté*, nous avons comparé les niveaux de conscience aux divers étages d'une maison, et la pensée aux escaliers qui permettent de monter (noétiquement) et de descendre (éthiquement) de l'un à l'autre. En connaissant, nous montons en fait *de la chose à l'idée* (du singulier à l'universel) : en agissant nous descendons au contraire *de l'idée à la chose* (de l'universel au singulier).

#### **Réponse à une question :**

C'est vrai — comme le précise Steiner (voir la 12<sup>ème</sup> rencontre — *ndr*) — que l'idée est une « configuration » créée par la raison, tandis que le concept est la « pensée singulière en tant qu'elle est fixée par l'intellect » ; toutefois, il n'est pas moins vrai que l'idée, en tant que justement « configuration » ou « ensemble » de concepts, n'est pas qualitativement différente de ces derniers. Si l'on comparait le concept à une « étoile », l'idée serait en effet une « constellation ». Steiner affirme justement : « Tout ce que nous percevons et dont nous pouvons parler, n'est qu'une manifestation de l'idée ; nous formulons des concepts et dans ce sens, l'idée elle-même est un concept » (*Lignes fondamentales d'une gnoséologie de la conception goethéenne du monde* dans *Essais philosophiques* — Antroposofica, Milan 1974, p.69).

**Lucio Russo, Rome, 5 juin 2001.**

## Trente-septième rencontre 12 juin 2001

Nous nous sommes quittés, la semaine dernière, en parlant de Eduard von Hartmann et des rapports entre l'idée, le concept et l'inconscient.

Étant donné l'importance du thème, avant de reprendre notre lecture, je voudrais faire quelques considérations.

Nous savons que Steiner localise le début de la phase évolutive de l'âme consciente en 1413, et celle de la mentalité scientifique entre 1440, l'année où parut le *De docta ignorantia* de Nicolas de Cusa (1400/1401-1464), et 1543, l'année où parut *De revolutionibus orbium coelestium* de Nicolas Copernic (1473-1543).

Il affirme en effet: « Qui veut comprendre ce qui a donné naissance aux sciences naturelles, doit étudier de manière avisée le siècle qui s'étend entre *De docta ignorantia* et le *De revolutionibus orbium coelestium* » (*Naissance et développement historique de la science — Antroposofica*, Milan 1982, p.21).

Du point de vue philosophique, la soi-disant « modernité » (en tant qu'expression de l'âme consciente) est à l'inverse inaugurée par Descartes (1596-1650).

Eh bien!, quelle est la première caractéristique de sa conception? C'est d'être fondée sur le « *cogito* »: à savoir sur l'activité de la pensée. En disant: « *Cogito, ergo sum* » c'est en effet à partir de l'activité de la pensée que l'on tire la conscience du Je.

Mais sur quel type de pensée Descartes se fonde-t-il? Sur celle mathématique et géométrique qui est, d'un côté, « claire » et « distincte », mais, de l'autre, seulement « formelle ».

Et qu'est qu'une pensée formelle? C'est une pensée, de la forme de laquelle on a extrait le contenu (la substance), un peu comme un agrume dont on a extrait le jus, et dont n'est restée que l'écorce.

Ceci est tout ce qui arrive quand on a conscience, non pas de la pensée réelle, mais seulement de son image reflétée par l'organe cérébral (dans le cortex).

Tentons de penser, par exemple, à l'image que le miroir restitue de nous. En tant que privée de contenu, de substance, d'épaisseur et de corps, n'est-elle pas une simple forme ou apparence, et donc un non-être?

Et quelle conscience du Je peut-on tirer d'une pensée purement formelle, sinon une conscience qui, du Je, nous donne justement la forme, mais non l'énergie (l'être)?

Avez-vous à l'esprit la critique au « *cogito* » de Steiner? Si c'était vrai — dit-il — que « je suis parce que je pense », alors, durant le sommeil je ne devrais pas exister, parce que la nuit, je ne pense plus.

Le fait est que la pensée réfléchie est une chose, de l'activité de laquelle nous sommes conscients à l'état de veille, mais la pensée vivante ou réelle en est une autre, de l'activité de laquelle nous sommes à demi conscients (ou subconscients) dans l'état de rêve et totalement inconscients dans l'état de sommeil.

Qu'est-ce donc que la conscience cartésienne? Le sommet de l'*iceberg* que Freud avait l'habitude de comparer, pour la partie émergée, justement au conscient, et, pour celle immergée, à l'inconscience.

Pendant longtemps, une telle « partie émergée » a représenté (en bien et en mal) une sorte de « limbe » ou de « domaine neutre » dans lequel on a pu librement s'abandonner au « calcul » (à mesurer, peser ou faire des comptes), en mettant à profit le fait que « Sainte Pupa » (la « protectrice des inconscients ») assurait ne pas être plus autant gênée, dans un

tel exercice de l'*esprit de géométrie*, par ce qui pulsait obscurément et bouillait dans la « partie immergée »: à savoir, dans l'être humain du « sous-sol ».

À un certain moment cependant, cette protection a disparu, et l'homme du « sous-sol » et du « *volo, ergo sum* » s'est mis à remonter et à pénétrer dans le domaine de l'homme de la « superficie » et du « *cogito, ergo sum* ».

On peut faire correspondre historiquement un tel moment, grosso modo, à celui dans lequel l'Inde, colonisée politiquement par l'Angleterre (en 1876, la *bill* Disraeli proclame la Reine Victoria souveraine de l'Inde), commence à exporter sa propre culture en Europe et en Occident (la Société Théosophique, par exemple, fut fondée à New York en 1875).

C'est ainsi que l'énergie de l'inconscient et de la volonté (selon les théosophes, de la vie de l'être « unique émergeant des abysses de l'obscur infini ») se met à faire irruption dans le « clair » et « distinct » univers des formes cartésiennes.

Dans cette situation nouvelle et inquiétante, l'*ego* (le Je du *cogito*) en vient à se trouver en face de trois possibilités:

1) celle de faire semblant de rien, en enfonçant la tête sous le sable, ou en s'appliquant à réprimer tout ce qui voudrait remonter à la conscience (comme le font, au sens large, les « rationalistes » ou les « illuministes »);

2) celle de diminuer la puissance de tels contenus (en les naturalisant, comme le fait Freud, ou en les psychologisant, comme le fait Jung), en réalisant de cette façon une sorte de compromis entre sa peur de changer et ce qu'il voudrait au contraire renouveler.

3) celle de grandir et de se changer soi-même (comme l'indique Steiner), en dilatant et en approfondissant la dimension du *cogito* (du conscient) au point de pouvoir accueillir *en son intérieur* celle du *volo* (de l'inconscient).

Il est clair, toutefois, que les deux premières de ces possibilités ne mettent pas l'*ego* à l'abri d'éventuelles « obsessions » ou « possessions » de la part de ce qui est réprimé ou dépotentialisé : vaut en effet ici, plus que jamais, l'antique (et déjà rappelé) dicton : « *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* » (voir la rencontre 32 - *ndr*).

Certes, pour « *ducere fata* », l'on doit être maître de soi; mais l'on ne devient pas maître de soi — comme beaucoup semblent le croire — en se réprimant et en se durcissant (en devenant, à savoir, des « durs »).

Dans son *Conte du serpent vert et du beau Lys*, Goethe fait dire en effet au *Vieux*:

« L'amour ne domine pas, mais forme, et ceci est plus » (*Conte* — Adelphi, Milan 1995, pp.60-61). Mais « former » — selon tout ce que nous avons vu — ne veut-il pas dire

justement réunir les formes de la pensée aux forces de la volonté, de sorte que les premières puissent retrouver leur vie et les secondes leur lumière?

Reprenons cependant notre lecture.

Steiner écrit, en se référant encore à von Hartmann: « Après qu'il eut reconnu que dans le fait d'être conscient ne se trouve pas l'essence de l'idée, il dut reconnaître aussi cette dernière comme une chose objective, existante en soi et pour soi. Cependant, le fait d'accueillir en outre, parmi les principes constitutifs actifs du monde, aussi la volonté, le distingue de Goethe (...) Il l'admet parce qu'il regarde l'idée comme quelque chose de statique qui, pour devenir efficace, a besoin de la poussée de la volonté » (p.165).

Qu'avons-nous dit en effet, la dernière fois? Que von Hartmann voit, effectivement, la volonté et l'idée, mais il les voit l'une « à côté » de l'autre, et non pas l'une *dans* l'autre.

Cela dépend du fait qu'il continue, malgré tout, à considérer l'idée (à l'instar de Kant) comme une réalité purement formelle qui, « pour devenir efficace », a besoin « de la poussée de la volonté ». Ce qui correspond, à bien y regarder, à l'idée freudienne du soi-disant « investissement libidinal ». Quand est-ce que l'on a, en effet, un tel « investissement »? Quand la *libido* « charge », avec son énergie « psycho-sexuelle », une représentation (ou un groupe de représentations), par cela même en la vivifiant et en la rendant justement « efficace ».

Mais — comme nous le savons désormais — que la forme inerte et statique de la pensée et de l'idée soit vivifiée et rendue efficace par la force spirituelle de la pensée elle-même ou de l'idée, c'est une chose, mais c'en est une autre qu'elle soit excitée et rendue virulente par la force naturelle des instincts ou des passions.

Nonobstant ses mérites remarquables, son monisme, et son intention de conjuguer la pensée de Hegel avec celle de Schelling et surtout de Schopenhauer, von Hartmann finit donc par reposer le dualisme cartésien, non plus dans les termes de la *res cogitans* et de la *res extensa*, mais bien en ceux de l'*idée* et de la *volonté*.

Steiner écrit en effet: « Selon lui, la volonté toute seule ne peut jamais arriver à la création du monde, puisqu'elle est l'urgence vide et aveugle vers l'existence. Si la volonté a à engendrer quelque chose, l'idée doit s'ajouter à elle, puisque celle-ci seulement donne à celle-là le *contenu* de son action. Mais que devons-nous faire de cette volonté? Elle nous échappe quand nous voulons la saisir, puisque l'on ne peut pas concevoir cette urgence vide, privée de contenu. Il s'ensuit de cela que tout ce que nous appréhendons vraiment du principe du monde est l'idée, *puisque le saisissable doit justement posséder un contenu (...)* Si donc nous devons saisir le concept de *volonté*, il doit aussi nous apparaître dans le contenu de l'idée; il ne peut apparaître que *dans* l'idée et *avec* l'idée, en tant que forme de sa manifestation, jamais indépendamment (...) C'est pourquoi Goethe représente l'idée comme *active*, efficace, elle n'a plus besoin d'aucune poussée (...) L'idée doit être comprise en tant qu'*entéléchie*, c'est-à-dire déjà comme une existence active; et de cette forme d'existence active à elle, l'on devrait d'abord faire abstraction, si l'on veut ensuite de nouveau la retrouver sous le nom de *volonté* » (pp.165-166).

Ne vous laissez pas troubler par le fait qu'il est dit que l'idée donne un « contenu », et non — comme nous l'avons dit jusqu'ici — une « forme », à la force vide et aveugle de la volonté, puisqu'un *tel contenu est justement la forme*.

En tout cas, la nécessité se représente ici de distinguer l'idée de la conscience de l'idée. L'idée, en tant que « entéléchie » (à savoir unité de forme et de force [ou « énergie » est aussi possible, *ndt*]), est en effet active et efficace, tandis que la conscience ordinaire réfléchie de l'idée n'est qu'une forme inerte, laquelle, ayant « mis à la porte » la force, la voit ensuite « rentrer par la fenêtre », comme « volonté ».

Statique, à cause de cela même elle a besoin de « poussée » (de la bonne volonté de développer ses degrés supérieurs latents), elle n'est donc pas l'idée, mais bien la conscience ordinaire reflétée de l'idée.

#### Réponse à une question

Que l'on considère par exemple le fanatisme. Le fanatique semble avoir de fortes convictions, mais en réalité ce n'est pas lui qui les a, ce sont plutôt ses fortes convictions qui le possèdent lui. Et elles l'ont et le possèdent d'autant plus, que la force par laquelle il voudrait imposer ces idées n'appartient pas aux idées (et donc au Je), mais bien à sa nature inférieure, manipulée inconsciemment par les entités adversaires. (Que l'on consulte, à ce sujet, l'article de Francesco Giorgi, *Face à l'Islam*, du 12 mai 2002 [traduit en français sur ce même site, *ndt*]. On y discute, en effet, cette



affirmation équivoque de Gianni Vattimo: « Si Hitler avait eu une pensée faible, il aurait pu, tout au plus, tuer les Juifs qui étaient ses voisins. Pour accomplir un génocide il avait besoin d'une métaphysique très forte qui le garantisse » — *ndr*).

Rappelons-nous donc, encore une fois, que les idées — comme l'enseigne *La Philosophie de la Liberté* — devraient être au service de l'être humain (du Je), et non pas l'homme au service des idées.

### Réponse à une autre question

Le fanatique est presque toujours un individu doté, d'une part, d'une pensée faible (et donc d'une faible conscience du Je) et, de l'autre, d'une instinctualité forte qui enflamme, depuis le bas, son sentir.

Que l'on garde présent à l'esprit, à ce sujet, que la vie du sentir a une valeur *symptomatique*, et non *étiologique*: en elle le font, en effet, que se manifester des équilibres ou des déséquilibres entre le penser et le vouloir. Chez les types sthéniques ou hystériques, par exemple, la prévalence du vouloir sur le penser surchauffe le sentir, tandis que chez les types asthéniques ou neurasthéniques, la prévalence du penser sur le vouloir le refroidit.

Goethe observe justement: « Un contenu sans méthode mène au fanatisme, une méthode sans contenu à des vétilles vides » (*Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.45).

Il me semble avoir déjà rappeler, d'ailleurs, que la réalité intérieure des sentiments correspond à celle extérieure des couleurs, dans laquelle — selon Goethe — vient justement se manifester l'interaction de la « lumière » (le penser) avec la « ténèbre » (le vouloir). (« Les couleurs — dit-il — sont des actions de la lumière, des actions et des passions... » — *La théorie des couleurs* dans *Oeuvres* — Sansoni, Florence 1961, Vol.V, p.289).

Mais revenons à notre propos.

Steiner écrit: « Si nous avons reconnu dans les vues de Hartmann sur la nature une affinité avec la conception goethéenne, nous la trouvons de manière encore plus significative dans l'*éthique* de ce philosophe. Ed. v. Hartmann pense que toute la course au bonheur et ce tourment de l'égoïsme, sont éthiquement privés de valeur, puisque par cette voie, nous ne pouvons jamais parvenir à la satisfaction. L'agir par égoïsme dans le but de le satisfaire c'est, pour Hartmann, quelque chose d'illusoire. Nous, nous devons comprendre la tâche qui nous est donnée dans le monde et agir purement pour l'accomplir, en renonçant à nous-mêmes. Nous devons trouver notre but dans le dévouement à l'objet, sans prétention d'en retirer quoi que ce soit pour notre sujet » (p.166).

Cette conclusion affirme Steiner, coïncide avec celle de l'éthique goethéenne; avec cette différence décisive, cependant: que de renoncer à nous-mêmes pour « trouver notre but dans le dévouement à l'objet » procède, chez Hartmann, du *devoir* (et est donc, pour cette raison, accompagné par le pessimisme), chez Goethe, cela procède de l'*amour* (« Le devoir: quand on aime ce que l'on se commande à nous-mêmes » — *Maximes et réflexions*, p.179).

Steiner observe en effet: « Quand nous ne soulevons aucune prétention personnelle, quand nous agissons seulement poussés par ce qui est objectif, en trouvant dans l'action elle-même les motifs de l'action, alors nous opérons moralement. Mais *dans un tel cas, justement, nous agissons par amour*. Toute volonté propre, tout mobile personnel doit disparaître » (pp.166-167).

Il faut cependant faire attention à ne pas prendre ces expressions dans le sens « moraliste ». Il ne s'agit pas, en effet, de nier *sic et simpliciter* l'*ego*, la « prétention personnelle », la « *volonté propre* », mais bien plutôt d'*affirmer* le Je, en niant l'*ego* dans la même mesure où il est *négarion* du Je; il ne s'agit pas, à savoir, de nier l'*ego* au nom d'un je ne sais quel « Super-je », mais bien de le nier en nom du Je: à savoir au nom de son fondement ou de son être même.

Le renoncement à l'*ego* n'est donc que la *négation d'une négation*: ou bien le renoncement au non-être ou au non-Je. « Toute notre habileté — dit en effet Goethe — consiste à renoncer à notre existence pour exister » (*Maximes et réflexions*, p.85).

Tout cela est cependant impossible dans le cas où ce n'est pas la connaissance qui ouvre le passage à la moralité. Mais quelle connaissance peut faire cela? Celle-là seule qui naît à son tour de la moralité. Comme il est nécessaire, en effet, de connaître pour aimer, ainsi il est nécessaire d'aimer pour connaître, à partir du moment où la vérité est le bien, comme elle se présente à la pensée, et le bien est la vérité, comme il se présente à la volonté. Ce n'est pas un hasard si *La Philosophie de la Liberté* est divisée en deux parties: la première (*La science de la liberté*), qui pourrait aussi s'intituler: *Le bien comme vérité*; la seconde (*La réalité de la liberté*), qui pourrait aussi s'intituler: *La vérité comme bien*.

Si la science de l'esprit part (noétiquement) du « bien comme vérité », et non pas (éthiquement) de la « vérité comme bien », on le doit donc au fait que, Justement *au nom de la liberté*, on ne peut partir que de notre conscience ordinaire et, par la pensée que nous développons (de manière autonome) à l'état de veille (alors que le sentir et le vouloir se développent, respectivement à l'état de rêve et à l'état de sommeil). « L'ascèse vers l'état de conscience suprasensible — lit-on précisément dans *La science de l'occulte dans ses grandes lignes* (Antroposofica, Milan 1969, p.250) — ne peut partir que de la conscience normale de veille ».

Steiner écrit encore: « L'homme supérieur ne peut pas désirer autre chose que de devoir conquérir tout seul son propre bonheur (...) Justement parce que le monde nous laisse insatisfaits, nous nous créons nous-mêmes les plus belles félicités dans notre agir » (p.167).

« Je plains les hommes — observe à ce même sujet Goethe — qui se lamentent tant du caractère transitoire des choses et se perdent dans la contemplation de la vanité terrestre. Nous, nous existons justement pour rendre éternel ce qui est passager; et cela ne peut advenir que lorsqu'on apprécie autant le passager que l'éternel » (*Maximes et réflexions*, p.60).

Steiner conclut donc: « Nous avons exposé ici tout cela parce qu'il nous pressait de montrer la solidité intime et profonde de la conception goethéenne du monde. Elle est si profondément enracinée dans l'être du monde, que nous, nous devons retrouver ses traits fondamentaux chaque fois qu'un penser énergique pénètre jusqu'aux sources du savoir. Chaque caractéristique de Goethe est tellement originale, tellement éloignée de toute opinion quelconque à la mode, que même un réfractaire est obligé à penser *dans son sens à lui*. Dans des individus singuliers s'exprime justement l'énigme éternelle du monde; et dans les temps modernes de la manière la plus significative chez Goethe; c'est pourquoi on peut affirmer qu'aujourd'hui la hauteur de la conception d'un homme *peut être mesurée à l'aune du rapport dans lequel elle se trouve en face de la conception goethéenne du monde* » (pp.167-168).

**Lucio Russo, Rome 12 juin 2001.**

## Trente-huitième rencontre 19 juin 2001

Nous aborderons ce soir le onzième chapitre, intitulé : *Goethe et les mathématiques*, mais je crois que nous commencerons aussi le douzième, à partir du moment où il s'agit de deux chapitres assez brefs.

Steiner écrit : « Goethe a exprimé son admiration pour les mathématiques de manière si décisive qu'il n'est pas licite d'affirmer qu'il tenait ces sciences en mésestime. Au contraire, il voulait que toutes les sciences de la nature fussent pénétrées par la rigueur qui est propre aux mathématiques. « La prudence de déduire de chaque fait singulier seulement ce qui le suit immédiatement, nous devons l'apprendre des mathématiciens ; et même là où le calcul ne nous sert pas, nous devons toujours procéder comme si nous étions obligés d'en rendre compte au plus sévère des géomètres ». « J'ai entendu dire que l'on m'accusait d'être un adversaire, un ennemi des mathématiques, *alors que personne ne pourrait la considérer de plus grand prix que moi* » (p.169).

Mais pourquoi Goethe tient-il en si grande considération les mathématiques ? Parce qu'elles « ne sont pas — comme on dit — des opinions » : à savoir parce que les mathématiques sont impersonnelles, objectives et rigoureuses.

Face au fait que deux plus deux font quatre, toutes les sympathies ou antipathies se taisent, ainsi que tous les points de vue personnels, philosophiques ou idéologiques.

Il s'agit donc d'une précieuse « bouée de sauvetage » à laquelle les scientifiques s'accrochent surtout pour rester sur le plan (spirituel) de l'objectivité et ne pas être engloutis dans la *mare magnum* (psychique) de la subjectivité.

À cause de cet aspect, les mathématiques sont en effet de grandes éducatrices de l'esprit.

Nous nous en rendons encore plus compte si nous nous rappelons que les sciences naturelles représentent pour l'être humain un *moyen* et non une *fin* : un moyen, en vertu duquel il apprend à dépasser sa propre nature inférieure (sa propre subjectivité), pour pouvoir affronter ainsi la connaissance de soi-même (« *Nosce te ipsum* »), qui n'est pas seulement matériel, mais plutôt aussi, et en premier lieu, spirituel.

Tout l'engagement noblement profus dans la recherche en sciences naturelles représente donc une sorte « d'entraînement » que l'homme développe le plus souvent inconsciemment, en vue de la recherche scientifico-spirituelle.

Non pas hasard, dans le premier des deux passages rapportés par Steiner, l'accent de Goethe tombe sur la « prudence » : ou bien, sur une qualité de l'âme qui implique jugement, mesure, réflexion et pondération.

Une fois ces qualités apprises à partir des mathématiques, on peut faire abstraction aussi des mathématiques elles-mêmes ou, plus précisément, du *calcul*.

Il est en effet impossible de faire de la science si l'on fait abstraction de l'*esprit* des mathématiques, alors qu'il est possible d'en faire sans calculer ou se servir d'un ordinateur. Goethe observe à ce sujet : « Les mathématiciens sont des gens étranges ; grâce aux grandes choses accomplies par eux, il se sont érigés en corporation universelle, et n'admettent plus rien au monde sinon ce qui est dans leur domaine et que l'on peut traiter avec leur méthode. Un mathématicien illustre eut à dire, au sujet d'une théorie physique que l'on recommandait

à son attention : « Mais ne peut-on rien réduire au calcul ? » (*Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.239).

Mais pour quelle raison le calcul tenait-il tant à cœur à ce « mathématicien fameux » ? Pour la simple raison qu'il réifiait l'esprit des mathématiques, en le projetant (inconsciemment) sur le calcul, à l'instar de tant de gens qui — comme nous l'avons déjà vu — réifient l'esprit de la science, en le projetant sur la méthode (sinon carrément sur les techniques et ses protocoles).

Goethe dit : « Que l'on puisse réduire et éliminer un phénomène par le calcul, et par les mots, est une idée erronée ». Comme vous le savez bien, c'est pourtant justement « par le calcul (le fameux nombre d'Avogadro – *nda*), ou par les mots » que de nombreux membres de la « communauté scientifique » actuelle voudraient par exemple réduire et éliminer le phénomène « homéopathique ».

Vous rappelez-vous ce qu'a dit Steiner ? Que « Goethe est le Copernic et le Kepler du monde organique » (p.70). Il a opéré en effet, dans le domaine de la réalité organique, avec la même rigueur avec laquelle un mathématicien opère dans le domaine de celle inorganique.

Steiner écrit : « Goethe savait que les voies vers la *vérité* sont infinies, et que chacun peut parcourir celle qui est conforme à ses facultés, et arriver au but (...) « L'homme le plus médiocre peut être complet, quand il se meut dans les limites de ses qualités et facultés ; alors que des dons excellents peuvent être obscurcis, neutralisés et détruits, quand l'équilibre requis par les circonstances fait défaut. » » (p.170)

Dans le cas spécifique, nous pourrions dire pour cette raison, en guise de plaisanterie, que des « dons excellents peuvent être obscurcis, neutralisés et détruits, quand fait défaut » la *mesure* de ce qui est *mesurable* et de ce qui ne l'est pas. Goethe dit : « Comme si ce que l'on ne peut pas démontrer rapidement n'existait pas ! C'est comme si l'on ne pouvait pas croire à l'amour de sa belle, uniquement parce qu'elle n'est pas en mesure de le démontrer mathématiquement ! Mathématiquement, on pourra lui démontrer ses qualités, mais pas son amour ! » (G.P. Eckerman : *Entretiens avec Goethe* — Laterza, Bari 1912, voll, p.193).

Steiner écrit : « L'objet de la mathématique est la grandeur ; et ce qui admet un « plus » ou un « moins ». Mais la grandeur n'est pas quelque chose qui existe en soi. Dans le vaste cercle de l'expérience humaine, il n'existe pas d'objet qui soit une grandeur *pure*. À côté d'autres caractères, chaque objet en a certains qui sont déterminables au moyen des nombres. Étant donné que les mathématiques s'occupent de la grandeur, elles n'ont pour objet aucune chose de l'expérience, qui soit complète en soi, mais bien de chaque chose seulement que l'on peut mesurer et compter ; et elles distinguent des choses tout ce qui peut être soumis à ces opérations. Elles obtiennent ainsi un monde d'abstractions parmi lesquelles elles travaillent ensuite (...) C'est donc résolument une erreur que de croire pouvoir saisir, avec des jugements mathématiques, la nature entière dans son ensemble. La nature n'est pas seulement une quantité, c'est aussi une qualité ; et les mathématiques n'a à faire qu'avec le *combien*. Le traitement mathématique, et l'autre qui concerne purement le qualitatif, doivent se donner la main, et collaborer ; alors ils se rencontreront dans l'objet, duquel chacun ne comprend qu'*un aspect* » (p.171).

Le fait est que c'est une chose de dire : « *Computo, ergo sum* », et c'en est une autre de dire : « *Sum, ergo computo* ». Dans le premier cas, pour pouvoir ressentir la nécessaire continuité du Je, on ne peut pas cesser en effet de calculer ; dans le second, on peut au contraire concéder la liberté de le faire, là où c'est essentiel ou utile (dans le domaine de la quantité), et de ne pas le faire, là où c'est inessentiel ou inutile (dans le domaine de la qualité).

Comme on le voit, celui qui déclare (inconsciemment) : « *Computo, ergo sum* » ne se préoccupe pas tant du monde que de lui-même ; soit qu'il se trouve aux prises avec un minéral, soit avec un végétal, soit avec un animal, soit avec un être humain, il ne pourra donc pas faire autre chose que compter, pour pouvoir se ressentir comme Je (et peut-être comme un scientifique).

Du point de vue de la vie de l'âme, cela équivaut cependant à une « parésie » ; ou bien, à une sérieuse limitation de la libre mobilité garantie par le « *Sum, ergo computo* ».

Pensez par exemple à ce qu'on appelle « ingénierie génétique ». Qu'avec la mentalité d'un ingénieur, on se livre à la construction de ponts ou de tunnels, c'est plus que compréhensible, mais qu'avec cette même mentalité on s'abandonne, au contraire, à construire des organismes (génétiquement modifiés), cela l'est beaucoup moins. Et pourquoi le fait-on alors ? C'est simple : parce qu'on ne sait rien faire d'autre ou bien, pour mieux dire, parce que l'on sait penser seulement de cette façon, et qu'à partir de cette façon de faire, on retire la sensation ou le sentiment du Je.

Nous devons par conséquent être reconnaissants à tous ceux qui, avec une mentalité ingénierique, réalisent ces soi-disant « grandes œuvres », mais pas à tous ceux qui, avec la même mentalité, affrontent, sur le plan théorique et pratique, les problèmes de la vie, de l'âme et de l'esprit.

Steiner dit : « L'objet des mathématiques est la grandeur ». Mais qu'est-ce que la « grandeur » ? C'est — comme l'explique Hegel — une « qualité sans qualité ».

Avez-vous en tête cette devinette qui demande si un kilo de paille pèse plus lourd qu'un kilo de fer ? Eh bien !, ne s'articule-t-elle pas sur le fait de la différence qualitative, criarde, entre le fer et la paille puisse induire quelqu'un à scotomiser l'égalité de leur poids ? Et ne démontre-t-elle pas (malgré elle) que l'égalité quantitative se révèle justement parce qu'on ne tient aucunement compte de la différence qualitative ?

Quand on ajoute à la quantité — affirme en effet Hegel — l'essence (la qualité) elle devient insignifiante. (« La *quantité* est l'être pur, dans lequel la détermination est placée non plus comme une avec l'être lui-même, mais comme *dépassée* ou *indifférente* » — *Encyclopédie des sciences philosophiques* — Laterza, Rome-Bari 1989, p.115).

Une fleur, par exemple, est « comme dépassée ou indifférente » alors que, coupée, elle « n'est plus comme une » avec l'être de la plante, comme le corps (physique) de l'animal ou de l'homme est « comme dépassé ou indifférent » alors que, cadavre, il « ne fait plus un » avec son être : à savoir, alors qu'il se trouve séparé de, ou étranger, à sa raison d'être.

Ce qui signifie donc que le domaine de la quantité est celui-là même de la mort. (« Dans sa vraie signification — Steiner fait remarquer en effet — la mort n'est rien d'autre que le caractère gravé à des substantialités déterminées, lesquelles, à présent, ne se trouvent plus à leur juste place, lesquelles sont à présent exclues de leurs vraies places. Même quand la mort survient chez l'homme, il s'agit toujours du même processus. Parce que si nous regardons le cadavre, si nous regardons tout ce qui de l'homme mort perdure dans le monde de la *maya*, nous n'y trouvons contenue qu'une substantialité laquelle, au moment de la mort, est exclue de l'existence du Je, du corps astral, du corps éthérique, elle est rendue

étrangère au lieu seul qui lui conférerait son vrai sens. En effet, le corps physique de l'homme n'a aucun sens sans le corps éthérique, sans le corps astral et sans le Je » (R. Steiner : *La réalité spirituelle de la Terre* dans *Antroposophie* – Revue trimestrielle de la science de l'esprit, année XXXVIII, N°13, janvier-mars 1983, p.9).

C'est singulier parce qu'on se donne beaucoup de mal aujourd'hui pour « certifier » ou « marquer » la qualité : c'est singulier, à savoir, de voir « l'homme sans qualité » (Musil) fiévreusement et maladroitement aux prises avec une réalité dont il n'a pourtant pas la moindre conscience scientifique. Pour pouvoir l'avoir, il devrait, en effet, développer la conscience inspirative, qui se trouve au-delà, non seulement de la conscience représentative, mais aussi de celle imaginative.

Ce qui implique, avant tout, le dépassement de ce préjugé qui, sur le sillage de la célèbre et arbitraire distinction de Locke (1632-1704), entre les « qualités primaires » et celles « secondaires », nous amène à croire que la quantité est *objective* et la qualité *subjective*. Ne nous faisons pas d'illusions, la qualité est en premier lieu *âme*, et personne ne pourra pour cette raison restituer une qualité à la vie du monde et de soi tant qu'il ne restituera pas l'âme aux deux.

Gardons présent à l'esprit, d'ailleurs que la *qualité comprend la quantité* (et peut par conséquent la mettre à son service), alors que la quantité ne comprend pas la qualité (et tend donc à l'abaisser ou à la réduire à son propre niveau).

Et nous voici arrivés au douzième chapitre, intitulé : *Le principe fondamental géologique de Goethe*.

Steiner écrit : « On cherche souvent Goethe là où il n'est absolument pas à trouver. Cela est arrivé, entre autre, dans les jugements sur les investigations géologiques du poète (...) Ici, il devrait surtout être jugé selon sa propre maxime : « Dans les œuvres de l'homme, comme dans celles de la nature, les intentions sont spécialement dignes d'attention », et « l'esprit selon lequel nous agissons est la chose suprême ». Ce qui est exemplaire pour nous, ce n'est pas ce qu'il parvint à réaliser, mais la *manière* dont il travaille pour l'atteindre. Il ne s'agit pas d'une opinion à enseigner, mais d'une méthode à communiquer. La première dépend des moyens scientifiques de l'époque, et peut être dépassée ; la seconde a procédé des grandes dispositions spirituelles de Goethe et résiste même quand les instruments scientifiques se perfectionnent et que l'expérience s'élargit » (p.173).

Comme on le voit, celle-ci est la énième démonstration que le « comment » est plus important que la « chose », puisque c'est le « comment » qui révèle le « qui » : ou encore « l'esprit selon lequel nous agissons ».

« Il ne s'agit pas — dit Steiner — d'une opinion à enseigner, mais d'une méthode à communiquer ». L'opinion est en effet un « pensé », tandis que la méthode est un « penser », un processus ou un acte dynamique et qualitatif : le savoir accumule ou capitalise la première, tandis que le connaître se nourrit du second. (*Le capital intellectuel [Intellectual Capital]* : tel est le titre emblématique d'un livre récent de T.A. Stewart — Ponte alle Grazie, Milan 1999).

Inutile de rappeler, encore une fois, que cela vaut aussi, et à plus forte raison, pour l'anthroposophie. Celle-ci n'est pas, en effet, une doctrine ou un savoir à apprendre, mais bien plus une méthode ou — comme le dit Steiner — un « cheminement » de la

connaissance sur lequel c'est justement le « comment », en valant plus que la « chose », qui nous guide au « qui » : à savoir, à l'esprit qui l'anime.

Voyez-vous, nous pourrions apprendre par cœur toutes les conférences de Steiner et ne pas faire un seul pas qui nous rapproche de l'esprit qui parle au travers de son œuvre ; mais si nous ne nous approchons pas d'un tel esprit, cet esprit ne s'approchera pas de nous.

Vous savez que quand quelqu'un me dit que Paul, ou Arthur, « connaît l'anthroposophie », j'ai toujours l'habitude de répondre : « Reste à voir, cependant, si l'anthroposophie le connaît lui ». Ne la connaît en effet vraiment que celui qui est connu d'elle. (Que l'on consulte à ce propos S.O. Prokofieff : *L'être anthroposophia* — Arcobaleno, Oriago di Mira (Ve) 1996 – ndr).

Mais quel est l'esprit qui anime la science de l'esprit ? Celui-là même qui se trouve au centre de ce groupe en bois sculpté par Steiner, et précisé de manière significative par lui comme le « Représentant de l'humanité » (comme « l'Ecce homo »).

Pensez un peu que Steiner est arrivé carrément à dire que l'anthroposophie, au cas où elle serait explantée de son esprit, pourrait devenir dangereuse. Et pourquoi donc ? Mais c'est clair : parce que ce ne serait plus l'anthroposophie, à être implantée dans le corps de son enseignement, mais on y aurait justement implanté un autre esprit.

Mais revenons à notre sujet.

Steiner écrit : « Goethe fut amené à la géologie par les charges de sa fonction relative aux mines d'Ilmenau (...) Au milieu de ce travail relativement *pratique* naquit en lui le besoin *scientifique* de découvrir les lois et phénomènes qu'il se trouvait placé en mesure d'observer de près (...) Ici surgit tout à coup une particularité innée à la nature profonde de Goethe. Il a un besoin essentiellement différent de celui de maints scientifiques. Alors que pour ces derniers, l'important se trouve surtout dans la connaissance du détail, et d'une construction idéale, d'un système qui ne les intéresse généralement que parce qu'ils en reçoivent une aide dans l'observation des détails, pour Goethe, le phénomène singulier n'est qu'un point de passage vers une compréhension plus vaste et générale de l'existence. Dans l'essai sur la *Nature* on lit : « Elle vit en d'innombrables créatures, et sa *mère* où est-elle donc ? » » (pp.173-174).

Où est donc cette Nature-là, à savoir ce *Un*, qui se présente à nous parfois sous une forme minérale, parfois sous une forme végétale, parfois sous une forme animale ?

Steiner affirma que, déjà à cette époque, de nombreux scientifiques ne se posaient plus une question de ce genre, parce qu'ils étaient intéressés surtout à la connaissance des détails ; imaginons-nous, donc, s'ils peuvent se la poser, aujourd'hui, qu'ils sont passés, non seulement du détail au microscopique ou à l'infiniment petit, mais aussi à gérer une telle vocation « minimaliste » avec l'*ordinateur*, et donc sous une forme uniquement « informatisable » ?

Il est désormais difficile d'imaginer, en effet, de quelle « aura » fût auréolée le travail des rares scientifiques d'autrefois, à partir du moment où, avec l'avènement (après la seconde Guerre mondiale) de la soi-disant *Big Science* », alors que le nombre des chercheurs ou des savants s'est progressivement agrandi, « l'aura », qui en a progressivement imprégné l'activité en se remplissant peu à peu et en devenant de plus en plus grise (sans doute sous l'effet de la « matière grise » dont se servent exclusivement ces chercheurs et savants, en bons « céphalocentristes » qu'ils sont).

Steiner poursuit de toute manière : « La même aspiration ardente à reconnaître, non seulement ce qui existe immédiatement, mais les fondements les plus profonds de l'existant, nous la trouvons aussi dans le *Faust* : « Tu vois agir toute sève et tout germe ». Ainsi, ce qu'il observe aussi au-dessus et sous la surface de la Terre lui devient un moyen de pénétrer l'énigme de la formation du monde. Ce qu'il écrit le 28 décembre 1789 à la Duchesse Louise : « Les œuvres de la nature sont toujours comme une parole prononcée par Dieu » » (p.174).

Pour comprendre une telle « parole », il n'est cependant pas suffisant d'en faire me « *spelling* » [de l'épeler, *ndt*]. En effet, le « *spelling* » c'est une chose, au moyen de la quelle on isole les consonnes et voyales individuelles, disons, du mot « TORTA » [tarte, *ndt*] (T-O-R-T-A), l'ensemble « TORTA » en est une autre. Ce ne sont pas les lettres dont il se compose qui caractérisent le mot, mais bien plus l'ordre dans lequel elles sont disposées. Il suffirait d'inverser par exemple le O et le R pour s'apercevoir qu'on n'a plus à faire avec une « TORTA » mais à une « TROTA » [Truite, *ndt*].

Je me rends compte qu'une considération de ce genre peut sembler banale à première vue. Toutefois, beaucoup se réjouissent aujourd'hui du fait que les crapauds (pour blaguer !) aient une quantité de gènes largement supérieure à celle des êtres humains.

Ce qui, pour revenir à notre exemple, reviendrait à s'émerveiller que le mot « Je », de deux lettres, et le mot « Dieu », de quatre lettres, aient un sens largement supérieur à celui du mot « anticonstitutionnellement » qui en compte au contraire 25.

**Lucio Russo 19 juin 2001**



## Trente-neuvième rencontre 26 juin 2001

**Avertissement:** Lors de la soirée du 26 juin 2001, avant de reprendre la lecture des *Oeuvres scientifiques de Goethe*, fut lu, commenté et discuté, l'article de Francesco Giorgi: *Globalisation et Triarticulation*, publié le jour précédente sur notre site ([www.ospi.it](http://www.ospi.it)).

Reprenons à présent la lecture du douzième chapitre, qui est consacré au « principe fondamental géologique de Goethe ».

Après avoir cité le passage suivant du *Wilhelm Meister*: « À présent si je traitais ces déchirures et ces crevasses comme des lettres, que je devrais déchiffrer et assembler en mots, pour finir par lire complètement, aurais-tu quelque chose contre? », Steiner écrit: « Ainsi dès 1780, nous voyons le poète incessamment occupé à déchiffrer cette écriture. Son effort visait à atteindre un panorama qui lui montrât, dans ses connexions internes, nécessaires, ce qu'il voyait isolément. Sa méthode était celle « qui développe et déroule et non celle qui classifie et met en ordre ». Il ne lui suffisait pas de voir ici le granit, là le porphyre, etc., et de les localiser simplement l'un à côté de l'autre, selon des caractères extérieurs; il cherchait une loi qui se fût à la base de toutes les formations pierreuses et qui, gardée présente à l'esprit, manifestât comment précisément il devait en naître ici le granit et là le porphyre. Il partait de ce qui distingue, pour remonter à l'élément commun » (p.175).

Comme nous le savons, c'est Linné qui, dans le domaine botanique, classifia et ordonna: à savoir ce qu'il est nécessaire de faire en première instance, quand on se trouve en présence de la multiplicité immédiate. Goethe en fait son profit, mais il ne s'y arrête pas, parce qu'il ressent impérieusement le besoin d'une synthèse ou d'une vision unitaire.

Très différemment — nous l'avons dit — se comportent les mystiques et les mécanistes: ceux-ci s'arrêtent au plan analytique des organisations et des classifications; ceux-là prennent tout de suite leur envol vers la synthèse, en évitant ainsi de passer sous les « fourches caudines » (intellectuelles) de l'analyse.

Je me souviens, par exemple, que lorsqu'il m'arrivait, en parlant avec quelque psychothérapeute (junguien), d'ébaucher l'âme sensible, l'âme rationnelle et l'âme consciente, je m'entendais presque toujours dire que de telles distinctions n'ont pas de sens, parce que « l'âme est une ». Ce à quoi je rétorquais souvent: « Le corps aussi est un, mais ce n'est pas pour cela que celui qui souffre d'une céphalée s'applique un coricide sur la tête ».

Mais pour quelle raison Goethe ressentait-il si fortement le besoin d'une vision unitaire?

C'est vite dit: parce qu'un tel besoin, est d'autant plus fort qu'est plus fort le besoin de parvenir à une pleine conscience du Je. L'*ego*, sans s'en rendre compte, recherche en effet le Je: c'est-à-dire, sa vraie réalité ou son être vrai.

C'est ce que confirment précisément les mystiques. Leur *ego* aussi recherche en effet le Je, justement à cause du fait de se précipiter avant tout vers la synthèse, plutôt que de rencontrer *le Je en Dieu et Dieu dans le Je* (le début du *Pater Noster* donné par Steiner dit justement: « Père, Toi qui fus, qui es et seras dans notre essence la plus profonde...), finissent par rencontrer un *Dieu qui n'est pas dans le Je*, et de *dissoudre* ainsi (lucifériquement) *le Je dans ce Dieu*.

L'exigence de parvenir à une vision unitaire du monde n'est donc que le revers de l'exigence de parvenir à une vision unitaire de soi-même; l'homme, en tant que Je, est en effet une synthèse vivante — explique Steiner — « de diverses parties constitutives. Sont de

caractère corporel, le corps physique, le corps éthérique et le corps astral. Relèvent de la vie de l'âme: l'âme sensible, l'âme rationnelle et l'âme consciente. Dans l'âme, le Je répand sa lumière. Et sont spirituels: le Soi spirituel, l'Esprit de vie et l'Homme-esprit » (*La science de l'occulte dans ses grandes lignes* — Antroposofica, Milan 1969, p.63).

Steiner écrit: Goethe « recherchait le principe commun qui, selon les circonstances diverses dans lesquelles il s'extériorise, engendre une fois *celle-ci*, une fois *celle-là* des qualités de pierre. Dans l'expérience, il n'y a pour lui rien de fixé à quoi l'on peut s'arrêter; n'est fixé que le *principe* qui se trouve à la base du tout (...) C'est une erreur de croire devoir réfuter cette méthode goethéenne en disant que la géologie actuelle ne connaît pas de telle transition d'un minéral à un autre. Goethe n'a jamais affirmé que le granit se transforme effectivement en une autre pierre. Une fois qu'il est devenu granit, c'est un produit fini et achevé, et il n'a plus la force interne d'impulsion pour redevenir, de par sa propre force, une autre chose. Mais ce que recherchait Goethe c'est précisément ce qui manque à la géologie actuelle, l'*idée*, le principe qui constitue la granit *avant* qu'il soit devenu tel. Et *cette idée* est la même qui se trouve à la base des autres formations aussi. Si donc Goethe parle de transition d'un pierre à une autre, il n'entend pas transformation *effective*, mais bien plutôt un déroulement de l'idée objective qui, en se développant, produit les configurations singulières, une fois en fixant cette forme-ci et en devenant granit, une fois en développant de soi une autre possibilité et en devenant ardoise, etc. » (pp.175-176).

Pour commencer à nous faire une idée (quand bien même approximative) de ce principe « fixé », qui engendre une fois *cette* qualité-ci de pierre, une autre fois *cette* qualité-là, nous pourrions penser, par exemple, à ce qu'on appelle les « propriétés mécaniques » des métaux (l'*ego* — on le sait — préfère parler de « propriétés » plutôt que de « qualités ». Nous savons que les métaux se caractérisent et se différencient aussi par de telles propriétés, mais l'on ne se rappelle pas toujours qu'en passant (au moyen de la fusion) de l'état solide (régé par l'*éther de la vie*) à l'état liquide (régé par l'*éther chimique*), celles-ci tendent à disparaître. Au cas où nous imaginions les faire ensuite passer de l'état liquide à l'état gazeux (régé par l'*éther de lumière*), et de celui gazeux à celui calorique (régé par l'*éther de chaleur*), nous pourrions nous représenter leur unification finale: ou bien le retour de chacun de ces métaux à leur « principe commun ».

Gunther Wachsmuth écrit à ce sujet: « Ce que nous nous percevons dans la nature par les organes des sens, ne sont pas en vérité — comme cela est bien connu à tout spécialiste de la philosophie et de la nature — des substances et des forces, mais des *états et leurs transitions de l'un à l'autre* (...) Si donc (...) nous partons non pas, comme Newton, du point de vue de la matière des corps, mais de celui des forces primaires », nous pouvons dire: « *Le formes primaires éthériques* (les forces modelantes), *en tant que liées dans les corps dans le monde des phénomènes, conservent l'état qu'elles ont produit jusqu'à ce que d'autres forces éthériques libres, ou plus fortes de la même espèce, opèrent un changement de l'état actuel* » (*Les forces éthériques modelantes* — Atanòr, Rome 1980, p.47).

Steiner affirme que c'est : « une erreur de croire devoir réfuter cette méthode goethéenne en disant que la géologie actuelle ne connaît pas une telle transition d'un minéral à un autre ». Soit *A*, disons, le granit (« colonne vertébrale de la Terre) et *B*, le porphyre, il est par conséquent erroné de penser que, pour Goethe, *A* passe en *B* ou que *B*, passe en *A*, parce que lui, Goethe, est au contraire convaincu que c'est *C* (l'idée) à passer en *A* et en *B*, ou pour mieux dire, à ce manifester *ici* comme *A* et *là* comme *B*.

Nous avons dit à bon escient « ici » et « là », parce que le passage de *C* en *A* ou en *B* dépend surtout du lieu (de l'espace) dans lequel se produit la manifestation.

Wilhem Pélikan observe en effet: « Le métal est présent partout ; et comme l'organisme humain nous montre la présence du sang en chacune de ses parties, mais en plus grande quantité dans les vaisseaux et dans le cœur, ainsi la Terre renferme certes partout de l'or, de l'argent, du plomb, du cuivre, du fer et ainsi de suite, mais seuls un petit nombre de lieux en renferment de manière significative. Se révèle ainsi que chaque métal présente son type spécifique de distribution sur la Terre entière (*Sept métaux* — Arcobaleno, Oriago di Mira (Ve) 1992, p.6).

Steiner écrit justement : « Pour Goethe, la chose principale devient l'histoire de la formation terrestre et chaque détail doit s'insérer en elle. Ce qui lui importe c'est la position qu'un minéral adopte dans l'ensemble terrestre; le détail ne l'intéresse plus, sinon comme une partie du tout. En dernière analyse, lui paraît juste ce système minéralogique et géologique qui recrée les processus de la Terre, en montrant pourquoi en tel lieu, dût naître justement ce minéral-ci et, dans tel autre, tel autre-là. La *distribution géographique des gisements* devient décisive pour lui. C'est pourquoi dans la théorie de Werner, qu'il tient par ailleurs en haute considération, Goethe trouve à redire sur le fait que Werner ne range pas les minéraux selon la distribution qui nous éclaire sur leur formation, mais bien selon des caractéristiques accidentelles extérieures. *Le système parfait n'est pas fait par le savant; c'est la nature elle-même qui l'a réalisé* » (p.176).

Ce sera ici l'occasion de rappeler qu'Abraham Gottlob Werner (1750-1817) est le minéralogiste et géologue allemand à qui l'on doit la théorie du « neptunisme » (selon laquelle les roches dériveraient de processus de sédimentation marine), alors que James Hutton (1726-1797) est le géologue anglais (cité dans le passage qui suit) à qui l'on doit la théorie du « plutonisme » (selon laquelle les roches dériveraient, au contraire, de processus volcaniques éruptifs).

Goethe, poursuit Steiner, ne pouvait cependant pas « admettre que dans les phénomènes géologiques, qui sont simplement des entités inorganiques, dussent valoir d'autres impulsions motrices que dans le reste de la nature. L'extension des lois de l'inorganique à la géologie est la première action géologique de Goethe (...) Les théories géologiques d'un Hutton, d'un Élie de Beaumont (géologue français, 1798-1874 — *nda*) le repoussaient intérieurement. Quelle valeur pouvait-il attribuer à de pareilles explications qui *contredisent tout l'ordre de la nature*? C'est un lieu commun, cette phrase qu'il entend souvent répéter, que la théorie des soulèvements et des effondrements est contraire à la *calme nature*; Non, elle était contraire à son sens d'une conception *unitaire* de la nature; il ne pouvait pas l'y intégrer. Et c'est à ce sens qu'il doit d'être parvenu à cette époque déjà (en 1782) à cette vision des choses, à laquelle la géologie ne parvint que des décennies plus tard; à savoir que les restes pétrifiés d'animaux et de végétaux se trouvent dans une connexion nécessaire avec les minéraux à l'intérieur desquels ils sont découverts » (pp.176-177).

« *Le système parfait* — dit Steiner — *n'est pas fait par le savant ; c'est la nature elle-même qui le réalise* ». Ce qui veut dire que dans la nature opère une intelligence que l'homme peut découvrir d'autant qu'elle est pour lui, *intelligible*.

Comme un Prométhée moderne, l'homme moderne est en effet parvenu à se rendre maître, en l'arrachant à la nature, de l'intelligence qui gouverne le monde inorganique (« L'œuvre

accomplie » de l'Entité divino-spirituelle). Au cas où il se déciderait à augmenter, et par cela même à développer, le degré de conscience imaginaire, il pourrait donc se rendre maître aussi de l'intelligence qui gouverne le monde organique (« l'effet opérant » de l'Entité divino-spirituelle).

Le fait est que la pensée « cosmique » *crée et régit* l'homme et la nature, alors que la pensée « humaine » *connaît* l'homme et la nature ; en les connaissant, donc, elle ne les crée pas, mais les *re-crée*. Nous avons déjà dit, un soir, que celui de la technique, par exemple, n'est justement qu'un monde inorganique re-créé par l'être humain, en vue — naturellement — de pouvoir un jour arriver à se re-créer lui-même.

Mais pour combler le vide qui sépare la pensée qui nous a pensés de celle avec laquelle actuellement nous pensons, il y a pas mal de chemin à faire. Qu'est-ce en effet que la pensée avec laquelle nous pensons actuellement ? Nous venons de le dire : c'est la partie morte (achevée) de la pensée cosmique dont nous sommes déjà parvenus à nous emparer.

C'est justement ici que se joue cependant la partie (le destin du monde et de l'être humain). En effet, de deux choses l'une, ou bien nous nous abandonnons humblement et amoureusement à *découvrir* et à faire nôtres ses autres parties ; ou bien nous nous abandonnons égoïstement (ou narcissiquement) à *inventer* quelque chose (comme malheureusement on tend à le faire aujourd'hui), en provoquant ainsi à la nature et à nous-mêmes des dommages bien plus graves que ceux proverbialement causés, par les éléphants dans les magasins de porcelaines.

Steiner écrit : Goethe « partait en recherche d'une explication simple et naturelle de la présence sur de vastes étendues de masses granitiques, très éloignées les unes des autres. L'explication qu'*elles y avaient été jetées* durant le soulèvement tumultueux des montagnes situées beaucoup plus en arrière de la région, il devait la repousser, parce qu'elle dérivait d'un fait naturel, et non des lois naturelles encore existantes et agissantes, mais bien de l'une de leur exception, voire d'un abandon de celles-ci » (p.177).

Et voici donc, le *Deus ex machina* : ou bien, l'idée « exquise » qu'un phénomène, dont on n'est pas en mesure de découvrir la loi, soit dû à un hasard, soit dû à un accident ou à un incident. (« Le code génétique — écrit par exemple Edoardo Boncinelli — est arbitraire, ou si nous préférons, gratuit, pour ce qui concerne les lois universelles du monde physique. Le fait qu'il est ce qu'il est et qu'il est universel, à savoir valable pour tous les êtres vivants, est dû à un hasard, à une combinaison particulière d'événements qui se sont produits voici plus de trois milliards et demi d'années, et qui font encore aujourd'hui sentir leurs effets ; Le code génétique s'est instauré par hasard (...) Il s'est agi d'un authentique *accident congelé...* » — *Le cerveau, l'esprit (l'intellect, ndt) et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.29).

Avez-vous présentes à l'esprit, ne serait-ce que pour donner un autre exemple, toutes ces hypothèses fantaisistes qui ont été formulées (et se formulent encore) pour expliquer la soi-disant disparition des dinosaures ?

Eh bien, n'aurait-il pas été (et ne serait-il pas) plus simple, naturel et réaliste, de penser que de tels êtres ne soient pas vraiment « disparus », mais ce soient bel et bien *métamorphosés* ? Ermanno Bencivenga écrit : « Il y a désormais un accord général sur la thèse que les oiseaux sont dérivés des dinosaures », si bien que l'on a commencé poétiquement à dire que « les

dinosaures ne se sont pas éteints : mais ils se sont envolés » (*Les faux pas de la science* — Garzanti, Milan 2001, p.155).

Mais que dire si nous découvriions que des dinosaures sont dérivés, non seulement les oiseaux, mais aussi comme le soutient Hermann Poppelbaum — les serpents, les ruminants et les carnivores ? (*cf. A new Zoology* — Philosophic-anthroposophic Press, Dornach/Suisse 1961).

Chers amis, l'heure est venue de nous séparer. Nous aborderons les cinq chapitres restants en septembre, quand, les vacances terminées, nous reprendrons, à Dieu ne plaise, nos rencontres et notre étude.

**Lucio Russo, Rome, 26 juin 2001**

## Quarantième rencontre 4 septembre 2001

Chers amis, je vois avec plaisir que nous avons « survécu » aux vacances, et que nous sommes de nouveau tous ici pour reprendre notre travail.

Ayant terminé, en juin, le douzième chapitre, nous aborderons ce soir le treizième, *Les conceptions météorologiques de Goethe*, et le quatorzième, *Goethe et l'illusionnisme scientifique*.

Il s'agit en effet de deux chapitres courts : le premier desquels, très bref, nous permettra de revoir rapidement ce que nous dûmes en commençant notre étude (ce qui peut-être n'est pas déplaisant, à partir du moment où nous apprêtons justement toujours à la recommencer), alors que le second, quoique bref, nous donnera du fil à retordre.

Steiner écrit : « Exactement comme dans la géologie, on se trompe aussi dans la météorologie si l'on regarde les découvertes effectives faites par Goethe et si l'on cherche en elles l'essentiel. Ses essais météorologiques ne sont pas achevés ; partout on ne doit regarder que ses intentions. Sa pensée était toujours destinée à trouver le point essentiel, à partir duquel une série de phénomènes deviennent régulés de l'intérieur » (p.179).

Vous rappelez-vous ce que je dis le premier jour du cours ? Que les sujets abordés auraient été différents, *une seule*, au contraire, la méthode de Goethe pour les affronter ; et que le « comment », à savoir la façon, aurait été pour cette raison plus importante que la « chose ».

Eh bien !, il vous sera arrivé, à ce propos, d'entendre quelqu'un dire, d'un autre que « Ce qu'il a dans la tête (me plaît ou) ne me plaît pas ; ou bien : « Sa façon de penser ne me plaît pas (ou me plaît) ».

Dans la première affirmation, le « comment » est présent, dans la seconde la « manière ». Tous les deux, à bien y regarder, se réfèrent pourtant à la « chose », et non au « comment » ni à la « manière ».

Dans le cas, par exemple, où ce serait un homme politique de gauche à parler d'une politique de droite, il s'avérerait évident que ce qui lui déplait c'est précisément le « contenu » (la « chose ») de la pensée de l'autre : ce qui revient à dire, son *pensé*, et non pas son *penser*.

Mais alors, pour quelle raison s'exprime-t-on de cette manière ? Parce que l'on ne suppose pas non plus, en général, que l'on puisse penser autrement que de la « manière » dont normalement l'on pense et qu'il puisse y avoir une « façon » de penser différente de celle ordinaire.

On est le plus souvent convaincu, en effet, que le contenu *A* peut se trouver en accord ou en désaccord avec le contenu *B*, mais non que, au-delà du penser représentatif, il puisse éventuellement se révéler un penser « imaginaire ».

Toutefois, dans le passage que nous avons lu, les « découvertes effectives » représentent justement la « chose » (le contenu) de la pensée de Goethe, alors que les « intentions » (adressées « à découvrir le point essentiel ») représentent à l'inverse le « comment » ou la « façon » (sa modalité ou sa qualité).

Inutile de préciser que ce type de pensée différent ne remplace pas celui ordinaire, mais il s'y ajoute, tout comme, disons, la vue restaurée par la chirurgie chez un aveugle de

naissance, ne se substitue pas aux autres sens, mais s'y ajoute, en enrichissant ainsi son expérience (perceptive).

Steiner conclut de toute manière : « Il voulait ramener les phénomènes de l'atmosphère à leurs causes sous-jacentes dans la nature même de la Terre. Il s'agissait pour lui, avant tout, de trouver le point où s'exprime immédiatement la loi fondamentale qui conditionne tout le reste. Un tel phénomène était donné par l'état barométrique ; et ceci, en effet, Goethe le considérait aussi comme le phénomène type, en cherchant à y relier tout le reste (...) Cette « explication » goethéenne, il faut cependant se garder de l'interpréter de manière trop extensive. Goethe est défavorable à faire des hypothèses. Il ne voulait pas fournir autre chose qu'une expression d'un phénomène observable, et non une vraie cause effective, dans le sens de la science naturelle actuelle (...) Ce qui l'intéressait le plus c'était la formation des nuages, pour laquelle il avait trouvé dans la doctrine de Howard (l'anglais Luke Howard, auteur de *On modification of clouds* — 1772-1864 – *nda*) un moyen pour fixer quelques formations continuellement changeantes, dans des conditions fondamentales déterminées, pour « concrétiser en une forme durable de pensée ce qui ondulait dans une apparence éphémère » (...) Le fil auquel il soude les formes singulières (*stratus, cumulus, cirrus, nimbus* — *nda*), une variété de caractéristiques de l'atmosphère à différentes altitudes (...) le lui offre (...) Il faut avoir en tête que Goethe ne pouvait jamais imaginer de considérer ce fil comme quelque chose de réel. Il était parfaitement conscient que seule la formation singulière était à considérer comme réelle pour les sens *dans l'espace*, alors que tous les autres principes explicatifs supérieurs existent uniquement *pour les yeux de l'esprit* » (p.180).

Ceci dit, nous pouvons passer à l'examen du quatorzième chapitre, l'unique que Steiner n'a pas écrit pour introduire un travail scientifique de Goethe.

Il explique en effet : « Cette exposition n'a pas été rédigée pour que la *Théorie des couleurs* dût être accueillie également dans une édition goethéenne accompagnée également d'une introduction, mais elle a découlé d'un profond besoin spirituel du rédacteur lui-même. Celui-ci, étant parti de l'étude des mathématiques et de la physique, fut amené, par une nécessité intérieure, à cause des contradictions multiples qui imprègnent le système de notre conception moderne de la nature, à une investigation critique de la base méthodologique de ce système. Ses études initiales le conduisirent au principe du savoir expérimental rigoureux ; la vision de ces contradictions le mena à une théorie de la connaissance sévèrement scientifique. Le point de départ positiviste le préservait de tomber dans de pures constructions conceptuelles hégéliennes et, en fin de compte, avec l'aide de ses études de théorie de la connaissance, il découvrit que maintes erreurs de la science naturelle moderne dépendaient de la position entièrement fautive attribuée par celle-ci à la simple sensation » (p.183).

Bien, ouvrons donc ce dictionnaire de psychologie (Arthur S. Reber — Lucarini, Rome 1990) pour voir ce qu'il dit à la rubrique « sensation » : « *Sensation* est généralement distincte de *perception*, cette dernière étant constituée par l'interprétation et par l'élaboration de la sensation ».

On distingue donc, à juste titre, la sensation de la perception, mais l'on soutient, de manière erronée, que la première précède la seconde.

Steiner explique en effet : « *Ce qui a lieu en tant que perception sensorielle est à distinguer de ce que vous continuez à emporter au-delà dans l'âme, de ce que vous détachez du monde extérieur. Ce que vous expérimentez à partir des choses, nous l'appellerons perception, et ce que vous emportez bien au-delà dans l'âme, nous l'appellerons sensation (Anthroposophie, Psychosophie Pneumatosophie — Religio, Rome 1939, p.81).*

Le fait est que quand on parle de « sensation », on parle de « conscience ». Nous avons l'habitude de dire, en effet : « âme sensible », « âme rationnelle » et « âme consciente », mais nous pourrions très bien dire « conscience sensible, conscience rationnelle » et « autoconscience ».

Nous devons donc la sensation (*Empfindung* ou *Sinnesempfindung*) à l'âme ou à la conscience « sensible », alors que nous devons la perception (*Wahrnehmung*) au corps physique, au corps éthérique et au corps sensible.

Pour comprendre pourquoi Steiner dit que « maintes erreurs de la science naturelle moderne » dépendent « de la position entièrement fautive attribuée par elle à la simple sensation », il vaudra mieux, de toute manière, lire tout ce que dit à ce propos ce *Dictionnaire médical (Le dictionnaire de la médecine — Fabbri, Milan 1981, vol.V, p.163)* : « Pour illustrer le concept de perception on rapporte ordinairement cet exemple classique : voir une qualité sensible (la blancheur du papier), c'est une sensation, voir au contraire l'objet (le papier blanc) c'est une perception ».

Comme on le voit, il échappe entièrement à l'auteur de cet exemple « classique » (et à tous ceux qui continuent de le rapporter) le fait que l'objet (le papier blanc) est une « qualité sensible » (en papier) *absolument égale* à celle de la « blancheur », et que l'on devrait par conséquent parler de deux perceptions ou de deux sensations, et non pas d'une sensation et d'une perception.

Mais pourquoi le fait-on alors ? Parce que l'on divise le champ de l'expérience en deux parties, en déclarant (on ne sait bigre pas pourquoi) l'une objective (celle quantitative) et l'autre subjective (celle qualitative), en se servant ensuite de la première pour expliquer la seconde.

Notre science — observe justement Steiner — « pose toutes les qualités sensibles (son, couleur, chaleur, etc.) dans le sujet, et estime « qu'en dehors » de celui-ci, à de telles qualités ne correspondent que des processus de mouvement de la matière. Ces processus de mouvement, qui devraient être l'unique chose existant « dans le règne de la nature », ne peuvent plus, naturellement, être perçues, mais sont *déduits* sur la base des qualités objectives. Mais une telle déduction doit apparaître défectueuse en face d'une pensée cohérente. Le *mouvement* n'est, avant tout, qu'un concept emprunté par nous au monde des sens ; il ne se présente à nous que dans les objets dotés de qualités sensibles. Nous, nous ne connaissons aucun mouvement en dehors de celui que nous percevons dans les objets sensibles. À présent, si l'on applique ce prédicat à des êtres non-sensibles, lesquels devraient être les éléments de la matière discontinue (atomes), il faut être bien conscient qu'avec une telle application, on en vient à attribuer à quelque chose de perçu sensiblement (au « mouvement » — *nda*) une forme d'existence (« atomique » — *nda*) conçu tout autrement que sensiblement » (pp.183-184).

Il est connu, par exemple, que le matérialisme « dialectique » (le marxisme) se distingue du matérialisme « mécaniste » (ou « dogmatique ») justement parce qu'il se fonde, non pas sur la simple « matière », mais sur la « matière en mouvement ».



Celui qui met en cause le mouvement, met en cause cependant une force, une énergie ou un devenir : à savoir une réalité qui a à faire directement avec le temps, et indirectement seulement avec l'espace.

Nos sens, en effet, perçoivent toujours ce qui est « mû » et jamais le « mouvement » : ils sont donc toujours aux prises avec les effets, dans l'espace (« dans les objets dotés de qualités sensibles »), d'une force qui opère dans le temps et qui, pour mieux dire, *est* un temps.

Elle apparaît par conséquent « insuffisante » (« face à une pensée cohérente ») cette « logique » qui *extrait* ou *abstrait*, des « objets dotés de qualités sensibles », une force (ou une qualité) *sensiblement imperceptible*, pour l'attribuer ensuite à des « êtres non-sensibles », et donc également *sensiblement imperceptibles*.

Steiner observe : « Les uns attribuent à l'atome les qualités de l'impénétrabilité, de l'irradiation de force, d'autres l'extension et des propriétés similaires ; mais ce sont pourtant toujours des qualités empruntées au monde sensible. Autrement, on reste complètement dans le vide ». Et il ajoute : « C'est en cela que réside la défectuosité. On trace une ligne au beau milieu du monde sensiblement perceptible et l'on en déclare une partie objective, l'autre subjective. Mais une seule chose est cohérente ; à savoir que, si les atomes existent, ils sont simplement une partie de la matière, ils sont dotés des qualités de la matière et sont imperceptibles à nos sens seulement à cause de leur petitesse (...) Pour moi, il était donc clair que le mouvement de l'éther, la position des atomes, etc., doivent être posés dans la même catégorie des sensations elles-mêmes (*die Sinnesempfindungen selbst — nda*) » (p.184).

Qu'avons nous dit, en effet tout à l'heure, en ce qui concerne l'exemple du papier ? Que l'objet (le papier blanc) est une « qualité sensible » (celle « du papier ») absolument égale à celle de la « blancheur », et aussi bien l'une que l'autre devraient pour cette raison être mises, pour le dire avec Steiner, « dans la même catégorie des sensations elles-mêmes » (et non — comme on le fait à l'inverse — l'une dans la « catégorie » des perceptions et l'autre dans celle des sensations).

Comment ne pas juger « défectueuse » la « logique » de celui qui considérerait, par exemple, les moustaches, les pattes et la queue comme des *parties du chat*, et le museau comme *le chat*, au lieu de considérer moustaches, pattes, queue et museau comme des parties du chat, et de les mettre pour cette raison sur le même plan ?

Mais d'où proviennent de telles défectuosités ? Du simple fait que la réalité *suprasensible* de la qualité, dont on n'est pas conscient, est fatalement projetée sur un contenu sensible ou sous-sensible.

C'est justement ce qui se produit, en effet, alors que l'on établit que les sensations quantitatives (les « qualités primaires » de Locke) sont objectives, et donc essentielles, et que les sensations qualitatives (les « qualités secondaires » de Locke) sont subjectives, et donc inessentiels.

Steiner écrit : « Une telle opinion subjectiviste rencontre ensuite un point d'appui dans les *considérations physiologiques*. La physiologie démontre que la sensation ne surgit que tel un résultat ultime d'un processus mécanique qui part, avant tout, de cette partie du monde corporel qui se trouve à l'extérieur de notre substance corporelle, qui se communique aux organes terminaux de notre système nerveux, à l'intérieur des organes sensoriels, et se transmet ensuite, de là, au centre supérieur, où il suscite justement le sensation. Les

contradictions de cette théorie physiologique se trouvent exposées plus avant, dans le chapitre *Goethe contre l'atomisme*. Mais on ne peut indiquer ici comme subjective que la *forme* du mouvement de la substance cérébrale » (p.185).

Selon la physiologie, la sensation se suscite donc dans le cerveau (dans le « centre supérieur ») au moment où celui-ci est atteint (par voie afférente) parce ce *stimulus*-là, physique ou environnemental (provenant « de cette partie du monde corporel qui se trouve en dehors de notre substance corporelle ») que les récepteurs (les terminaisons nerveuses des organes des sens) ont veillé à transformer en une *impulsion nerveuse*. D'accord, mais de quelle manière se suscite-t-elle ?

Edoardo Boncinelli nous l'explique : « L'excitation de chaque récepteur fait naître un signal nerveux qui remonte vers un petit centre du tronc cérébral, dit noyau solitaire. De là il passe à un autre neurone qui rejoint un centre spécifique du thalamus, qui se trouve dans le diencephale et duquel part un troisième neurone qui envoie son axone directement vers une paire de régions du cortex cérébral. Ce sont celle-ci qui intègrent les divers signaux et nous donnent la saveur de la pêche, de l'abricot ou de tout autre chose que nous sommes en train de manger ou de goûter. Ici, l'on passe à toute une série d'excitations nerveuses, que nous pouvons appeler collectivement un *neuro-état*, à une sensation d'origine centrale, que nous pouvons appeler un *psycho-état*. Pour être plus précis, nous avons un premier neuro-état du noyau solitaire, un second neuro-état au niveau du noyau thalamique et un troisième neuro-état au niveau du cortex. Dans ce dernier lieu, magiquement, à l'état neuronal vient s'associer un état psychique. Nous ne sommes pas en mesure, pour le moment, de comprendre ce qui a lieu dans le dernier passage, lequel par ailleurs ne peut plus être de nature purement biologique, mais nous pouvons tourner notre attention vers les relations entre les trois états neuronaux qui le précèdent et qui l'ont causé » (*Le cerveau, l'esprit [l'intellect, ndt] et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.112).

Dans le cerveau, donc, la sensation ne se suscite pas *directement*, mais un « neuro-état » s'active auquel vient s'associer « magiquement » (*sic !*), un « psycho-état », c'est-à-dire justement une « sensation » (« la saveur de la pêche, de l'abricot »).

En quoi d'autre peut donc consister (toute « magie » mise à part) « le dernier passage » du neuro-état au psycho-état (lequel — précise d'ailleurs Boncinelli — « ne pourra pas être de nature purement biologique »), sinon justement dans le passage — comme nous l'avons dit — du corps (physique, éthérique, sensible) à l'âme (sensible) ?

Au cas où l'on ne serait pas accablés de préjugés matérialistes, il ne serait pas difficile, donc, de reconnaître que le cerveau est le « siège » des neuro-états, alors que l'âme est le « siège » des psycho-états : ou bien le « siège » — comme nous y avons fait allusion — dans lequel l'implicite contenu objectif de la perception (du stimulus physique ou environnemental), après avoir adopté les formes subjectives de l'impulsion nerveuse et du neuro-état, se met finalement à s'explicitier : c'est-à-dire à se révéler *pour ce qu'il est* (ce qui n'advient pleinement, cependant, que lorsque, au-delà de l'âme sensible, il se révélera sous forme de *concept* : à savoir en une « forme » *sans forme*).

J'espère qu'est clair ainsi, ce pourquoi Steiner dit que « l'on peut seulement indiquer ici comme subjective la forme du mouvement de la substance cérébrale ».

Il poursuit en effet : « Qu'est-ce, d'abord, qui est à considérer comme subjectif ? La constitution de l'organisme entier ; et donc aussi les organes sensoriels du cerveau, qui apparaîtront probablement chez tout homme dans une modification plutôt variée. Mais ce

qui peut être démontré pour cette vie, n'est qu'une configuration déterminée de l'ordonnance et de la fonction des substances au moyen desquelles la sensation est transmise. Subjective n'est donc vraiment que la voie parcourue par la sensation avant de pouvoir être appelée *ma* sensation. Notre organisation transmet la sensation, et ces voies de transmission sont subjectives ; mais la sensation ne l'est pas » (pp.185-186).

Objectif est donc le contenu de la sensation, alors que subjectives (parce que appartenant au sujet) les voies le long desquelles il se transmet et les diverses formes qu'il assume en les traversant.

Imaginons, pour faire un exemple, que nous lançons une pierre, et que celle-ci le long de son trajet, brise d'abord une vitre avant de retomber dans l'eau.

Eh bien!, la pierre n'est-elle pas différente de l'air, du verre et de l'eau ? Et sa nature (sa qualité) n'est-elle pas non plus différente de la nature (de la qualité ou de la forme) des effets que son passage produit dans de tels milieux ?

Steiner conclut : « Il resterait à présent la voie de l'expérience intérieure. Qu'est-ce que moi, j'expérimente dans mon intériorité quand je précise qu'une sensation est *miienne* ?

J'expérimente le fait d'accomplir dans ma pensée la référence à mon individualité, d'étendre le domaine de mon savoir à cette sensation ; mais je ne suis pas conscient d'engendrer moi-même *le contenu* des sensations. Moi, je ne fais que déterminer la référence à moi, mais la qualité de la sensation est un fait fondé en soi. De quelque partie que l'on commence, de l'intérieur comme de l'extérieur, on n'arrive pas au point où l'on pourrait dire : Ici est donné le caractère subjectif de la sensation. Au contenu de la sensation le concept de « subjectif » n'est pas applicable » (p.186).

Le concept de « subjectif », comme concept de ce qui est présent à *l'intérieur* du sujet, et auquel celui-ci confère pour cette raison *sa* forme, n'est pas applicable en effet au *contenu* de la sensation, tout comme il n'est pas applicable au contenu des images perceptives (au *percept*), à celui des images mnémoniques (au *souvenir en soi*, à l'*engramme* ou à la *trace mnémonique*), à celui des images oniriques (au junguien *archétype en soi*) et à celui des représentations (au *concept*). Et pourquoi ? Parce que tous ces contenus ont la *même nature ou qualité* du concept : et celui-ci — comme nous venons de le rappeler — *est* forme (potentielle), mais n'a pas de forme (actuelle).

**Lucio Russo, 4 septembre 2001.**

## Quarante-et-unième rencontre 11 septembre 2001

Nous commencerons ce soir le quinzième chapitre : *Goethe en tant que penseur et savant*. Il s'agit d'un chapitre plutôt long, subdivisé en six paragraphes, dont le premier s'intitule : *Goethe et les Sciences naturelles modernes*.

Steiner écrit : « Si ce n'était pas un devoir de dire la vérité, quand on croit l'avoir découverte, les considérations qui suivent n'auraient certainement jamais été écrites ; parce que, pour moi, il ne peut y avoir de doute sur le jugement que s'en feront les spécialistes en la matière, étant donnée la tendance dominante dans la science. On y percevra en effet une tentative dilettante de la part d'un homme qui veut exprimer son avis au sujet d'un argument qui est désormais passé en jugement « en bloc » par tous les spécialistes « compétents ». Si je me représente le mépris de tous ceux qui se croient aujourd'hui les seuls à parler des questions scientifiques, je dois avouer que vraiment cette tentative n'est pas très séduisante dans le sens ordinaire du terme. Aussi n'ai-je pu me laisser effrayer par de telles objections probables, puisque je peux moi-même me les faire toutes et je n'ignore donc pas combien elles sont peu solides. Penser « scientifiquement » dans le sens des théories scientifiques modernes n'est vraiment pas très difficile » (p.187).

Permettez-moi de vous lire, à ce sujet, quelques considérations de Francesco Giorgi relatives à un article de Diego Marconi : *L'esprit critique et raconter des histoires*, publié dans *Il Sol 24 Ore*, et dédié au livre de Ermanno Bencivenga : *Les faux pas de la science*. Marconi écrit : « Selon Bencivenga, on doit respecter le professionnalisme des scientifiques, mais « sans oublier l'esprit critique ». Bien, comment ne pas rendre hommage à l'esprit critique ? Et pourtant, dans le cas du débat scientifique, les seules critiques sensées sont celles compétentes : celui qui oppose à une opinion scientifique une contestation désinformée ne fait pas preuve d'esprit critique, mais seulement d'arrogance ». Comme on le voit, Marconi, après avoir rendu un riche hommage, si rapide, à « l'esprit critique », propose de distinguer les critiques « sensées » des personnes compétentes, de celles insensées (ou arrogantes) des personnes incompetentes. Il ne considère pas du tout, pour cette raison, que « l'esprit critique » aussi envisage lui-même une *compétence spécifique*, et que celle-ci concerne *l'activité* du penser et non ses *objets* (les choses pensées). Il n'est pas difficile, en effet, de rencontrer des scientifiques qui recueillent « avec compétence » des données de leurs propres recherches (et par lesquelles ils sont donc « informés »), mais qui ensuite les mettent en relation entre elles de manière incompetente, en en retirant ainsi des théories (ou des conclusions) insensées. Tout en étant compétent, ne serait-ce que pour donner un exemple, de la manière dont est construite une radio, l'on pourrait être convaincu, en même temps, que celle-ci *crée* ou *produit* des voix et des sons, et non simplement qu'elle les *transmet*. Il suffit en effet d'enlever un de ces composants pour la réduire au silence. Eh bien ! Ne procède-t-on pas de la même manière quand on se dit convaincu que c'est le cerveau qui pense, ressent et veut ? Et ceux qui, en sachant comment est fait le cerveau, font de telles affirmations, savent-ils comment sont faits le penser, le sentir et le vouloir ? Ou bien ne recherchent-ils pas plutôt à expliquer, au moyen de ce en quoi ils sont compétents, ce en quoi, inversement, ils ne sont pas compétents ? Le fait est que Marconi croit que « l'esprit critique », ou — comme préférerait le dire Paolo Sarpi — « L'art de bien penser » (*Cfr ; Écrits philosophiques inédits* — Carraba — Lanciano 1911 —*ndr*) est une capacité

*naturelle*, et qu'il n'y faut donc aucune éducation spécifique, rigoureuse et pénible. Il est assurément vrai que les philosophes, en veillant unilatéralement au développement d'un tel « esprit », finissent presque toujours par en perdre de vue les faits, mais il n'est pas moins vrai que les scientifiques, en y veillant de manière insuffisante ou en ne s'en occupant pas du tout, finissent presque toujours par se perdre, tout aussi unilatéralement, parmi les faits (Cfr. sur notre site : *L'esprit critique et raconter des histoires*, 27 mai 2001 — ndr).

Je voudrais ajouter seulement à ses mots, que cela se produit parce que l'on confond de plus en plus, malheureusement, l'*esprit scientifique* (toujours plus rare) avec l'*esprit technique* (toujours plus répandu) ; tant et si bien que l'on a l'habitude désormais de parler de culture « technico-scientifique » ou de « techno-science ».

Steiner poursuit : « Actuellement, on juge dilettante quiconque prend en général au sérieux une réflexion philosophique sur l'essence des choses. Pour nos contemporains, de tendance de pensée « mécaniste », voire même « positiviste », on estime que d'avoir une conception du monde c'est avoir une lubie idéaliste. Une telle opinion devient, certes, compréhensible quand on voit dans quelle piteuse incapacité cognitive se trouvent ces penseurs positivistes à chaque fois qu'ils se prononcent sur « l'essence de la matière », les « limites de la connaissance », la « nature des atomes » et autres sujets similaires. En face de tels exemples, on peut faire de vraies études sur ce qu'est le dilettantisme en matière de questions scientifiques d'extrême importance. Il faut avoir le courage d'admettre tout cela en face des sciences naturelles contemporaines, malgré les puissantes et admirables conquêtes qu'elles enregistrent dans le domaine de la technique. Puisque de telles conquêtes n'ont rien à faire avec un vrai besoin de la connaissance de la nature (...) Observer les processus de la nature pour mettre leurs forces au service de la technique, c'est une chose, mais c'en est une autre que de chercher, à l'aide de tels processus, à regarder plus profondément dans l'essence des sciences naturelles. Il n'y a de vraie science que là où l'esprit cherche l'apaisement de ses propres besoins, *sans autres buts extérieurs* » (pp.188-189).

L'esprit scientifique est donc un esprit *cognitif*, tandis que l'esprit technique est un esprit *utilitariste*. Ce n'est pas — et ici il faut faire attention — que de tout ce que conquiert l'esprit cognitif ne dérivent pas des bénéfiques pratiques, mais c'est qu'un tel esprit devrait, avant tout, avoir à cœur le réel, et non pas l'usage qu'on peut en faire (le Christ dit justement : « Cherchez d'abord le règne de Dieu et sa justice, et toutes ces choses vous seront données en addition — **Matth. 6**, 33).

À qui n'est-il pas arrivé d'entendre se plaindre « qu'aujourd'hui il n'y a plus de religion » ? Malheureusement, pourtant, non seulement « il n'y a plus de religion », mais l'art et la science (sans qu'il y ait une association analogue à la WWF pour la protéger) sont également en voie d'extinction. Tous deux ne sont plus, en effet, dans les mains de l'esprit, mais bien dans celles de la politique, et surtout de l'économie.

Une recherche qui n'est pas spirituellement orientée ne peut être cependant « scientifique », tout comme une recherche qui n'est pas orientée scientifiquement ne peut pas être spirituelle.

Steiner écrit : « La vraie science, au sens supérieur du mot, n'a à faire qu'à des objets idéels ; *elle ne peut être autre chose que l'idéalisme* ; puisqu'elle a son ultime raison d'être dans des besoins qui prennent naissance de l'esprit (...) Les questions scientifiques sont

donc essentiellement une affaire que l'esprit doit régler avec lui-même. Elles ne le mènent pas en dehors de son élément. Or le domaine dans lequel l'esprit vit et opère, comme celui qui est primordialement le sien, c'est l'idée, le monde de la pensée (...) Prenons l'observation scientifique ; elle doit nous mener à la connaissance d'une loi naturelle. La loi elle-même est purement idéale. Le besoin déjà de découvrir des lois valables derrière les phénomènes, naît de l'esprit. Un être privé d'esprit n'aurait pas un tel besoin » (p.189).

Que la « vraie science » ne puisse « être autre que l'idéalisme », est un fait dont on devrait seulement prendre conscience.

Normalement, Nous croyons en effet que nous pensons les « choses » et nous ne nous apercevons pas qu'ainsi nous parvenons, non seulement à les penser, mais aussi à découvrir leurs interrelations, parce que nous les résolvons continuellement en concepts ou idées. Mais ce qui est bien plus intéressant c'est que la pensée, tout en ne pouvant que commercer avec des pensées, parvient à saisir le réel et à le modifier. Et ceci peut seulement signifier— nous l'avons dit — que la pensée est *dans* le réel et que la pensée est *le* réel.

Il est de toute manière évident que la « vraie science », étant députée à satisfaire les « besoins qui naissent de l'esprit », n'est pas grandement « mise en appétit » par tous ceux qui perçoivent beaucoup plus les besoins physiques et psychiques que ceux spirituels. Ce qui me semble expliquer à suffisance l'actuelle marche des choses.

Rappelons-nous toujours que le penser, le sentir et le vouloir sont toutes trois des facultés de l'âme, mais que le vouloir et le penser sont respectivement engagés, en bas, par le corps et, en haut, par l'esprit (par le Je), alors que le sentir vit au centre de l'âme (ou de la psyché). C'est pourquoi Steiner dit que le « domaine dans lequel l'esprit vit et opère, comme celui qui est primordialement le sien, c'est l'idée, le monde de la pensée ».

Steiner écrit encore : « À présent que nous nous apprêtons à passer à l'observation. Qu'est-ce que nous voulons vraiment atteindre au moyen de celle-ci ? À la question engendrée ainsi dans notre esprit, nous attendons-nous peut-être à ce que quelque chose nous soit fourni de l'extérieur, par l'observation sensible, quelque chose qui puisse nous donner une réponse ? Jamais plus ! En effet, pourquoi devrions-nous nous sentir plus apaisés par une seconde observation que par la première ? Si, en général, l'esprit pouvait se satisfaire de l'objet observé, il devrait recevoir une satisfaction déjà par la première observation. Mais la vraie requête ne va pas vers une nouvelle observation, mais elle va bien vers le fondement idéal des observations (...) Donc, les résultats de la science ne peuvent provenir que de l'esprit ; et ils ne peuvent être absolument que des *idées*. On ne peut rien opposer à cette considération nécessaire ; avec elle, est affirmé ainsi cependant le caractère idéaliste de toute science » (p.190)

Quel est, en somme, le problème ? Que la Science n'est pas auto-consciente : à savoir qu'elle est consciente des choses dont elle s'occupe, mais pas d'elle-même.

Steiner observe en effet : « La science naturelle moderne, pour tout ce qui en constitue l'essence, n'est pas capable de croire au caractère idéal de la connaissance. Puisque pour elle, l'idée n'est pas l'élément premier, originaire, créatif, mais bien le produit *ultime* des processus naturels » (p.190).

Mais autant « elle n'est pas capable de croire à l'idéalité de la connaissance », autant elle n'a pas conscience de ce qu'elle fait.

Elle croit, par exemple, qu'il est possible de connaître les « êtres » (les singuliers), mais pas les « essences » (les universaux), seulement parce qu'elle ignore que pour connaître « l'être » — comme nous l'avons démontré en son temps (si  $X$  est  $A$ , et si  $A$  est  $X$ , alors  $A$  est  $A$ ) — « l'essence » (l'universel) est indispensable, ou que la connaissance de l'être (du percept) implique nécessairement celle de l'essence (du concept).

Il ne s'agit donc pas de croire ou de ne pas croire à ceci ou à cela, mais d'être ou de ne pas être conscient de ce que l'on fait.

Le fait est que la science ne serait pas telle, ni ne parviendrait à faire ce qu'elle fait, si elle n'opérait pas de la manière que nous sommes en train d'illustrer. N'étant pas consciente, cependant, elle croit que les choses sont autrement : elle croit par exemple, que l'idée n'est pas « l'élément premier, originaire, créatif », mais bien « l'ultime *produit* des processus naturels ».

Mais le processus cognitif, écrit Steiner, « se présente de cette façon : nous percevons, avec nos sens, des faits qui se déroulent entièrement selon les lois de la mécanique, puis des phénomènes de chaleur, de lumière, de magnétisme, d'électricité, et finalement des processus vitaux, etc.. Au degré plus élevé de la vie, nous constatons qu'elle s'élève jusqu'à la formation de concepts, d'idées, dont le porteur est justement le cerveau humain.

Surgissant de ce domaine de pensée, nous trouvons notre propre « Je ». Celui-ci semble être le plus grand produit d'un processus compliqué transmis au travers d'une longue série de faits physiques, chimiques et organiques. Mais si nous pratiquons une investigation du monde idéal qui constitue le contenu de ce « Je », nous trouvons en lui *plus* que le simple produit terminal de ce processus. Nous découvrons que les parties singulières de ce contenu sont connectées entre elles d'une tout autre façon que les parties de ce processus seulement observé. Parce que surgit en nous une pensée qui en suscite après une autre, nous découvrons qu'entre ces deux objets, il y a une connexion idéale d'une tout autre nature, que celle que j'observe dans la teinte d'une étoffe comme conséquence d'un agent chimique. Il est tout à fait évident que les stades successifs du processus cérébral ont leur origine dans le métabolisme organique, bien que le processus cérébral lui-même soit le porteur de ces configurations de pensée. Mais le pourquoi la seconde pensée suit la première, moi, je ne le trouve pas dans cet échange, mais bien dans la connexion logique des pensées. Dans le monde des pensées règne donc, *outré la nécessité organique, une autre nécessité idéale supérieure* » (pp.190-191).

Qu'est-ce que nous sommes donc appelés à découvrir ? Que le lien existant entre les concepts (ou les idées) est un lien qualitativement différent de celui qui est en usage entre les faits physiques, chimiques ou nerveux.

En ayant amplement parlé en nous occupant de *La Philosophie de la Liberté*, il suffira ici de rappeler que le concept  $A$  se lie à celui  $B$  pour des raisons purement logiques et idéelles. La science d'aujourd'hui reconnaît la nature des liaisons atomiques, électriques, chimiques ou intermoléculaires, mais pas encore les liaisons logiques ; elle ne suspecte pas non plus, pour cette raison que le lien qui se présente, sur le plan atomique, sous forme atomique, ou sur celui chimique, sous forme chimique, est le même qui se présente, sur le plan logique, sous forme logique : avec la différence essentielle, cependant, qu'ici se dévoile finalement sa profonde nature de pensée.

Le lien est en effet « relation », la relation est une pensée et mettre en relation c'est penser.

Steiner écrit : « Le monde des pensées surgit de notre intériorité, il se met en face des objets sensiblement observables, et il demande : quel rapport a-t-il, avec moi-même, ce monde qui à présent me fait face ? Qu'est-il par rapport à moi ? Moi, je me trouve ici, avec toute ma nécessité idéale flottante au-dessus de tout ce qui est transitoire ; j'ai en moi la force de m'expliquer moi-même. Mais comment puis-je expliquer ce qui surgit là devant moi ? » ; il s'agit donc — ajoute-t-il — de la question autour du « lien entre esprit et nature. Quel est donc le rapport existant entre ces deux entités qui nous apparaissent séparées l'une de l'autre ? Si une telle question se pose *justement*, y répondre n'est pas si difficile, comme il semble. Quel sens peut avoir une telle question ? Elle n'est pas posée par un être qui, situé, en tant que tiers, *au-dessus* de la nature et de l'esprit et qui à partir de son point de vue recherche le rapport en question ; non, la demande est posée par l'une des deux entités elles-mêmes, à savoir *par l'esprit*. Celui-ci demande : quel lien existe-t-il entre la nature et moi ? Mais cela à son tour signifie : comme moi-même puis-je me mettre en rapport avec la nature qui se trouve là devant moi ? Comment puis-je exprimer ce rapport selon les besoins qui vivent en moi ? Moi, je vis en *idées* ; quelle idée correspond à la nature, comment puis-je, moi, exprimer en *idée* ce que *je contemple* en tant que nature ? » (pp.191-192).

Il est en effet ardu de découvrir quel lien il y a entre l'esprit et la nature, dans le cas où l'on part du présumé (ou du préjugé) que la pensée se trouve en l'être humain (dans sa tête), et que la nature, en étant en dehors de l'être humain, n'a rien à faire avec lui.

Le cas serait cependant autre dans le cas où nous nous rendrions compte que la pensée se trouve autant en nous que dans la nature. Nous nous en serions déjà rendus compte, en réalité, si au lieu de parler — comme on fait aujourd'hui — « d'information », nous parlions pour le coup de « pensée ».

Rappelez-vous, en effet, ce que dit Boncinelli. Que les « entités fondamentales qui caractérisent et régulent les phénomènes de l'univers physique, indépendamment du fait qu'il s'agisse d'objets animés ou d'objets inanimés, sont trois : la *matière*, l'*énergie*, et l'*information* » (*Le cerveau, l'esprit (intellect) et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.11).

Si nous avons donc l'absence de préjugés de soulever la feuille de figuier de « l'information », non seulement nous découvririons que la pensée se trouve autant en nous que dans la nature, mais nous réaliserions aussi que c'est grâce à la première (à l'esprit conscient) qu'il nous est donné de découvrir le second (l'esprit inconscient).

Schelling dit que l'esprit est la « nature invisible », alors que la nature est « l'esprit visible » ; à partir du moment que c'est l'esprit qui parle, c'est cependant comme s'il disait : « En contemplant la nature, je me contemple moi-même comme nature » ; et donc comme s'il se demandait : « Mais que veut dire pour moi, être nature ? ». « Cela veut dire — ne pourrait-il que se répondre — ne pas être encore parvenu à la conscience de moi-même ou à l'auto-conscience ».

Ce qui signifie que le problème du lien entre l'esprit et la nature se résout, en dernière analyse, dans celui du lien entre le conscient (le penser) et l'inconscient (le sentir et le vouloir).



Steiner écrit en effet : « L'esprit cherche partout à aller au-delà de la série des faits que lui fournit la simple observation, et de pénétrer jusqu'*aux idées des choses*. La science commence justement là où commence la pensée » (p.192).

Là où commence la pensée, finit cependant l'opinion : ou bien cette légère habitude de pensée avec laquelle nous revêtons le corps des sympathies et des antipathies, des désirs ou des convoitises qui prennent naissance de notre nature personnelle (psycho-physique). En effet, les idées *des choses* sont une chose, mais les idées *sur* les choses en sont une autre : c'est-à-dire des soi-disant « faiseurs d'opinions » ou *opinion makers*.

Qu'est-ce qui, d'un autre côté, décrète le succès de la culture actuelle ? Nous l'avons déjà dit : qu'elle nous demande de *nous informer*, et non pas de *nous former* ; qu'elle ne nous demande pas de changer. L'axe de la bande des *maîtres à penser* [en français dans le texte, *ndt*] d'aujourd'hui consiste justement à donner à entendre que chacun peut devenir « quelqu'un » tout en restant un parfait « idiot » (dans le sens originaire du terme — s'entend — de *idios* : propre, « privé », « personnel »).

Et même Goethe a dit , « l'on doit être quelque chose, pour pouvoir faire quelque chose » (G.P. Eckerman : *Entretiens avec Goethe* — Laterza, Bari 1912, (vol I, p.294). Et que doit-on faire, pour pouvoir « être quelque chose » ? L'on doit justement libérer le Je de l'idiotisme de l'*ego*.

Steiner écrit : « Nous pouvons partir d'où nous voulons ; si nous avons une force spirituelle suffisante, nous rencontrons l'idée à la fin. Parce que la physique moderne méconnaît complètement cela, elle est conduite à toute une série d'erreurs. Nous voulons ici faire allusion à l'une d'elle. Prenons la *force d'inertie*, généralement citée parmi les « propriétés des corps ». On la définit habituellement ainsi: « aucun corps ne peut, sans une cause extérieure, changer l'état de mouvement dans lequel il se trouve » (il s'agit du premier principe de la dynamique dont la teneur précise est la suivante: « un corps persiste dans l'état de repos ou de mouvement rectiligne uniforme tant que n'interviennent pas des forces externes suffisantes pour modifier un tel état » — *nda*). Cette définition éveille la représentation que le concept du corps inerte en soi est extrait du monde des phénomènes; mais il n'en est pas ainsi, parce que « le concept du corps inerte naît purement à cause d'une construction intellectuelle. En appelant « corps » ce qui est étendu dans l'espace, je peux me représenter des corps chez lesquels les changements proviennent d'influences extérieures, et d'autres chez lesquels les changements viennent de leur propre force. Si ensuite, dans le monde extérieur, je trouve quelque chose qui correspond à mon concept préformé de « corps incapable de se changer sans poussée extérieure », moi je l'appelle *inerte*, à savoir assujetti à la loi d'inertie. Mes concepts ne sont pas abstraits du monde des sens, mais bel et bien construits librement à partir de l'idée, et c'est seulement avec leur aide que je commence, moi, à m'orienter dans le monde des sens. La définition susdite ne pourrait être énoncée que de la manière suivante: « un corps, qui n'est pas capable de changer l'état de mouvement par sa propre force, s'appelle corps inerte »; et quand je l'ai reconnu comme tel, je peux appliquer tout ce qui est connexe avec un corps inerte aussi au corps en question » (pp.192-193).

Comme vous pouvez le voir, le premier énoncé (de Newton) ne donne pas raison à la réalité organique (qui n'a pas besoin de l'intervention de « forces extérieures » pour modifier « son état de repos ou de mouvement », tandis que le second (de Steiner) donne raison et à la réalité organique et à la réalité inorganique.

En paraphrasant Karl Popper (1902-1994), qui a parlé — comme on le sait — de « société ouverte » et de « société close » (Cfr. *La société ouverte et ses ennemis* — Armando Roma 1996), nous pourrions donc parler, et peut être à plus forte raison, de « science ouverte » et de « science close », sans nous étonner que les nombreux « amis » de la seconde soient des « ennemis » de la première.

***Lucio Russo, Rome, 11 septembre 2001***

## Quarante-deuxième rencontre 18 septembre 2001

La semaine passée, nous avons conclu l'examen du premier paragraphe du quinzième chapitre. Ce soir, nous commencerons donc à nous occuper du second, intitulé *Le « phénomène primordial »*.

Steiner écrit : « Si nous pouvions suivre toute la série des processus qui s'accomplissent durant n'importe quelle perception sensorielle, depuis la terminaison du nerf de l'organe sensoriel, jusqu'au cerveau, nous ne parviendrions jamais pourtant à ce point où s'achèvent les processus mécaniques, chimiques et organiques, en somme les processus spatiaux-temporels, et où surgit ce que nous appelons la perception sensorielle, c'est-à-dire la sensation de la couleur, de la lumière, du son, etc.. N'est donc pas discernable ce point où le mouvement causal passe à son effet, la perception. Mais une fois vu et pris en compte ce fait, pouvons-nous encore dire que les deux choses se tiennent dans un rapport de cause à effet ? » (p.193).

En suivant le processus entier qui part de la stimulation (environnementale), et va, au travers de l'impulsion (nerveuse), au cerveau, jamais on n'arrive à ce que Steiner appelle ici « perception sensorielle » ou « sensation ». John Eccles (1903-1997) affirme en effet : « Jusqu'à présent, il a été impossible de développer une quelconque théorie sensorielle neurophysiologique qui explique la façon dont on peut parvenir à la synthèse d'une diversité d'événements cérébraux, afin qu'il y ait une expérience consciente unifiée de caractère global ou de *Gestalt*. Les événements cérébraux restent disparates, puisqu'ils sont essentiellement les effets singuliers d'innombrables neurones qui sont organisés en modules et qui font ainsi partie des schémas spatiaux-temporels d'activités. Les événements cérébraux ne fournissent aucune explication de notre expérience la plus commune, ou encore le monde visuel observé comme une unité globale, moment par moment » ; et encore « Il n'existe aucune explication pour l'écrasante énigme de l'unification de nos expériences perceptives » (*Comment le « je » contrôle son cerveau* — Rizzoli, Milan 1994, pp.49-50 et 140).

Steiner continue : « Examinons une fois les faits en parfaite objectivité », en supposant que, dans notre conscience, apparaisse la sensation de la couleur rouge. « Une fois que j'ai la sensation du rouge, avec l'indication d'un lieu déterminé, je suis avant tout conduit à quelque objet du monde extérieur en tant que porteur d'une telle sensation. Je peux à présent certainement me demander quels processus spatiaux-temporels se déroulent dans cet objet, tandis qu'il m'apparaît doté de la couleur rouge ; et, comme réponse à ma demande, des processus mécaniques, chimiques et autres s'offrent alors à moi. Nous poursuivrons donc dans l'investigation, et nous chercherons quels processus se sont déroulés au long de la voie depuis cet objet jusqu'à mon organe sensoriel pour me transmettre la sensation du rouge. Ici aussi, ces intermédiaires ne pourront pas se présenter à moi autrement que sous forme de processus de mouvements, ou de courants électriques, ou de changements chimiques. Le même résultat, je devrais également l'obtenir si je pouvais aller au-delà et rechercher la transmission ultérieure depuis l'organe sensoriel jusqu'au centre cérébral. Le *quid* qui est transmis tout au long de cette voie, c'est la perception du rouge en question. Mais le *comment* cette perception se présente dans un objet déterminé, se trouvant sur la voie qui va

de la stimulation jusqu'à la perception, dépend uniquement de la nature de cet objet. La sensation est présente à tout endroit, depuis la stimulation jusqu'au cerveau, mais pas comme telle, non explicite, mais bien comme celle qui correspond à la nature de l'objet existant en ce lieu » (pp.193-194).

À partir du moment, cependant, où nous avons appris à distinguer entre l'*acte perceptif*, qui (se faisant à la rencontre de la stimulation) amorce le processus de la perception, l'*image perceptive*, qui la conclut, le *percept*, en tant que contenu de la perception, et la *sensation*, en tant qu'expérience de l'âme sensible du percept (nous en avons parlé une paire de fois), il vaudrait mieux pour nous relire ce passage de la façon suivante : « Une fois que j'ai la sensation du rouge, avec l'indication d'un lieu déterminé, je suis avant tout amené à quelque objet du monde extérieur en tant que porteur du *contenu* d'une telle sensation. À présent, je peux certainement me demander quels processus spatiaux-temporels se déroulent en cet objet tandis qu'il me paraît doté de cette couleur rouge ; et alors, comme réponse à ma question, on m'offrira des processus mécaniques, chimiques et autres. Je poursuivrai donc dans ma recherche, et je chercherai quels processus se sont déroulés au long de la voie depuis l'objet jusqu'à mon organe sensoriel pour me transmettre le *contenu* de la sensation du rouge. Ici aussi ne pourront se présenter à moi ces intermédiaires, autrement qu'en processus de mouvements ou de courants électriques ou de modifications chimiques. Je devrais aussi obtenir le même résultat si je pouvais aller au-delà et examiner la transmission ultérieure de l'organe sensoriel jusqu'au centre cérébral ; le *percept* qui est transmis tout au long de cette voie, est le *contenu de la perception et de la sensation* du rouge en question. Mais le comment *ce contenu* se présente dans un *milieu* déterminé se trouvant sur la voie qui va de la stimulation jusqu'à l'*image perceptive* (comme résultat du processus perceptif), dépend uniquement de la nature de ce *milieu*. Le *contenu* de la sensation est présent en tout lieu, depuis la stimulation jusqu'au cerveau, mais pas comme *sensation*, non explicite, mais bien tel qu'il correspond à la nature du *milieu* existant en ce lieu ».

Ces modifications visent évidemment à rendre les choses plus claires, et non à corriger Steiner. Du reste, ce qu'il dit dans la dernière phrase, « la sensation est présente en tout lieu, depuis la stimulation jusqu'au cerveau, mais non comme telle, non explicite... », pourrait déjà suffire à comprendre que ce qui « est présent en tout lieu, depuis la stimulation jusqu'au cerveau » (le percept) *n'est pas encore la sensation*, parce que celle-ci se révélera, « comme telle », seulement quand le percept arrivera à *s'expliciter* dans l'âme sensible. Pour aller du corps à l'esprit ou, ce qui est la même chose, du sommeil à la veille (à l'âme consciente ou la représentation), le percept doit donc accomplir un périple, dont les étapes ne modifient pas sa nature intrinsèque (qui reste toujours telle qu'elle est) mais bien seulement la forme de ses diverses manifestations (pour nous, inconscientes ou conscientes).

Steiner observe en effet : « De cela résulte pourtant une vérité qui est apte à éclairer tout le fondement théorique de la physique et de la physiologie. Qu'est-ce que moi j'apprends, en examinant un objet (*Ding — nda*) tiré d'un processus qui dans ma conscience se présente en tant que sensation ? Rien de plus que la façon dont cet objet (*Ding — nda*) répond à l'action qui part de la sensation ; autrement dit ; la façon dont une sensation *s'extériorise* dans un objet quelconque (*Gegenstand — nda*) du monde spatial-temporel. Loin d'être *la cause* qui suscite en moi la sensation, ce processus spatial-temporel est *l'effet* de la sensation dans un objet (*Ding — nda*) étendu dans l'espace et dans le temps » (p.194)

Bien, reprenons alors ce que Boncinelli dit du rêve (qu'il est « constitué d'une vibration des molécules de l'aire cérébrale qui se propage avec une certaine rapidité, comme une onde de pression » — *Le cerveau, l'esprit (intellect, ndt) et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.16), et essayons de relire, sous ce point de vue aussi, ce passage (d'autant plus que la traduction n'est pas ici des meilleures) : « Qu'est-ce que nous apprenons en explorant *la vibration des molécules de l'air*, tirée d'un processus qui dans ma conscience se présente en tant que *rêve* ? Rien de plus que la façon dont ces *molécules de l'air* répondent à l'action qui part du *rêve* ; autrement dit : la manière dont le *rêve* s'extériorise *dans l'air* (dans l'eau, ou dans un autre milieu quelconque, il s'extérioriserait de façon différente). Loin d'être la cause qui suscite *le rêve* en moi, cette *vibration-là des molécules* est l'effet *du rêve dans l'air* ».

### Réponse à une question

Le rêve est *en soi* une *qualité*, et à cause de cela même une *essence* qui apparaît de manière différente selon le domaine dans lequel il se présente. Grâce à Steiner, nous savons, par exemple, qu'une même qualité « solaire » se présente, dans le domaine des notes musicales, comme un *la*, dans le domaine des métaux, comme l'*or* et dans celui anatomo-physiologique, comme un *cœur*. La tradition a coutume de parler à ce propos « d'analogies », mais celles-ci se fondent précisément sur le fait que l'essence est une, alors que ses manifestations peuvent être multiples. Rappelez-vous en outre que la qualité ou l'essence se révèle à nous comme concept (*A*), et que c'est celui-ci — comme nous le savons — qui est présent, depuis le début (du processus perceptif), sous forme de percept (*X*). Nous avons dit en effet que le percept est le concept inconnu, alors que le concept est le percept inconnu.

« Voyons à présent — écrit Steiner — de quel genre sont ces processus transmetteurs. Les explorons-nous éventuellement autrement qu'au moyen de nos sens ? Puis-je peut-être donc, moi, examiner mes sens mêmes avec d'autres moyens qui ne sont précisément pas ces sens eux-mêmes ? Les terminaisons périphériques des nerfs, les circonvolutions du cerveau, ne nous sont-ils pas données au travers de la perception sensorielle ? (...) En suivant la perception depuis le point où elle est excitée, jusqu'à l'organe de perception, nous, nous explorons rien d'autre que le passage continu d'une perception à une autre. Devant nous, se trouve le « rouge », comme ce en raison de quoi nous entreprenons, en général, toute notre investigation. La couleur rouge nous ramène à sa stimulation. En celle-ci nous observons d'autres sensations connexes à la couleur rouge. Ce sont des processus de mouvement. Ceux-ci se révèlent ensuite des processus de mouvement ultérieurs, entre la stimulation et l'organe sensoriel, et ainsi de suite. Mais toutes ces sensations ne sont elles-aussi, à leur tour, que des sensations perçues ; et elles ne représentent qu'une métamorphose de processus lesquels, parce qu'ils tombent sous l'observation des sens, se dissolvent totalement en perceptions. *Donc, le monde perçu n'est autre qu'une somme de perceptions métamorphosées* » (p.195).

En effet, Nous observons la stimulation environnementale se métamorphoser dans l'impulsion nerveuse, nous l'observons remonter, le long des voies nerveuses, au cerveau (en se métamorphosant, dans l'intervalle synaptique, en impulsion biochimique), et se métamorphoser à son tour, dans le cerveau (dans le néo-cortex), dans un « neuro-état » (Boncinelli) ou dans une « exocytose des réseaux vésicules présynaptiques des cellules pyramidales des dendrites » (Eccles — *Op.cit.*, p.140).

Comme on le voit, il s'agit toujours de perceptions sensibles (appuyées aujourd'hui par des instruments toujours plus raffinés). Quel est le problème alors ? C'est que la pensée devrait découvrir *le lien qui lie entre eux toutes ces perceptions*, au lieu de s'arroger arbitrairement le droit d'en élever quelques-unes au rang *objectif* de « cause » et d'en abaisser d'autres au rang *subjectif* « d'effets ».

Steiner écrit : « Par commodité, nous avons dû nous servir d'une expression que l'on ne peut mettre entièrement en accord avec le résultat présent. Nous avons dit que tout objet inséré dans l'espace intermédiaire entre la stimulation et l'organe de perception amène à l'expression d'une sensation d'une manière qui est conforme à sa nature. En prenant la chose rigoureusement, l'objet lui-même n'est autre que la somme de ces processus dans lesquels il se manifeste » (p.195).

Mais c'est justement pour prendre « rigoureusement la chose », que nous avons d'abord opéré des distinctions et relu, en les modifiant, une paire de passages. Que veut dire en effet Steiner ? Que « tout objet inséré dans l'espace intermédiaire entre la stimulation et l'organe de perception » (dans le cas du son, c'est l'air, les oreilles, le système nerveux ou le cerveau) « n'est autre » qu'un ensemble ultérieur de perceptions (« la somme de ces processus dans lesquels il se manifeste »).

Mais alors, au travers de tous ces transformations qu'est-ce qui « dure » ?

Steiner écrit à ce sujet : « On prétend qu'en face de la sensation passagère se trouve un processus durable objectif qui, en tant que tel, soit à son tour objectivement délimité dans le temps, qu'il ait, à savoir, un commencement, une durée et une fin. Un tel processus devrait se dérouler dans une matière sans commencement ni fin, ce qui revient à dire indestructible, éternelle. On dit de celle-ci qu'elle est l'élément durable dans le changement des processus. Mais ne devons-nous pas éventuellement distinguer rigoureusement entre le contenu de la sensation et la manifestation de cette même manifestation-ci ? (...) Pour ce contenu, pris purement comme tel, n'est-il pas du tout indifférent que, justement en ce moment il entre dans ma conscience, ou après un certain nombre de petites secondes il en sorte ? Ce qui constitue le contenu de la sensation, c'est-à-dire, cette chose qui seule entre objectivement en considération, en est absolument indépendant. On ne peut donc pas considérer comme une condition essentielle de la subsistance d'une chose ce qui pour son contenu est parfaitement indifférent » (p.196).

Qu'est-ce en effet que le perçoit, sinon justement ce contenu de la perception qui commence à se révéler (dans sa qualité) dans la sensation ? En tant que qualité, essence ou concept, un tel contenu est indépendant du temps et de l'espace, mais on le rencontre dans l'espace et le temps.

Je pense que vous vous souvenez à ce sujet du schéma qui nous fut utile dans l'étude de *La Philosophie de la Liberté*. Je me réfère à ce schéma dans lequel, à côté des concepts de « corps physique », « corps éthérique », « corps astral » et « Je », nous posâmes ceux, dans l'ordre respectif, « d'espace », de « temps », « qualité » et « être », en remarquant en outre que le « seuil » qui sépare le domaine de l'*exister* (du corps physique et du corps éthérique) de celui de l'*être* (du corps astral et du Je) sépare aussi le domaine de l'espace et du temps de celui de la qualité et de l'être.

Eh bien ! Steiner, dans le passage cité naguère, souligne justement le fait que le temps n'a rien à faire avec l'essence du phénomène, mais au contraire seulement avec sa manifestation. Le temps — explique en effet Hegel — « est le pur être en soi parce qu'il est simplement un venir-en-dehors-de-soi », alors que l'espace est la « *juxtaposition* parfaitement idéale, parce qu'il est l'être-en-dehors-de-soi-même... » (*Encyclopédie des sciences philosophiques* — Laterza, Rome-Bari 1989, pp.234&229).

Le temps est donc le *venir en dehors de soi* de la qualité (un processus), alors que l'espace est son *être en dehors de soi* (un état).

Steiner écrit : « Si, un jour donné, une nouvelle qualité émerge qui se conserve pendant quelque temps en divers états d'évolution et ensuite disparaît de nouveau, nous devons ici aussi considérer comme essentiel *le contenu* d'une telle qualité ; et celui-ci, en tant que tel, n'a absolument rien à faire avec des concepts de commencement, durée et fin. Par « essentiel », nous entendons ici ce par quoi une chose est justement comme elle se présente. Ce qui importe, ce n'est pas *que* quelque chose émerge à un moment déterminé, mais *quelle chose* émerge. La somme de toutes ces déterminations exprimées par le « quelle chose » forme le contenu du monde. Sinon que ce « quelle chose » s'extériorise dans les déterminations les plus variées et dans les formes les plus diverses ; des formes qui se trouvent dans des rapports réciproques et se déterminent mutuellement. Avec cela elles entrent dans le rapport de dérivation selon *espace et temps* » (pp.196-197).

Le contenu du monde est donc formé de la « somme » (de l'ensemble) des *qualités*, et pas seulement des *quantités*. Pour le comprendre vraiment, il faudrait par conséquent disposer, soit d'une science des quantités, soit d'une science des qualités (d'une science de l'esprit). Si c'est une limite, en effet, de connaître uniquement la quantité, c'est inversement un véritable mal que de réduire — comme on le fait en général — la qualité (que l'on ne connaît pas) à la quantité (que l'on connaît).

Steiner continue : « C'est seulement à partir d'une interprétation absolument erronée du concept de *temps* qu'a été engendré le concept de *matière*. On croit volatiliser le monde dans une apparence privée de substance, si, à toute la somme changeante des événements l'on ne pense pas subordonner quelque chose d'immuable qui perdure dans le temps et reste tel quel, alors que ses déterminations changent. Mais le temps n'est pas un récipient dans lequel se déroulent les changements ; il n'existe pas *avant* ni *en dehors des choses*. Le temps est l'expression sensible de la circonstance que les faits, selon leur contenu, dépendent successivement les uns des autres (...) Le temps commence à apparaître seulement là où l'*essence* d'une chose se *manifeste*. Le temps appartient au monde des phénomènes manifestes. Il n'a encore rien à faire avec l'essence elle-même. Celle-ci n'est saisissable qu'idéellement. Seul celui qui n'est pas en mesure de réaliser cela dans sa pensée, cette remontée de la manifestation à l'essence, hypostase le temps comme quelque chose qui précède les faits. Alors, il lui faut donc une existence qui survive aux changements. Comme tel, il assume la matière comme indestructible » (p.197).

Hegel observe, justement : « Tout, dit-on, *naît et meurt* dans le temps ; si l'on abstrait de *tout*, c'est-à-dire du remplissage du temps, et aussi du remplissage de l'espace, restent le temps vide et l'espace vide, — c'est-à-dire que ce posent et se représentent alors ces abstractions-là de l'extériorité comme si elles existaient en soi. Mais ce n'est pas déjà que dans le temps tout naît et meurt : le temps lui-même est ce *devenir*, naître et mourir » (*Op.cit.*, p.234).

Cela signifie donc que notre corps (physique) est notre espace, et que notre corps éthérique est notre temps. Mais qu'est-ce que notre temps ? C'est la durée de notre vie terrestre ou, pour mieux dire, de notre manifestation terrestre.

Le temps est donc un fait, et n'est pas *autre* que des faits, c'est le vivre même en tant qu'énergie (force, *ndt*), mouvement ou devenir, et non, pour le dire avec Rudolf Steiner, un « récipient » *dans lequel* se déroule la vie.

Steiner dit encore que « seul celui qui n'est pas en mesure d'accomplir dans sa pensée cette remontée de la manifestation à l'essence, hypostase le temps comme quelque chose qui précède les faits ». Pourquoi « remontée » ? Parce que l'activité cognitive (humaine) est appelée à reparcourir *à l'envers*, et pour cette raison justement à « remonter », ce cheminement de l'activité créatrice (cosmique) dont les étapes principales — comme nous avons déjà eu l'occasion de le rappeler — sont indiquées par Steiner (dans les *Maximes anthroposophiques*) comme celle de « l'Entité divine et spirituelle » (Je), de Sa « manifestation » (monde astral), de Son « effet opérant » (monde éthérique), et de Son « œuvre accomplie » (monde physique).

### **Réponse à une question**

Nous pourrions aussi dire, si nous voulons, que « seul celui qui n'est pas en mesure d'accomplir dans sa pensée cette remontée » de l'espace au temps et, surtout, du temps à la qualité (n'ayant pas réalisé comment la qualité afflue d'abord comme temps et se précipite ensuite en espace) ressent le besoin de rechercher quelque chose de « durable » qui se trouve, non pas *au-delà*, mais bien *en-deçà* du temps et de l'espace.

Pour accomplir une telle remontée, un penser est nécessaire qui soit en mesure de se mouvoir entre ces niveaux, et d'expérimenter leur réalité *en se métamorphosant lui-même*. Que sont autrement en effet le penser imaginaire ou celui inspiratif sinon des métamorphoses ascendantes de celui représentatif (ordinaire) ? Nous avons en son temps comparé de tels niveaux aux plans d'une maison, et le penser à l'escalier qui en dessert l'accès. De même que, sans escalier, il ne nous serait pas donné de monter et de descendre d'un étage à l'autre, ainsi, sans la pensée, il ne nous serait pas donné de monter (noétiquement) et de descendre (éthiquement) d'un niveau de manifestation à l'autre. Si l'on ne découvre pas et si l'on n'expérimente pas la *continuité* par essence du penser, l'on ne peut donc pas découvrir la réalité des divers niveaux de conscience.

**Lucio Russo, Rome, 18 septembre 2001**



## Quarante-troisième rencontre 25 septembre 2001

Ce soir, avant de continuer la lecture du second paragraphe du quinzième chapitre, je voudrais faire quelque autre considération sur le problème de l'époque.

Dans notre schéma, qui représente une hiérarchie — comme dirait René Guénon — des « états de l'être » (R. Guénon: *Les états multiples de l'être* » Éditions Studi Tradizionali, Turin 1965), nous avons situé le « temps » entre « l'espace » et la « qualité », en le caractérisant comme « un fait, et pas *autrement* que des faits » comme « le vivre même en tant que force, mouvement ou devenir ».

Si Goethe l'estime comme une « réalité sensible-suprasensible », et Hegel comme une réalité « sensible-insensible », on le doit au fait que le temps est délégué justement à servir de médiateur entre le domaine « sensible » de l'espace et celui « suprasensible » ou « insensible » de la qualité.

En tant que médiateur entre ce qui se présente aux yeux du corps physique et ce qui se présente à ceux de l'esprit, le temps a un caractère fluide et fuyant: « Le temps — observe en effet Hegel — est l'être qui, alors qu'il est, *n'est pas*, et alors qu'il *n'est pas*, *est*; le devenir *deviné* » (*Encyclopédie des sciences philosophiques* — Laterza, Rome-Bari 1989, p.223). (Faust déclare à Méphistophélès: « ... Si je dis à l'instant fuyant: Arrête-toi donc! tu me plais tant! Alors tu peux m'entourer de liens... » — *Faust* — Einaudi, Turin 1967, p.47). Son caractère *dynamique* devrait nous aider à concevoir de la même façon notre schéma. S'il est important, en effet, de parvenir à saisir l'esprit dans l'être (hiérarchique) de ses « états », il est tout aussi important de parvenir à le saisir dans leur *devenir l'un de l'autre*: dans le devenir de l'essence ou de la qualité à partir du *Je suis* (depuis « l'Entité divino-spirituelle »); dans le devenir du temps à partir de l'essence ou de la qualité; dans le devenir de l'espace à partir du temps.

Sur le plan cognitif, il faut cependant procéder — nous l'avons dit — à l'opposé: à savoir qu'il faut partir de la conscience de l'espace (représentative) pour la faire devenir conscience du temps (imaginative); partir de la conscience de l'essence ou de la qualité pour la faire devenir conscience de l'esprit ou du *Je suis* (intuitive).

Qu'arrive-t-il, en effet, quand on n'est pas en mesure de le faire? Il arrive que l'on étudie l'existence [l'acte d'exister, *ndt*], sans jamais parvenir à remonter à l'être, ou bien encore que l'on étudie l'être, sans jamais parvenir à descendre de l'acte d'exister.

Vous rappelez-vous le songe de Jacob?: « ... et voici qu'une échelle était dressée par terre, sa tête touchant aux cieux, et voici que des Anges d'Élohim montaient et descendaient sur elle. » (**Gen. 28**, 12). Eh bien! Ne devrions nous pas, nous aussi, comme les Anges, apprendre à monter et descendre par l'échelle de l'esprit?

Mais reprenons maintenant le texte, en commençant à lire un peu avant l'endroit où nous nous étions interrompus.

Steiner écrit: « Seul, celui qui n'est pas en mesure d'accomplir dans sa pensée cette remontée de la manifestation à l'essence, envisage le temps comme quelque chose qui précède les faits. Alors il lui faut cependant une existence qui survive aux changements. Comme tel, il assume la matière indestructible. Avec cela, il aurait créé quelque chose sur quoi le temps ne peut rien, qui perdurerait au milieu de tout changement. En réalité, pourtant, il n'a rien fait d'autre que de montrer sa propre incapacité à pénétrer de la manifestation temporelle des faits à leur essence qui n'a rien à faire avec le temps (...)

L'essence d'une chose ne peut pas subir de destruction, puisqu'elle est en dehors du temps et détermine elle-même ce dernier » (pp.197-198).

Voyez bien: « elle détermine elle-même ce dernier ». Comme nous l'avons dit, c'est en effet l'essence, « en venant à l'extérieur d'elle-même », en se développant ou en se manifestant, à déterminer le temps (à devenir temps).

Steiner continue: « Avec cela, nous avons éclairé deux concepts pour lesquels aujourd'hui l'on rencontre une faible compréhension: les concepts d'*essence* et de *manifestation*. Qui comprend la chose de manière juste, de la façon exposée ci-dessus, ne peut partir en quête d'une démonstration de l'indestructibilité de l'essence d'une chose, puisque la destruction implique en soi le concept de temps, qui n'a rien à faire avec celui d'essence. Après ces considérations, nous pouvons dire que *l'image sensible du monde est la somme des contenus des perceptions en métamorphose continue, sans une matière qui en soit à la base* » (p.198).

En disant « sans une matière qui en soit à la base », on ne nie pas évidemment la matière en tant que réalité manifeste, mais bien cette « matière indestructible » que l'on voudrait faire valoir comme une *essence*: à savoir comme une *qualité, privée cependant de qualité*, et donc — selon tout ce que nous avons vu en son temps — comme une *quantité* (vous remémorez-vous ce que dit Hegel? « La *quantité* est l'être pure, dans lequel la détermination est posée non plus comme une avec l'être même [comme elle est pour la qualité - *nda*], mais comme *dépassée* ou *indifférente*).

Autrement dit, cela veut dire que la matière est vraie, tandis que le matérialisme est faux. Une conception qui pose comme propre fondement une réalité qui *n'est pas spirituelle parce qu'elle est matérielle*, et qui *n'est pas matérielle parce qu'elle est imperceptible (par les sens)* est en effet « métaphysique », et donc tout autre que « scientifique » (comme elle a au contraire l'habitude de se présenter).

### Réponse à une question

C'est vrai — comme vous le dites — que lorsqu'une personne qui nous est chère meurt, nous souffrons justement parce que sa manifestation nous vient à manquer. Mais nous souffrons d'autant plus de ne plus en percevoir la manifestation, que nous avons d'autant moins perçu son essence durant sa vie. Le corps physique meurt en effet (et c'est ce que nous voyons), le corps éthérique meurt, le corps astral meurt, mais le Je ne meurt pas: à savoir que ce sont les manifestations du Je, mais non leur essence qui meurent.

La représentation nous donne cependant l'apparence, et non l'essence. La douleur que nous éprouvons par la mort de ceux que nous aimons est donc une confirmation de notre dépendance vis-à-vis de cette conscience représentative qui est fermement attachée à la perception sensible, et qui, quand une personne chère disparaît, nous permet de garder en mémoire sa seule apparence physique.

Nous avons dit, un soir, que le matérialisme d'aujourd'hui n'est pas tant un fait philosophique ou idéologique, mais plutôt un « état existentiel »; au point qu'en paraphrasant le titre d'un article fameux de Benedetto Croce (1866-1952), *Pourquoi nous ne pouvons pas nous dire chrétiens* (La Critica, 20 novembre 1942), nous pourrions très bien affirmer: *Pourquoi nous ne pouvons pas nous dire matérialistes*.

Nous ne pouvons pas en effet nous prétendre tels, parce que notre pensée ordinaire, en tant que réfléchie, abstraite, « faible » (Vattimo) ou — comme aime à le dire Scaligero — « dialectique », est vraiment « terre à terre », et notre niveau de conscience ordinaire ne s'élève jamais, par conséquent, au-dessus du sensible.

Steiner observe (et nous sommes en 1918!): « On entend souvent dire que le matérialisme du dix-neuvième siècle est scientifiquement dépassé. Mais en vérité, il ne l'est pas du tout. 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 à l'exception de celles au moyen desquelles on ne peut aborder que tout ce qui est matériel. C'est ainsi que se cache actuellement le matérialisme, alors que dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, il se manifestait ouvertement. Mais à l'égard d'une conception qui comprend spirituellement le monde, le matérialisme contemporain dissimulé n'est pas moins intolérant que celui, avoué, du siècle passé. Seulement, il trompe de nombreux hommes, lesquels croient devoir repousser une conception du monde qui tend

à la spiritualité, à cause du fait que la conception des sciences naturelles a « désormais abandonné la matérialisme depuis longtemps » » (*La Philosophie de la Liberté* — Antroposofica, Milan 1966, p.154).

Trêve de bavardages, donc: ou bien l'on se décide à développer un niveau de conscience supérieur à celui ordinaire (à celui de l'*ego*), ou bien l'on se trouvera toujours moins en mesure d'affronter et de dépasser les épreuves que le destin nous réserve sur le plan individuel et collectif.

Cet état pathologique de l'intellect (et de l'*ego*) qui répond au nom « d'intellectualisme » croit, dans sa superbe et sa présomption, pouvoir prendre au sérieux tout ce qui lui passe par la tête, et pouvoir, par conséquent, se la « chanter » et se la jouer à la barbe de la réalité. Mais la métaphysique matérialiste ou scientifique à laquelle on en arrive ainsi en se débrouillant, n'est ni alimentée ni soutenue par la pensée, mais bien (plus ou moins inconsciemment) par la *peur*.

Steiner le soutient, mais John Eccles (prix Nobel de neurophysiologie en 1963) le reconnaît aussi, il écrit: « Si l'on devait décrire la motivation la plus profonde du matérialisme, l'on pourrait affirmer qu'elle est simplement une terreur de la conscience (...) La raison la plus profonde de la peur de la conscience se trouve dans le fait que la conscience possède le caractère substantiellement terrifiant de la subjectivité »: ou bien — nous pourrions ajouter, nous — du Je ou de l'esprit (*Comment le je contrôle son cerveau* — Rizzoli, Milan 1994, p.74).

Pour vaincre l'intellectualisme matérialiste ou scientifique, il est donc nécessaire de vaincre la peur, et donc la résistance (principalement ahrimanienne) à transformer, au moyen du penser, son propre sentir et son propre vouloir (célèbre sont à cet égard les vers suivants de Goethe:

« Tant que tu ne l'as pas fait tien,  
Ce « meurs et deviens »,  
Tu n'es qu'un obscur étranger  
Sur la Terre enténébrée »

— *Langueur béate* dans *Le Divan occidental-oriental* — Rizzoli, Milan 1997, p.97 — Trad. ital. de Ludovica Koch).

Mais revenons à notre sujet.

Steiner écrit: « L'exposé qu'on vient de faire ne touche pas, naturellement, sinon ce concept de la *matière* que la physique pose à la base de ses considérations en l'identifiant avec le vieux concept de *substance* de la métaphysique, tout autant erroné. Autre est la matière pensée comme la vraie réalité posée à la base des phénomènes, autre est la matière en tant que phénomène, comme manifestation. Nos considérations concernent uniquement le premier de ces deux concepts. Le second n'en est pas touché » (p.198).

C'est ce que nous disions tout à l'heure: la matière en tant que « phénomène », c'est une chose, la matière en tant que « noumène » c'est autre chose. La première est en effet une réalité physique, alors que la seconde est une illusion métaphysique.

Steiner poursuit: « Le monde de ce qui se présente à nous comme perception, c'est-à-dire: extension, mouvement, repos, force, lumière, chaleur, son, électricité, etc., est l'objet de toute la science. Or (...) si tout ce qui se manifeste était une expression parfaite, troublée en rien, de l'essence intérieure des choses, alors la science serait la chose la plus inutile du monde. Puisque la tâche de la connaissance serait déjà pleinement et totalement réalisée dans la perception. Bien plus, nous ne pourrions pas non plus distinguer entre essence et manifestation; toutes deux, comme identiques, coïncideraient pleinement. Mais il n'en est pas ainsi. Supposons que l'élément A, contenu dans le monde des faits, se trouve dans un certain rapport avec l'élément B. Tous deux, selon notre exposition, ne sont naturellement pas autre chose que des phénomènes. La connexion entre les deux se manifeste, à son tour comme un phénomène, et ce phénomène nous voulons l'appeler C. Ce que nous pouvons établir à présent, dans le monde des faits, c'est le rapport de A, B et C. Mais à côté de A, B et C, existent encore dans le monde sensible une infinité d'autres éléments similaires. Prenons-en un quelconque, D; dès qu'il s'y adjoint, tout se présente modifié. Au lieu d'avoir C en tant que conséquence de A plus B, avec l'intervention de D, surgit un phénomène différent: E » (pp.198-199).

Que veut dire cela? Ça veut dire que les phénomènes A, B, C et D, font tous partie du phénomène complexe E. Mais quels sont ceux qui sont essentiels et ceux qui sont accidentels? À savoir, quels sont ceux qui constituent une *conditio sine qua non* pour la révélation de E, et lesquels n'en sont pas? Ceci est encore à découvrir.

Steiner écrit en effet: « La cause par laquelle le phénomène E vient à notre rencontre, sont d'autres phénomènes, en rapports soit plus proches, soit plus lointains. Certains sont absolument indispensables pour qu'un tel phénomène puisse se produire, d'autres, même en faisant défaut, n'en empêcheraient pas l'existence, et pourtant ils déterminent qu'il adienne justement ainsi. De cela l'on voit que nous devons distinguer entre conditions nécessaires et conditions accidentelles d'un phénomène. Or, les phénomènes qui surgissent sous la seule action des conditions indispensables, nous pouvons les appeler *originaires*, les autres *dérivés*. Si nous comprenons les phénomènes originaires en partant de leurs prémisses, nous pouvons, en ajoutant de nouvelles prémisses, comprendre également ceux dérivés. Ici, la tâche de la science devient claire pour nous. Elle a à pénétrer dans le monde des phénomènes aussi profondément qu'elle en trouve ceux qui ne dépendent que des conditions nécessaires. Et l'expression conceptuelle pour de telles connexions *nécessaires* c'est: *lois de nature* (pp.199-200).

Dans une « loi de nature » s'exprime donc, conceptuellement, l'*Urphänomen* de Goethe. La loi en tant que condition nécessaire pour la révélation du phénomène, est toujours égale à elle-même, alors que les phénomènes « dérivés » peuvent varier, et faire en sorte, donc, que le phénomène « originaire » se présente soit d'une manière, soit d'une autre.

On fera bien de souligner que trier l'essentiel de l'inessentiel, si ce n'est pas déjà facile dans le domaine des faits naturels, cela l'est encore moins dans celui des affaires humaines. C'est surtout dans ce domaine, en effet, qu'en fonction des sympathies et des antipathies personnelles, des convoitises et des préjugés (d'autant plus conditionnés qu'ils sont d'autant moins conscients), on peut être induits à expédier l'inessentiel pour l'essentiel et inversement.

Supposons donc, ne serait-ce que pour faire un exemple très banal, qu'un étranger me dérobe mon portefeuille et que moi, je m'en aperçoive, l'accuse du vol, et que quelqu'un, m'entendant accuser un étranger, me traite de « xénophobe ». Moi je suis bien en train de l'accuser, mais pas parce qu'il est étranger, mais parce que c'est voleur. En rapport avec ce qui est arrivé, il est en effet essentiel qu'il m'ait dérobé mon portefeuille, et pas qu'il soit étranger. Ce n'est donc pas moi à être pris de xénophobie, mais c'est celui qui me juge comme tel qui est en tout cas affecté de xénophilie.

### **Réponse à une question**

De notre point de vue, nous pourrions considérer la physique « classique » comme la physique de l'*ego*, de la conscience représentative et de « l'œuvre accomplie ».

Entre la fin du dix-neuvième siècle et le début du vingtième, quand on a commencé à poser le problème de dépasser (évolutivement) ce niveau d'autoconscience et de réalité, les physiciens se sont mis à s'orienter vers le sous-sensible, au lieu du supra-sensible, en finissant ainsi par ôter peu à peu à l'*ego* une grande partie de ses certitudes, sans lui en fournir d'autres de nature supérieure. La théorie de la relativité, par exemple, a réuni l'espace et le temps dans une « quatrième dimension » hypothétique et abstraite, et non — comme il aurait été souhaitable — dans la qualité ou dans l'essence, tout comme la physique quantique ne nous a donné, avec les *quanta* (sous-sensibles), qu'une contre-image des *qualités* (suprasensibles).

Dans le cas où l'on considérerait, que les certitudes ôtées à l'*ego* par la physique « moderne » sont allées s'ajouter à celles déjà soustraites par Marx, Nietzsche et Freud (par la soi-disant « école du soupçon » — *cfr* P. Ricoeur: *De*

*l'interprétation — Essai sur Freud — Il saggiatore, Milan 1967*), on ne s'étonnera plus d'assister aujourd'hui à une involution inquiétante et à une désagrégation (en premier lieu morale) de l'*ego*, plutôt qu'à son évolution positive. Le fait est que de telles certitudes (propres à la première phase évolutive de l'âme de conscience), précisément en raison de leur base sensible, auraient dû constituer un tremplin de lancement au développement de l'*ego* dans la direction du *Soi spirituel* (du Je social ou moral), et non se transformer en une acquisition définitive et dogmatique destinée, en tant que telle, à prêter tôt ou tard le flanc à l'assaut des forces désagrégantes et dissolvantes (encore plus redoutables que celles lucifériennes et ahrimaniennes).

On lit en effet dans l'Évangile; « Alors les disciples s'approchèrent de lui et lui dirent: « Pourquoi parlez-vous en paraboles? » Lui, il répondit: « Parce qu'il vous est donné de connaître les mystères du royaume des cieux, mais à eux, cela ne leur est pas donné. Ainsi donnera-t-on à qui possède déjà et il sera dans l'abondance; et à celui qui n'a pas, il sera ôté aussi ce qu'il a » (**Matth 13**, 10-12).

**Lucio Russo, Rome 25 septembre 2001**

### **Quarante-quatrième rencontre** **2 octobre 2001**

Nous achèverons ce soir le second paragraphe du quinzième chapitre et nous nous occuperons du troisième, intitulé : *Le système de la science naturelle*.

Nous avons vu, la fois passée, que les « lois de nature » sont « l'expression conceptuelle » des « connexions » ou des relations « nécessaires » entre les phénomènes.

À partir du moment, toutefois, où une connexion ou relation *déterminée*, à savoir un *pensé* (un concept), présuppose l'*activité indéterminée* de la mise en connexion ou de la mise en relation, à savoir, du *penser*, nous devons voir en elle le résultat d'un penser cosmique que le penser humain est appeler uniquement à découvrir.

Steiner écrit en effet : « Le système de la science se distingue de celui de la nature par le fait que, dans le premier, le lien entre les phénomènes est établi par l'intellect et rendu compréhensible par cela. La science ne doit absolument jamais ajouter quoi que ce soit aux phénomènes, mais seulement en découvrir les liens occultes. L'usage de l'intellect doit se limiter uniquement à ce travail. En recourant à quelque chose qui n'apparaît point, pour expliquer ce qui apparaît, l'intellect et tout le travail scientifique, dépassent les limites de leur propre compétence » (p.200).

Que devrait faire le scientifique, pour cette raison ? Observer le monde, soit au moyen des sens physiques, soit au moyen du penser. Comme il arrive quand on dirige le regard intérieur dans l'espoir de voir ce que l'on recherche, ainsi devrait-on « diriger le penser intérieur » dans l'espoir de découvrir ce que l'on cherche. Mais c'est justement quand on dirige (activement) le penser intérieur que *l'on pense vraiment*.

Il ne s'agit donc pas d'attendre que pleuve la manne du ciel, mais de créer les conditions aptes à la faire pleuvoir. Dans le cas où l'on ne serait pas préparé par un sérieux et profond engagement de la pensée, ce que l'on croit descendre d'en haut (comme cela arrive, le plus souvent, aux types soi-disant « intuitifs »), remonte au contraire du bas, en laissant parler, non pas la réalité du phénomène, mais bien, celle de notre nature inférieure.

Steiner dit en effet qu'en recourant à quelque chose qui n'apparaît pas, pour expliquer ce qui apparaît, l'intellect et tout le travail scientifique dépassent les limites de leur propre

compétence ». Eh bien ! mais n'est-ce pas Kant, éventuellement, qui explique le « phénomène » qui apparaît par le « noumène » qui n'apparaît pas ? De toute manière, ce n'est pas celui-ci le point où il « dépasse les limites de sa propre compétence » ; il les dépasse, en effet, quand il ne se contente pas d'observer que le noumène « n'apparaît pas » (aux sens physiques), mais qu'il arrive à pontifier qu'*il est absolument impossible qu'il apparaisse* (et pourtant, dit Goethe : « « La nature cache Dieu ! Oui, mais pas à tous ! » — *Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.177). Mais que vient faire Kant ici — pourrait-on objecter — avec le « travail scientifique » ? Le « biologiste moléculaire » Boncinelli nous l'explique encore une fois : « Je suis personnellement très intéressé par le problème de la connaissance. Kant l'exprima déjà de manière géniale : l'homme connaît le monde en lui imprimant une série de classifications ou de formes *a priori*. Cette intervention active se superpose aux stimulations chimiques et physiques provenant de l'extérieur. Quand on s'élève sur l'échelle hiérarchique on arrive à cette réalité mentale pré-constituée qui est l'intelligence, la catégorisation, ou bien l'attribution des noms aux choses (*sic ! — nda*). Les générations futures assisteront au triomphe de l'entreprise intellectuelle kantienne, qui répondra aux questions les plus intéressantes sur comment nous connaissons, sur le pourquoi nous nous comportons d'une manière déterminée et, en définitive sur qui nous sommes » (*Et maintenant ?* — Einaudi, Turin 2000, p.40). En réalité, *tout apparaît*, mais, en raison de notre organisation cognitive, le phénomène apparaît aux sens physiques, tandis que le noumène apparaît au penser. Quiconque ne parvient pas à le voir ne devrait pas s'en prendre, pour cette raison, au noumène, mais bien à *son* penser, et donc à lui-même.

Steiner poursuit : « Seul celui qui voit la justesse absolue de nos déductions, peut comprendre la théorie goethéenne des couleurs (...) Goethe était au clair sur les attributions de la pensée intellectuelle ; pour lui la lumière était donnée comme une sensation, et quand il voulait expliquer le lien entre lumière et couleur, il ne pouvait pas le faire au moyen d'une spéculation, mais seulement au moyen d'un phénomène-type, parce qu'il recherchait la condition nécessaire qui doit s'ajouter à la lumière afin que la couleur puisse se produire. Newton aussi voyait la couleur surgir en connexion avec la lumière, mais il se limitait à spéculer : comment la couleur naît-elle de la lumière ? Cela était inhérent à sa façon spéculative de penser, alors que cela n'était pas inhérent à celle de Goethe, objective et capable de se comprendre justement elle-même. C'est pourquoi la supposition newtonienne : « La lumière est composée de lumières colorées », devait apparaître à Goethe comme un résultat de spéculation erronée ; il se sentait seulement autorisé à affirmer quelque chose sur le lien entre lumière et couleur, quand il s'y ajoute une condition donnée, mais pas à affirmer quoi que ce soit sur la lumière elle-même, avec l'aide d'un concept spéculatif » (pp.200-201).

Notons bien la différence : une chose est de se creuser la cervelle pour répondre à la question : « Comment la couleur naît-elle de la lumière ? », une autre est de s'appliquer à créer les conditions nécessaires pour faire en sorte qu'à cette question, la couleur et la lumière y répondent elles-mêmes.

Si l'on observe, par ailleurs, que Newton (1642-1727), comme d'ailleurs tous les soi-disant « atomistes », révèle ne pas avoir aucune connaissance de la réalité essentielle ou qualitative d'un « ensemble ». La lumière n'est, en effet pour lui, qu'un « agrégat corpusculaire », et

donc une réalité physique (quantitative), résultant de l'union des éléments (dits aujourd'hui « photons ») qui la composent.

Steiner écrit : « Avec cela est mise à nue la raison la plus profonde pour laquelle Goethe, quand il regardait au travers du prisme, *ne pouvait pas* adhérer à la théorie de Newton. Selon celui-ci, le prisme aurait dû être *la première condition* de la naissance de la couleur. Mais une autre condition, c'est-à-dire la présence d'un élément obscur, se manifestait à lui comme étant encore plus originelle pour le surgissement de la couleur. Le prisme venait seulement comme condition secondaire » (p.201).

C'est grâce au prisme de verre (de son « angle de réfringence ») que l'on obtient en effet le soi-disant « spectre » de la lumière : ou encore la « décomposition » présupposée d'un rayon de lumière solaire (blanche) dans ce que l'on croit être ses « couleurs composantes singulières ».

Pour Newton, ce phénomène était « originaire » ; pour Goethe, il était au contraire « dérivé », puisqu'il considérait originaire celui déterminé par la rencontre (ou heurt) de la lumière avec un « élément obscur » : c'est-à-dire, avec un milieu trouble. Comme vous le voyez, se représente ici le problème (dont nous avons parlé la fois dernière) de distinguer l'essentiel de l'inessentiel. Pour que la couleur s'engendre, il est en effet essentiel que la lumière rencontre (ou se heurte à) un milieu trouble (avec l'obscurité ou la ténèbre), alors qu'il est inessentiel qu'un tel milieu trouble soit constitué par le prisme utilisé par Newton, dans des conditions tout particulières. Goethe observe en effet : « L'expérimentation de Newton, sur laquelle repose la théorie traditionnelle des couleurs, est d'une extrême complexité : elle combine en effet toutes les conditions. Pour qu'apparaisse le spectre de la lumière, sont nécessaires : **1)** un prisme de verre ; **2)** qui soit à trois faces ; **3)** et petit, puis ; **4)** un volet ; **5)** avec une ouverture ; **6)** qui soit très étroite ; et **7)** un rayon du Soleil qui passe au travers **8)** à une certaine distance et ; **9)** dans une certaine direction sur le prisme ; **10)** qui se projette sur un tableau, **11)** placé derrière le prisme à une certaine distance. Que l'on écarte les conditions **3**, **6** et **11** ; que l'on fasse l'ouverture plus grande, que l'on place le tableau près du prisme et le cher spectre ne peut plus apparaître et il n'apparaîtra plus » — *Maximes et réflexions*, p.242).

Steiner conclut de toute manière : « Naturellement, je ne m'imagine pas vouloir défendre toutes les particularités de la théorie des couleurs de Goethe. Ce que je voudrais en voir conservé c'est seulement le principe. Ici, ma tâche ne peut pas non plus être celle de dériver de son principe tous les phénomènes de la théorie des couleurs encore inconnus à l'époque de Goethe. Si un jour je devais avoir la chance de posséder le temps et les moyens pour rédiger une théorie des couleurs au sens goethéen, parfaitement à la hauteur des conquêtes modernes de la science, je ne pourrais m'acquitter de cette tâche qu'au sein d'une telle œuvre » (p.201-202).

Ainsi avons nous terminé le second paragraphe ; passons donc au troisième : *Le système de la science naturelle*.

Steiner écrit : « Considérons deux perceptions : **A** et **B**. Celles-ci nous sont données d'abord en tant qu'entités privées de concepts. Aucune réflexion conceptuelle ne peut me faire changer en autre chose les qualités données à ma perception sensorielle. Je ne peux pas non

plus trouver une qualité de pensée au moyen de laquelle pouvoir construire ce qui m'est donné dans la réalité sensible, dans le cas où la perception me ferait défaut. Je ne peux jamais fournir à un daltonien une représentation de la qualité « rouge », pour autant que je la lui décrive conceptuellement avec tous les moyens possibles. *La perception des sens a donc un quid qui ne pénètre jamais dans le concept, qui doit être perçu si, en général, elle doit devenir objet de notre conscience* » (p.202).

*A* et *B*, en tant que « perceptions » et « entités privées de concepts », sont donc deux percepts : ou bien deux entités qui se présentent (à l'égal de la volonté) comme « force », et non pas (à l'égal de la pensée) comme « forme ». Quelle est en effet la première caractéristique de l'expérience perceptive ? Celle d'être, parce que résultat de la rencontre (ou du heurt) de l'être ou de l'essence du sujet avec l'être ou l'essence de l'objet, l'expérience *immédiate* d'un *quid* qui est et *existe*. La perception vivante, ou sensation d'une réalité quelconque, est donc une chose bien différente de l'idée abstraite que nous nous en faisons successivement. Nous sommes avides en général, en effet, de perceptions et de sensations justement parce que celles-ci, au contraire de la pensée ordinaire, nous font nous sentir en contact avec la réalité (de nous-mêmes et du monde). La perception est donc le point de départ du voyage du connaître : un voyage qui devrait être cependant un « aller et retour » et pas seulement « un aller seulement », comme l'est celui de l'intellectualisme. Celui-ci en effet ne part pas de la perception pour arriver au concept, de sorte à pouvoir ensuite revenir (avec le concept) à la perception, mais il part, au contraire, de la perception pour s'en aller progressivement se perdre au long des voies embrouillées et tortueuses de l'abstraction, qui l'éloignent toujours plus de la réalité.

Steiner continue : « Quelle fonction a donc le concept que nous conjuguons à une quelconque perception des sens ? Il doit évidemment être un élément parfaitement autonome, et apporter quelque chose de nouveau qui appartient à la perception sensible, mais qui n'apparaît pas en elle. Certainement, cependant, que ce nouveau *quid*, que le concept vient ajouter à la perception sensible, est celui qui en premier exprime ce qui vient à la rencontre de notre besoin d'explication. C'est seulement quand nous avons un concept que nous sommes en mesure de comprendre un élément quelconque du monde des sens (...) Au moyen du concept, nous sommes en mesure de dire, sur le monde des sens, quelque chose qui ne peut pas être perçu. De cela, il apparaît immédiatement que, si l'essence de la perception sensible s'épuise dans la qualité sensible, on ne pourrait y ajouter un quoi que ce soit de totalement nouveau, sous la forme du concept. La perception sensible n'est donc pas du tout une totalité, mais elle est seulement un aspect de la totalité, et précisément cette partie qui ne peut être que regardée. C'est uniquement au moyen du concept que la chose que nous regardons nous devient claire » (pp.202-203).

Voyez-vous, le concept « doit apporter quelque chose de neuf qui appartient à la perception sensible, mais qui n'apparaît pas en elle ». Le concept « apparaît » en effet à *l'intérieur* de nous, alors que le percept « apparaît » *en dehors* de nous : en vertu de celui-ci, nous sommes en mesure de recourir à une force qui ne pourrait pas être pensée ; en vertu de celle-là, nous sommes en mesure de penser une forme qui ne pourrait pas être perçue (par les sens physiques).

Cela dépend cependant de nous et pas de la réalité de l'objet ou du phénomène avec lequel nous sommes aux prises. Celui-ci est en effet *un*, mais nous, nous sommes organisés de



manière telle que nous expérimentons, à un niveau (volitif), sa force (en tant que percept) et que nous apprenons, à un autre niveau (pensant), sa forme (en tant que concept). Ce n'est qu'en ré-unissant le percept au concept et le concept au percept que nous obtenons donc l'*entéléchie* : à savoir, l'essence de l'objet ou du phénomène.

Il est par conséquent fondamental de distinguer l'*essence* autant du *percept*, qui représente uniquement la manière dont l'essence se donne au percevoir, que du *concept*, qui représente uniquement la manière dont l'essence se révèle au penser.

Steiner écrit en effet : « À présent, nous pouvons exprimer l'importance *substantielle* de ce que dans la chapitre (dans le paragraphe — *nda*) précédent nous avons développé comme *méthode*. En saisissant conceptuellement une donnée du monde des sens, se manifeste le *quid* contenu dans la donnée de la perception.

Le concept illumine donc l'essence du percept. Imaginons, par exemple (*repetita iuvant*), que nous nous déplaçons dans une pièce en gardant les yeux fermés et les bras tendus et que nous en venons ainsi à toucher quelque chose. De cette perception découlera aussitôt le jugement suivant : « Il y a quelque chose ici ! ». Exprimé en termes plus doctes, le même jugement se formulerait ainsi : « Maintenant et ici, quelque chose est ! » (ou bien : « maintenant et ici un être est »). Grâce à celui-ci nous savons donc que *quelque chose* est, mais nous ne savons pas encore *quelle est la chose qui est* : à savoir que nous savons du concept comme percept, mais pas encore du percept comme concept. Ce n'est qu'après avoir ouvert les yeux et reconnu le percept dans le concept et le concept dans le percept, que nous pourrions donc affirmer avoir connu « ce qu'est la chose qui est », et donc d'en avoir fait vraiment « l'expérience ».

Une chose est en effet l'*expérience*, en tant que synthèse de percept et concept, une autre est la *perception*, en tant que son moment (sensible) initial et singulier.

Steiner continue : « C'est seulement dans le concept, donc, que le monde reçoit son plein contenu. Nous avons vu cependant comment le concept nous indique, au-delà du phénomène singulier, le lien entre les choses. C'est pourquoi, donc, ce qui se présente séparé, isolé, dans le monde des sens, apparaît un tout *unitaire* pour le concept. Ainsi, au moyen de notre méthode scientifique, naît comme but final la *science naturelle moniste* ; mais pas un moniste abstrait qui présuppose l'unité, et insère ensuite par force en elle les faits singuliers de la vie *concrète*, mais bien un monisme concret qui démontre, pas à pas, comment l'apparente multiplicité de l'existence sensible se révèle à la fin une unité idéale » (p.203).

Nous percevons, par exemple, ici le phénomène *A* et là le phénomène *B* et, par le fait même de les percevoir, nous les expérimentons séparés et isolés. Au moment où le percept *A* se réunit au concept *A* et le percept *B* au concept *B*, nous nous apercevons cependant qu'entre le concept *A* et celui *B*, une relation subsiste, et que c'est justement cette relation (conceptuelle) qui libère les deux phénomènes (sensibles) de leur isolement apparent. (Vous remémorez-vous tout ce que Rudolf Steiner a dit ? : « Ce qui constitue la singularité d'un objet, on ne peut pas le *comprendre*, mais on peut seulement le *percevoir* »).

Il conviendra donc de rappeler, une fois encore, que si la possibilité ne nous était pas donnée d'expérimenter, au moyen de la perception sensible, la séparation et l'isolement, jamais ne nous serait donnée celle de nous expérimenter comme des *individus* ; jamais, en effet, nous

ne serions parvenus à faire l'expérience de nous-mêmes comme des *Je*, si nous ne nous étions pas isolés, en nous séparant de tout le reste, et en l'expérimentant justement comme un *non-Je*.

Steiner écrit : « À présent, la *manière* dont le concept (l'idée) s'exteriorise dans le monde des sens constitue la différence entre les divers règnes de la nature. Si l'essence réelle du sensible n'arrive que jusqu'à une existence qui situe le sensible complètement en dehors du concept, de sorte que dans ses propres changements il en soit dominé comme par une *loi*, nous appelons cet être *inorganique* (...) Dans ce domaine, nous avons à faire à des phénomènes et des lois qui, quand ils sont originaires, peuvent s'appeler *phénomènes typiques*. Ici, donc, l'élément conceptuel perceptible se tient en dehors de la multiplicité perçue » (p.204).

Mais quel est proprement « ce domaine » ? C'est celui de l'espace. Vous rappelez-vous ce qu'affirme Hegel ? « L'espace est la *juxtaposition* du tout idéal, parce que c'est l'être en dehors de soi-même » ? C'est dans l'espace, en effet, que les choses existent « juxtaposées », et donc séparées (« juxtaposer » veut dire « poser à côté sans connecter ») non seulement entre elles, mais aussi dans leur essence (parce que — comme dit toujours Hegel — elles sont en dehors d'elles-mêmes — comme dit Steiner — en dehors du concept).

Steiner continue : « Mais la même unité perceptible aux sens peut déjà indiquer quelque chose qui la transcende ; on peut la contraindre, quand nous voulons la comprendre, à procéder à d'autres déterminations en plus de celles perceptibles. Alors ce qui est conceptuellement saisissable apparaît comme une unité sensible. Les deux choses, concept et perception, ne sont pas identiques, mais le concept n'apparaît pas comme une loi *en dehors* de la pluralité sensible, mais bien *à l'intérieur* de celle-ci en tant que principe. Il se tient à sa base, en tant qu'élément non plus sensiblement perceptible qui la pénètre, et que nous appelons *type*. Avec ceci, nous avons à faire à la science naturelle *organique* » (p.204).

L'essence se manifeste comme « loi » dans le monde inorganique et comme « type » dans le monde organique ; autant dans le premier (minéral) que dans le second (végétal ou animal), elle ne se présente pas par conséquent comme concept (ou idée). L'homme est donc le seul être en mesure d'expérimenter sa propre essence et celle d'autrui comme un concept : à savoir, qu'il est en mesure d'avoir conscience de son essence propre et de celle d'autrui, sous la forme du concept (ou de l'idée).

Je voudrais vous recommander, de nouveau à ce propos, de réfléchir sur la tripartition de la logique hégélienne en *logique de l'être*, *logique de l'essence* et *logique du concept*. Qu'est-ce que représente en fait la logique du concept ? Rien d'autre que la façon (ou la forme) dans laquelle la logique de l'essence, opérant dans le monde, se manifeste dans le penser, opérant dans l'âme humaine.

Steiner conclut : « Mais ici aussi (dans le monde organique — *nda*), le concept n'apparaît pas encore sous sa propre forme de concept, mais bien comme *type*. Là où, ensuite, celui-ci n'apparaît plus seulement comme tel, à savoir comme un principe pénétrant, mais bien dans sa forme même de concept, il y apparaît comme *conscience* ; et ici se manifeste finalement ce qui existait aux degrés inférieur seulement dans son essence. Le concept lui-même

devient perception ; ici on a à faire avec l'homme auto-conscient. *Loi de nature, type, concept* sont les trois formes dans lesquelles l'élément idéal s'extériorise. La loi naturelle est abstraite et se situe au-dessus de la multiplicité sensible ; elle domine la science inorganique. Ici, idée et réalité sont complètement scindées. Le type unit déjà les deux dans un être seul. Le spirituel devient essence opérante ; cependant il n'existe ni n'agit encore comme tel, mais il doit, s'il veut être observé dans son existence, être *regardé* sensiblement. Cela se produit dans le règne de la nature organique. Le concept existe de façon perceptible. Dans la conscience humaine, le concept lui-même est l'élément perceptible. Perception et idée coïncident. Ce que l'on contemple est justement l'élément idéal. C'est pourquoi, à ce degré, les noyaux vitaux des degrés naturels inférieurs peuvent se manifester. Avec le surgissement de la conscience humaine, la possibilité est donnée que ce qui existe aux degrés inférieurs de la vie mais n'apparaît pas, devienne à présent aussi une réalité apparente » (pp.204-205).

Que représente, en définitive, l'ensemble du règne humain et des trois règnes inférieurs ? Il représente une *hiérarchie des degrés de conscience* (veille, rêve, sommeil et mort). Quand nous parlons d'âme, nous parlons en effet de penser, sentir, vouloir, alors que quand nous parlons d'esprit, nous parlons précisément de degrés ou niveaux de conscience (de Hiérarchies spirituelles).

Nous avons ainsi achevé également le troisième paragraphe ; la prochaine fois, nous nous occuperons donc du quatrième.

**Lucio Russo, Rome, 2 octobre 2001**

## Quarante-cinquième rencontre 9 octobre 2001

J'espère que cela ne vous ennuiera pas si ce soir, en profitant du fait que nous allons aborder le quatrième paragraphe, intitulé: *Le système de la théorie des couleurs*, je vous propose, à titre introductif, quelques considérations de caractère général.

Nous avons vu, la fois passée, que la théorie des couleurs de Goethe, c'est une chose, et que celle de Newton en est une autre; et nous avons aussi entendu cette affirmation de Steiner: « Naturellement, je ne rêve pas de vouloir défendre tous les détails particuliers de la théorie goethéenne des couleurs. Ce que je voudrais en voir conservé, c'est seulement son principe ».

Il ne s'agit donc pas de prendre partie pour l'une ou l'autre, mais plutôt de mettre en lumière quel est le « principe » qui les distingue: à savoir quel est l'*esprit* qui anime l'une et quel est celui qui anime l'autre.

Newton — fait remarquer Hegel à ce sujet — « ne sut jamais quoi penser ni quoi faire avec des concepts; il croyait n'avoir à faire qu'à des choses physiques (...) Newton traita les concepts comme des choses sensibles, et il les saisit de la même façon que l'on a coutume de serrer une pierre ou du bois dans sa main » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie* — La Nuova Italia, Florence 1981, vol.3, II, p.180).

Quel est donc l'esprit qui anime sa théorie? celui du réalisme des *choses*. Et quel est inversement l'esprit qui anime la théorie de Goethe? Celui du réalisme des *idées*.

Il apparaît donc légitime de considérer l'*ego* (en tant que sujet de la conscience représentative) comme l'inspirateur de la première et le *Soi spirituel* (en tant que sujet de la conscience imaginative) comme inspirateur de la seconde.

Dans la cas où la théorie de Goethe se serait affirmée, et non celle de Newton (ou, au sens large, le goethéanisme, et non l'utilitarisme de marque anglosaxonne), la culture européenne aurait fait spirituellement un saut qualitatif.

Ceci n'a pas été, et ceci a fait en sorte que contre l'individualisme moderne, qui s'est d'une manière anachronique et *égoïste*, fixé au degré de la conscience représentative (quantitative), se sont mises à se lever, sous une forme plus ou moins violente, diverses forces anti-modernes (politiques et religieuses) de caractère *anti-individualiste* ou *collectiviste*.

Qu'est-ce en effet que l'*ego*? Nous l'avons dit: c'est le Je à l'état embryonnaire ou fœtal, et à cause de cela même, un Je qui devrait être aidé à croître, et non à être avorté ou éliminé.

Pourquoi je précise ces choses? Parce que je voudrais qu'il fût clair que la science de l'esprit (anthroposophiquement orientée) est l'unique voie en mesure de nous ramener à la spiritualité ou à la religiosité, sans pour cela nous contraindre à renoncer à la modernité (à l'individualité).

Aujourd'hui, en effet, qui recherche l'âme consciente (la modernité) trouve le matérialisme, et non la spiritualité ou la religiosité, et qui recherche la spiritualité ou la religiosité, trouve ce qui survit de l'âme rationnelle ou affective (sinon de l'âme sensible), et pas l'âme de consciente.

On finit ainsi par se convaincre qu'il ne peut pas exister *une spiritualité ou une religiosité qui soit à la hauteur de la modernité*, en tant que fruit de cette liberté-là de pensée et de conscience que la modernité elle-même, quand bien même à l'intérieur de limites déterminées, a eu le mérite d'affirmer.

Dans cet éclairage, le passage de l'*ego* au *Soi spirituel* pourrait être aussi vu comme le passage de l'individualisme « juridique » (celui « libéral », fondé sur les diverses « chartes des droits ») à l'individualisme « éthique » (celui de *La Philosophie de la Liberté*, fondé sur l'esprit). (Ce qui implique que l'on pourrait identifier dans l'individualisme « économique » — celui « libre-échangiste » — une sorte de contre-image de l'individualisme « éthique », fruit d'un déplacement de l'individualisme « juridique » de l'âme dans la direction matérielle du corps, au lieu que dans la direction de l'esprit).

Mais revenons à notre sujet.

Steiner écrit: « Goethe ne pouvait pas penser sans Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Si ces esprits visaient plutôt à plonger leurs regards dans les profondeurs et dans les hauteurs suprêmes, la contemplation de Goethe se posait sur les objets de la réalité immédiate. Mais dans cette contemplation, il y avait quelque chose de la même profondeur. Goethe exerça cette vision dans l'observation de la nature. L'esprit de cette époque est répandu comme un fluide sur les observations naturelles; de cela leur puissance qui, même dans l'observation des détails, conserve toujours son trait grandiose. La science de Goethe vise toujours au centre » (p.205).

Mais quel est « l'esprit de cette époque », sinon celui du « goethéanisme »: ou bien un esprit qui, chez Goethe, s'est dépouillé pour la première fois de son habit philosophique, pour endosser celui scientifico-spirituelle ou (*ante litteram*) anthroposophique?

Steiner dit que « même dans l'observation des détails », un tel esprit « conserve toujours son trait grandiose ». Donc un trait qui a malheureusement progressivement disparu — nous pouvons le dire — de la science contemporaine, au fur et à mesure que celle-ci s'est rendue esclave du matérialisme. Si la science de Goethe visait toujours au centre, celle actuelle se déplace au contraire à la périphérie, en prétendant toutefois que tout ce qui est périphérique et infiniment petit vaut comme ce qui est central et grandiose.

Se rendre esclave du matérialisme, cela veut dire cependant se rendre esclave d'Ahrimane : justement de cet esprit, à savoir, que l'écrivain russe Fëdor Sologoub (1863-1927) n'a pas appelé par hasard, en intitulant son roman le plus connu (de 1905), *Le démon mesquin*.

Steiner continue: « Plus qu'ailleurs, nous pouvons ressentir cela dans sa théorie des couleurs, laquelle, avec l'essai sur la métamorphose des plantes, est la seule qui ait atteint la perfection. Et comme le système qu'elle nous présente est rigoureusement conclu selon les exigences inhérentes à la chose même! Nous voulons considérer une fois cet édifice dans sa structure intérieure. Afin que quelque chose qui est fondé dans l'être de la nature puisse réussir à se manifester, il faut une cause occasionnelle, un organe dans lequel « quelque chose » puisse se présenter. Les éternelles lois d'airain de la nature règneraient, même si elles ne se présentaient jamais dans un esprit humain, mais leur manifestation, comme telle ne serait pas possible. Elles n'existeraient que selon leur essence, et non selon leur apparence » (pp.205-206).

C'est-à-dire qu'il existerait la nature, mais pas la conscience de la nature, il y aurait l'idée, mais pas la conscience de l'idée, ou il y aurait un Je, mais pas la conscience du Je (l'autoconscience). L'homme est donc une créature du monde comme les animaux, les

végétaux et les minéraux, mais une créature qui, à la différence des autres, peut permettre au monde de prendre conscience de soi.

Steiner continue: « La même chose se produirait pour le monde de la lumière et de la couleur, si on ne lui opposait pas un œil capable de le percevoir. La couleur, dans son essence, ne doit pas être dérivée de l'œil, comme Schopenhauer le fait dériver, au contraire, dans l'œil doit être montré la possibilité que la couleur se manifeste. L'œil n'est pas la cause de la couleur, mais il est la cause de sa manifestation » (p.206).

Goethe écrit en effet: « L'œil doit son existence à la lumière. À partir d'organes animaux subsidiaires indifférents, la lumière appelle à la vie un organe qui lui devient analogue; l'œil se forme *à la lumière pour la lumière*, afin que la lumière intérieure va à la rencontre de la lumière extérieure. Et ici il nous ressouvient de l'antique école ionienne, laquelle n'avait de cesse de répéter avec une grande sagesse que le semblable n'est connu que par le semblable, l'analogue par l'analogue, et des paroles du mystique antique (Plotin, 205-270 — *nda*) que nous aimerions traduire ainsi:

Pourrions-nous regarder la lumière  
Si l'œil n'était solaire?  
Nous griser de Dieu, le pourrions-nous  
Si Sa force n'était en nous?

(*La théorie des couleurs*, dans *Oeuvre* — Sansoni, Florence 1961, vol V, pp.298-299).

Steiner poursuit: « D'ici la théorie des couleurs doit prendre son départ. Elle doit explorer l'œil, en mettre la nature à nu. C'est pourquoi Goethe commence par la théorie *physiologique* de la couleur (...) Que se produit-il quand la lumière et l'obscurité agissent sur l'œil? Qu'advient-il quand des images délimitées entrent en rapport avec lui? Il ne demande pas, au début, quels processus se déroulent dans l'œil quand se produit telle ou telle perception, mais il cherche à tirer au clair quelle chose peut se produire au moyen de l'œil dans l'acte visible *vivant* (...) Goethe veut prendre l'œil en considération seulement parce qu'il voit, et non pas expliquer l'acte de voir en partant des observations que l'on peut faire sur l'œil mort (...) De là, il passe ensuite aux processus objectifs qui produisent les phénomènes de la couleur. Et ici, il est important d'avoir à l'esprit quand il parle de tels processus objectifs, Goethe n'entend pas du tout d'hypothétiques processus matériels ou de mouvements qui ne sont plus perceptibles; il veut absolument rester dans le domaine du monde perceptible. Sa théorie *physique* des couleurs, qui forme la seconde partie de l'œuvre, recherche les conditions qui sont indépendantes de l'œil mais connexes au surgissement des couleurs (...) C'est seulement dans un autre chapitre séparé, celui de la théorie *chimique* des couleurs, qu'il passe à celles attaqués, fixées aux corps. Si dans la théorie physiologique, il répond à la question: Comment les couleurs surgissent-elles dans des conditions extérieures données?, ici il répond au problème: Comment se fait-il que le monde des corps apparaisse doté de couleurs? (...) Mais il ne s'arrête pas là, au contraire, à la fin, il considère le rapport supérieur que le monde coloré des corps entretient avec l'âme, dans le chapitre: *Effets sensibles et moraux* de la couleur » (pp.206-207).

Nous avons fini le quatrième paragraphe. Avant de passer au cinquième, je voudrais cependant dire quelque chose sur le rapport que « le monde coloré des corps entretient avec l'âme ».

Voyez-vous, la psychologie moderne soustrait la couleur au monde et l'enferme, en tant que *qualité subjective*, dans l'homme, tandis que la physique soustrait la couleur à l'homme et l'enferme, en tant que *qualité objective*, dans le monde. « Un faisceau de lumière blanche — écrit précisément Boncinelli — contient en soi une infinité de rayons lumineux de longueur d'onde variée, comme on peut facilement l'observer en le faisant passer, par exemple, au travers d'un prisme de verre. Mais il ne contient ni ne transporte pas de « couleurs ». C'est notre oeil, relié à notre cerveau, qui y repère, y identifie et y discerne les diverses couleurs. Le monde en soi n'est peuplé ni de sensations ni de stimulations » (*Le cerveau, l'esprit (intellect, ndt) et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.118).

En étudiant la couleur, la psychologie estime donc pouvoir connaître quelque chose de l'être humain, mais pas du monde, alors que la physique estime devoir connaître quelque chose du monde, mais pas de l'être humain.

Voici en quoi se différencie la science goethéenne! En elle, on connaît l'homme en étudiant les couleurs et on connaît les couleurs en étudiant l'homme. Non pas déjà — qu'on fasse bien attention — parce qu'on part avec l'intention de vouloir connaître l'homme à travers les couleurs et les couleurs à travers l'homme, mais parce que c'est justement en étudiant les couleurs en tant que « couleurs » et l'homme en tant que « qu'homme », que l'on parvient à un tel résultat. Dans le moment même où l'on saisit *vraiment* la réalité des couleurs, on saisit en effet celle de l'homme, et au moment même où l'on saisit *vraiment* la réalité de l'homme, on saisit celle des couleurs.

Et quelle est la réalité des couleurs? Celle des sentiments, *vue de l'extérieur*. Et quelle est la réalité des sentiments? Celle des couleurs, *vue de l'intérieur*. Et quelle est la réalité de cette interaction entre le penser et le vouloir de laquelle naît — selon Goethe — la couleur? Celle de l'interaction entre le penser et le vouloir de laquelle naît — selon la science de l'esprit — le sentir.

Ceci dit, passons au cinquième paragraphe, intitulé: *Le concept de l'espace selon Goethe*.

Steiner écrit: « Étant donné qu'une pleine compréhension des travaux de Goethe sur la physique n'est possible que sur la base d'une conception de l'espace identique à la sienne, cherchons à l'illustrer. Mais avant, il faut qu'à partir de nos considérations précédentes, nous ayons acquis les convictions suivantes: **1.** les objets qui nous apparaissent isolément dans l'expérience ont entre eux un rapport intérieur réciproque; en réalité, ils sont maintenus ensemble par un lien cosmique unitaire, une *unique principe* vit en eux, commun à tous; **2.** Quand notre esprit aborde aux objets isolés, en cherchant à les embrasser au moyen d'un lien spirituel, l'unité conceptuelle que celui-ci établit n'est pas extrinsèque aux objets mais est déduite par l'être intime de leur même nature. La connaissance humaine n'est pas un processus qui se déroule en dehors des choses, découlant d'un simple arbitraire subjectif; non, ce qui se présente à notre esprit comme loi de nature, et qui s'exteriorise dans notre âme, est la pulsation du cœur même de l'univers » (pp.207-208).

Sur la base de ces convictions, nous affrontons donc la question de l'espace, en ayant bien présent à l'esprit tout ce que nous avons déjà dit à ce sujet.

Présupposons seulement — écrit Steiner — « deux facteurs dont chacun est apte à produire une impression sur nos sens (...)En outre, nous voulons supposer que l'existence de l'un de ces facteurs n'exclut pas celle de l'autre. *Un seul* organe de perception peut les percevoir tous les deux. Si l'on assumait à l'inverse, que l'existence de l'un des deux éléments fût de quelque manière dépendant de celle de l'autre, le problème serait tout autre. Si l'existence de **B** fût telle qu'elle exclurait celle de **A**, tout en étant dépendante selon son être propre, alors **A** et **B** seraient entre eux dans un rapport de temps. Puisque la dépendance de **B** par **A** exige, si en même temps on suppose que l'existence de **B** exclue celle de **A**, que ce dernier précède le premier » (p.208).

Pour poser entre **A** et **B** une pure relation spatiale, il faut donc les supposer simplement *coexistants, juxtaposés*, et donc *réciiproquement extérieurs*: à savoir qu'il faut faire abstraction *toto coelo* de leurs qualités.

« L'espace — dit Hegel — est pure *quantité* » (*Encyclopédie des sciences philosophiques* — Laterza, Rome-Bari 1989, p.230). Et qu'est-ce que la quantité? Nous l'avons dit: une qualité privée de qualité.

Steiner observe en effet: « Chez personne ne peut subsister le doute sur le genre de rapport que moi j'établis entre les choses quand je n'entre pas dans le fond de leur constitution particulière, de leur essence. Qui se demande quelle transition il peut y avoir d'une chose à l'autre, si la chose elle-même reste indifférente, devra tout simplement se donner pour réponse: *l'espace*. N'importe quel autre rapport doit se fonder sur la constitution qualitative de ce qui dans le monde apparaît isolé. Seulement l'espace ne tient en considération rien d'autre que le fait que les choses soient justement *séparées entre elles* » (p.209).

Scaligero dit: « L'amour est l'être de l'esprit »; et il explique: « dans le don de soi, le Je réalise son infinité: il remplit de son mouvement l'espace qui le sépare de l'autre et à cause duquel l'autre est l'autre. » (*De l'amour immortel* — Tilopa, Rome 1982, pp.11&16). L'esprit ou le Je, en réalisant « son infinité », tend donc à guérir la douleur de la séparation en localisant et en embrassant toute chose (tout « autre ») dans la dimension unifiante de l'espace. Grâce à cette idée, il parvient en effet à rendre *un* le multiple.

Steiner écrit justement: « Ce que veut notre esprit, quand il s'approche de l'expérience, c'est de surmonter la séparation, de montrer que dans le singulier est à voir la force du tout. Dans la perception spatiale il ne veut pas séparer autre chose que la séparation comme telle; *c'est-à-dire établir le rapport plus général de tous*. Que **A** et **B** ne soient pas chacun un monde en soi, mais appartiennent à une ensemble commun, voilà ce que dit l'observation spatiale. Ceci est le sens de *l'être proche dans l'espace*. Si chaque chose était un être en soi, cela ne serait pas possible; on ne pourrait pas établir en général aucun rapport des êtres entre eux » (p.209).

Mais pourquoi ressent-il douloureusement la séparation? C'est vite dit: parce que la séparation du monde le sépare en réalité de lui-même, et par conséquent, elle est donc vécue comme une déchirure de l'âme ou une « fracture ontologique » (l'expression est celle du psychiatre connu et psychanalyste anglais Ronald Laing [1927-1989], auteur du *Le je divisé* — Einaudi, Turin 1969).



**A** et **B** ne sont donc pas chacun un monde en soi, mais appartiennent à un ensemble commun, parce que le Je trouve l'un et l'autre à l'intérieur de soi, et peut donc les réunir dans son « espace » intérieur.

Steiner continue: « Je pense **A** à côté de **B**. Je peux faire la même chose aussi avec deux autres éléments du monde sensible: **C** et **D**. À présent, je veux laisser de côté totalement les éléments **A**, **B**, **C** et **D** et mettre seulement en rapport, à leur tour les deux rapports concrets. Il est clair que je peux mettre en rapport l'un avec l'autre et aussi ces deux-ci, en tant qu'entités séparées, justement comme je l'ai fait avec **A** et **B**. Ici je mets en relation des rapports concrets que je peux appeler *a* et *b*. Si à présent j'avance d'un autre pas, je peux à son tour mettre en rapport *a* avec *b*. Mais dans un tel cas, j'ai déjà perdu toute séparation (...) Plus loin je ne peux aller. J'ai atteints ce que j'avais cherché avant: *l'espace* lui-même se tient devant mon âme » (pp.209-210).

Imaginons, donc, qu'un pommier (**A**) se trouve près d'un poirier (**B**) et qu'un pêcher se trouve éloigné d'un châtaignier (**D**). Que voudrait dire, dans ce cas, « faire totalement abstraction des éléments **A**, **B**, **C** et **D** et mettre seulement en rapport, à leur tour, les deux rapports concrets »? Cela voudrait dire laisser de côté totalement le poirier, le pommier, le pêcher et le châtaignier, et mettre en rapport la relation concrète « voisin » (*a*) avec la relation concrète « éloigné » (*b*). Mais ces deux rapports ont peut-être quelque chose en commun? Certes: il s'agit en effet de deux rapports *déterminés* qui ont justement en commun ce *quid* qui, dans un cas, prend la forme *a* et, dans l'autre, la forme *b*.

Eh bien, que pourrait être d'autre ce *quid*, sinon la *pure* « substance » idéale de *l'espace*? Or, dit justement Steiner, « l'espace lui-même se tient devant mon âme ».

Mais ce n'est pas tout.

Il écrit en effet: « *En cela repose le secret des trois dimensions* (...) Les trois dimensions y ont la part suivante: la première dimension établit une relation entre deux perceptions sensibles, c'est donc une *représentation concrète*. La seconde dimension met en relation entre elles deux représentations concrètes, et avec cela passe dans le domaine de *l'abstraction*. Et finalement la troisième dimension n'établit plus rien d'autre que *l'unité* idéelle entre les abstractions » (pp.210 et 211).

On pourrait aussi ajouter, si l'on veut, que la première dimension (tridimensionnelle) est celle de la conscience représentative (liée au corps physique), que la seconde (bidimensionnelle) est celle de la conscience imaginative (liée au corps éthérique), et que la troisième (unidimensionnelle) est celle de la conscience inspirative (liée au corps astral). L'objet de la première est en effet la *relation entre les choses*, l'objet de la seconde est au contraire la *relation entre les relations*, et l'objet de la troisième est enfin *l'essence de la relation (la relation en soi)* en tant que *concept*: ou bien, justement, en tant « qu'espace ». (Le Je en tant que sujet-objet de la conscience intuitive est « adimensionnel »).

Steiner conclut: « Jusqu'à présent, nous avons parlé de l'espace comme d'un rapport, d'une relation. Or, on peut se poser la question: existe-t-il seulement ce rapport de proximité en général? Ou bien existe-t-il pour tout objet une détermination de lieu absolue? Ce dernier cas n'est naturellement pas touché par nos explications précédentes. Mais cherchons à présent si un tel rapport de lieu, un « ici » bien déterminé, existe ou pas? Qu'indiquè-je en

réalité quand je parle d'un « ici »? Rien d'autre qu'un objet, en proximité immédiate, duquel est situé l'objet en question. « Ici » signifie: à proximité d'un objet indiqué par moi. Mais avec cela, l'indication absolue de lieu est reconduite à *un rapport d'espace*, et l'investigation esquissée tombe d'elle-même. Soulevons encore de manière bien déterminée la question: qu'est-ce, selon les investigations précédentes, que l'espace? Nous devons répondre: rien d'autre qu'une nécessité, inhérente aux choses, de dépasser leur séparation de manière absolument extérieure, sans entrer dans le fond de leur essence, et de les réunir en une unité, déjà de la manière extérieure que l'on a dit. L'espace est donc un moyen de saisir le monde comme une unité. *L'espace est une idée* (pp.211-212).

Nous avons dépassé un peu le temps qui nous était imparti, mais en revanche nous avons également achevé le cinquième paragraphe; la prochaine fois, nous nous occuperons du sixième.

**Lucio Russo, Rome 9 octobre 2001**

## Quarante-sixième rencontre 16 octobre 2001

Si tout va bien, nous achèverons ce soir le quinzième chapitre, nous allons nous occuper en effet de son dernier paragraphe: *Goethe, Newton et les physiciens*, qui nous donnera l'occasion de réfléchir à nouveau sur quelques sujets traités jusqu'ici.

Steiner écrit: « Quand Goethe aborda l'étude de l'essence des couleurs, il fut mû, en substance, par un intérêt artistique (...) Dans *Histoire de la théorie des couleurs*, il a donné lui même une vaste relation de toute la partie historique de son étude. Ici, nous ne voulons en traiter que les côtés psychologique et pratique. Tout de suite après son retour d'Italie, Goethe commença ses études, lesquelles devinrent particulièrement intenses dans les années 1790 et 91, pour se poursuivre ensuite de manière ininterrompue jusqu'à la mort du poète. Représentons-nous la situation de la conception goethéenne du monde au moment où Goethe débuta ses études sur les couleurs. Il avait déjà conçu son idée grandiose de la métamorphose des êtres organiques; et grâce à sa découverte de l'os intermaxillaire, la vision de l'unité de toute l'existence naturelle avait surgi devant lui. Le singulier particulier lui apparaissait comme une modification spéciale du principe idéal qui règne dans la totalité de la nature. Il avait déjà affirmé, dans ses lettres d'Italie, qu'une plante n'est une plante que du fait qu'elle porte en elle l'*idée de la plante*. Cette idée-ci était pour lui quelque chose de concret, comme une unité pleine de contenu spirituel, présente chez toute plante singulière. Elle n'était pas perceptible par les yeux du corps, mais bien par les yeux de l'esprit. Celui qui est capable de l'apercevoir, la voit *en toute plante*. Avec tout cela, le règne des plantes et, par extension d'une telle vue, le règne entier de la nature apparaît comme une unité saisissable par l'esprit. Mais personne ne peut, en partant de l'idée simple, construire toute la multiplicité qui se présente aux sens extérieurs. L'idée peut être reconnue par l'esprit intuitif ; les configurations singulières ne lui sont accessibles que lorsqu'il dirige ses sens vers le monde extérieur, quand il regarde et observe. La raison pour laquelle une modification de l'idée apparaît comme une réalité justement ainsi et pas autrement, ne peut être imaginée par le cerveau, mais elle doit être *recherchée* dans le règne de la réalité » (pp.212-213).

Une chose est donc, de chercher à *induire* l'idée en partant des choses, une autre de chercher à *déduire* les choses en partant de l'idée.

Nous avons vu, en effet, que l'activité créatrice (cosmique) *descend* de l'idée aux choses, alors que l'activité cognitive (humaine) *remonte* des choses à l'idée. Chercher à déduire les choses en partant de l'idée se présente comme une *hybris* (philosophique): à savoir, comme une tentative présomptueuse (luciférienne) de faire parcourir (au lieu de reparcourir à rebours) à la connaissance humaine la même voie parcourue par la création divine.

La science voudrait s'opposer — c'est vrai — à une telle tentative, en cherchant justement à induire l'idée en partant (comme le veut l'empirisme) des choses, mais elle n'arrive qu'à se faire une idée *sur les* choses, et non à saisir l'idée *dans les* choses. Et pourquoi? Parce que le poids du matérialisme (le *tamas* des Orientaux) l'écrase sur les choses, en lui concédant seulement de prendre son vol pour pouvoir conjecturer abstraitement et stérilement sur elles.

Les forces lucifériennes tendent donc à exalter unilatéralement le pouvoir *lumineux* du concept, tandis que celles ahrimaniennes tendent à exalter unilatéralement le pouvoir

*ténébreux* du percept. Celui qui est aveuglé par les premières ne parvient pas, par conséquent, à voir l'*idée dans les choses* (puisqu'il sait la voir, pour ainsi dire, seulement en l'air), et celui qui est enténébré par les secondes ne parvient pas à voir *les choses dans l'idée* (puisqu'il sait les voir, pour ainsi dire, seulement par terre).

Je vous prie de noter, de toute manière, que tout en ne nous étant pas encore remis à traiter de la théorie des couleurs de Goethe, nous nous retrouvons déjà à parler de *lumière* et de *ténèbre*.

Steiner écrit: « Telle est la façon particulière de voir chez Goethe, que l'on peut appeler plus proprement *idéalisme empirique*, et résumer par les mots: à la base des objets d'une multiplicité sensible, parce qu'ils sont analogues, se trouve une *unité spirituelle* qui produit cette similarité et appartenance. En partant de ce point, surgit pour Goethe la question: Quelle est l'unité spirituelle qui se trouve à la base de la multiplicité des perceptions des couleurs? Qu'est-ce que moi, je perçois en *toute* modification de couleur? Ce fut promptement clair pour lui que la base nécessaire à toute couleur c'est *la lumière*. Il n'y a pas de couleur sans lumière. Il lui restait à présent à rechercher cette élément de la réalité qui modifie et spécialise la lumière; et il découvrit la matière privée de lumière, l'obscurité active, bref, ce qui est opposé à la lumière. Ainsi toute couleur devint pour lui lumière modifiée par la ténèbre » (p.213).

Et voici donc, de nouveau, la lumière et la ténèbre. Le fait est que de la rencontre de la première avec la seconde naissent non seulement (nous l'avons dit) les couleurs et les sentiments, mais aussi les représentations: selon tout ce qu'enseigne *La philosophie de la Liberté*, celles-ci naissent en effet de la rencontre du concept (de la lumière) avec le percept (avec la ténèbre). On fera bien de le garder présent à l'esprit, si l'on veut comprendre la façon dont Goethe conçoit la lumière.

Steiner écrit précisément: « C'est complètement erroné de croire que Goethe comprenait comme lumière, cette lumière solaire concrète que l'on appelle généralement « lumière blanche » (...) La lumière, comme Goethe l'entendait, en l'opposant à la ténèbre comme à son contraire, est une entité purement spirituelle, c'est simplement l'élément commun à toutes les sensations de couleur » (pp.213-214).

La lumière est donc, *en soi*, une réalité *extra-sensible*. Avec les yeux, nous ne voyons pas en effet la lumière, mais nous voyons (les choses) *grâce à la lumière*: ou bien, nous ne voyons jamais l'*éclairant*, mais toujours et seulement l'*éclairé*.

Steiner continue: « Bien que Goethe ne l'ait jamais exprimé clairement, tout de même toute sa théorie des couleurs est construite de manière telle qu'il n'est permis d'en retirer rien d'autre (...) Ce que nous obtenons pour la théorie des couleurs, avec l'aide de la lumière solaire, n'est qu'une *approche* de la réalité (une approximation — *nda*). La théorie de Goethe ne doit pas être comprise comme si en chaque couleur, il y voyait réellement contenues la lumière et la ténèbre. La réalité qui se présente à nos yeux n'est qu'une nuance de couleur donnée. Seul l'esprit est en mesure de décomposer ce fait sensible en deux entités spirituelles: lumière et non-lumière. Les faits extérieurs par lesquels cela advient, les processus matériels dans la matière, n'en sont pas le moindrement touchés. Celle-ci est tout autre chose. On ne veut pas du tout nier le fait que, tandis que le « rouge » apparaît devant

nous, un processus ondulatoire se produit dans l'éther. Mais ce qui dans la réalité produit une perception n'a rien à faire, comme nous l'avons déjà montré, avec l'*essence du contenu* » (p.214).

Steiner dit que « la réalité, qui se présente à nos yeux, n'est qu'une nuance de couleur donnée », et que « seul l'esprit est en mesure de décomposer ce fait sensible en deux entités spirituelles: lumière et non-lumière ». L'esprit fait donc, avec « une nuance donnée de couleur », ce qu'il fait, par exemple, avec l'eau. S'il ne l'avait pas décomposée ou analysée, en effet, aurait-il jamais découvert qu'elle est composée, dans une proportion déterminée, rien de moins que de deux *gaz* (l'hydrogène et l'oxygène)?

« Ce qui, dans la réalité, produit une perception — dit-il encore — n'a rien à faire (...) avec l'*essence du contenu* ». Comme nous l'avons vu en son temps, une chose est en effet l'essence du percept (du contenu de la perception), une autre en est la nature des *procédés* qui le véhiculent ou au travers desquels il arrive à la conscience.

Steiner donne un exemple précis: « Si quelqu'un, à partir du lieu **A**, m'envoie un télégramme alors que moi je réside en **B**, ce qui me parvient en mains propres a totalement pris origine en **B**. C'est en **B** que le télégraphiste, lequel écrit sur une feuille de papier et avec une encre qui n'ont jamais été en **A**; lui-même ne connaît même pas **A**, etc.; en somme, on peut démontrer que dans le télégramme que l'on a devant soi, rien ne provient de **A**. Et pourtant tout ce qui provient de **B** est tout à fait indifférent pour le contenu, pour l'essence du télégramme; ce qui importe pour moi est seulement transmis à partir de **B**. Si moi je veux expliquer l'essence du contenu du télégramme, je dois totalement faire abstraction de tout ce qui provient de **B** » (pp.214\_215).

Parlons clair. Ces choses tout le monde le comprendrait et l'accepterait, si pour la rencontre avec la réalité vivante de l'esprit le seul intellect suffisait (ou comme on a l'habitude de dire aujourd'hui, la seule intelligence).

Pensons par exemple à Paul. Après la rencontre avec le Christ (sur la route de Damas), il n'a plus été Saul, mais il est devenu précisément Paul: ou bien, un « autre ». Comme nous avons eu déjà l'occasion de le souligner (en citant aussi Eccles), le vrai obstacle à la compréhension est donc constitué *par la peur (ahrimanienne) de mourir à l'ego* (au « vieil Adam »): à ce seul sujet, à savoir, ou à cette seule forme de manifestation du Je, qu'il nous soit donné ordinairement de connaître. (« La vérité — observe à ce sujet Goethe — contredit notre nature, l'erreur, au contraire, ne le fait pas et ceci pour une raison très simple: la vérité exige que nous reconnaissons notre limitation, l'erreur nous illusionne d'avoir des capacités d'une façon ou d'une autre illimitées » — *Maximes et réflexions*, TEA, Rome 1988, p.86).

Boncinelli, par exemple, soutient que « dans la nature l'odeur de la violette n'existe pas, comme il n'existe pas d'accord en Dieu ou de jaune paille », puisque « chacun de ceux-ci est un segment de réalité découpé à partir de l'un de nos sens et élevé par eux au rang de sensation » (*Le cerveau, l'esprit (intellect, ndt) et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.118). Mais si par hasard leurs essences respectives existaient, ne pourrait-elle pas exister celle de celui qui les sent, les entend ou les voit? Ne pourraient-elles pas exister, à savoir, ces essences des parfums, des sons et des couleurs, sans justement, celle du sujet qui en fait l'expérience et les connaît? Non, elles ne pourraient pas exister; et c'est précisément à cause de cela que l'on décide alors, en mettant (inconsciemment) les mains en avant (« prévenir vaut mieux que guérir! ») de les déclarer inexistantes.

Mais revenons à notre sujet.

Steiner écrit: « Les processus matériels spatiaux-temporels peuvent être très importants pour la production des perceptions; mais ils n'ont rien à faire avec l'essence de ces mêmes perceptions (...) Si l'on explore ce qui se produit dans l'extension spatiale tandis que sont transmises les entités en question (lumière, chaleur, électricité, etc. — *nda*), l'on doit arriver à un mouvement *unitaire*. Puisqu'un *milieu*, dans lequel *seul* le mouvement est possible, doit réagir à tout par le mouvement, et il accomplira aussi au moyen de mouvements toutes les transmissions auxquelles il est appelé. Si moi ensuite j'explore les formes d'un tel mouvement, je n'apprends pas ce qu'*est* la chose transmise, mais bien *de quelle façon* elle m'a été transmise. C'est simplement absurde de dire que la chaleur ou la lumière sont un mouvement. Mouvement n'est que la réaction de la matière susceptible de mouvement » (p.215).

C'est en vérité « absurde de dire que la chaleur ou la lumière sont un mouvement ». Mais pourquoi le dit-on? Pour la raison de toujours: parce que le contenu transmis n'est pas perceptible par les sens (physiques), alors que le mouvement du milieu qui le transmet l'est. D'un tel contenu on pourrait au moins envisager l'existence, mais les préjugés matérialistes veillent pour éviter aussi ceci.

« Les processus du monde occulte — note à ce propos Steiner — se révèlent avec leurs effets dans ce manifeste. Si l'on reconnaît que les résultats de l'investigation suprasensible rendent compréhensibles les processus visibles, en cette confirmation que fournit la vie, on a la démonstration qu'il est juste de demander de semblables choses. Qui ne veut pas utiliser des moyens que nous indiquerons ensuite, pour parvenir à l'observation suprasensible, peut faire l'expérience suivante. Il peut commencer par accepter les données de la connaissance suprasensible et après cela les appliquer aux choses manifestes dans le domaine de son expérience. Il trouvera alors que la vie devient par un tel moyen claire et compréhensible et plus il s'en convaincra, plus il observera exactement et plus à fond la vie ordinaire » (*La science occulte dans ses grandes lignes* — Antroposofica, Milan 1969, p.69).

Pour faire cette expérience, déjà, il y faudrait toutefois l'absence de préjugés et l'amour pour la réalité : il y faudrait, à savoir, un vrai, sérieux et profond intérêt à résoudre (scientifiquement) les énigmes de la vie. (« Ne peut reconnaître l'anthroposophie — écrit en effet Steiner — que celui qui trouve en elle ce qu'il doit rechercher par une exigence intérieure qui est sienne. Ne peuvent être anthroposophes, pour cette raison, que ces hommes qui ressentent certains problèmes sur l'être de l'homme et du monde comme une nécessité vitale, comme on ressent la faim et la soif » — *Maximes anthroposophiques* Antroposofica, Milan 1969, p.15).

J'ai rapporté il y a peu l'exemple du télégramme pour illustrer le fait que ces vérités seraient à la portée de tous, si pour la rencontre avec la réalité vivante de l'esprit le seul l'intellect suffisait.

Eh bien! je voudrais en proposer un autre, non moins efficace, comme le rapporte Enzo Erra: « Un livre est ce qu'il est, indépendamment de celui qui le choisit dans une bibliothèque et en feuillette les pages; et si c'en est un de géométrie aucun lecteur n'a le pouvoir de le métamorphoser en un recueil de poésies lyriques. Et pourtant, le contenu d'un livre, bien que inséparablement connecté avec les caractères d'imprimerie qui le renferment et le configurent, ne se dissous pas, ne se libère pas, ne se révèle pas dans sa physionomie — trame de récit, série de concepts, intrigue de sentiments — sinon dans l'intériorité du

lecteur. Et bien qu'un livre soit indiscutablement un objet, il ne devient pas ce qu'il est pourtant intrinsèquement — roman, biographie, essai historique ou système philosophique — tant qu'une main ne l'ouvre pas, tant qu'un oeil ne le parcourt pas, qu'une pensée ne le pense pas: tant que l'intervention d'une activité volitive et subjective ne l'appelle pas à se manifester, ne le réveille pour vivre » (*Cent ans après dans La conception goethéenne du monde* — Tilopa, Rome 1991, p.160).

Que faire d'autre, donc, sinon rappeler — comme le dit l'adage — qu'il n'est point de pire sourd que celui qui ne veut pas entendre.

Steiner conclut: « Il suffit de se libérer de l'idée que, pour Goethe, lumière et ténèbre sont des entités réelles et de les regarder comme de *simples principes*, comme des entités spirituelles; alors on acquerra une opinion bien différente de celle habituelle, sur sa théorie des couleurs. Quand, comme Newton, on comprend la lumière comme un simple mélange de toutes les couleurs, tout concept de l'être concret « lumière » s'évanouit; il se volatilise totalement dans une représentation générale vide à laquelle rien ne correspond dans la réalité. De semblables abstractions étaient étrangères à la conception goethéenne du monde. Pour Goethe, toute représentation devait avoir un contenu *concret*; c'est seulement que pour lui, le « concret » de s'identifiait pas au « physique ». La physique moderne n'a vraiment aucun concept de la « lumière »; elle ne connaît que des lumières spécifiées, des couleurs qui, dans des combinaisons déterminées, suscitent l'impression de « blanc ». Mais même ce « blanc » ne doit pas être identifié à la « lumière » en soi. Même le blanc n'est pas, au fond, différent d'une *couleur combinée*. La « lumière », dans le sens goethéen, n'est pas connue de la physique moderne; ni non plus la « ténèbre ». De sorte que la théorie des couleurs de Goethe se meut dans un domaine qui ne touche pas non plus les déterminations conceptuelles des physiciens. La physique simplement *ignore* tous les concepts fondamentaux de la théorie goethéenne des couleurs; de sorte que, de son point de vue, elle ne peut pas du tout la juger. Goethe commence là où s'achève la physique » (pp.215-216).

Au sujet des « principes », je voudrais rappeler, avant de terminer, ceux freudiens de l'*Éros* et du *Thanatos*. Que les neurologues et les psychiatres matérialistes s'en moquent, ne surprend pas du tout; mais qu'ils n'aient pas du tout été pris entièrement au sérieux par les mêmes psychanalystes freudiens, peut au contraire déconcerter. Que serait-il arrivé, en effet, s'ils les avaient pris au sérieux? Qu'ils auraient tôt ou tard découvert — comme l'enseigne la science de l'esprit — que la « lumière » (le penser abstrait) s'avère reliée, en qualité de *Thanatos*, aux processus cataboliques du système neurosensoriel, et que la « ténèbre » (le vouloir instinctif) s'avère par contre reliée, en qualité de *Éros*, aux processus anaboliques du système métabolique et des membres.

Dans le pôle inférieur — explique en effet Victor Bott — « nous découvrons une vitalité intense et en conséquence une activité correspondante du corps éthérique. La régénération constante des cellules de l'intestin, la multiplication cellulaire dans les organes de reproduction sont des processus éthériques par excellence, ce sont des manifestations vitales. Au contraire, au pôle neurosensoriel, prévalent des processus de mort. Cet état des choses atteint son point culminant au niveau de la cellule nerveuse incapable de régénération. On a l'impression qu'il suffit de peu pour qu'elle meure totalement » (*Médecine anthroposophique* — IPSA, Palerme 1991, vol.I, p.20)

**Lucio Russo, Rome, 16 octobre 2001**

## Quarante-septième rencontre 23 octobre 2001

Ce soir nous affronterons le seizième chapitre, intitulé: *Goethe contre l'atomisme*. Il s'agit d'un chapitre plutôt long, subdivisé en neuf paragraphes.

Avant cela, cependant, je voudrais vous montrer ce livre: il s'agit d'une conversation entre le psychanalyste junguien connu et hétérodoxe, James Hillman, avec Silvia Ronchey. Il vient de sortir, ces jours-ci et j'ai voulu l'acheter — comme c'est facile de l'imaginer — surtout en raison de son titre: *Le plaisir de penser* (Rizzoli, Milan 2001).

Non pas que je me fasse des illusions — que ce soit bien clair — mais j'étais curieux, de toute manière, de savoir quelle était la nature de ce plaisir qui nous accompagne — selon Hillman — en pensant.

Il m'a fallu peu de temps pour le découvrir. Écoutez, en effet, comment il répond à une question de Mme Ronchey: « Oui, il y a une théorie entière de l'éducation dans mes paroles. Les plaisirs de la pensée, la passion des idées, l'érotisme de l'esprit (mental ou cérébral, *ndt*). Peut-être que ces jours-ci, Sartre et Simone de Beauvoir en étaient les images à nos yeux (...) C'est le démon *Eros* qui met le feu au mental et attirent l'un vers l'autre deux corps comme un aimant. Des corps qui sont parfois mal assortis. Puis, quand c'est fini, quand la catastrophe s'abat, ces deux-là s'attribuent réciproquement la faute. « Séduction ». Est-elle présente? Mais l'unique à qui attribuer la faute c'est Éros, qui éprouve un grand, un très grand plaisir dans la pensée! » (pp.32-33).

Peu après, toutefois, il y repense et, à une autre question de l'interlocutrice, il répond: « Peut-être suis-je en train de vous donner une vision trop unilatérale de la pensée, comme si c'était toute passion et plaisir, quelque chose de très physique. Une pensée, c'est aussi un travail: un dur travail. Et aussi une sorte de dévotion ou rigueur — ce qui est aussi en soi un plaisir, entre parenthèse » (p.36).

Ce à quoi Mme Richey lui demande: « Quand est-ce que penser devient un travail?

Comment identifier plaisir et rigueur?, et Hillman de répondre: « Le plaisir de la rigueur. Ah! cela me plaît! Une sorte de plaisir anal, à la fois sadique et masochiste. Chercher une référence dont on ne se rappelle plus où on l'a lue. Contrôler, contrôler, contrôler. Lire des livres vraiment et terriblement difficiles, comme la *Raison pure* de Kant » (pp.36-37).

Y a-t-il besoin d'un commentaire? Je ne crois pas; pardonnez-moi, bien plus, de vous avoir proposé un exemple du genre, mais c'est malheureusement nécessaire, de loin en loin, d'attirer l'attention sur la « qualité » de la soi-disant « culture » qui sert de toile de fond à notre travail.

Mais à présent, commençons le premier paragraphe du neuvième chapitre.

Steiner l'ouvre en citant quelques passages d'une conférence donnée à Lubec, le 20 septembre 1895, par le physicien, chimiste et philosophe allemand (Prix Nobel de chimie en 1909), Wilhelm Ostwald (1853-1932); il écrit ensuite: « Dans mes dissertations sur la théorie goethéenne des couleurs, j'ai mené cette même lutte contre les représentations scientifiques fondamentales de notre temps comme le professeur Ostwald dans sa conférence sur le *Dépassement du matérialisme scientifique*. Mais ce que j'ai substitué à ces représentations ne s'accorde pas du tout avec les idées d'Ostwald (...) Or, je voudrais maintenant discuter plus à fond la conception moderne de la nature, en cherchant à



reconnaître, à partir du but qu'elle se propose d'avance, si elle est saine ou pas » (pp.218-219).

« Si nous réfléchissons — dit par exemple Ostwald — que tout ce que l'on sait d'une matière donnée, est la connaissance de ses propriétés (qualités est aussi possible ici, *ndt*), nous voyons comment l'acceptation *qu'il existe bien encore une matière déterminée, laquelle cependant ne possède plus aucune de ses propriétés*, n'est vraiment pas loin d'être une vraie absurdité. Effectivement, un telle acceptation seulement formelle sert uniquement à unir les faits généraux des processus chimiques, et spécialement des lois de mesure stochiométriques, *par le concept arbitraire d'une matière en soi immuable* ». Nous avons justement dit, il y a quelque temps, que la matière est vraie, mais le matérialisme est faux, et qu'il l'est justement parce que l'acceptation d'une matière « immuable » « n'est pas très loin d'être une vraie absurdité » (ou une prétention métaphysique arbitraire). Comme dit Ostwald, « tout ce que l'on sait d'une matière donnée » n'est en effet que « connaissances de ses propriétés », et donc d'une matière *qualitativement* déterminée comme *substance*, mais c'est aussi une connaissance d'une matière *morphologiquement* comme un *corps*.

Poser à la base du « matérialisme scientifique » (comme l'appelle Ostwald) une matière qui n'a ni substance, ni corps, c'est donc — comme le dit Steiner — « malsain » (dans la première page du paragraphe, il écrit en effet: « Quant aux idées fondamentales avec lesquelles l'observation naturelle moderne cherche à *comprendre* le monde de l'expérience, moi, je les estime malsaines et insuffisantes en face d'un penser énergique » — p.217). Le fait est que nous nous trouvons encore une fois aux prises avec une projection. Réfléchissons: est-ce vrai ou pas que tout ce que nous percevons par les sens a une base? C'est vrai. Et est-ce vrai ou pas que le fondement de tout ce que nous percevons avec les sens n'est pas perceptible par les sens? C'est vrai. Et quel est alors le problème? C'est qu'un tel fondement n'est pas reconnu comme il serait raisonnable de le faire, de nature *spirituel*, mais qu'il est au contraire projeté au-delà du monde perçu, dans un univers fantomatique qui devrait être, à la fois, matériel et immatériel (À la rubrique « matière », dans les plus récentes *Des Garzantines*, (encyclopédies italiennes actualisées, *ndt*) dédiées aux *Sciences*, on lit: au cas où l'on considérerait « ses constituants élémentaires (molécules, atomes, particules), la matière « s'avère alors avoir une origine unique mais les propriétés qui lui sont habituellement attribuées (impénétrabilité, divisibilité, compressibilité, etc.) ne peuvent plus être considérées comme valables, de sorte que l'on se limite à étudier les seules données expérimentales sans se préoccuper de donner une définition universellement valable de la matière » — *ndr*).

Nous venons de voir que Steiner juge « malsaines et insuffisantes » les « idées fondamentales par lesquelles l'observation naturelle moderne cherche à *comprendre* le monde de l'expérience ». Pourquoi « malsaines »? Parce qu'il existe, en effet, des maladies — comme l'enseigne la médecine psychosomatique — dont les causes prennent racine dans la psyché et dont les effets se manifestent dans le corps, mais il en existe d'autres — comme pourraient par exemple nous l'enseigner ces névroses « asymptotiques » ou « existentielles », définies par Viktor Frankl comme « noogènes » — dont les causes prennent racine dans l'esprit et dont les effets se manifestent dans l'âme.

Pour pouvoir les guérir, il faudrait, par conséquent, prendre en considération non seulement le corps et la psyché, comme le fait tout la psychologie contemporaine, mais aussi l'esprit:

non pas cependant de manière abstraite, sentimentale, ou fidéiste, mais bien de manière « concrète », et donc à cause de cela même, *scientifico-spirituelle*.

On a l'habitude de dire (en particulier dans des temps de « relativisme culturel ») « qu'une idée en vaut une autre »; mais en résulte-t-il pour autant qu'un aliment en vaille un autre? Qu'un champignon vénéneux, que sais-je, vaille autant qu'un comestible? Non, certainement pas! Et pour quelle raison alors, ce qui vaut pour les aliments ne vaut pas non plus pour les idées? C'est vite dit: parce que les premiers on les absorbent de manière concrète, tandis que les secondes on les assimilent de manière abstraite: à savoir, parce que les idées ne pénètrent que dans la tête, alors que les aliments pénètrent dans tout l'organisme.

Tant que nous avons seulement les idées dans la tête, il n'est pas facile en effet de distinguer les vraies des fausses ou, pour mieux dire, les saines des malsaines; à force de se trouver dans la tête, elles peuvent cependant arriver petit à petit à prendre corps dans les sentiments et dans la volonté en révélant ainsi leur nature salutaire ou pathogène. De fait, sont salutaires toutes les idées qui aident l'homme à devenir toujours plus homme (à savoir, à devenir ce qu'il est), tandis que sont pathogènes toutes celles qui l'éloignent ou le détachent d'une tel but (pour éventuellement le dévier, plus ou moins explicitement, vers celui de l'animalité ou, au sens large, de la robotique). Steiner observe à ce propos: « La conception spirituelle du monde, la somme de vérités spirituelles que nous avons puisée aux hauteurs du Cosmos, affluera dans les âmes humaines; ainsi pour l'humanité de l'avenir elle deviendra elle-même un remède curatif, alimenté par l'intériorité la plus profonde de l'homme. À l'avenir, la science de l'esprit deviendra toujours plus un médicament pour les âmes » (*L'Évangile de Luc* — Antroposofica, Milan 1996, p.143).

Mais revenons à notre propos.

Après avoir rapporté un passage dans lequel Descartes distingue ce que — selon lui — on peut connaître *clairement* et *nettement*, comme la grandeur ou l'extension (dans le sens de longueur, largeur, profondeur), de ce, qu'à l'inverse, on ne peut connaître qu'*obscurément* et *confusément*, comme les qualités sensibles (couleurs, odeurs, sons, saveurs, etc.), Steiner conclut ainsi: « Le penser dans le sens de cette proposition cartésienne est devenu une habitude pour les adeptes de la conception moderne de la nature, à tel signe qu'ils n'estiment digne de considération aucune autre manière de penser.

Ils disent: ce que l'on perçoit comme lumière est réalisé par un processus de mouvement exprimable avec une formule mathématique. Quand une couleur apparaît dans le monde sensible, ils la reconduisent à un mouvement ondulatoire et en calculent le nombre des vibrations dans une période de temps donnée. Ils croient que tout le moderne sensible se trouvera expliqué dès que l'on sera parvenu à reconduire toutes les perceptions à des relations exprimables par de telles formules mathématiques (...) Réduire le monde à une opération arithmétique c'est l'idéal de la conception naturelle moderne (...) Puisque sans l'existence de forces, les parties de la matière supposée ne pourraient jamais être mises en mouvement, les scientifiques modernes accueillent aussi l'*énergie* parmi les éléments avec lesquels ils expliquent le monde (...) Avec l'introduction du concept d'*énergie*, la mathématique surpasse la mécanique (...) Du Bois-Reymond (Paul, 1931-1889 — *nda*) écrit: « C'est un fait psychologique expérimenté que là où réussit une telle résolution (des processus naturels dans la mécanique atomique) notre besoin de causalité se sent provisoirement apaisé ». Pour Du Bois-Reymond, ceci peut être un fait d'expérience. Mais il faut dire pourtant qu'il existe aussi d'autres hommes qui, par une explication du monde

corporel comme l'envisage Du Bois-Reymond, se sentent tout autrement que satisfaits. Du nombre de ces autres hommes, il y a Goethe; et ceux dont le besoin de causalité est satisfait quand celui-ci parvient à reconduire les processus naturels à une mécanique des atomes, ils ne possèdent pas l'organe pour comprendre Goethe » (pp.219-220-221).

Ce qui signifie que ceux-là ne possèdent pas non plus l'organe pour comprendre Steiner et l'anthroposophie.

En effet, Steiner affirme justement: « Quand on est conscient qu'aujourd'hui (et nous sommes en 1918 — *nda*) le monde a manqué l'opportunité de s'occuper de Goethe — et il l'a vraiment manquée — quand on observe que le monde n'est pas parvenu à réaliser le moindre rapport avec le goethéanisme, on ne veut pas critiquer ou blâmer ce monde, mais on cherche à l'inviter à trouver le juste rapport avec le goethéanisme. Continuer le goethéanisme, cela veut dire cependant entrer dans la science de l'esprit, orientée anthroposophiquement; sans elle le monde ne sortira pas de la situation catastrophique d'aujourd'hui. Dans un certain sens, le meilleur moyen de s'approcher de la science de l'esprit c'est justement celui de commencer par Goethe » (*L'étude des symptômes historiques* — Antroposofica, Milan 1961, p.162).

Et passons maintenant au second paragraphe.

Steiner écrit: « Grandeur, aspect, position, mouvement, force, etc., sont des perceptions, justement dans le sens identique comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, les sensations de chaud, de froid, etc.. Qui sépare la grandeur d'un objet de ses autres propriétés et la considère en soi, n'a plus rien à faire avec un objet *réel*, mais seulement avec une abstraction de l'intellect. Le plus grand contresens pensable, c'est celui d'attribuer à une abstraction isolée de la perception sensible un degré de réalité différent d'un objet de la perception sensible elle-même. Les rapports d'espace et de nombre n'ont pas d'autre avantage sur les autres perceptions sensibles que celui d'être plus simples et de permettre d'embrasser plus facilement du regard. Sur ces deux propriétés s'appuie la sécurité des sciences mathématiques. Quand la conception moderne de la nature reconduit tous les processus du monde corporel à des éléments exprimables mathématiquement, on doit cela au fait que pour notre pensée mathématique et mécanique, ils sont faciles et commodes à employer. Et la pensée humaine aime la commodité » (p.121).

Qu'est-ce que réellement un « objet »? Une *ensemble de propriétés*. Et comment prétendre le connaître en extrayant et en isolant de l'ensemble quelques propriétés et en leur assignant une valeur différente de celle des autres qui le constituent?

Et pourtant, on le fait. Et pourquoi? Eh bien!, imaginons que nous ayons en face de nous un objet quelconque. Celui-ci se donne, s'offre, ou s'adonne, sans rien cacher. Et nous que faisons-nous, cependant? À partir du moment où il se donne comme une « ensemble de propriétés », nous choisissons celles qui sont davantage affines à la propriété de notre intellect et nous les déclarons *causes des autres*. Et quelles sont les propriétés davantage affines à notre intellect? C'est évident: celles qui se prêtent le mieux au calcul. « Non à tort — observe en effet Hegel — on assimila le penser intellectuel « au calcul, et réciproquement le calcul à ce penser » (*Science de la logique* — Laterza, Rome-Bari, 1974, p.34).

Une *adaequatio rei ad intellectum* (une adéquation de la chose au penser ou au connaître) n'est-elle donc pas plus facile qu'une *adaequatio intellectus ad rem* (une adéquation du

penser ou du connaître à la chose)? (Voir: *les oeuvres scientifiques de Goethe* [7<sup>ème</sup> rencontre] — ndr).

Mais elle est plus « facile et commode » — dirait probablement Freud — parce qu'elle est expression de la libido « narcissique », et non de celle « objectale »: parce qu'elle est fruit, en d'autres termes, de l'égoïsme, et non de l'amour.

Steiner écrit: Ostwald, par exemple, « isole l'énergie du champ de la perception, c'est-à-dire qu'il abstrait tout ce qui n'est pas énergie. Il ramène tout le perceptible à une propriété unique de celui-ci, à la manifestation énergétique, donc à un concept abstrait (...) En substance, que Du Bois-Reymond résolve les processus naturels en une mécanique des atomes ou que Ostwald les dissolve en manifestations de l'énergie, c'est la même chose. Les deux solutions découlent toutes deux de la tendance de la pensée humaine à la commodité » (p.222).

Il a donc celui qui isole la matière (l'extension), celui qui isole le mouvement (l'énergie) et celui qui (aujourd'hui) isole l'information; et il y a aussi celui qui isole et additionne — comme nous avons vu Boncinelli le faire — tous les trois facteurs. Mais où est et quel est l'objet? À savoir où est et quel est cet ensemble duquel l'extension, le mouvement et l'information ne sont que des aspects singuliers? (Goethe observe: quand ils causent des produits de la nature, les Français emploient le vocable *composition*. « Or, moi, je peux mettre ensemble les parties singulières d'une machine faite de pièces et parler, dans un tel cas, de composition; mais je ne le peux plus quand je comprend toutes les parties singulières d'un tout organique; et qui se forment grâce à une processus vitale, et sont pénétrées d'une âme commune » — G.P. Eckermann: *Entretiens avec Goethe* — Laterza, Bari 1912, vol.II, p.338).

Boncinelli en arrive par exemple à affirmer: « La dureté, la malléabilité ou la conductivité d'un métal sont des propriétés du métal lui-même, et non des atomes et des molécules qui le composent » (*Le cerveau, l'esprit [mental, ndr], et l'âme* — Mondadori, Milan 2000, p.21). Très bien, mais quel est *celui qui a* de telles propriétés? Ou bien, où est donc et quel est donc le « métal même »?

Nous, nous savons que le « métal même », à savoir l'essence du métal, se trouve au-delà du seuil qui sépare la réalité existentielle de l'espace et du temps de celle essentielle des qualités (et du Je). Remonter de la conscience de l'espace (représentative) à celle du temps (imaginative), et en franchissant un tel seuil, remonter ensuite de la conscience du temps à celle de la qualité (inspirative) n'est cependant ni facile ni commode, et on préfère justement à cause de ceci — selon tout ce que nous avons dit et répété — réduire la qualité et le temps à l'espace, et donc, à savoir, à la quantité.

À cet égard, Ostwald, dans un passage rapporté par Steiner, affirme: « Parce que utile et nécessaire pour comprendre la nature, l'énergie est-elle aussi *suffisante* à ce but (c'est-à-dire à l'explication du monde corporel)? (...) À une telle question, on doit répondre par non. Quelque supérieures que soient les valeurs de la conception énergétique du monde par rapport à celles de la conception mécanique ou matérialiste, on peut dès à présent, me semble-t-il, indiquer quelques points qui ne sont pas couverts par les points d'appui de l'énergétique déjà connus; et qui donc font allusion à l'existence des principes qui la transcendent. Mais l'énergétique continuera à subsister à côté de ces principes nouveaux. Sauf que, à l'avenir, elle ne sera plus ce qu'elle est pour nous aujourd'hui, la loi la plus vaste de toutes pour embrasser et dominer les phénomènes naturels, mais elle apparaîtra

probablement comme un cas spécial de rapports encore plus généraux, *de la forme de laquelle nous n'avons certainement pas, pour le moment, la plus pâle idée* » (pp.222-223). Et encore aujourd'hui, en effet, la science n'a pas la « plus pâle idée » *de l'idée*.

*Lucio Russo, Rome, 23 octobre 2001*

### Quarante-huitième rencontre 30 octobre 2001

La fois passée, nous avons achevé aussi le seconde paragraphe du seizième chapitre: ce soir nous commencerons donc le troisième paragraphe.

Steiner écrit: « Comme l'on ne peut pas « dissoudre » les processus du monde corporel dans une mécanique des atomes, d'autant moins peuvent-ils se dissoudre en rapports d'énergie. En procédant ainsi, on ne fait que détourner l'attention du contenu du monde réel des sens pour la tourner vers une abstraction irréaliste, dont le misérable fond de qualité est pourtant lui aussi tiré du monde des sens: lumière, couleurs, sons, odeurs, saveurs, conditions de chaleur, etc., « en dissolvant » dans l'autre groupe de qualités du même monde sensible: grandeur, forme, position, nombre, énergie, etc.. Une telle « dissolution » d'un genre de qualités dans l'autre, ne peut pas être la tâche d'une science naturelle, mais plutôt la recherche de relations et rapports entre les diverses qualités perceptibles du monde sensible » (p.223).

Nous avons dit la fois passée que, pour remonter de la conscience de l'espace et de celle du temps à la conscience de la qualité, il faut franchir le seuil qui sépare le domaine de l'existence de celui de l'être. Ceci ne doit pourtant pas nous faire oublier que le premier pas, et le plus important, consiste dans la remontée de la conscience (morte) de l'espace à celle (vivante) du temps.

Tous ceux qui voudraient se porter — à l'instar d'Ostwald — au-delà de la matière au nom de l'énergie, n'ont, en général, aucune conscience de ce qu'elle est: à savoir, il n'ont aucune conscience de se porter de la sphère statique de l'espace à celle dynamique du temps, ou de la région où gisent les choses à celle dans laquelle les forces agissent au contraire.

Ils sont convaincus de franchir ainsi le matérialisme, mais en réalité, ils ne le dépassent pas; et ils ne le dépassent pas parce qu'ils attribuent la possession de l'énergie (en tant que « grandeur physique ») à la substance, qui lui est subordonnée, et non pas à la qualité (à l'essence), qui lui est *supra-ordonnée*.

Pensons par exemple au cerveau. Une chose est le cerveau en tant qu'*objet* (physique ou anatomique), une autre le cerveau en tant qu'*activité* (éthérique ou physiologique). Au jour d'aujourd'hui, pas mal de gens soutiennent en effet qu'il est impossible d'attribuer l'activité mentale (extrasensible) à la substance cérébrale (sensible). Bien!, si une telle activité, tout en se développant *dans le cerveau*, n'est pas *du cerveau*, de qui est-elle alors? Ou bien encore, quel en est le sujet?

Comme on le voit, on s'arrête devant le seuil: à savoir l'on s'arrête face à la réalité de cette essence qu'on est d'autant incapables de penser dans sa nature *extrasensible*, qu'autant que précédemment l'on était incapables de penser la réalité de l'énergie dans sa nature *sensible-extrasensible* (ce qui revient à dire, dans sa fonction médiatrice).

Le fait est que, en nature, les *substances* (physiques) sont subordonnées aux *forces* (éthériques), les forces sont subordonnées aux *lois* (aux essences du monde astral), et les lois sont enfin subordonnées à un *principe unique* (le Je), qui les subsume et harmonise. Steiner dit qu'en « dissolvant » les processus du monde corporel en rapports d'énergie, « on ne fait que détourner l'attention du contenu réel des sens pour la tourner vers une abstraction irréaliste »: ou bien, à quelque chose qui est d'autant « irréaliste » qu'il a été précisément d'autant abstrait et extrait de l'ensemble réel dont il n'est qu'une partie ou un moment. L'objet étant — comme nous l'avons dit — un *ensemble de qualités*, il serait donc juste de rechercher quelle est l'essence qui comprend et subsume toutes les qualités, au lieu d'en promouvoir quelques-unes au rang (primaire) « d'essence » (objective), en dégradant les autres au rang (secondaire) de « manifestation » (subjective).

Il est singulier, par ailleurs, à ce sujet, que l'on estime et admire tant Kant, en négligeant ou en ignorant, en même temps, sa distinction entre concepts « supraordonnés » et concepts « subordonnés »: c'est-à-dire entre concepts (supérieurs), qui comprennent et subsument d'autres concepts, et concepts (inférieurs), qui sont à l'inverse compris et subsumés par d'autres concepts. (« L'extension » ou le domaine d'un concept — écrit Steiner en effet — est d'autant plus grande que d'autant plus de choses se trouvent sous ce concept et peuvent être pensées avec lui » — *Logique* — Laterza, Rome-Bari, 1984, p.88).

Steiner dit encore: « Une telle « dissolution » d'un genre de qualités dans l'autre, ne peut pas être la tâche d'une science naturelle, mais plutôt la recherche de relations et de rapports entre les diverses qualités perceptibles du monde sensible ». Chaque « ensemble » se caractérise en effet par les qualités qu'il renferme, mais, surtout, par la relation réciproque dans laquelle celles-ci se trouvent. À ce sujet, nous avons déjà pris, un soir, l'exemple des mots. Prenons le mot *orma*: se différencie-t-il du mot *ramo* par le nombre de lettres ou par les consonnes et voyelles qui le composent? Non; il se différencie plutôt, par la façon dont celles-ci sont en rapport entre elles: un tel rapport n'est pourtant pas une « chose »: c'est-à-dire un *quid* que l'on puisse voir de la même façon que les consonnes et voyelles singulières; tout comme ne sont pas des « choses », à plus forte raison, autant le concept exprimé, au moyen de la première relation, du mot *orma*, que celui exprimé, au moyen du second, du mot *ramo*.

De la même façon, donc, que le concept s'exprime, dans le domaine du langage, en disposant les consonnes et voyelles dans une relation particulière, ainsi l'essence s'exprime-t-elle, dans le domaine de la nature (rappelons-nous la différence, dans la logique hégélienne, entre la *logique du concept* et la *logique de l'essence*), en disposant les éléments (quels qu'ils soient) dans une relation particulière. Pour découvrir l'essence, il est par conséquent nécessaire de remonter d'abord des éléments (physiques) à la relation (éthérique), et ensuite de la relation au monde (astral) des essences ou des idées.

Steiner écrit: « Ainsi découvrons-nous certaines conditions posées selon lesquelles une perception sensible en tire nécessairement une autre derrière soi; et nous découvrons qu'entre certains phénomènes il existe un lien plus intime qui n'existe pas entre d'autres. Alors nous ne nouons plus les phénomènes entre eux de la manière dont ils s'offrent à l'observation fortuite; puisque nous reconnaissons que certaines connexions des phénomènes sont *nécessaires*; face à celles-ci d'autres sont *accidentelles*. Goethe appelle les connexions nécessaires entre les phénomènes - *Phénomènes typiques* ou *primordiaux* (*Urphänomene*). L'expression d'un phénomène type consiste toujours en cela: que d'une

perception sensible donnée, on dit qu'elle en provoque nécessairement une autre. Cette expression est ce que l'on appelle une *loi naturelle* » (pp.223-224).

Comme vous voyez, nous n'avons plus à faire, ici, à la relation « interne » entre les qualités d'un simple phénomène, mais bien à la relation « extérieure » entre deux phénomènes ou plus. Mais ce qui vaut pour la première vaut aussi pour la seconde. Quoi d'autre se manifeste, en effet, au moyen de cette « connexion nécessaire » que nous appelons « loi naturelle », sinon une essence (plus vaste et plus étendue) supraordonnée à celles des phénomènes singuliers?

Vous rappelez-vous ce qu'a dit Steiner? Que « Goethe pense le monde comme un cercle de cercles » (*Les oeuvres scientifiques de Goethe (15)*, *nda*). Eh bien!, ne sommes-nous pas en train de découvrir justement que le monde est une essence d'essences, un concept de concepts ou une idée d'idées? Hegel observe avec justesse: « La vérité est le mouvement d'elle en elle-même »; « au moyen d'un mouvement ainsi fait, les pures pensées deviennent des concepts et alors elles sont ce qu'elles sont vraiment: auto-mouvements, cercles ; elles sont ce qu'est leur substance, des essences spirituelles » (*Phénoménologie de l'esprit* — La Nuova Italia, Florence 1996, pp.28 et 20).

Steiner écrit: « Le phénomène-type représente une connexion nécessaire entre des éléments du monde de la perception »; et après avoir rapporté l'affirmation suivante de Helmholtz (Hermann von Helmholtz, 1821-1894) — *nda*): « Il est déplorable que Goethe n'ait pas connu à ce moment-là la théorie ondulatoire de la lumière, déjà découverte alors par *Huyghens* (Christian Huyghens, 1629-1695 — *nda*); celle-ci lui aurait fourni une *phénomène-type* beaucoup plus juste et évident que ce processus si compliqué, et un choix inadapté de sa part, à cette fin, dans les milieux troubles », il ajoute: « La « dissolution » des processus sensiblement perceptibles en mouvements mécaniques imperceptibles est tellement devenue une habitude pour les physiciens modernes, qu'ils semblent ne pas s'apercevoir le moindrement qu'ils posent une abstraction à la place d'une réalité. Des phrases, comme celles de Helmholtz, on ne pourra les prononcer dans le monde que lorsque auront été éliminées du monde toutes les sentences goethéennes du genre de celle-ci: « Le sommet de la science serait de comprendre que le fait est déjà une théorie. Le bleu du ciel nous manifeste la loi fondamentale de la chromatique. *Qu'on se garde bien de chercher quelque chose derrière les phénomènes: ceux-ci sont déjà la théorie.* » Goethe reste à l'intérieur du monde des phénomènes; les physiciens modernes, au contraire, recueillent quelques lambeaux du monde des phénomènes et les transfèrent *derrière* les phénomènes, pour dériver ensuite de ces réalités hypothétiques les phénomènes de la vraie expérience perceptible » (pp.224-225).

Vous savez que la voie indiquée par Steiner est dite « voie de la pensée ». Toutefois, à la lumière de tout ce que nous venons de lire, elle pourrait être dite aussi « voie de la perception ». Affirmer — comme Goethe le fait — que le phénomène est déjà théorie, équivaut en effet à affirmer que *le percept est déjà concept* (c'est ce que nous avons tenté de démontrer jusqu'ici). Dans la même mesure où l'on s'éloigne de la perception sensible, l'on s'éloigne par conséquent aussi du concept ou, ce qui est le même, de la *perception spirituelle*. Qui s'éloigne en effet, soit de la perception sensible, soit de celle spirituelle, s'éloigne donc de la réalité, en finissant fatalement par s'égarer dans ces abstractions dont sont très friandes les forces adverses.

Nous avons terminé le troisième paragraphe. Commençons le quatrième tout de suite, qui est par ailleurs très bref.

Steiner écrit: « Certains physiciens plus jeunes affirment qu'ils n'attribuent au concept de matière en mouvement aucun sens qui aille au-delà de l'expérience ». Il cite ensuite un passage dans lequel l'un de ceux-ci, Antonio Lampa (« qui a la singulière bravoure d'être à la fois adepte de la théorie mécanique de la nature et de la mystique indienne »), polémique avec Ostwald, en soutenant (dans ses *Notes d'un chercheur*, Braunschweig, 1893) que le combat de ceux-ci est donquichotesque parce que « le géant du matérialisme scientifique » n'existe pas, et il continue ainsi: « Lampa doit être désigné comme le type du naturaliste contemporain normal. Celui-ci applique l'explication mécanique de la nature parce qu'elle est commode à manier. Mais il évite de réfléchir sur son vrai caractère, parce qu'il craint de s'empêtrer dans des contradictions que sa pensée ne se sent pas prête à dépasser. Comment, quelqu'un qui aime le penser pur, peut-il relier un sens avec le concept de matière, sans aller au-delà du monde de l'expérience? Dans celui-ci des corps existent de grandeur déterminée et de position; il y a des mouvements, des forces, et en outre les phénomènes de lumière, couleur, chaleur, électricité, vie, etc.. L'expérience ne nous dit pas que la grandeur, la couleur, la chaleur, etc., sont attachées à la matière. En aucun lieu, nous ne pouvons trouver la matière à l'intérieur du monde de l'expérience. Qui veut la penser, doit *l'ajouter* à l'expérience par la pensée » (pp.225-226).

Je ne connais pas cet Antonio Lampa, mais le fait qu'il s'agisse d'un physicien qui « a la singulière bravoure — comme dit Steiner — d'être en même temps adepte de la théorie mécanique de la nature et de la mystique indienne », me fait inévitablement penser au physicien américain Fritjof Capra (né en 1939) lequel dans son fameux *Le Tao de la physique* (Adelphi, Milan 1994), comme on le lit sur le rabat de la couverture « explique au lecteur, d'une part, les concepts, les paradoxes et les énigmes de la théorie de la relativité, de la mécanique quantique et du monde sous-microscopique; et, d'autre part, lui fait savourer le charme profond et déconcertant des philosophies mystiques orientales ». Qui « aime le penser clair », et s'efforce pour cette raison de procéder — pour le dire avec Scaligero — le long de la *voie de la volonté solaire* (Tilopa, Rome 1986), ne se laisse pas tromper et illusionner par ce « matérialisme mystique » ou de « mysticisme matérialiste », puisqu'il ne peine pas beaucoup à le reconnaître comme fruit du sinistre mariage entre les forces ahrimaniennes (mécanistes) et celles lucifériennes (mystiques). Un fruit indubitablement intelligent, voire intelligentissime; l'on doit pourtant se garder de la séduction des « gros cerveaux », parce que *ce qui est plus cérébral n'est pas nécessairement plus humain*. L'être humain est en effet *en partie* « cortex », alors que les êtres ahrimaniens ne sont que « cortex ».

Steiner dit « qu'en aucun lieu nous ne pouvons trouver la matière à l'intérieur du monde de l'expérience »; en aucun lieu du monde de l'expérience nous ne pouvons trouver en effet la matière « sans principe ni fin », « indestructible », éternelle » ou « immuable ». Et pourquoi donc? Parce qu'une telle « matière » est une *idée*, et non (comme l'on croit, et comme l'on voudrait nous le faire accroire) une chose, plus ou moins dotée d'*énergie*.

Steiner écrit: « Un tel ajout, par la pensée, de la matière aux phénomènes du monde de l'expérience se vérifie dans les considérations physiques et physiologiques devenues familières aux sciences naturelles modernes sous l'influence de *Kant* et de *Johannes Müller*



(...) S'il n'existait pas d'œil capable de voir, il n'y aurait pas de couleur non plus, mais seulement un éther en mouvement: ainsi croit le savant moderne de la nature (et ainsi le croit encore Boncinelli, quand il dit — comme nous l'avons vu une paire de fois — que, dans la nature, le « jaune paille » n'existe pas — *nda*). L'éther serait objectif, la couleur ne serait que subjective, formée uniquement dans le corps humain. Le professeur *Wundt* de Leipzig (Wilhelm Wundt, 1832-1920, — *nda*), que l'on entend parfois louer comme l'un des plus grands philosophes contemporains, dit pour cette raison de la matière qu'elle est un substrat « *qui ne devient jamais visible lui-même, mais toujours que dans ses effets* ». Et, dans sa *Logique*, il ajoute qu'une « explication exempte de contradictions des phénomènes ne réussit seulement quand l'on suppose un tel substrat ». L'illusion cartésienne des représentations claires et confuses, est devenue la représentation fondamentale de la physique » (pp.226-227).

#### **Réponse à une question:**

En partant d'une affirmation de Heisenberg, nous avons dit un soir (*Les oeuvres scientifiques de Goethe (12)* — *nda*), que ce qui est vrai est toujours utile, alors que ce qui est utile, n'est pas toujours vrai, en précisant ensuite que ce qui est vrai est utile à l'être humain, alors que ce qui n'est pas vrai est utile à quelque autre être; et il y a peu (*Les oeuvres scientifiques de Goethe (41)* — *nda*), nous avons aussi lu les paroles suivantes de Steiner: « Il faut avoir le courage d'admettre tout cela en face des sciences naturelles contemporaines, nonobstant les conquêtes puissantes et admirables qu'elle ont à enregistrer dans le champ de la technique. Car de telles conquêtes n'ont rien à faire avec un vrai besoin de connaissance de la nature (...) Une chose est d'observer les processus de la nature pour mettre leurs forces au service de la technique, autre chose est de chercher à l'aide de tels processus, à regarder plus à l'intérieur de l'essence des sciences naturelles. Il n'est de vraie science que là où l'esprit cherche un apaisement de ses propres besoins, sans objectifs extérieurs ».

Quel est donc le problème? C'est que de l'apaisement des besoins de l'esprit, sans objectifs extérieurs, il n'y a quasiment plus de traces. La science moderne, qui pourtant s'est émancipée de la philosophie médiévale, en tant que « servante de la théologie », est devenue désormais en effet, et particulièrement après la seconde guerre mondiale, « servante de l'économie », et à cause de cela même, toujours plus *servante* de l'utile et toujours moins du vrai; au point que Federico di Trocchio (professeur d'*Histoire des sciences* de l'Université du Latium), dans la préface de son *Les mensonges de la science* a réussi à écrire: « Embrouiller est depuis toujours un art. Depuis quelque temps c'est aussi devenu une science. Je proposerais de l'appeler l'embrouillotique ou mieux, comme le suggère Tullio De Mauro, l'embrouillonique. Il s'agit d'une discipline d'avant-garde qui ne constitue pas une matière d'enseignement mais fait désormais partir intégrante du bagage culturel des scientifiques de profession. Elle ne consiste pas à rendre croyable l'incroyable et l'impossible à la gent commune, comme font les astrologues, mages, guérisseurs et vulgaires imposteurs, mais à faire la même chose avec ses propres collègues. Ce qui dans le même temps est plus facile et plus difficile. Plus facile, souvent parce que les travailleurs sont étrangement plus naïfs que les ignorants (...) Plus difficile parce qu'il faut connaître la matière et les détails des techniques expérimentales (...) L'embrouillonique est donc la science qui enseigne aux scientifiques comment embrouiller les autres scientifiques. Ceux-ci à leur tour convainquent les journalistes, lesquels enfin séduisent les masses » (Mondadori-De Agostini, Milan 1994, pp.3-4).

Il faut dire, pour cette raison, que l'embrouillonique, avant d'être encore — comme dit de Trocchio — la science qui enseigne aux scientifiques comment embrouiller les autres scientifiques », est la science avec laquelle Ahrimane enseigne comment s'embrouiller avant tout (et inconsciemment) soi-même.

Nous avons terminé le quatrième paragraphe également. La semaine prochaine nous nous occuperons du cinquième.

**Lucio Russo, Rome 30 octobre 2001.**

## Quarante-neuvième rencontre 7 novembre 2001

Nous aborderons ce soir la cinquième paragraphe du seizième chapitre et, s'il plaît à Dieu, nous examinerons aussi le sixième, du fait qu'il est très bref.

Steiner écrit: « Un penser qui n'ait pas été radicalement corrompu par Descartes, Locke, Kant et par la physiologie moderne, ne parviendra jamais à comprendre que l'on puisse considérer la lumière, la couleur, le son, la chaleur, etc., comme des états purement subjectifs de l'organisme humain, et affirmer toutefois l'existence d'un monde objectif de processus en dehors de l'organisme » (p.227).

L'avant dernière fois, nous avons vu que Steiner juge « malsaines et insuffisantes » les idées de la physique, et ce soir nous lisons qu'il parle d'une pensée « radicalement corrompue par Descartes, Locke, Kant et par la physiologie moderne ».

Il s'agit là d'expressions « fortes » qui pourraient même sembler, à première vue, excessives ou même déplacées. Mais il n'en est pas ainsi. Dans le cas où nous serions habitués, comme nous le sommes, à vivre dans l'abstraction, et à n'avoir avec les idées qu'un rapport exclusivement cérébral, nous nous rendrions rapidement compte, en effet, que ce qui, pour le penser, est *faux*, pour le sentir, est *laid*, et pour le vouloir, est *mal*.

En vivant dans l'abstraction, nous reconnaissons à l'inverse le mal du vouloir, mais pas le faux du penser, et nous nous adonnons ainsi à blâmer moralement le premier et à louer naïvement le second, en nous comportant ainsi comme ce type qui — au dire de Bertrand Russell (1872-1970) — avait l'habitude de louer les clefs et de blâmer les trous des serrures.

Le fait est qu'avec les centres de réhabilitation de l'activité motrice, qui veillent à réparer les dommages provoqués par des traumatismes physiques, il serait opportun de créer des centres de réhabilitation de l'activité pensante, qui veillent à réparer les dommages produits par l'éducation scolaire et par la culture actuelle.

De tels instituts — que ce soit clair et même très clair — ne devraient pas endoctriner le pensée, en l'éduquant à penser ceci ou cela (puisqu'on le fait déjà), mais devraient bien le désintoxiquer, en le ré-éduquant à la liberté: ou bien à être simplement elle-même.

Une pensée libre ne pourrait jamais accepter, par exemple que l'on divise la réalité du monde par une ligne, en déclarant que tout ce qui se trouve au-delà est objectif, alors que tout ce qui se trouve en deçà est subjectif, et donc, en substance, illusoire.

Steiner continue: « Qui fait de l'organisme humain le générateur des processus du son, de la chaleur, de la couleur, etc..., doit aussi voir en lui le générateur de l'extension, de la grandeur, de la position, du mouvement, des forces, etc.. Puisque ces qualités mathématiques et mécaniques sont en réalité indissociablement reliées au contenu restant du monde de la perception. La séparation des rapports d'espace, nombre et mouvement, comme aussi des manifestations énergétiques, de toutes les autres qualités sensibles (son, couleur, etc.) n'est qu'une fonction de la pensée qui abstrait. Les lois des mathématiques et de la mécanique se réfèrent à des objets et des processus abstraits, rescindés du monde de l'expérience, et à cause de cela, ils peuvent aussi ne trouver d'application que dans le domaine du monde de l'expérience » (p.227).

Les qualités soi-disant « primaires (d'après Locke) sont complètement équivalentes, en réalité, à celles « secondaires », puisque autant les unes que les autres sont données par la perception (et sont donc des percepts). C'est donc la pensée qui les divise et assigne aux qualités du son, de la chaleur ou de la couleur, un « caractère secondaire », en superposant ainsi à un ensemble de perceptions, deux *jugements*.

Steiner dit que les lois des mathématiques et de la mécanique peuvent d'autant « ne trouver d'application que dans le domaine du monde de l'expérience », qu'elles « se réfèrent à des objets et processus abstraits, rescindés du monde de l'expérience ». Cela explique à suffisance pourquoi, à partir de telles lois il est possible de retirer beaucoup de choses utiles *matériellement*, mais peu de choses utiles *spirituellement*. Une pensée qui bricole seulement avec des objets et processus abstraits, rescindés du monde de l'expérience », peut en effet rendre de grands services à la technique, mais pas à la connaissance de la réalité du monde et de l'homme.

L'intellect (le mental calculateur) opère de fait comme un crible qui, de la réalité du monde, laisse passer tout ce qui est quantitatif, et à cause de cela même, mathématiquement compréhensible, mais rien de ce qui est vivant et qualitatif, qui est ainsi retenu dans l'*inconscient*.

Un tel mental, donc, *ne connaît seulement qu'autant qu'il mesure*.

Tentons de penser, cependant, à ce qui arriverait si, en désirant ardemment connaître la personne aimée, nous nous mettions à la mesurer avec zèle et rigueur, comme si elle était un squelette. Mais si nous trouvons grotesque de faire une chose de ce genre avec la personne aimée, pour quelle raison le faisons-nous alors avec le monde? L'aimons-nous peut-être moins, ou ne l'aimons-nous pas du tout?

On fera donc bien de rappeler qu'Ahrimane (à savoir « l'être dans lequel « vit la haine glacée contre tout ce qui évolue en liberté ») combat « l'incalculable » autant que Lucifer combat le « calculable ». « L'intention d'Ahrimane — explique en effet Steiner — est de faire une machine cosmique de tout ce qui émane de la Terre dans les espaces universels. Son idéal est uniquement: « Mesure, nombre, poids » ». Une intention qui est donc complètement différente de celle de l'Archange Michel qui (en parfaite harmonie avec l'intention du Christ) vise au contraire à établir « l'équilibre entre l'incalculable et le calculable » (*Maximes anthroposophiques* — Antroposofica, Milan 1969, p.152).

Steiner écrit: « Tant que les scientifiques modernes et leurs caudataires, les philosophes modernes, soutiendront que les perceptions sensibles ne sont que des états subjectifs suscités par des processus objectifs, une pensée saine devra toujours opposer qu'ils jouent avec des concepts vides, ou bien qu'ils attribuent à l'objectivité un contenu emprunté au monde de l'expérience qu'ils déclarent subjectif » (pp.227-228).

Bien, prenons alors cette petite encyclopédie et voyons ce qu'elle nous dit à la rubrique « quark »: « Particule élémentaire supposée constituant de tous les hadrons (protons, neutrons, etc.), c'est-à-dire des particules subatomiques qui relèvent de l'interaction forte (qui agit « à l'intérieur des noyaux atomiques en maintenant ensemble protons et neutrons » — *nda*). L'idée de l'existence des quarks naît pour expliquer la disproportion entre le nombre élevé (quelques centaines) de hadrons découverts par rapports aux leptons (la famille des particules élémentaires qui relèvent de l'interaction faible, en se manifestant, par exemple, dans la dégradation radioactive  $\beta$  — *nda*), qui sont au nombre de 6 (plus les antiparticules respectives): ceci poussa à rechercher une simplification pour les hadrons.

Dans les années 60, fut avancée par le physicien américain M. Gell-Mann (né en 1929), l'hypothèse que les vraies particules élémentaires fussent 6 quarks, chacune étant caractérisée par une particule *saveur* (c'est une expression de pure imagination), *up* (dessus), *down* (dessous), *strange* (étrange), *charm* (charme), *top* (haut), *beauty* (beauté); chaque type de quark peut se présenter sous trois *couleurs* (on est toujours dans la pure imagination): rouge, bleue et verte » (*Encyclopédie des sciences et de la technologie* — De Agostini — Novara, 1994, p.867).

Comme vous le voyez, non seulement on attribue « imaginativement » aux quarks (la prétendue « objectivité ») des contenus (saveurs et couleurs) empruntés — comme le dit Steiner — à ce « monde de l'expérience qui l'on déclare subjectif, mais on se laisse aller carrément à un fat et écœurant anthropomorphisme.

Mais ce n'est pas tout. La recherche d'une simplification pour les hadrons ne rappelle-t-elle pas en effet tout ce que nous avons vu affirmer en son temps par Barsanti à propos de la philosophie *linéenne*? À savoir dire que « comme il fut vite évident qu'en dépit de certaines prémisses, elle menait à un système artificiel, ainsi fut-il tout autant évident que cela constituait un grand avantage pour la science botanique et peut-être l'avantage le plus important, Gilibert s'en rendit compte avec une grande lucidité: nonobstant que celui de Tournefort fût plus naturelle, le système de Linnée devait indiscutablement être préféré à lui parce qu'il était plus uniforme dans son articulation », à savoir qu'il évitait de fournir trop de critères pour classer les corps (ce qui désoriente le naturaliste) et fournissait beaucoup plus efficacement un seul paramètre, *la* clef pour se tirer d'affaire dans le labyrinthe de la nature » (*Les oeuvres scientifiques de Goethe* (4<sup>e</sup> rencontre) —*ndr*).

Après avoir cité un autre passage de Antonio Lampa, « Méthode mathématique et mathématiques ne sont pas identiques puisque la méthode mathématique peut être adoptée sans l'application des mathématiques. Un exemple classique pour ce fait nous offrent, dans le domaine de la physique, les recherches expérimentales de *Faraday* (Michel Faraday, 1791-1867 — *nda*), qui à grand-peine comprenait la quadrature d'un binôme. Les mathématiques ne sont qu'un moyen pour abrégé des opérations logiques, et, par conséquent, les résoudre même dans les cas très compliqués, dans lesquels la pensée logique ordinaire nous planerait là. En même temps, elles parviennent cependant à autre chose encore: parce que chaque formule exprime implicitement le processus par lequel elle devient, elle jette un pont vivant jusqu'aux phénomènes élémentaires qui ont servi comme point de départ de la recherche », Steiner écrit: « Chaque formule mathématique construit, oui, un « pont vivant » vers les phénomènes élémentaires qui ont servi de point de départ aux recherches. Mais ces phénomènes élémentaires sont de la même espèce que ceux non élémentaires, en partant desquels le pont est construit » (pp.228-229).

Qu'est-ce que cela veut dire que « les phénomènes élémentaires sont de la même espèce que ceux non élémentaires »? C'est simple, que tous les deux ont un caractère mathématique.

Steiner explique justement: « Les mathématiques reportent les propriétés de figures numériques et spatiales compliquées, comme aussi leurs relations réciproques, à des propriétés et relations des figures numériques et spatiales plus simples »; et il poursuit: « Le mécanicien fait la même chose dans son domaine. Il reporte des processus compliqués de mouvement et d'actions de forces à des mouvements et des actions de forces plus simples, que l'on peut plus facilement embrasser, et à cette fin, il se sert des lois mathématiques,

jusque là où les mouvements et les actions de forces sont exprimables en figures spatiales et en nombres » (p.229).

Notons bien la différence. Autant le mathématicien que le mécanicien réduisent les phénomènes *non élémentaires* à des phénomènes *élémentaires*, mais alors que le premier, en réduisant des « figures numériques et spatiales » complexes à des « figures numériques et spatiales » plus simples « de la même espèce », *il ne sort pas* du domaine des mathématiques, le second, en réduisant des « processus de mouvements et des actions de forces » complexes à des « figures numériques et spatiales » plus simples *d'espèce différente* (avec lesquelles il voudrait exprimer des « processus de mouvements et des actions de forces » simples), *il sort* du domaine de la mécanique.

Steiner observe en effet: « Dans une formule mathématique, qui exprime une loi mécanique, les membres singuliers ne signifient plus des figures purement mathématiques, mais bien des forces et des mouvements. Dès que l'on fait abstraction de ce contenu particulier des formules mécaniques, on n'a plus à faire avec des lois mécaniques, mais seulement mathématiques » (p.220).

À partir du moment où nous sommes en train de parler de «mécanique », il sera peut-être opportun de rappeler que celle-ci comprend, traditionnellement, la *statique*, la *cinématique* et la *dynamique*. Rouvrons donc notre petite encyclopédie à la rubrique « mécanique », et voyons comment elle explique la différence entre les trois: la statique étudie: « les conditions d'équilibre des corps soumis à des forces déterminées »; la cinématique décrit « le mouvement indépendant des causes qui le produisent »; la dynamique traite « du mouvement en prenant en considération les forces qui le déterminent ».

Gardons en mémoire par conséquent que les observations de Steiner se réfèrent en général à la mécanique, mais plus particulièrement à la dynamique.

Steiner écrit: « Comme la mécanique se tient par rapport aux mathématiques, ainsi la physique se tient par rapport à la mécanique. La tâche de la physique, est de ramener des processus compliqués dans les domaines de la couleur, du son, de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme, etc., à des phénomènes plus simples *au sein des mêmes domaines* » (p;229).

Autrement dit, quand la mécanique et la physique, dans l'intention de ramener des phénomènes complexes à des phénomènes simples, sortent de leurs domaines respectifs, la première se réduit aux mathématiques, parce qu'elle réduit des « forces » et les « mouvements » à des « figures purement mathématiques », et la seconde à la mécanique, parce qu'elle réduit les qualités à « des forces et mouvements ».

Steiner écrit justement: « Ce n'est pas la réduction des processus de couleur, son, etc., à des phénomènes de mouvement et à des rapports de forces à l'intérieur d'une matière privée de couleur, de son, etc., qui correspond dans le domaine de la physique aux méthodes mathématiques (« méthodes mathématiques et mathématiques — disait justement Lampa ne sont pas identiques » —*nda*), mais bien la recherche des rapports *entre* les phénomènes de couleur, de son, etc.. La physique moderne passe au-dessus des phénomènes de son, de couleur, etc., en tant que tels, et ne considère que des forces et des mouvements immuables d'attraction et de répulsion dans l'espace. Sous l'influence de ce mode de représentation, la physique d'aujourd'hui est déjà devenue mathématique et mécanique appliquée, et les autres

domaines des sciences naturelles sont sur le point de devenir la même chose. Il est impossible de raccorder par un pont vivant (comme le reconnaît aussi Du Bois-Reymond — rappelle Steiner — dans *les limites de la connaissance de la nature — nda*) les deux données de fait suivantes: **1.** Qu'un point donné de l'espace domine un processus déterminé de mouvement de la matière privée de couleur; **2.** qu'en ce point l'être humain voit du rouge » (pp.229-230).

« Sous L'influence de cette façon » de penser, la science (et non plus seulement désormais, celle « naturelle ») est donc devenue — comme on dit — « plus royaliste que le roi » (que les mathématiques). Selon tout ce que nous avons vu, une chose est en effet de réduire mathématiquement des figures numériques et spatiales complexes à des figures numériques et spatiales simples, une autre est de réduire mathématiquement à des figures numériques et spatiales simples les phénomènes de la vie (les forces), de l'âme (les qualités) ou de l'esprit (les pensées). (Par exemple, le célèbre mathématicien allemand Georg Cantor (1845-1918), décédé dans un hospice d'aliénés de Halle, était « l'un de ceux qui cherchait à trouver Dieu au travers des mathématiques » — J. Volpi: *En quête de klingsor* — Mondadori, Milan 2000, pp.40-41).

Steiner conclut: « la qualité « rouge » et un processus de mouvement déterminé, sont en réalité une unité indissociable (...) Vouloir dériver le fait : « je vois du rouge », d'un processus de mouvement est tout aussi absurde que de dériver des propriétés réelles d'un morceau de sel gemme cristallisé en forme cubique du cube mathématique » (p.230).

Nous ne saurions rien, en effet, des qualités (ou propriétés, *ndt*) d'un cristal de sel gemme au cas où nous ne saurions que tout ce qu'il a en commun avec le cube mathématique: tout cela ne fait pas encore, à savoir, un cristal de sel gemme.

Nous avons terminé le cinquième paragraphe; occupons-nous donc du sixième, qui est — comme vous pouvez le voir — très bref.

Steiner écrit: « Les physiciens modernes, uniquement parce qu'ils sont séduits par le préjugé qu'un simple fait mathématique ou mécanique est plus compréhensible qu'un phénomène élémentaire de son et de couleur, éliminent des phénomènes ce qui est spécifique du son et de la couleur et ne considèrent que les processus de mouvement correspondants aux perceptions des sens. Et puisqu'ils ne peuvent pas penser le mouvement sans quelque chose qui se meut, ils considèrent porteuse de ce mouvement la matière dépouillée de toutes ses propriétés. Qui n'est pas empêtré dans ce préjugé des physiciens, doit reconnaître que les processus de mouvement sont des conditions liées aux qualités sensibles. Le contenu des mouvements ondulatoires correspondants aux phénomènes sonores sont les qualités du son. La même chose vaut pour les autres qualités des sens » (p.231)

Le fait est que l'intellect, pour jouir du fait que « les comptes — comme on a l'habitude de dire — sont justes », doit réduire au calculable également l'incalculable, en expulsant ainsi ce dernier de la réalité. Et pourtant — l'*Urphänomen* de Goethe le démontre — l'incalculable pourrait être même plus « simple » qu'un « simple fait mathématique ». Pour pouvoir le découvrir, il faudrait cependant observer avec amour les phénomènes *réels*

(donnés par la perception sensible) et non pas recourir au tableau la majeure partie du temps ou, comme on le fait aujourd'hui, à l'ordinateur.

Jorge Volpi rappelle par exemple: « Pour pouvoir méditer scientifiquement sur des hypothèses qu'autrement il n'aurait pu vérifier, Einstein mit souvent en pratique une méthode de travail qu'il appela *Gedankenexperiment* ou « expérimentation mentale » »; et du jeune physicien Francis P. Bacon, protagoniste de son livre, il dit: « Dès que s'était manifestée sa passion précoce pour les mathématiques pures, il avait fait son possible pour se maintenir à distance des questions concrètes, en se concentrant sur des formules et des équations qui semblaient toujours plus abstraites et auxquelles, en de maints cas, il était possible avec peine d'associer une explication réelle. » (*Op.cit.*, pp.63 & 64-65).

Nous pouvons bien comprendre donc Goethe, quand il écrit : « Qui fût en mesure d'enseigner une critique de l'intellect humain, serait un bienfaiteur de l'humanité. Circonscrire l'intellect humain dans son domaine » (*Maximes et Réflexions* — TEA, Rome 1988, p.266.

**Lucio Russo, Rome, 7 novembre 2001.**

## Cinquantième rencontre 13 novembre 2001

Je pense que ce soir, nous finirons le seizième chapitre, parce que les trois derniers paragraphes (le septième, le huitième et le neuvième) sont très brefs. Commençons donc le septième.

Steiner écrit : « Je sais que ces vues qui sont les miennes sembleront absurdes aux physiciens contemporains. Mais je ne peux pas partager le point de vue de *Wundt* qui, dans sa *Logique*, désigne comme de rigoureuses normes logiques des habitudes de pensée des naturalistes modernes. L'insouciance dont il se rend coupable est évidente spécialement là où il traite de la tentative de *Ostwald* de mettre, à la place de la matière morte, l'énergie en mouvement oscillatoire » (p.232).

Quelle chose objecte Wundt ? Que la « dérivation des phénomènes lumineux par un processus mécanique est une exigence indispensable », parce qu'un « mouvement réel ne peut être défini que comme un changement de lieu d'un substrat réel situé dans l'espace », et il est donc « impensable sans un substrat qui se déplace ».

Steiner observe toutefois : « Le concept d'énergie d'Ostwald se trouve beaucoup plus proche de la réalité que le soi-disant substrat « réel » de Wundt. Les phénomènes du monde de la perception, lumière, chaleur, électricité, magnétisme, etc., peuvent se reconduire au concept général de l'émission de force, à savoir de l'énergie. Quand lumière, chaleur, etc., produisent un changement dans un corps, avec cela s'est justement exercée une énergie. Et quand se signalent lumière, chaleur, etc., comme énergie, on laisse de côté ce qui est spécifiquement propre aux qualités sensibles singulières pour considérer une propriété générale qui leur revient en commun. Cette propriété n'épuise pas en vérité tout ce qui de réel existe dans les choses, mais est une propriété réelle de ces choses mêmes » (pp.232.233).

Il conviendra ici de reprendre ce schéma dans lequel, en correspondance des concepts de « corps physique », « corps éthérique », « corps astral » et « Je », nous avons posé, respectivement, les concepts de « espace », « temps », « qualité » et « être », en soulignant que le « seuil » qui sépare la sphère de l'*exister* (du corps physique et du corps éthérique) de celle de l'*être* (du corps astral et du Je) est le même qui sépare la sphère de l'espace et du temps de celle de la qualité et de l'être (*Les œuvres scientifiques de Goethe*, 42 — ndr). Nous nous trouvons en effet en présence d'un Wundt, représentant de ce qui dans *La Philosophie de la Liberté* est dit « réalisme naïf », et que nous, nous avons caractérisé comme un réalisme de l'espace (ou des choses), et d'un Ostwald, représentant de ce qui, toujours dans *La Philosophie de la Liberté*, est dit au contraire « réalisme métaphysique », et que nous avons caractérisé comme un réalisme du temps (pou de la force). Reprenons donc notre schéma, en écrivant à la place de « espace », « matière » et, à la place de « temps », « énergie ». Comme on le voit, la dispute entre Wundt et Ostwald concerne uniquement tout ce qui se trouve en deçà du seuil, puisque aucun des deux ne prend en considération la qualité (le concept, l'idée, l'essence ou l'entéléchie), qui se trouve au-delà du même.



En restant en-deçà du seuil, et en estimant (comme le font les deux) que l'énergie ne s'explique pas d'elle-même, il n'est toutefois pas facile de rendre compte de sa source ; Ostwald la distingue en effet de la matière, en la subordonnant à des inconnus « principes qui la transcendent » (*Les œuvres scientifiques de Goethe 47 — ndr*) ; alors que Wundt, qui la distingue aussi de la matière (sensible), la subordonne à une non moins inconnue *matière extrasensible* : ou bien, à un « substrat réel situé dans l'espace ».

On voit donc bien pourquoi Steiner dit que « le concept d'énergie d'Ostwald se trouve beaucoup plus proche de la réalité que le soi-disant « réel » substrat de Wundt ». En observant notre schéma nous voyons en effet que le concept d'énergie d'Ostwald « se trouve beaucoup plus proche de la réalité » de la qualité (des principes qui la transcendent) que celui de Wundt, qui se localise, parce qu'associé au « concept » de substrat, carrément en deçà ou en-dessous de l'espace.

Comme on le voit, le « matérialisme scientifique » « escogite » (plus ou moins sciemment) une source énergétique (à la fois matérielle et immatérielle) visant à substituer et remplacer celle suprasensible de la qualité.

Wundt soutient que le concept d'énergie d'Ostwald, en étant « un double concept composé d'une partie phénoménale (l'énergie manifestée ou *ex soi — Inda*) et d'une partie purement conceptuelle (l'énergie non-manifestée ou *en soi — nda*) », semble « précisément démontrer que le même concept d'énergie requiert une analyse qui ramène aux éléments de l'observation ». Ô que c'est beau ! Et son concept de « substrat » ne requiert-il pas peut-être la même chose ?

Steiner observe justement : « Il est incompréhensible que Wundt puisse affirmer que le concept « d'énergie radiante » soit impossible parce qu'il comprend une partie observable et une partie conceptuelle. Le philosophe Wundt n'arrive-t-il donc pas à comprendre que chaque concept se référant à des objets de la réalité sensible doit nécessairement contenir un élément d'observation et un élément conceptuel ? » (p.233).

Le fait est que Wundt n'arrive même pas à comprendre que de déclarer — comme il fait — que le « substrat réel ne peut se dévoiler qu'au moyen d'actions de forces dont nous le considérons porteur », équivaut à expliquer *le mouvement au moyen du substrat et le substrat au moyen du mouvement*.

En tout cas, quelle chose implique — demandons-nous — de placer la source de l'énergie ou du mouvement dans la qualité ou de la placer, inversement, dans la matière ? Que dans le premier cas, on met en cause une réalité suprasensible que l'on peut arriver à percevoir, en éduquant et développant sa propre âme (les propres forces cognitives), tandis que dans le second cas, on met en cause une réalité sous-sensible qu'en vain l'on s'efforce d'arriver à percevoir dans ses constituants fondamentaux (les soi-disant « particules élémentaires), en se servant d'instruments. L'âme est ainsi sollicitée à s'ingénier matériellement, et non à évoluer — comme ce serait son devoir — spirituellement.

Steiner dit que l'énergie « n'épuise pas en vérité tout ce qui de réel existe dans les choses, mais c'est une propriété réelle de ces choses mêmes » : c'est justement au moyen de cette « réelle propriété », en effet, que l'essence ou la qualité extrasensible se met à se manifester dans le monde sensible.

Nous avons terminé le septième paragraphe ; commençons le huitième.

Steiner écrit : « Le développement des sciences naturelles dans ces derniers siècles a mené à la destruction de toutes les représentations par lesquelles cette science pourrait faire partie d'une conception du monde apte à satisfaire les besoins humains supérieurs. Il a fait en sorte que les mentalités scientifiques « modernes » estiment absurde d'affirmer que les *concepts* et les *idées* appartiennent à la réalité comme les forces opérantes dans l'espace et la matière qui remplit l'espace. Concepts et idées sont, pour de tels esprits, un produit du cerveau humain et rien de plus » (p.233).

Les représentations matérialistes de la science actuelle, et les techniques qui en dérivent, font en effet « partie d'une conception du monde apte à satisfaire les besoins humains » *inférieurs* ; et il est significatif que le dénominateur commun de telles représentations soit constitué par le nominalisme : à savoir par la conviction que les concepts ou les idées ne sont rien d'autre que des *noms* (rappelez-vous, par exemple, ce qu'a dit Boncinelli : que l'intelligence est « la catégorisation, ou bien l'attribution des noms aux choses » (*Les œuvres scientifiques de Goethe*, 44 — ndr).

Écoutez ce que dit à ce sujet Friedrich Engels (1820-1895), en citant Karl Marx (1818-1883) : « Le berceau de tout le matérialisme moderne, à partir du XVII<sup>ème</sup> siècle, fut l'Angleterre et aucun autre pays. Il matérialisme est un fils légitime de la Grande Bretagne. Son grand scolastique, déjà, Duns Scot, s'était demandé si la matière ne pouvait pas penser. Pour réaliser ce miracle, il recourut à l'omnipotence de Dieu, et contraignit ainsi la théologie elle-même à prêcher le matérialisme. Lui était en plus nominaliste. Le nominalisme représente l'élément principal du matérialiste anglais, comme il est, en général, la première expression du matérialisme. La père authentique du matérialisme anglais est Bacon (Francis Bacon, 1561-1626 —nda). La science naturelle est pour lui la seule vraie science, et la physique, fondée sur l'expérience des sens, est la partie essentielle des sciences naturelles » (*L'évolution du socialisme de l'utopie à la science* — Édition en langues extérieures, Moscou 1947, p.15).

Eh bien, écoutons alors tout ce que dit Hegel de Francis Bacon, défini par lui comme le « duc » de la philosophie de l'expérience : « Bacon est encore exalté aujourd'hui comme celui qui aurait indiqué à la connaissance, sa vraie source, l'expérience : il est en effet proprement le précurseur et le représentant de ce qui en Angleterre l'on a l'habitude d'appeler philosophie, et au-dessus de quoi les Anglais ne sont toujours pas parvenus à s'élever. En effet, ils semblent constituer en Europe le peuple qui, limité à l'intellect de la « réalité », soit destiné, comme dans l'État, les commerçants et les artisans, à vivre toujours immergés dans la matière, et à avoir pour objet la « réalité », mais pas la raison ».

Et écoutons aussi tout ce qu'il dit des la philosophie de l'expérience (de l'empirisme) : « Nous avons déjà rappelé combien il importe de viser au contenu comme un contenu de la réalité du présent : le rationnel, en effet, doit avoir une réalité objective. La conciliation de l'esprit avec le monde, la sublimation de la nature et de toute réalité ne doit pas être un au-delà, un « alors », mais doit s'accomplir maintenant et ci. Ce moment du maintenant et du ici est celui qui en substance par une telle voie vient à l'autoconscience. Les expériences, les expérimentations, les observations cependant ne savent que ce qu'en vérité elles font, c'est-à-dire que l'unique motif pour lequel elles s'intéressent aux choses est justement l'inconsciente et intime certitude qu'a la raison de se trouver elle-même dans la réalité ; les observations et les expérimentations, quand elles sont correctement établies, parviennent précisément aux résultats que seul le concept est l'objectif. Aux expériences échappe justement d'entre les mains le singulier sensible qui devient un universel (...) L'homme ne

s'arrête pas au singulier, ni ne peut s'y arrêter. Il recherche l'universel, et il se compose de pensées, sinon de concepts. La forme la plus évidente de pensée est celle de la force : on parle ainsi d'une force électrique, d'une force magnétique, d'une force de gravité. Mais la force est un universel et non un perceptible ; donc en s'abandonnant à de telles déterminations, les empiristes opèrent de manière absolument acritique, et sans conscience » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie* — La Nuova Italia, Florence 1981, vol. 3, II, pp.17-18 & 27-28).

Comme opère justement Wundt, en qualité de représentant — nous l'avons dit — du réalisme naïf. Lui, en effet, non seulement ne s'aperçoit pas — comme dit Hegel — que la force (l'énergie) « est un universel et non un perceptible », mais il ne se rend pas compte non plus de combien est absurde de donner à l'*idée de la matière* (celle de « substrat ») une valence matérielle, et non idéale.

Steiner continue : « Les Scolastiques encore savaient comment les choses se trouvèrent à ce sujet ; mais la Scolastique est dépréciée par la science moderne ; elle est dépréciée, mais on ne la connaît pas ; et on ignore, surtout, ce qui est sain en elle et ce qui n'est pas sain. Sain est son sentiment que concepts et idées ne sont pas seulement des chimères inventées par l'esprit humain pour comprendre les choses réelles, mais qu'elles ont vraiment à faire avec les objets eux-mêmes, plus encore qu'avec la matière et la force. Ce sentiment sain des Scolastiques est un héritage des grandes perspectives philosophiques de Platon et d'Aristote » (pp.233-234).

Ce n'est pas un hasard si Steiner parle ici d'un sain « sentiment ». Autant Platon qu'Aristote que la Scolastique, nous ramènent en effet à l'époque de l'âme rationnelle et affective (du sentir *dans le penser*), et donc à une époque qui ne pouvait pas encore avoir, avec les concepts et les idées, ce rapport que nous pourrions avoir, nous, hommes de l'âme consciente (du vouloir *dans le penser*), au cas où nous ne nous ferions pas couper les ailes par le matérialisme.

Les déterminations principales de Bacon — observe à ce propos Hegel — « consistent à se présenter de manière polémique contre la méthode scolastique alors en vue, de conquérir le savoir par voie déductive, contre les formes syllogistiques » (*Op. cit.*, p.25).

Cependant, une chose est de rejeter la méthode déductive ou le syllogisme, une autre est de regarder (avec un sentiment « non-sain ») la réalité des concepts et des idées. Rappelez-vous, en effet, tout ce qu'affirme Steiner : « Le donné *objectif* ne coïncide pas du tout avec ce qui est donné *sensible*, comme le croit la conception mécanique du monde. Le sensible n'est qu'une moitié du donné. L'autre moitié sont les idées, qui sont aussi objet d'expérience, quoique d'une expérience supérieure, ayant pour organe la pensée. Même les idées sont accessibles à la méthode inductive » (*Les œuvres scientifiques de Goethe*, **16** — *ndr*).

Steiner dit encore que les concepts et les idées ont « à faire avec les objets eux-mêmes, plus encore que la matière et la force ». Dans notre schéma, nous les voyons en effet au-delà du seuil, et donc supra-ordonnés au tant au temps qu'à l'espace et autant à l'énergie qu'à la matière.

Steiner reprend de toute manière : « N'est pas saine, dans la Scolastique la confusion entre ce sentiment et les représentations qui se sont introduites dans l'évolution médiévale du

Christianisme. Cette évolution découvre la source de toute spiritualité, et donc aussi des concepts et des idées, dans le Dieu inconnaissable parce qu'extra-universel. Elle a besoin de créer en quelque chose qui n'est pas de ce monde. Mais un penser sain s'en tient à ce monde ; et il ne s'occupe pas d'autre monde que de celui-ci. En même temps, cependant, il spiritualise ce monde. Il voit dans les concepts et dans les idées, des réalités de ce monde-ci, comme il les voit dans les choses et les événements perceptibles aux sens. La philosophie grecque est une émanation de ce penser sain » (p.234).

Il y aurait beaucoup à dire, en effet, sur un Christianisme qui, insoucieux de l'incarnation du *Logos*, visant à liquider définitivement l'opposition entre immanence et transcendance, s'obstine, avec une âme d'Ancien Testament, à reporter sa propre foi dans un « Dieu inconnaissable parce que extra-universel ». Mais restons en là, parce que la chose pourrait nous emmener trop loin ; passons plutôt, au neuvième et dernier paragraphe, qui est vraiment très bref.

Steiner écrit : « Dans le cours des siècles, les représentations chrétiennes devinrent plus efficaces que les sentiments obscurs hérités de l'Antiquité grecque. On perdit le sentiment de la réalité des concepts et des idées. Mais avec cela on perdit aussi la foi en l'esprit même. Commença l'adoration de ce qui est purement matériel ; débuta l'ère newtonienne dans la science de la nature. Désormais on ne parlait plus de l'unité qui se trouve à la base de la multiplicité du monde ; toute unité fut niée ; elle fut dégradée à représentation « humaine ». Dans la nature on ne vit plus que la pluralité, la multiplicité » (p.234).

Adorer « ce qui est purement matériel » équivaut cependant à adorer la mort ou, pour mieux dire, l'esprit qui *vit de la mort et dans la mort*, et auquel Steiner — comme nous le savons — donne le nom d'Ahrimane.

Nous pourrions aussi dire, pour cette raison, que, « au cours des siècles », les forces ahrimaniennes « devinrent plus efficaces que les obscurs sentiments hérités de l'Antiquité grecque ». Les forces ahrimaniennes militent en effet, unilatéralement, pour la multiplicité (ou pour l'analyse intellectuelle), alors que celles lucifériennes militent, pareillement unilatéralement, pour l'unité (ou pour la synthèse sentimentale).

Goethe écrit : « De la nature, de quelque côté qu'on la regarde, découle l'infini » (*Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.260).

On ne pourra donc pas comprendre Goethe, et à plus forte raison l'anthroposophie, soit celui qui, inconsciemment hypothéqué par les forces ahrimaniennes, ne voit pas découler de la nature (du fini) l'esprit (l'infini), soit celui qui, hypothéqué par celles lucifériennes, voit découler l'esprit (l'infini), mais pas de la nature (du fini).

**Lucio Russo, Rome, 13 novembre 2001.**

## Cinquante-et-unième rencontre 20 novembre 2001

Nous commencerons ce soir le dix-septième et dernier chapitre (subdivisé en cinq paragraphes), intitulé: *La conception goethéenne du monde dans les « dictons en prose » du poète.*

Steiner écrit: « L'homme ne se satisfait pas de ce que la nature donne spontanément à son esprit observateur; il sent que, pour engendrer la multiplicité de ses créations, elle a besoin de forces impulsives (*Triebkräfte*, — *nda*) que d'abord elle lui cache. La nature ne prononce pas d'elle-même son dernier mot; ce qu'elle sait créer, notre expérience nous le montre, mais cela ne nous dit pas comment advient une telle création. Dans l'esprit humain lui-même, se trouve le moyen de révéler les forces impulsives de la nature; de lui émergent les idées qui jettent une lumière sur le monde dans lequel la nature accomplit ses créations. Ce que cachent les phénomènes du monde extérieur se révèle au plus profond de l'être humain. Les lois naturelles, que découvre l'esprit humain, ne sont pas quelque chose que celui-ci ajoute de lui-même à la nature, mais elles sont l'essence même de celle-ci, et l'esprit n'est que la scène sur laquelle la nature fait apparaître visiblement les secrets de son action. Ce que nous, nous *observons* dans les choses n'en est qu'une partie. L'autre partie surgit dans notre esprit quand il s'oppose aux choses. Ce sont les mêmes choses qui nous parlent, une fois de l'extérieur, une fois de l'intérieur; et ce n'est que dans la conjugaison du langage du monde extérieur avec celui de notre monde intérieur, que nous avons la réalité totale » (p.237).

Les « forces impulsives » (« motrices ») de la nature sont, à première vue, des forces de la « volonté »; et c'est ainsi que les a vues, en effet, Schopenhauer (cfr. *La Volonté dans la nature* — Laterza, Rome-Bari 1989). À l'intérieur d'elles la pensée est présente: cette pensée qui les informe et que nous mettons en lumière à chaque fois que nous découvrons la loi qui gouverne un phénomène.

La nature se présente donc comme immédiate et inconscience justement parce qu'en elle, le penser opère à *l'intérieur* du vouloir.

Il est par conséquent impossible de pénétrer dans l'essence de la nature si à son *penser dans le vouloir* ne va pas à la rencontre *un vouloir dans le penser*: ou bien encore, un penser qui vive dans la conscience de l'homme avec la même rigueur qu'il vit dans l'inconscient dans la nature. Nous sommes évidemment en train de nous référer à la nature vivante, remplie d'âme, et de nature spirituelle (humaine), parce que pour pénétrer dans la nature morte, la pensée ordinaire, représentative, est suffisante.

Steiner dit que « ce sont les mêmes choses qui nous parlent, une fois de l'extérieur, une fois de l'intérieur », et que « ce n'est que dans la conjugaison du langage du monde extérieur mort (de la nature inorganique) avec celui du monde intérieur mort (du cortex cérébral) que « nous avons la réalité totale » du monde inorganique, ou ce qu'on appelle « cognition sensible ».

Galilée, reconnaissait une valeur objective à la cognition sensible, puisqu'il était convaincu qu'en découvrant les lois qui régulent les phénomènes, se découvrent les « marques du Créateur ». Il avait donc confiance que la pensée humaine pouvait aller à la rencontre de celle divine, là au moins où celle-ci gît ensevelie — comme il le disait lui — dans les « pierres » ou — comme le dit Steiner — dans « l'œuvre achevée ».

Steiner affirme encore que « ce que nous *observons* dans les choses n'en est qu'une partie » et que « l'autre partie surgit dans notre esprit quand celui-ci s'oppose aux choses ». Notons bien qu'il dit « esprit », et non pas « corps », « âme » ou « psyché ». Cela signifie que « l'autre partie », objective, des choses ne se révèle qu'à celui qui est capable de se dépasser lui-même pour être, à la fois lui-même et monde.

Steiner continue: « Que voulurent les vrais philosophes de tous les temps? Rien d'autre que révéler l'essence des choses, que ces mêmes choses prononcent alors que l'esprit s'offre à eux en tant qu'organe d'expression (p.237).

Aujourd'hui, toutefois, les scientifiques ont hérité de la tâche de révéler l'essence des choses. Vous rappelez-vous, par exemple, ce qu'a déclaré Rita Levi Montalcini? Que, grâce aux progrès des sciences neurologiques et cognitives, l'on ne tarderait pas à découvrir l'essence de l'espèce humaine (*Les oeuvres scientifiques de Goethe*, 6, — ndr).

Mais ceci n'est qu'une illusion. Les scientifiques ont, en effet, le pain de la perception, mais ils n'ont pas les « dents » de la pensée, tandis que les philosophes (comme c'est en accord avec l'âme rationnelle et affective) ont les « dents » de la pensée, mais pas le « pain » de la perception.

Je voudrais vous raconter une petite expérience que j'ai faite à ce sujet. Cela fait pas mal d'années, je dus soutenir (élève dans une école privée) l'examen d'habilitation magistrale et donc aussi affronter un examen de philosophie. Eh bien!, le professeur qui m'interrogea m'adressa la question suivante, pour commencer: Qu'attends-tu de la science? »; ce à quoi je répondis rapidement: « la connaissance de la vérité ». Qu'est-ce que j'avais jamais dit là! Il fut visiblement désarçonné, me posa rapidement quelque autre question, et ensuite me congédia, en me disant, avec un mépris mal dissimulé: « Tu es un moyenâgeux! ».

J'ai souvent repensé à cet épisode, en parvenant à la conclusion que nous avons tous les deux raison: moi, j'avais raison d'espérer que la science me guidât vers la vérité (vers l'essence des choses); et lui avait raison parce que la science actuelle — comme il le dit explicitement — peut tout au plus servir à construire des avions, automobiles, téléviseurs ou réfrigérateurs, mais certainement pas à découvrir la vérité.

Mais si la philosophie et la science ont renoncé à la recherche de la vérité, à qui devrait donc s'adresser celui à qui elle tient encore à cœur? Je suis presque sûr que si nous posions cette question à un philosophe, ou à un savant, ou à l'un de ces intellectuels qui prêchent, d'un jour à l'autre, à partir des chaires de la radio, de la télévision ou de la presse, on nous conseillerait de nous adresser à un psychiatre ou à un psychanalyste, puisque de vouloir rechercher la vérité ne peut constituer, au jour d'aujourd'hui, qu'un symptôme de régression (éventuellement « moyenâgeux »), et à cause de cela même de névroses.

Steiner écrit: « Si l'homme laisse parler son intériorité propre au sujet de la nature, il reconnaît qu'elle reste en-dessous de tout ce qu'elle pourrait accomplir grâce à ses forces impulsives. L'esprit voit sous forme plus parfaite ce que l'expérience contient, et il découvre que la nature, avec ses créations, n'atteint pas ses propres intentions » (pp.237-238).

Que veut dire, ici, Steiner? Ce n'est pas difficile: que la nature ne présente jamais (aux sens) un phénomène pur (un *Urphänomen*) sous forme pure, mais toujours et seulement un

phénomène sous *forme impure*, parce que mélangé — comme nous l'avons vu en son temps — avec ce qui est inessentiel ou accidentel.

C'est pourquoi la nature reste « en-dessous » de ses potentialités, alors qu'à l'homme il est donné d'atteindre ce qu'elle ne peut réaliser.

Il poursuit en effet: « L'esprit (...) se sent appelé à représenter ces intentions sous une forme plus parfaite: il crée des figures dans lesquelles il montre ce que la nature a voulu, en réussissant, cependant, à l'accomplir seulement jusqu'à un certain degré. Ces figures sont les oeuvres d'art. En elles, l'homme produit de manière parfaite ce que la nature montre imparfaitement. Le philosophe et l'artiste ont le même but. Ils cherchent à configurer le parfait que leur esprit perçoit, quand ils laissent agir sur lui la nature. Mais pour atteindre ce but, divers moyens sont à leur disposition. Chez le philosophe, en face d'un processus naturel, s'illumine une *pensée* une *idée*, et celle-ci s'exprime à lui. Chez l'artiste, une image *émerge* de ce processus, laquelle le montre plus parfaitement que l'on peut l'observer dans le monde extérieur » (p.238).

Celui qui saisit l'essentiel, en se portant au-delà de tout ce que le phénomène présente aux sens (à savoir de tout ce qui est un hybride d'éléments essentiels et accidentels), peut donc chercher à lui conférer une forme qu'il n'éprouve pas du tout de l'inessentiel il se trouve uni dans la nature.

Exprimé en image, l'essentiel se révèle comme *symbole*. Florenskij écrit à ce sujet: « Sans la création artistique, l'âme est soulevée du monde terrestre et entre dans le monde céleste. Là, sans image, elle se nourrit de la contemplation de l'existence du monde céleste, elle touche les noumènes éternels des choses et, imprégnée, chargée de connaissance, elle revient au monde terrestre. Et en revenant ici bas par la même route, elle arrive à la frontière du monde terrestre, où son acquis spirituel est investi d'images symboliques — les mêmes qui, en se fixant, forment l'œuvre d'art » (*Les portes royales* — Adelphi, Milan 1977, p.34).

Les « éternels noumènes » des choses se révèlent donc, chez le philosophe ou chez le savant, sous forme de pensées ou d'idées, chez l'artiste, sous forme d'images. La même chose, dite en termes junguïens, aurait la teneur suivante: les « éternels noumènes des choses » se révèlent, chez le philosophe ou chez le savant, sous forme « d'archétypes en soi » et, chez l'artiste, sous forme « d'images archétypes ».

Celles-ci doivent donc être distinguées des images qui nous sont habituelles à l'état de veille. Florenskij observe à ce sujet: « En allant de la réalité à l'imaginaire, le naturalisme offre une image fantastique du réel, un exemplaire superflu de la vie quotidienne; l'art a opposé, à l'inverse, le symbolisme, il incarne en images réelles une expérience différente, et en nous les offrant il crée une réalité plus haute » (*ibid.*, p.35).

Comme enseigne la science de l'esprit, une chose est en effet « l'imagination », en tant qu'*imagination subjective*, une autre est « l'imagination » en tant qu'*imagination objective*.

Steiner conclut: « À présent, si dans l'esprit d'un vrai artiste s'expriment, au-delà des images parfaites des choses, aussi les forces impulsives de la nature sous forme de pensées, la source commune de la philosophie et de l'art se révèle à nos yeux avec une clarté particulière. Goethe est un artiste ainsi fait. Il nous révèle les mêmes secrets, et sous la forme de ses oeuvres d'art, et sous la forme de pensées. Ce qu'il modèle dans ses poèmes, il l'exprime aussi sous forme de pensée dans ses essais scientifiques et dans ses « *dictons en prose* » (p.238).

Nous avons ainsi terminé le premier paragraphe; passons au second.

Steiner écrit: « Le contenu de pensée qui s'écoule de l'esprit humain quand il se place en face du monde extérieur, c'est la vérité (un autre « moyenâgeux »? — *nda*). L'homme ne peut requérir une autre connaissance en dehors de celle qu'il produit lui-même. Celui qui, derrière les choses, cherche encore ce que signifie d'autre leur vraie essence, ne s'est pas rendu compte du fait que tous les problèmes sur l'essence des choses découlent seulement du besoin humain de pénétrer aussi par la pensée ce qui se perçoit. Les choses nous parlent, et notre intériorité parle quand nous observons les choses. Ces deux langages proviennent de la même origine essentielle et l'homme est appelé à établir entre eux un accord réciproque. En ceci consiste ce que l'on appelle connaissance; c'est ceci et rien d'autre, que recherche celui qui comprend les besoins de la nature humaine » (p.239).

Que les hommes de culture d'aujourd'hui aient renoncé, par principe ou de fait, à la recherche de la vérité, revient donc à signifier que le « besoin humain » de nourrir spirituellement l'âme s'est toujours plus affaibli de plus en plus, comme dans un corps malade, le besoin d'aliment s'amenuise de plus en plus.

Il est superflu d'ajouter que c'est justement cette carence inconsciente d'aliment spirituel que l'on tente le plus souvent de remplacer, désespérément avec les « bouffetances » psychiques (individuelles ou collectives) qui finissent seulement par détériorer l'équilibre et la santé du corps.

Le Christ dit en effet: « *L'homme ne se nourrit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu* » (**Mtth 4, 4**).

Steiner écrit: « Les objets sont extérieurs tant que nous les observons seulement; quand nous commençons à penser sur eux, ils cessent d'être en dehors de nous; nous nous fondons avec leur essence intime. L'opposition entre perception objective extérieure et pensée objective intérieure subsiste seulement pour l'homme tant qu'il ne reconnaît pas la pénétration réciproque de ces deux mondes. Le monde intérieur de l'homme est l'intériorité de la nature » (p.239).

Que disions-nous, en effet, en parlant de *La philosophie de la Liberté*? Qu'il y a le monde *extérieur*, qu'il y a le monde *intérieur* (de l'âme), qu'il y a le monde *extérieur de l'intérieur* (de l'esprit), et que ce monde « extérieur de l'intérieur » n'est autre que le monde *intérieur de l'extérieur*; c'est-à-dire, *l'essence spirituelle du monde physique*. « Les choses de ce monde nous parlent », mais les bruits assourdissants de celui extérieur (médiatique) et de celui intérieur (psychique) nous empêchent normalement de les écouter.

Le monde extérieur s'est rendu par ailleurs d'autant plus assourdissant depuis que « l'information » est en vogue. Une chose toutefois, c'est de *savoir, comprendre* en est une autre; et le monde d'aujourd'hui est toujours plus peuplé de personnes — cela me fend le cœur de le dire — qui savent tout, mais ne comprennent rien.

« La vérité — souligne en effet Scaligero — n'est pas une information, mais une conquête » (*Isis-Sophia: la déesse ignorée* — Méditerranée, Rome 1980, p.57).

Steiner continue: « Ces pensées ne doivent pas être réfutées par le fait que des personnes différentes se forment des représentations différentes des choses (...) Puisque ce qui importe,



ce n'est pas que les hommes se forment, ou pas, un jugement identique sur la même chose, mais bien si le langage que l'intériorité de l'homme parle soit justement celui qui exprime l'essence des choses. Les jugements singuliers sont différents, selon l'organisme de l'homme et le point de vue de celui qui contemple les objets: mais tous les jugements découlent du même élément et nous introduisent dans l'essence des objets » (pp.239-240).

On a l'habitude de dire: « Le monde est beau parce qu'il est varié ». Mais nous sommes surtout « variés », nous. Au cas où nous serions donc conscients que le monde est *un* et que nous sommes, nous, selon la façon dont nous sommes faits et de là où nous nous trouvons, pour saisir des aspects divers, nous entrerions difficilement en opposition les uns aux autres. On n'entre pas en collision, en effet, avec les autres parce qu'ils saisissent des aspects différents du réel, mais parce que l'on croit que celui saisit par nous est le *réel* et pas seulement un de ses aspects. Au cas où « le langage que l'intériorité de l'homme parle » serait celui — comme dit Steiner — « qui exprime l'essence des choses » (ou au moyen duquel, on exprime un même *esprit*), deux personnes, qui aimeraient des choses différentes ou contraires, seraient portées, non pas à se contrecarrer, mais bien plus à s'entraider, sachant bien voir et devoir apprendre l'une de l'autre.

Pour être d'accord, il est nécessaire, en somme, de partager l'amour pour le *penser*, et non pour *un pensé*.

Steiner écrit: « L'homme est l'organe au moyen duquel la nature révèle ses secrets. Dans la personnalité subjective, apparaît le contenu plus profond du monde. « Quand la nature saine de l'homme opère comme un tout, quand il se sent dans le monde comme dans un grand tout, beau, noble et digne, quand le bonheur harmonieux lui donne un pur et libre ravissement, alors l'univers, s'il pouvait avoir conscience de soi, crierait de joie comme pour un objectif atteint, et il admirerait le sommet de son propre devenir et de son être propre ». (Goethe, essai sur *Winckelmann*) » (p.240).

Aujourd'hui, que les scientifiques se sont mis à étudier les rats pour mieux comprendre les êtres humains (que l'on consulte, à ce sujet, la nouvelle de Francesco Giorgi, *Hommes et rats*, du 13 juillet 2001), qui aurait encore le courage de prononcer de semblables paroles? Et pourtant — dit toujours Goethe — « pour que l'homme puisse accomplir tout ce que la vie exige de lui, il doit croire qu'il vaut plus que tout ce qu'il ne vaut pas » (*Maximes et réflexions* — TEMA, Rome 1988, p.51). Actuellement, l'on croit cependant qu'il « puisse accomplir tout ce que l'on exige de lui » en lui enseignant qu'il est beaucoup plus qu'un rat, ou qu'un gorille ou un chimpanzé.

« Si l'homme regardait toujours le ciel — disait Marc Aurèle -121-180) — il finirait par avoir des ailes ». Et qu'est-ce qu'il finirait pas avoir (ou par perdre), alors, s'il continuait — comme le font aujourd'hui les scientifiques — à toujours regarder à terre (voire sous-terre)? Vous savez ce que sont en réalité les « ailes » dont parle Marc Aurèle? Ce sont les organes des sens « astraux » (« fleurs de lotus », « roues » ou « chakras ») dont parle Steiner dans *l'initiation*. « Chez l'homme non évolué — explique-t-il — les « fleurs de lotus » sont de couleur sombre, et se tiennent closes, sans mouvement. Dans la clairvoyance, elles se trouvent inversement en mouvement et prennent des nuances de couleurs lumineuses (...) Quand donc un disciple de l'occultisme commence ses exercices, il arrive avant tout que les fleurs de lotus commencent à s'ouvrir ; par la suite elles commencent à tourner. Quand ce dernier fait se vérifie, la capacité de la clairvoyance commence. Ces « fleurs » sont en effet

les organes des sens de l'âme. Leur rotation signifie qu'on perçoit dans le suprasensible. Personne ne peut voir quelque chose de suprasensible, avant que ses sens astraux se soient développés de cette façon » (*L'initiation*, Antroposofica, Milan 1971, p.97).

Parler de l'homme comme d'un « animal » (quand bien même « intelligent »), veut donc dire mortifier l'homme (que l'on note dans ce verbe la présence de la mort), de sorte que celui-ci, ne pouvant plus découvrir son être vrai, puisse être plus facilement dominé (si la vérité rend libre, le mensonge rend esclave, en effet).

L'adage dit en effet : « Si j'étais roi et que je ne le susse point, ce serait comme si je ne l'étais pas ».

*Lucio Russo, Rome, 20 novembre 2001*

### **Cinquante-deuxième rencontre** *27 novembre 2001*

Ce soir nous reprendrons le second paragraphe du dernier chapitre, et je crois qu'il ne manquera que quelques pages à la fin du livre, pour que nous terminions notre étude.

Steiner écrit: « Le but de l'univers et l'essence de la vie ne se trouvent pas dans ce que le monde extérieur nous offre, mais en ce qui vit dans l'esprit humain et ce qui se répand de lui. C'est pourquoi Goethe considère comme une erreur du naturaliste de vouloir pénétrer dans la nature au moyen d'instruments et d'expérimentations objectives, puisque « L'homme lui-même, dans la mesure où il se sert de ses sens sains, est l'appareil physique le plus grand et le plus exact qui puisse exister, et le plus grand mal de la physique moderne, est justement d'avoir isolé (pour ainsi dire) les instruments de l'homme, et de vouloir connaître la nature uniquement par ce que montrent les instruments artificiels, en limitant ainsi la démonstration de ce qu'elle est en mesure d'accomplir » (...) L'homme doit faire parler les choses à partir du plus profond de son esprit, s'il veut connaître l'essence. Tout ce qu'il a à dire au sujet d'une telle essence est emprunté aux expériences spirituelles de son intériorité. Ce n'est qu'à partir de son intériorité profonde qu'il peut juger le monde. L'homme doit penser anthropomorphiquement (...) On humanise la nature quand on l'explique; les expériences intérieures de l'homme s'introduisent en elle. Mais de telles expériences subjectives (à savoir celles du sujet — *nda*) sont l'essence intime des choses » (pp.240-241).

Goethe, toujours, dit: « En observant la nature, dans ses phénomènes les plus grands comme dans les plus petits, je me suis constamment posé cette question: « C'est l'objet qui parle ou bien c'est toi? » Et c'est aussi sous cet éclairage que j'observais mes prédécesseurs ou mes collaborateurs » (*Maximes et réflexions* — TEA, Rome 1988, p.140).

Réfléchissons: comment donc, celui qui se pose une question de ce genre, peut-il se montrer en même temps convaincu que « l'on doit penser anthropomorphiquement »? Ne semblerait-il pas, en pensant de cette manière, que ce soit le sujet qui parle et non l'objet? Il semblerait, mais il n'en est pas ainsi. Pour le comprendre, il faut cependant avoir bien présente à l'esprit la différence entre le concept (l'autre face du percept) et le représentation. Tout deux découlent en effet de l'homme, et sont donc, de ce point de vue, « anthropomorphiques »: l'objet parle, cependant, au travers du concept, alors qu'au travers de la représentation, c'est le sujet qui parle; c'est si vrai que les psychologues, quand ils

pratiquent un test projectif (par exemple, celui de Hermann Rorschach — 1884-1922) s'attendent, justement en vertu de la représentation que le sujet se fait de l'objet (une tache), à connaître le premier et non le second.

Les psychologues visent donc à connaître *le sujet au moyen de l'objet* (en utilisant pour cela les représentations), alors que les scientifiques visent, et devraient viser, à connaître *l'objet au moyen du sujet* (en utilisant pour cela les concepts ou les « lois »).

Steiner dit que « l'on humanise la nature quand on l'explique », puisque « s'introduisent en elle les expériences intérieures de l'homme ». Tout repose cependant dans le fait de voir si de telles « expériences intérieures » sont vraiment celles de l'homme ou de l'*ánthrōpos*. En effet, introduire dans la nature, de manière libre et consciente, les expériences spirituelles du Je, c'est une chose, une autre est d'y introduire, de manière forcée et inconsciente, celles mécaniques (du corps physique minéral), celles vitalistes (du corps éthérique-végétal) ou celles psychologiques ( du corps astral animal).

Tout est dans la distinction, en somme, entre l'anthropomorphisme réel (spirituel) et celui illusoire (psychophysiologique et projectif). Seul l'homme — c'est vrai — peut expliquer la nature « en l'humanisant »: mais « homme » on ne naît cependant pas, on le devient.

Ainsi priait, par exemple, le grand écrivain allemand Ernst Wiechert (1887-1950):

« Seigneur, fait qu'avant de mourir, je puisse devenir un homme » (citation de mémoire — *nda*).

Pour ne pas « parler de nous », mais faire parler les choses et leur prêter une écoute, nous ne devons donc pas rester comme « maman nous a fait », mais nous transformer. La connaissance est en effet ascèse, et l'ascèse comporte, non pas la « mortification de la chair », mais bien l'exaltation de notre engagement noétique et éthique.

Écoutez tout ce que dit Giovanni Colazza: « L'homme, tel qu'il est dans la vie quotidienne, sert peu ou pas l'œuvre du monde spirituel. Beaucoup pourront avoir aussi de bonnes qualités, mais nos qualités personnelles n'ont pas d'importance pour le monde spirituel tant que nous ne commençons pas à travailler sur elles pour les mettre délibérément en avant. Ce que nous portons vers l'avant, avec un élan de l'âme et une impulsion consciente de la volonté, c'est ce qui sert l'œuvre des mondes spirituels sur la Terre, une oeuvre à laquelle nous sommes appelés à collaborer. Et ce que nous, nous faisons en nous, n'est pas pour nous, mais pour notre oeuvre » (*De l'initiation* — Tilopa, Rome 1992, pp.15-16).

Mais allons de l'avant et regardons ce que dit la note.

« Les conceptions goethéennes sont dans le plus vif contraste avec la philosophie kantienne. Celle-ci prend son départ de l'opinion que le monde des représentations est dominé par des lois de l'esprit humain, et que par conséquent tout ce qui vient à sa rencontre de l'extérieur ne peut exister en lui sinon comme reflet subjectif. L'homme ne percevrait pas l'« en soi » des choses, mais l'apparence naissante du fait que les objets produisent sur lui une impression, et qu'il connecte de telles impressions selon les lois de son intellect et de sa raison. De la circonstance qu'à travers cette raison l'essence des choses parle, Kant et les kantienens non pas la plus pâle idée. C'est pourquoi la philosophie kantienne ne put jamais rien signifier pour Goethe. Quand il s'appropriâ quelques-unes de ces sentences singulières, il leur donna un sens totalement différent de celui qu'elles ont dans la doctrine de leur auteur. À partir d'une annotation venue au jour après l'ouverture des archives de Goethe de Weimar, il s'avère que le poète se rendait clairement compte de l'opposition entre sa propre conception du monde et celle kantienne (...) Goethe estime que la définition kantienne ne correspond pas à la connaissance de l'homme, mais seulement au rapport dans lequel il se

place avec les choses quand il les contemple par rapport à son propre plaisir et déplaisir » (pp.241-242).

Vous vous rappellerez peut-être que, s'agissant de *La Philosophie de la Liberté*, je déclarai que tout ce que soutient Kant (à savoir qu'il nous serait donné de connaître les choses comme elles sont *pour nous*, mais pas comme elles sont *en soi*) peut valoir pour le sentiment, mais pas pour le penser ni pour le vouloir. Avec le sentir, en effet, nous ne sortons jamais de nous-mêmes (ordinairement); c'est pour cela, que je le définis alors comme « intransitif » ou « narcissique » (dans le sens freudien), à la différence du penser et du vouloir que je définis alors, au contraire, de « transitifs » ou « objectaux » (toujours dans le sens freudien). Le penser et le vouloir sont en effet au service, respectivement, du *concept de l'objet* et de *l'objet du concept*, alors que le sentir est au service de la *réaction du sujet* à la présence ou à l'action de l'objet (plaisir ou douleur, sympathie ou antipathie, amour et haine).

Quiconque a l'habitude de laisser (de manière plus ou moins consciente) ses réactions subjectives conditionner son penser (chose qui se produit toujours quand on émet une opinion) finira par conséquent par se convaincre que tout ce qui vaut pour le sentir vaut aussi pour le penser, et par se trouver à cause de cela même, au *fan's club* des kantien.

Steiner écrit: « D'une vérité humaine qui n'est pas subjective (ce qui revient à dire, découlant ou exprimée par le sujet — *nda*), on ne peut pas parler non plus. Puisqu'une vérité c'est d'introduire des expériences subjectives dans la connexion objective des phénomènes. Ces expériences subjectives peuvent même adopter un caractère absolument individuel (personnel — *nda*), et elles sont cependant l'expression de l'essence intime des choses. On ne peut pas introduire dans les choses sinon ce que l'on a expérimenté en nous-mêmes. C'est pourquoi tout homme, selon ses expériences individuelles, introduira dans les choses des éléments dans un certains sens différents. Un autre, qui n'a pas eu les mêmes expériences, ne pourra pas comprendre du tout ma manière d'interpréter certains processus de la nature. Mais ce qui importe n'est pas que tous les hommes pensent la même chose au sujet des choses, mais bien que tous, quand ils pensent au sujet des choses, vivent dans l'élément de la vérité » (p.242).

Pourquoi Steiner dit-il que les « expériences subjectives peuvent même adopter un caractère absolument individuel, et sont cependant l'expression de l'essence intime des choses »?

Parce que nous pouvons *donner une forme* (représentative) seulement à « l'essence intime des choses » (au concept, qui n'a pas de forme).

Comme nous le savons désormais, en effet, la représentation n'est pas autre chose qu'une illustration (particulière) d'un concept (universel): ou bien, une forme (conditionnée par la perception sensible) de ce qui, en soi, n'a pas de forme (vous rappelez-vous Hegel? « Les représentations en général peuvent être considérées comme des *métaphores* des pensées ou concepts » — *Les oeuvres scientifiques de Goethe (10)* — *ndt*).

À ce sujet, nous avons souvent pris l'exemple du triangle, en attirant l'attention sur le fait que son concept est *un*, alors que ses représentations peuvent être *multiples*.

Mais si de multiples représentations renvoient à un seul *concept*, à quoi renvoie alors des concepts multiples? C'est vite dit: à une seule *idée*. Et des idées multiples? Ce n'est pas difficile: à un seul *Je* (« Tout a été fait au moyen de lui, — dit le *Prologue* de l'Évangile de Jean — et sans lui, pas même une chose créée ne fut faite »).

Nous nous trouvons donc de nouveau devant ce monde que Goethe considère comme un « cercle de cercles » (*Les oeuvres scientifiques de Goethe (48)* — ndr), ou que Scaligero considère comme une « vérité de vérités »; plus d'une fois, en effet, il me dit: « Rappelle-toi que les vérités sont multiples et que la réalité est une ».

« Ce qui importe — dit Steiner — ce n'est pas que tous les hommes pensent la même chose sur les choses, mais bien que tous, quand ils pensent au sujet des choses, vivent dans l'élément de la vérité »: c'est-à-dire, dans l'élément de la « vérité des vérités », et donc dans l'élément de la « réalité »; et cet élément est l'esprit. Si « Dieu (ou bien la réalité —nda) n'existe pas, — a justement écrit Dostoïevski — tout est permis ».

Le problème est donc constitué par la nature de l'esprit qui nous anime et nous guide: une chose est en effet « l'esprit de vérité », une autre est l'esprit du « mensonge », et une autre encore celui de « l'illusion ». Les hommes animés par le premier n'auront en effet aucun besoin, pour se sentir frères, de penser « la même chose au sujet des choses » (de ce qu'on appelle la « pensée unique »), mais ils seront aussi enchantés que le monde ait besoin de tous, parce que, pour être connu, il a besoin d'être observé à partir des points de vue les plus divers.

Le fait est que la vérité — comme nous l'avons dit et répété, — n'est pas un *objet* (une chose) que l'on puisse *avoir* ou *ne pas avoir*, mais bien un *sujet* (un esprit) dans lequel, l'on peut *être* ou *ne pas être* (le Christ dit: « Moi, je suis la voie, la vérité et la vie » — **Jean 14, 19**).

Qui est dans la vérité (ou dans la réalité) est donc dans *l'amour*; et il est ardu d'imaginer que celui qui est dans l'amour soit incapable de rencontrer, fraternellement, tous ceux qui sont différents de lui, avec tous ceux qui ont des expériences différentes des siennes, et avec tous ceux qui s'intéressent à des choses qui n'ont rien à voir avec celles auxquelles il s'intéresse, lui.

Peut-être savez-vous que le « diable » est aussi désigné comme le « singe de Dieu »; gare! donc, à qui singe la fraternité sur le plan de la forme (sur celui des représentations ordinaires), puisque, sur ce plan, ne peut se réaliser que l'*uniformité* ou le *conformisme*; à savoir, la (diabolique) unification ou homologation des *pensés*, et non la (sainte) communion du *penser* (et, au travers du penser, des Je).

Augustin disait (354-430): « *Dilige et quod vis fac* » (Aime et fais ce que tu veux »); en paraphrasant, nous pourrions donc dire: « *Deviens le Je que tu es, et fais ce que tu veux* ». Mais revenons à notre sujet, et abordons le troisième paragraphe.

Steiner écrit: « Quand un objet exprime son être propre au travers des organes de l'esprit humain, la réalité totale ne découle que de la confluence de l'objet extérieur et du sujet intérieur. Ni au moyen de l'observation universelle, ni au moyen du penser unilatéral, l'homme ne connaît la réalité » (p.243).

Au moyen de « l'observation unilatérale » l'homme connaît en effet (sans s'en rendre compte) Ahrimane, alors qu'au moyen du « penser unilatéral », il connaît (sans s'en rendre compte) Lucifer: ou bien, deux *parties* de la réalité, et non la « réalité totale ».

Steiner continue: « Cette conception du monde, qui reconnaît dans les idées l'essence des choses, n'est pas du *mysticisme*. Mais avec le mysticisme, elle a ceci en commun: qu'elle ne contemple pas la réalité objective, en tant que quelque chose qui existe dans le monde extérieur, mais comme quelque chose qui se comprend dans l'intériorité de l'homme (...)

Tant le mysticisme que le tenant de la conception goethéenne du monde, repoussent la foi dans un au-delà (matériel ou spirituel — *nda*), et les hypothèses sur ce même, et ils s'en tiennent à la spiritualité réelle qui s'exprime dans l'homme même. Goethe écrit à Jacobi: « Dieu t'a puni par la *métaphysique* et il t'a planté une épine dans la chair; au contraire, il m'a béni par la *physique*... Moi, je m'en tiens à la vénération de Dieu de l'athéisme (Spinoza) et j'abandonne à vous-autres tout ce que vous appelez et devez appeler religion. Toi, tu t'en tiens à la *foi* en Dieu, moi, à la *contemplation* de Lui » (p.243).

Qu'en dites-vous? Bénira-t-il encore, Dieu, ceux qui, au moyen de la « physique », contemplent et adorent — comme nous l'avons vu affirmer par Steiner — « ce qui est purement matériel » ou sous-matériel (*Les oeuvres scientifiques de Goethe (50) — ndr*) et non plus Lui? (À qui voudrait continuer — sur les traces de Goethe — à être « béni » par la physique, nous suggèrerions de consulter, de Steiner, *Impulsions scientifico-spirituelles pour le développement de la physique* — Miriadi, Meste (Ve), 1<sup>er</sup> vol. 2000, 2<sup>ème</sup> vol. 2001 — ndr).

Steiner continue: « Ce que Goethe veut contempler est l'essence des choses qu'il a expérimentée dans son monde d'idées. Le mystique aussi veut connaître les essences des choses qui sont émergentes dans son intériorité; mais il repousse justement le monde des idées « en soi » clair et transparent, comme inefficace, pour lui faire accéder à une connaissance supérieure. Il ne croit pas devoir développer ses facultés idéelles, mais bien d'autres forces de son intériorité, pour voir les substratums profonds des choses. D'habitude, il croit saisir l'essence des choses en sensations et sentiments indistincts. Mais sentiments et sensations n'appartiennent qu'à l'être subjectif de l'homme; en eux rien ne s'exprime au sujet des choses. Les choses elles-mêmes ne parlent que dans les idées. Le mysticisme est une conception du monde superficielle, quoique les mystiques se vantent de leur « profondeur » face aux rationalistes. Ils ne connaissent pas la nature des sentiments, autrement ils ne les estimeraient pas comme des manifestations de l'être universel, et ils ne connaissent pas la nature des idées, autrement ils ne les estimeraient pas comme superficielles et rationalistes. Ils n'ont pas une lueur de ce qu'expérimentent dans les idées les hommes qui vraiment en ont » (pp.243-244).

S'ils connaissaient la nature des sentiments, ils sauraient en effet que ceux-ci — comme nous l'avons dit il y a peu — sont « intransitifs » ou « narcissiques », et à cause de cela même des manifestations de *leur être particulier*, et non pas de « l'être universel ». Steiner dit que les mystiques « n'ont pas une lueur de ce qu'expérimentent dans les idées les hommes qui vraiment en ont ». Ce qui veut dire que les mystiques sont *chauds* dans l'âme, mais *froids* dans l'esprit. On fera bien, par conséquent de rappeler — et je l'ai souvent répété — qu'Ahrimane est un *esprit sans âme*, alors que Lucifer est une *âme sans esprit*. Nous sommes ainsi parvenus au quatrième paragraphe.

Steiner écrit : « Qui recherche dans son intériorité propre le contenu essentiel du monde objectif, peut aussi situer l'essence de l'ordonnement moral du monde seulement dans la nature humaine elle-même. Qui croit à l'existence d'un au-delà réel derrière la réalité humaine, doit aussi y rechercher la source de sa moralité. Parce que la moralité dans un sens supérieur ne peut provenir que de l'essence des choses. C'est pourquoi le croyant dans l'au-

delà présuppose des commandements moraux auxquels l'homme doit se soumettre » (p.244).

Le « croyant » veut donc le *vouloir d'autrui* (le devoir), et non son propre vouloir (celui du Je, habité par le *Logos*). Mais dans le *Pater Noster* formulé par Steiner, on lit : « Que Ta volonté soit par nous actualisée telle que Tu l'as posée dans notre essence intérieure profonde ». Ce qui signifie que pour faire la volonté de Dieu, il faut *devenir*, d'*ego*, un Je. Il n'est donc pas question de « devoir être », mais de « vouloir être ».

Steiner écrit : « Goethe fait naître la moralité du monde idéal de l'être humain. Ni des normes objectives, ni de simples instincts ne guident l'action humaine ; mais ce sont bien les idées claires en soi par lesquelles l'homme lui-même se donne la direction, et qu'il ne suit, ni par devoir, comme il devrait suivre des normes morales objectives, ni par contrainte, comme l'on suit ses propres instincts et impulsions. Il les sert par amour ; il les aime comme il aime un enfant ; il en veut la réalisation et il s'engage en elles, parce qu'elles sont une partie de son être propre. L'*idée* est la directive et l'*amour* est la force motrice de l'éthique goethéenne » (p.245).

Disons-le aussi : l'ego, dans le meilleur des cas, se préoccupe d'observer les normes ou les préceptes moraux pour s'assurer la tranquillité durant sa vie (la « quiétude ») et une béatitude paradisiaque après la mort. On se *comporte* moralement, par conséquent, mais on n'est pas moral, puisque pour *l'être*, on devrait mourir à soi-même et devenir un Je. Cependant, mourir lui fait peur, et il cherche alors à se gagner le paradis avec les « œuvres » ou avec les « bonnes actions, sans trop veiller à ce que soient tout aussi « bons » ses sentiments, ses pensées et, surtout, ses intentions secrètes et profondes. Quand il y avait encore dans le monde des gens qui comprenaient ces choses, on savait que le « diable », peut d'autant se permettre d'*avoir* toutes les vertus, que justement il n'est pas vertueux, et donc en mesure d'aimer. Ce n'est pas par hasard que Steiner explique que Dieu partage l'*omnipotence* avec Ahrimane et l'*omniscience* avec Lucifer, mais il se garde pour lui seulement l'*amour*.

Chers amis, je ne crois pas qu'il y ait autre chose à dire. Permettez donc que je conclue notre travail en vous lisant tout ce que dit encore Steiner de l'art, dans le cinquième paragraphe de ce dernier chapitre.

« Si l'homme n'avait pas la faculté d'engendrer des créations formées plutôt dans le même sens des œuvres de la nature, mais en portant ce sens à une manifestation plus parfaitement que peut le faire la nature, il n'y aurait pas d'art au sens goethéen. Les créations de l'artistes sont des objets naturels à un degré plus élevé de perfection (...) Ce n'est pas la matière, que l'artiste emprunte à la nature qui constitue l'œuvre d'art ; mais seulement ce que l'artiste, en puisant à sa propre intériorité, y exprime. L'œuvre d'art le plus haute est celle qui nous fait oublier qu'elle a pour fondement une matière unilatérale, et qui éveille notre intérêt uniquement grâce à ce qu'a fait l'artiste de cette matière. Il crée naturellement ; mais non de la même façon que crée la nature » (p.246).

**Lucio Russo, Rome, 27 novembre 2001**