

Anthroposophie et avenir de la raison

Que signifie à vrai dire la « scientificité » ?

Karl-Martin Dietz

À Milet, un jour, une servante allant chercher de l'eau, regarda dans le fond d'un puits et y découvrit le philosophe Thalès. Dans l'hypothèse, qu'il y fût tombé, elle le railla au sujet de son inexpérience du monde. Telle est l'anecdote bien connue. Il ne vint absolument pas à l'esprit de la servante qu'il y fût descendu à dessein, par exemple, pour entreprendre quelques observations du ciel sans être perturbé par la lumière latérale. — Des servantes de ce genre, il y en existe aujourd'hui. Elles ne sont plus censées venir de Thrace. D'une manière semblable à cette servante d'humeur railleuse, mais en réalité se couvrant elle-même de ridicule, surgissent aujourd'hui des critiques de la « scientificité » de Steiner. Eux aussi ne s'interrogent pas sur un sens possible de ce qui est inhabituel.

Ici s'achève le parallèle. Bien sûr, on ne peut reprocher à la servante aucune fausse attitude. Elle ne pouvait pas connaître l'œuvre de Thalès y compris tous ses efforts autour de la nouvelle astronomie de l'époque. Mais les « critiques » d'aujourd'hui s'avancent avec leur propre échelle de scientificité, lorsque par méconnaissance ou désintérêt, ils déclarent insuffisant ce qui d'emblée ne s'accorde pas avec leur image du monde. (1)

Ce qui sous ce rapport est à dire, par exemple, contre le chapitre correspondant dans la biographie de Steiner de Heinrich Ullrich, Johannes Kiersch l'a décevantement mais nettement formulé : Ullrich fait un mauvais usage des « formes symboliques » de Cassirer pour son argumentation, et néglige la confrontation explicite de Steiner avec les problèmes de la connaissance scientifique — en particulier la conférence donnée au Congrès philosophique international de Bologne en 1911 (GA 35) et l'ouvrage *Des énigmes de l'âme* de 1917 (GA 21) (2). Maints critiques de la « scientificité » de Steiner partent en outre d'un concept de science désormais tombé en désuétude et laissent simplement de côté les évolutions ultérieures de ces toutes dernières décennies. (Ainsi Ullrich réfère ses critères à une publication de l'année 1938 ! [Bachelard]) D'autres présentent, outre de fausses informations concrètes, des carences méthodiques de dimension plus grande, comme Helmut Zander. (3) (Avec cela, Karen Swassjan (4) et Lorenzo Ravagli (5) en ont fait la critique et est aussitôt paru le recueil édité par Rahel Uhlenhoff *Anthroposophie dans l'histoire et le temps présent* (6)). Au plus tard après quelques-unes des expositions contenues dans cet ouvrage, il semble à peine concevable désormais que Zander soit encore considéré à l'avenir comme un « expert » de l'anthroposophie — Précisément dans la seconde moitié du 20^{ème} siècle, des ruptures doivent être enregistrées dans la compréhension de la « science », qui en partie n'ont pas encore été élaborées jusqu'à aujourd'hui. (7) Cela vaut en particulier pour la nécessité, conséquemment à la physique quantique, de repenser la causalité, et par ailleurs pour la nouvelle incertitude de ce que doit valoir surtout un « fait scientifique » (8). À rappeler aussi la proposition du philosophe Kurt Hübner d'élargir ce qui est « scientifique » par un penser « mythique ». (9) Maintes de ces ruptures sont restées des tentatives tâtonnantes. Elles montrent nonobstant que l'empirie et la rationalité, en tant que piliers classiques de la cognition scientifique, en aucune façon ne sont suffisantes. (10) Le changement paradigmatique de la compréhension de la science qui s'est esquissé depuis des décennies (Popper, Kuhn, Feyerabend) est en général omis par les critiques de Steiner, quoique l'aspect problématique de l'intellect des temps modernes ait été, dans l'intervalle, remis au premier plan par de nombreuses personnes, puisqu'il suscite de sérieuses questions techniques, écologiques et de nature sociale. — Avant toute évaluation, on doit comprendre la manière dont le penser scientifique en est arrivé à sa situation actuelle. Une question fondamentale, c'est de savoir avec cela comment se comporte la rationalité vis-à-vis du supra-rationnel (intuition, ésotérisme, noétique, et autres).

L'origine de la rationalité

Ce qui vaut comme opposition polaire, depuis les temps modernes en général, par exemple, intuition d'un côté et logique de l'autre, renvoie dans l'éclairage de l'histoire de la conscience à une origine commune. (11) Platon fournit d'importantes indications. Il distingue, par exemple dans son *État*, deux modes du penser : noesis et dianoia. Dianoia, penser, intelligence, s'oriente sur le monde sensible et au moyen d'hypothèses (axiomes). Ses objets sont, de préférence, la mathématique et la

géométrie. Noesis, par contre, se meut dans le domaine du pensable (noeton), sans le secours de l'empirie sensible. Dans la noesis se trouve pour cette raison l'origine de la rationalité. Les « objets » de la noesis ne sont pas mesurables, pondérables, perceptibles, à savoir ils n'ont aucune grandeur, masse ou couleur. Lorsque, par exemple, le concept « cercle » est un « objet » de la dianoia, alors le « rond » est l'idée reposant à la base du cercle. Celle-ci échappe par principe à la quantification, mathématisation et déduction empirique ; et avec cela aussi à une définition dans les règles.

Aristote connaît pareillement les deux modes du penser. Pour lui, le nus (esprit ; fondement de la noesis) se porte garant de la justesse du penser logique (épistème). Car celui-ci seul pourrait aussi se tromper. **(12)** Il en résulte des conséquences pour la pratique cognitive : « C'est un manque d'éducation quand on ne sait pas, en quoi une preuve est à rechercher et quand ce n'est pas le cas. Car qu'il existe une preuve pour tout, c'est impossible, sinon il se produirait une progression dans l'infini et donc aucune preuve n'aurait lieu ». **(13)** La phrase est sans aucun doute encore très actuelle !

Thomas d'Aquin, un millénaire et demi plus tard, permet à « intellectus » (la conception latine du grec « nus ») l'élargissement de la connaissance au sein du domaine spirituel-divin, jusqu'à la « contemplation de Dieu » et « l'union pleine de félicité de l'intelligence créé avec l'esprit increé ». **(14)**. D'un autre côté, avec Thomas commence la diffusion d'un concept de vérité, qui depuis a parcouru un chemin triomphal. La théorie de correspondance de vérité signifie, brièvement saisie : vraie est une idée, lorsqu'elle correspond aux faits empiriques. La règle est donc le « fait [concret, *ndt*] » (au sujet de la réalisation duquel, aujourd'hui, en tout cas, on doit méditer de nouveau, selon Fleck et Kuhn). L'idée a à s'accommoder au « fait ». Elle n'est encore comme telle que dans l'esprit de l'être humain. Chez Thomas lui-même, cela n'est pourtant que la moitié de la vérité. Chez lui l'adéquation va dans deux directions : « Vérité est originellement en esprit (in intellectu), mais en seconde ligne dans les choses (in rebus), pour autant que celles-ci peuvent être mises en relation à l'esprit comme leur origine (principium). » Vérité, pour Thomas n'est donc pas seulement dans l'esprit, mais aussi dans les choses, pour autant que celles-ci correspondent à l'esprit qui les crée et qui est leur origine. Pour la conception moderne, l'acte spirituel est ordonné d'après la « chose » [*Ding*] et dépend d'elle. Pour autant que la vérité est en esprit (in intellectu), elle est pour Thomas révélation de l'être, dans la mesure où elle est dans les choses, elle existe dans la ressemblance avec l'origine (similitudo principii). « Mais la déclaration que vérité est adaptation de cause et esprit (veritas est adaequatio rei et intellectus), peut appartenir aux deux conceptions ». **(15)** Pour Thomas, intellectus offre un domaine cognitif particulier (monde spirituel, Dieu) et en même temps un discernement dans les principes du connaître et de l'agir humains. De cela nous distinguons l'entendement [*Verstand*] (ratio), comme une capacité de l'esprit humain rapportée d'un côté à l'intellect et, de l'autre, au monde sensible, qui rend possible l'abstraction et la formation de concepts. **(16)** Celles-ci constituent l'entendement scientifique des temps modernes, dans lequel « l'intellectus » créateur ne joue plus aucun rôle.

Avec le triomphe du nominalisme, qui commence dès l'époque de la vie de Thomas, l'intellectus/nus est péremptoirement formalisé, saigné et dépotentialisé. La possibilité d'une connaissance de l'être se trouve remise en question. **(17)** Thomas, lui-même résout cette difficulté par la distinction de trois plans de conceptuabilité : 1. son potentiel créateur (les universaux sont dans l'esprit de Dieu [intellectus divinus] : ante res ; 2. leur présence dans l'être créé des choses (in rebus) et 3. leur fonction dans l'intellect connaissant (post res). Le nus se trouve donc — et chaque fois de manière distincte — dans le royaume des idées qui créent, dans les choses du monde physique — et dans la conscience de l'être humain. Cette différenciation se perd avec la mort de Thomas. Depuis Roscellin, Abélard et Ockham, les concepts ne sont donc plus que des produits de l'esprit humain (post res). Au travers du tournant nominaliste, ceux-ci se voient renvoyés à eux-mêmes. En retour, l'être humain se conçoit en contrecoup toujours plus comme individu et sujet autonome. **(18)** Le concept de raison (nus/intellectus) se transforme dans l'histoire de la conscience occidentale au travers de plusieurs stades :

Nus/intellectus désigne d'abord la raison ordonnée sur le monde des idées et sur les choses cosmiques et divines ; il est lui-même de nature divine. Il devient ensuite la raison en direction de ce qui est créé, mais toujours rapporté à l'être et à l'essence.

Ensuite apparaît l'intellectus radical subjectivisé, avec la conséquence, que l'empirisme, d'un côté, et une nouvelle philosophie de la raison (rationalisme), de l'autre, se forment et depuis le 17^{ème} siècle s'engagent dans une confrontation fondamentale. (19) En même temps, par l'hermétisme, la franc-maçonnerie, et autres, intervient un fort mouvement contraire au 18^{ème} siècle. Avec Kant, le penser humain est finalement parvenu à la frontière de la réalité : « Ainsi la raison conçue par Kant est au total une raison dépotentialisée : néanmoins, elle est autonome et se donne elle-même ses lois, la loi de liberté et la loi naturelle. Elle se permet, par auto-réflexion et dans son caractère limité de concevoir et d'expliquer, et elle pense nécessairement Dieu, âme et monde en tant qu'idées règlements, mais elle ne peut plus connaître : elle s'étend jusqu'aux limites du monde, mais non plus directement jusqu'au divin. Eu égard à ses productions les plus élevées jusqu'à présent dans la théorie, elle est devenue une raison des limites : raison frontière » (20) (Pour caractériser le lieu de soudure de l' « anthropologie » [dianoia] et de l' « anthroposophie » [noesis], Steiner introduit dans *Des énigmes de l'âme*, le concept de « représentation limite ». (Celui-ci n'a pourtant pas été pris en connaissance par ses critiques). Si le penser était autrefois un organe pour percevoir la réalité, alors il ne sert plus entre temps que d'outil. Il est réduit à une procédure. Si quelqu'un, dans cette condition, est confronté à un penser rempli de contenu noétique, alors celui-ci lui apparaît « non-scientifique ». Le regard-tunnel se rétrécissant, provoque des délimitations qui se rétrécissent de plus en plus. On ne découvre que ces œufs de Pâques que l'on a soi-même cachés. En somme : la raison a perdu le caractère d'une source cognitive personnelle et est devenue un moyen de découverte du consensus. (21)

Intellectus et ratio aujourd'hui

Au moyen du travail de Einstein, Heisenberg, Bohr et d'autres, on en est arrivé à une « crise de la science moderne », et pas seulement à un malaise sur ses conséquences. (22) Jusqu'à ce que même la réalité et la rationalité inhérentes à la chose fussent finalement perdues pour la connaissance scientifique. « Le chemin vers les nouvelles représentations en devint à l'avenant extrêmement pénible et douloureux, et il doit être réouvert à nouveau par chaque novice. Les inventeurs de la nouvelle physique, de la mécanique quantique, Planck et Einstein, qui furent distingués par le prix Nobel, n'étaient eux-mêmes pas prêts, à aller conséquemment jusqu'au bout de ce chemin... Il fut ménagé aux plus jeunes d'entre les physiciens de l'époque, Werner Heisenberg, Paul Dirac, Wolfgang Pauli et d'autres, excepté à leur très vénéré maître danois Nils Bohr, d'exposer la nouvelle vision du monde dans une forme consistante, dans un sens moderne, et convaincant. Pourtant, en y regardant de plus près, peu d'entre eux seulement ont profité de « l'interprétation de Copenhague » de la mécanique quantique, pour réviser en définitive leur propre représentation du réel ». (23) Il s'agit, selon Dürr, de pouvoir reconnaître de nouveau la dimension spirituelle de notre existence. (24) « Il n'y a pas de matière ! » (25) Car « lorsque nous désassemblons sans cesse la matière toujours plus loin, il ne reste plus rien à la fin de ce qui nous rappelle la matière. Pour finir, il n'y a plus de substance, il n'y a plus que forme, structure, symétrie, relation. La matière n'est pas composée de matière ! » (26) Ainsi Dürr peut-il alors désigner à l'occasion la matière comme « de l'esprit qui a dégouliné et s'est figé ». (27)

Reconquête d'une empirie noétique

Dans cette aporie de l'évolution de la conscience, la production de Rudolf Steiner peut être prise en considération. Steiner s'est fixé la tâche de faire valoir de nouveau l'empirie noétique perdue au long de l'évolution de la conscience, l'expérience de l'esprit agissant (nus) et de rendre possible au penser humain une capacité d'évolution au-delà des limites de la rationalité. Et inversement : la rationalité qui imprègne notre pensée est rendue transparente pour son origine spirituelle (noétique). En même temps, Steiner remet conséquemment en évidence l'aspect créateur, qui repose dans la connaissance de la « réalité ». Ainsi déjà dans *Vérité et Science* (1892) : « ...Le résultat de cette exploration est que la vérité n'est pas, ainsi qu'on le suppose habituellement, le reflet idéal de quelque réalité, mais au contraire un libre produit de l'esprit humain, produit qui n'existerait nulle

part si nous ne le produisons pas nous-mêmes. La tâche de la connaissance n'est pas de *répéter* sous la forme conceptuelle quelque chose qui existait déjà sous une autre forme, mais de *créer* un domaine tout à fait neuf qui, alors seulement qu'il est joint au monde donné par les sens, nous livre la réalité totale. » (28)

C'est d'une manière similairement prégnante qu'il formule dix ans plus tard dans une conférence : « L'être humain ne doit donc pas seulement, d'une quelconque manière, répéter la nature, mais voir au contraire s'il ne reposent pas des forces en lui qui mènent au-delà de ce qui est directement donné. » Une telle conception « laisse absolument valoir la science », mais s'élève au-dessus de ce « que la science lui offre en tant que légitimité conforme aux lois de la pensée logique ». (29) Ce point de vue s'étend sur toute l'œuvre de Rudolf Steiner. Ses déclarations servent à l'incitation de l'acte cognitif et volontaire, à chaque fois personnel, individuel, créatif, non pas à l'assertion d'un système ou aux affirmations des faits. Elles ne doivent pas rencontrer chez l'auditeur ou le lecteur une réception de nature représentative (acceptation ou refus), mais stimuler son activité productive propre. Anthroposophie veut être « incitation à une contemplation particulière de l'univers » (30) Elle n'en appelle pas à une « foi dans l'autorité », mais au contraire à une « vérification intellectuelle » de l'auditeur et du lecteur individuel. (31) Contemplation personnelle et vérification individuelle sont des caractéristiques de l'anthroposophie. Il ne s'agit pas d'un système avec elle, de modèle ou de théorie, mais au contraire, d'une reconquête de la dimension noétique par l'être humain devenu individuel.

Il n'est donc pas surprenant dans cette mesure que Steiner, à de nombreuses occasions, ait mis en exergue l'importance du penser pour l'investigation de l'esprit de nature anthroposophique. En récapitulation, quatre aspects peuvent être distingués :

1. Le penser logique est le moyen d'auto-éducation à l'autonomie du soi ;
 2. il sert en outre, à comprendre les communications des résultats de l'investigation suprasensible et à les accompagner d'un esprit critique.
 3. La logique ne perd pas non plus son importance, lorsque l'être humain « s'adonne au domaine de la contemplation ». Le penser autonome remplace le gourou.
 4. Le penser renvoie, aujourd'hui encore — pour Platon, Aristote ou Thomas cela allait encore naturellement de soi — bien au-delà de lui-même à sa source (créativité, intuition et autres).
- (32)

Tâches d'avenir

De tout cela résultent des tâches pour l'avenir : il serait inadéquat de vouloir mesurer l'anthroposophie à l'échelle de la compréhension scientifique traditionnelle et avec cela du *dianoia/ratio*. Son but déclaré est de réunir le *nus* (intellectus), perdu lors de l'évolution spirituelle, avec le penser rationnel. Vouloir la comprendre à l'aide d'un pur penser *dianoïaque*, serait par conséquent non indiqué (« manque de formation et autre). Cet empressement ressemble plutôt — pour faire un mauvais usage de la parole d'Odo Marquand — à une preuve mélancolique de la contingence au drolatique. Le penser *dianoïaque* ne peut délivrer qu'une indication et une aide à la compréhension. Ses formations conceptuelles sont de nature heuristique [qui sert à la découverte, *ndt*]. (33) C'est en cela que repose d'un autre côté sa robustesse. Il vaut de mettre en évidence cela plus nettement encore que cela a été le cas jusqu'à présent.

D'un autre côté il deviendra peut-être plus nécessaire de comprendre l'actuel caractère de la « science » et de percer à jour ses limites à elle. L'anthroposophie ne devient plus alors quelque chose d'autre, étrangement incompréhensible, mais un « essai empirique » (Rudolf Steiner), pour se comporter aux zones frontières des sciences.

La condition préalable à cela serait à vrai dire d'y faire entrer fondamentalement l'évolution de la conscience. Steiner y a accordé une grande importance. Presque dans chacune de ses conférences, se rencontrent des remises en ordre, ou en perspective, de l'histoire spirituelle de phénomènes actuels. Cet intérêt ne s'est manifestement pas reporté sur ses auditeurs et lecteurs dans une dimension plus importante aujourd'hui. Déjà la compréhension de la « science » n'est nonobstant pas à expliquer sans un élargissement du regard par l'histoire de la conscience.

Autre chose vient se rajouter à cela. Dans l'époque qui précéda la différenciation historico-spirituelle de noesis et dianoia, il n'était alors que très difficile de distinguer la science de l'art. Ce n'est qu'à l'époque moderne, que les deux en vinrent à s'opposer radicalement. Or l'évolution actuelle se déroule sur une nouvelle rencontre des deux domaines cognitifs. La contribution de l'anthroposophie comme une « manière particulière de voir le monde » et en tant que « méthode d'essai empirique », serait ici à dégager.

C'est avec une vigueur particulière que l'on s'interrogera sans cesse sur la « convertibilité pratique » de l'anthroposophie d'un côté et, de l'autre, sur « l'arrière-plan théorique » de ses champs de vie. Que ces deux interrogations soient dès le commencement posées de travers, c'est clair comme le jour. L'anthroposophie ne peut pas être « transposée » ; au contraire, ceux qui se laissent stimuler par elle peuvent, à chaque fois en propre, réaliser leurs actions engendrées au moyen de leur « imagination morale » individuelle dans des situations concrètes. De cela surgissent dans l'interaction sociale des « champs de vie anthroposophiques ». Ceux-ci n'ont aucun cadre théoriquement définissable, mais consistent en actions individuelles de ceux qui y prennent part. « La science n'est à coup sûr aucun signe de sagesse, mais l'ignorance n'en est pas un non plus. »

(34)

Die Drei, n°2/2012

(Traduction Dr. Daniel Kmiecik)

Notes :

- (1) Les réflexions présentées ici firent l'objet d'une communication sous une forme abrégée, lors d'un congrès de la « grande école » [Fachhochschule] d'Ottesberg sur « l'anthroposophie dans le contexte universitaire », le 22 septembre 2011.
- (2) Johannes Kiersch : *La pédagogie Waldorf repose-t-elle sur la science ?*, dans : *Art de l'éducation*, février 2011, pp.48 et suiv.
- (3) Helmut Zander : *Anthroposophie en Allemagne. Conception du monde théosophique et pratique sociétale 1884-1945*, Göttingen 2007.
- (4) Karen Swassjan : *L'anthroposophie remise à neuf. Bilan d'une expérience spirituelle éprouvée*, Dornach 2007.
- (5) Lorenzo Ravagli : *Les récits de Zanders. Une analyse critique de l'ouvrage « Anthroposophie en Allemagne »*, Berlin 2009.
- (6) Rahel Uhlenhoff (Édit.): *L'Anthroposophie dans l'histoire et dans le présent*, Berlin 2011, avec des contributions d'Arthur Zajonc, Davide Marc Hoffmann, Wolfgang Schäd, Jörg Ewertkowski, Günter Röscher, Andreas Hantscher, Robin Schmitt, Roland Haalfen, Johannes Kiersch, Bernhard Schmalenbach, Michaela Glöcker, Matthias Girke, Harald Matthes, Manfred Klett, Christoph Strawe et Uwe Werner.
- (7) Hans-Peter Dürr : *Esprit, Cosmos et physique. Des idées sur l'unité de la vie*, Amerang 2010.
- (8) Ludwig Fleck : *Naissance et évolution d'un fait scientifique. Introduction à la doctrine du style et du raisonnement collectifs (1935)*, Francfort 1980 ; Thomas S. Kuhn : *La structure des révolutions scientifiques*, Francfort 1962.
- (9) Kurt Hübner : *Critique de la raison scientifique*, Freiburg/Munich 1978, 1979, Kurt Hübner : *La vérité du mythe*, Munich 1985.
- (10) Karl-Martin Dietz : *La quête de la réalité*, Stuttgart 1988, pp.127-137.
- (11) Karl-Martin Dietz : *La métamorphose de l'esprit*, Vol. 1-3, 1989-1990, 2004.
- (12) Aristote : *Analytica posteriora* II 19.
- (13) Aristote : *Métaphysique* 4,4.
- (14) Thomas d'Aquin : *Compendium theologiae*, Chap. 36.
- (15) Thomas d'Aquin : *Summa theologiae*, I 15,3; Pour plus de détails sur le concept de vérité chez Thomas, voir Karl-Martin Dietz : *La quête de la vérité, à l'endroit cité précédemment*, pp.144-156.
- (16) Hans Michael Baumgartner : *Transformations du concept de raison dans l'histoire de la pensée européenne*, dans : L. Scheffszyk (Édit.) *Rationalité*, Freiburg 1989, pp.167-203, p.171.
- (17) *Au même endroit*, pp. 181 et suiv.
- (18) Karl-Martin Dietz : *La quête de la vérité, à l'endroit cité précédemment*, pp.138-144. Hans Michael Baumgartner : *Transformations du concept de raison dans l'histoire de la pensée européenne, à l'endroit cité précédemment*, p.183.
- (19) Baumgartner, *à l'endroit cité précédemment*, pp.183 et suiv.
- (20) Baumgartner, *à l'endroit cité précédemment*, p.190.
- (21) Baumgartner, *à l'endroit cité précédemment*, p.199.
- (22) Richard Tarnas : *Idées et passion*, Munich 1999, pp.448 et suiv.
- (23) Hans-Peter Dürr : *Esprit, Cosmos et physique. à l'endroit cité précédemment*, pp.15 et suiv.
- (24) Hans-Peter Dürr : *Esprit, Cosmos et physique. à l'endroit cité précédemment*, p.45.
- (25) Hans-Peter Dürr : *Esprit, Cosmos et physique. à l'endroit cité précédemment*, p.44.

- (26) Hans-Peter Dürr : *Esprit, Cosmos et physique*. à l'endroit cité précédemment, p.33.
- (27) Hans-Peter Dürr : *Esprit, Cosmos et physique*. à l'endroit cité précédemment, p.97.
- (28) Rudolf Steiner : *Science et vérité* (1892) Préface [traduction de Georges Ducommun, *ndf*], **GA 3**.
- (29) Rudolf Steiner : *Sur l'histoire de la philosophie de la Liberté et la littérature (GA 51)*, Conférence du 7.5.1902, Dornach 1983, pp.302 et suiv.
- (30) Rudolf Steiner : *1923, l'année du destin (GA 259)*, Conférence du 20.1.1923, Dornach 1991, p.89.
- (31) Rudolf Steiner : *Le christianisme ésotérique et la conduite spirituelle de l'humanité (GA 130)*, conférence du 21.9.1911, Dornach 1977, p.55.
- (32) Pour plus de détails sur ces aspects, voir : Karl-Martin Dietz : *Comprendre l'ésotérisme* , Stuttgart2008, pp.215-228.
- (33) Christian Rittelmeyer, *Bonne pédagogie — idéologie douteuse ?*, dans : *L'école Waldorf aujourd'hui*, édité par Peter Loebell, Stuttgart 2011, pp.327-347.
- (34) Rudolf Steiner : *L'Évangile de Jean (GA 103)*, conférence du 23.5.1908, Dornach 1962, p.103.

Dr . Phil. Karl–Martin Dietz: Institut (des sciences) culturel Friedrich von Hardenberg, Hauptstraße 59, 69117 Heidelberg, Tel.: 06221-25134., Fax – 21640. fhi@hardenberginstitut.de, , Publications : www.hardenberginstitut.de