

Au sujet des difficultés et chances d'une conciliation philosophique et anthroposophique dans l'œuvre de Rudolf Steiner

Hartmut Traub

I. Première partie : Difficultés

Introduction : le « caractère unique et isolé » des premiers écrits

Le 27 mars 1895, Rudolf Steiner reçut une lettre de Ernst Haeckel, dans laquelle le célèbre professeur de biologie de Iéna lui fait part de ce qui suit :

« Très honoré Monsieur le Docteur, avant que Sa Magnificence de l'Université de cet endroit, ainsi que le Ministre en fonction de notre Land s'adressent à vous par un écrit formel, je saisis l'opportunité d'une information à votre égard et j'en viens sans plus d'explications aux circonstances précises, voire même au cœur de l'affaire. Le collège de la Faculté de philosophie, à la suite du départ du collègue Julius Lange à Kiel, envisage de vous confier la vacance de son poste de professeur. Votre Philosophie de la Liberté, récemment parue, ainsi que vos nombreux autres publications aux contenus philosophiques ont convaincu la faculté de l'originalité de votre philosophie et a reconnu vos travaux comme une accomplissement formel des conditions préalables requises à ce poste. Vous pouvez bien penser que je n'ai pas été totalement étranger à cette décision de la faculté — après nos conversations pendant la célébration de mon soixantième anniversaire, à laquelle vous avez eu la bonté d'assister. Mais là-dessus, mon cher Steiner, il faut faire silence. Comptez donc, d'ici peu, d'être appelé à Iéna.

Je vous félicite de l'accomplissement de ce désir qui vous tient tant à cœur. Enfin, il vous est permis, — comme vous le dites déjà un jour — « de pouvoir voler au firmament serein de la pure activité d'enseignement de la philosophie ». Je me réjouis du travail que nous mènerons ensemble à la cause du monisme, laquelle nous tient tant à cœur tous les deux.

Avec mes meilleures considérations, votre dévoué Ernst Haeckel.

Iéna, le 27 mars 1895 »

En cet hiver de 1895/96, Steiner entra donc dans le professorat de *Philosophie moderne et questions de conceptions du monde* à Iéna et y donna son cours introductif sur les *Fondements d'une théorie de la connaissance* ainsi que sur le thème *Pessimisme et optimisme*.

Steiner avait enfin atteint l'objectif de tous ses efforts de publications philosophiques. Cela aurait pu se passer ainsi. Et tout à fait invraisemblablement, en même temps, cela n'eût pas été, s'il en était advenu ainsi.

Néanmoins : la lettre de Haeckel n'a jamais existé et Steiner ne fut malheureusement pas non plus appelé à Iéna — à sa déception. Le vol « au firmament serein du professorat de philosophie » tourna court. Quant à savoir si ce fût une chance ou bien une malchance de Steiner, on ne pouvait pas encore le prévoir alors.

Que nous apprend cette expérimentation idéale ? Quant à moi, deux sortes de choses.

Premièrement : Le tournant foncièrement possible de son cheminement de vie dans la carrière académique eût très vraisemblablement maintenu dans des limites très étroites les intérêts professionnels de Steiner ainsi que son engagement ultérieur dans le mouvement ésotérique. Il est vraisemblable aussi que n'eussent point eu lieu ses rencontres avec Jacobowski, Blawatsky et Besant. Mais sans elles, Steiner n'eût pas non plus développé ses théorie et pratique ésotériques personnelles.

Secondement : ce qui est à emprunter de cette simulation idéale c'est le fait concret que les écrits de Steiner, rédigés jusqu'à ce moment-là, ne se présenteraient plus associés au tournant ultérieur du cheminement de sa vie, ni ne devraient non plus être compris sans leur ré-

élaboration et interprétation anthroposophiques ultérieures. Il y eût eu des travaux, même si Steiner n'avait pas trouvé d'accès à la théosophie et à l'anthroposophie. Ici repose une possibilité de légitimation pour une recherche non-anthroposophique [sur l'auteur, *ndt*] Steiner.

Cette évaluation est d'une manière remarquable soutenue par Steiner lui-même. Car sur la *Philosophie de la liberté* et sur la *Théosophie*, il est dit dans leur préface à la 3^{ème} édition, qu'il s'agit avec ces deux ouvrages de deux cheminement différents de recherche d'une même vérité, à l'occasion de quoi « pour la compréhension de l'une, [...] l'autre n'est absolument pas indispensable. » (Steiner, 2003, p.12).

Avec le plaidoyer pour une recherche non-anthroposophique sur Steiner, je ne voudrais pas briguer ici une stricte scission entre la recherche sur le Steiner anthroposophique et une autre sur le non-anthroposophique. Au contraire. Ce qui est affirmé, c'est beaucoup plus la possibilité d'une vision globale et différenciée sur l'œuvre de Rudolf Steiner. Une vision qui permette de reconstituer la genèse de l'anthroposophie à partir de ses racines non-anthroposophiques, et certes, selon mon postulat : *Sans y surfaire anthroposophiquement la philosophie, ni y raccourcir philosophiquement l'anthroposophie.*

Car, comme nous venons juste de le lire, pour la compréhension des deux, la connaissance de chacune d'elle n'est pas indispensable pour l'autre, mais elle est, comme l'expose plus loin dans la préface mentionnée, « pour plus d'un certainement profitable » (ebd.).

Ce que je veux dire par surmenage anthroposophique des textes philosophiques, je voudrais l'illustrer à l'appui de deux difficultés.

La première difficulté : Trois exemples d'un surmenage anthroposophique des textes philosophiques

1. Dans sa contribution à *La philosophie de la liberté de Rudolf Steiner [PLRS]*, « *De l'intuition à l'expérience. Observations du penser dans leur cohérence interne* »¹ Dietrich Rapp affirme qu'à la base du chapitre III de l'ouvrage (« Le penser au service de la compréhension du monde »), « comme dit Rudolf Steiner » reposerait un modèle du penser selon quatre degrés. Cette gradation consisterait en « activité du penser », « clarté du penser », fondement du penser » ainsi que « être/essence du penser ». Sur le quatrième degré, la gradation la plus élevée, s'individualise — selon Rapp — l'événement spirituel universel, par lequel l'individu lui-même serait introduit dans cet événement. En récapitulant, il est dit de ce modèle que, sans ce quatrième degré, les trois gradations précédentes demeurent dans leur « indétermination flottante » [...], finalement infondées [...], peuvent être remises en doute [...] et prêter à des malentendus, en tant que construction métaphysique » (PLRS, pp.236 et suiv.) Dans une progression ultérieure, Dietrich Rapp projette le schéma du penser, présumé de Steiner en quatre degrés, sur l'évolution de l'histoire de la philosophie, en particulier sur le problème historique de « l'intuition intellectuelle immédiate [*Intellektuelle Anschauung*]», et conjugue les degrés un à trois, respectivement, à Kant, Fichte et Schelling, et le quatrième, qui les achève tous, à Steiner.

Le surmenage anthroposophique que Rapp impose ici aux textes originels, consiste dans le fait d'affirmer d'abord que Steiner eût lui-même évoqué, dans ce troisième chapitre « quatre singularités caractérisant l'essence du penser » (PLRS, pp.226 et suiv.). Ce n'est en aucun cas le cas. L'interprète a fait entrer clandestinement le nombre 4 dans le texte. Au plan numérique, Steiner lui-même s'exprime de manière totalement non spécifique sur la « nature singulière » (Steiner 1995, p.42) ou bien sur la « particularité ultérieure caractéristique du penser ». Déjà cette compilation du texte est donc une prétention passablement abusive.

¹ Karl-Maryin Dietz, *La philosophie de la liberté de Rudolf Steiner [abrev. PLRS]* « Une anthropologie du Soi supérieur » 1994, pp.223-256. Note de Hartmut Traub

Le second problème de surmenage anthroposophique du texte consiste dans le fait que l'argument factif, pour la construction du quatrième degré de *son* modèle du penser, lui est exclusivement inspiré des compléments de l'anthroposophie de Steiner ajoutés à la seconde édition, — et certes qui se réfèrent pas uniquement à ce chapitre. Dans le texte originel de la *Philosophie de la liberté*, il n'est pas question de l'*être du penser* ou bien de l'*entité du penser* en tant qu'une modalité dimensionnelle particulière venant compléter le modèle introduit par Rapp du penser.

Avec un coup d'œil jeté sur la gradation historique philosophique de Rapp, allant de « Kant à Steiner » cette constellation a la conséquence désagréable, que nous aurions à faire, à l'occasion des évaluations discutées au quatrième chapitre de la première édition, avec les positions de Kant, Fichte et Schelling, mais pas à celle de Steiner lui-même. Ici cela s'obscurcit quelque peu. Du reste, dans le texte originel, il n'est question ni de Kant, ni de Fichte mais de Descartes et implicitement d'Eduard von Hartmann, et de plus d'une théorie physiologique de la cognition non spécifiée.²

On ne doit pas se rattacher à la construction de Rapp d'un modèle de penser à quatre degrés, culminant avec l'apport de Steiner, au chapitre III de la *Philosophie de la liberté*. Et moi, je ne le fais pas. Il y a de bonnes raisons à cela, dans le texte originel. Selon moi, le chapitre IV de la première édition renferme, en soi, une théorie, d'évidence consistante, de l'expérience de la constitution du Soi et du monde au moyen du penser ; une embase qui, deux chapitres plus loin, au chapitre VI (« La connaissance du monde ») finit d'être complètement édifiée en une théorie d'universalité du penser. Cette conception, s'épanouissant à la fois en Je-constituante et comme universalité, complète, d'une part, la singularité des contenus de perception au moyen de leur aspects universels et conceptuels et ouvre avec cela, d'autre part, l'accès à l'objectivité de la connaissance de la « réalité totale ». Dans cette mesure, ce ne sont pas les compléments de Rudolf Steiner de 1918, mais au contraire, le chapitre IV originel qui renferme « cet élément-là », qui fonde la quatrième gradation évaluée par Rapp : pour préciser cette qualité universelle du penser, qui en tant que « vertu tout bonnement absolue » [...] « détermine depuis une sphère supérieure, mon existence limitée » (Steiner, 1995, pp.90 et suiv.).

Ce sur-ajout anthroposophique de Rapp et cette modification arbitraire du chapitre IV n'aurait donc pas du tout été indispensable à la communication de ce discernement.

Le texte original est, selon moi, philosophiquement substantiel en soi. Il renferme une théorie complexe et exploitable du penser, qui est digne de discussion sans sur-adjonctions anthroposophiques. Cette embase, qui est à lire particulièrement au commencement des adjonctions plus tardives de Steiner et volontairement interprétée dans un schéma à quatre degrés et qui ne résulte pas ainsi du texte, non seulement surcharge la disposition originelle du chapitre, mais détruit plus encore sa cohérence fondatrice de sens d'avec les réflexions qui lui succèdent plus loin.

Le second exemple d'un surmenage anthroposophique du texte.

Dans « *Die Drei* » la revue pour l'anthroposophie et la science, l'art et la vie sociale, David Wood critique (2013, pp.52 et suiv.), dans une recension détaillée de mon livre, la thèse qui y est défendue, selon laquelle, dans la première édition de la *Philosophie de la liberté*, il n'y eût à découvrir aucune doctrine de l'âme anthroposophique, à savoir aucun *concept clair de l'âme*. Ce fut, selon ma thèse, beaucoup plus l'occasion pour Steiner de laisser transparaître, en 1918, certains passages de la première édition sous l'éclairage de la doctrine de l'âme théosophique-anthroposophique.

² Pour une confrontation plus détaillée avec ce sujet, voir Hartmut Traub : *Philosophie et anthroposophie de Rudolf Steiner [PeARS]. Fondement et critique*, Stuttgart 2011, pp.329-380. Dans ce qui suit abrégé en PeARS. *Note de Hartmut Traub*

Dans sa recension, Wood tente à présent d'apporter la preuve que je suis en tort avec cette affirmation. Selon sa recension, on devrait pouvoir découvrir, autour de la conception anthroposophique de l'âme dans la première édition, et entre autres, l'observer dans ce que Steiner aurait écrit sur l'âme, en 1904, dans *Théosophie*, pour préciser, qu'elle serait rattachée au « rôle des sentiments ». Cela étant, l'auteur de la recension poursuit : puisque Steiner dit aussi maintes choses au sujet du sentiment dans la première édition de la *philosophie de la liberté*, il faudrait donc partir du fait qu'elle renfermerait conceptuellement une doctrine de l'âme.

On ne peut pas mieux illustrer là-dedans, à l'occasion de ma critique, une interprétation rétrospectivement anthroposophique de textes primitifs bien antérieurs.

Ce n'est pas le texte du début, mais au contraire le modèle d'âme théosophique développé par la suite — quand bien même dans un aspect raccourci — qui doit effectuer une interprétation sensée (au sens de la manière de lire anthroposophique) du texte originel. Sans l'appel de l'outil d'interprétation anthroposophique, ne se révèle donc pas, pour Wood, le sens du texte de la première édition, même encore principalement ensuite de manière très insuffisante. Selon moi, ce n'est là aucun procédé scientifiquement légitime avec lequel travaille ici mon critique. D'une part, il surcharge le texte originel d'avec une théorie que ne contient pas l'interprétation, théosophique-anthroposophique affirmée.³ D'autre part, la manière anthroposophique de lire la première édition de la *philosophie de la liberté* offre un rabais de concept, en lieu et place d'une notion claire. Les impulsions répandues dans la première édition envers une éventuelle théorie du sentiment, au sujet de quoi j'ai quelque peu travaillé, en effet, en tant que preuve assurée d'une doctrine de l'âme qui s'y adonnerait au sens de la théosophie, je les tiens pour oiseuses, voire erronées. La thèse de Wood, ne peut pas être admise pour preuve, mais au contraire tout au plus, comme une présomption à vérifier. Que Steiner lui-même, sous la notion ou bien d'idée d'âme comprenne quelque chose d'autre que la correspondance problématique entre deux expressions homophones, ne n'ai pas besoin de l'expliquer plus en détail ici. C'est suffisamment connu. Au sens de cette compréhension du concept et de l'idée ne se présentent dans la première édition de la *Philosophie de la liberté* pour le sujet âme, aucune des caractéristiques réalisant cette conception. Affirmer cela, c'est surmener la source textuelle et méconnaître ainsi la signification de l'outil cognitif, introduit par Steiner lui-même, à savoir sa conception des notions et idées.

Le troisième et dernier exemple pour un surmenage du texte philosophique par une surcharge anthroposophique, c'est ce qui fut déclaré dans ce milieu lors de notre dernière rencontre. Pour le coup, je ne dispose pas de sources écrites dans ce cas.

Dans l'une des contributions de nos dernières rencontres sur le thème de *Philosophie et anthroposophie*, il s'agissait de l'exposition de la sous-structure occulte du texte de la *Philosophie de la liberté*. En référence au chapitre V : « La connaissance du monde », mentionné de la seconde édition de l'ouvrage, il fut présenté que le nombre 5, est en correspondance au pentagramme qui se trouve à la base de la structure du texte. À l'occasion de quoi, les contenus idéels présentés sont aussi une confirmation suprasensible. Quant à savoir si dans cette tentative de fondation ésotérique, il y a quelque chose, je ne vais pas le commenter ici. Quoi qu'il en soit je tiens pour douteux que le chapitre V de la seconde édition fût compté comme « VI » dans la première. Car conformément à cela, on devrait véritablement lui accordé une structure d'hexagramme comme structure occulte.

Je récapitule :

³ Pour s'en convaincre, un regard suffit dans les « remarques et compléments » de Steiner aux pages 36-60, dans sa *Théosophie* (Steiner ; 2003, pp.196 et suiv.). L'« anatomie » de l'âme, qui est sous-tendue par la septuple théorie prismatique des couleurs, a peu à faire avec ce qui est écrit dans *Philosophie de la liberté* sur le thème de l'âme ou du sentiment. *Note de Hartmut Traub*

Les difficultés d'une lecture anthroposophique des écrits philosophiques antérieurs, je les vois dans le fait qu'elle :

1. ne résiste pas souvent à une analyse critique du texte.
2. se joue de la substance originelle du texte en le « rhabillant » d'une implémentation anthroposophique et
3. l'expose ainsi au reproche d'incrédibilité, à savoir en nuisant à leur revendication de recherche sérieuse.

La seconde difficulté : la revendication d'une signification immanente au texte de Steiner

Du déjà sus-nommé David Wood, mais aussi de la part d'autres chercheurs sur Steiner, il fut reproché à mon ouvrage, que l'analyse du texte de Steiner serait en particulier erronée du fait qu'elle juge Steiner à partir d'une perspective extérieure, au lieu de lire contexte de manière immanente [intrinsèque en quelque sorte, *ndt*]. Ce par quoi une lecture immanente signifie une interprétation anthroposophique du texte.

Au sens de ma thèse du début, *de ne pas surcharger anthroposophiquement la philosophie de Steiner et de ne pas raccourcir philosophiquement son anthroposophie*, il me paraît prudent de procéder de manière différenciée avec la notion d'une interprétation immanente.

Pour cela quatre brèves remarques et une proposition de solution :

1. Des reconstructions immanentes de textes sont indispensables pour rendre justice à un auteur et à son œuvre. Avec cette exigence, je voudrais renforcer mon empressement à fréquenter la construction et la cohérence des œuvres d'un auteur et exiger de ses interprètes qu'ils s'appliquent, d'abord, à une analyse soignée des textes, avant d'aller consulter des modèles d'interprétation qui sont étrangers aux textes. Cela n'exclut pas des commentaires critiques sur le fond, le texte et le contexte. Car des textes ne sont pas toujours exempts de contradictions et la concaténation argumentative n'est pas toujours concluante.⁴
2. L'interprétation immanente des textes dans le cas des écrits philosophiques précoces de Rudolf Steiner signifie, conséquemment pour moi, ouvrir l'exploitation des textes dans leurs propres édification autonome argumentative, et en renonçant à des modèles d'interprétation étrangers aux textes, par exemple ceux de l'anthroposophie plus tardive. Dans cette mesure, l'interprétation anthroposophique de la phase pré-théosophique de Steiner est d'emblée étrangère aux textes, c'est-à-dire ce n'est pas une évaluation d'analyse immanente. Sa légitimation n'y est pas donnée d'avance. Quant à savoir si une analyse de textes précédant l'anthroposophie se recommande sous consultation de discernements anthroposophiques, cela doit s'avérer dans la discussion critique avec le texte originel comme un cas isolé.
3. Une interprétation immanente d'écrit a assurément une faiblesse que le regard ne peut embrasser. Car si rien que l'interprétation du texte immanente au système est permise, alors cela nourrit le soupçon justifié qu'on suit ici une stratégie d'immunisation contre la critique extérieure. Même le monde du baron de Münchhausen⁵ est un système en lui-même concluant, ce qui vaut aussi pour beaucoup d'images mythologiques ou d'idéologies politiques et de conceptions du monde. Vérifier seulement à l'intérieur de la

⁴ Dans ce sens, l'exigence d'une reconstruction immanente s'adresse aussi au mode virulent dans les sciences de l'esprit du constructivisme, lequel se sert des textes philosophiques ou littéraires, comme des fragments arbitrairement utilisables pour l'édification de ses propres théories volontaires. *Note de Hartmut Traub*

⁵ **Karl Friedrich Hieronymus, baron von) Münchhausen** – 1720, *Gut Bodenwerder, Hanovre* —1797, id. Officier allemand. Il servit la Russie au cours de la guerre contre les Ottomans en 1740-41. L'écrivain Rudolf Erich Raspe lui prêta des aventures légendaires, il a inspiré le personnage français du baron de Crac. *ndt*

validité leurs propres principes, rehausse peut-être notre compréhension. Mais cela nous bloque toute chance d'un discours ouvert et scientifique.

4. Cela vaut en particulier de suivre la maxime d'une discussion de système transcendant si un auteur — dans notre cas Steiner — s'est intensément confronté aux positions des sciences de l'esprit et a tenté de se profiler lui-même au travers de sa critique. Interpréter ici purement de manière immanente et reprendre des jugements aussi bien que des jugements erronés de Steiner sans critique, signifie perdre au jeu la chance d'une confrontation vivante d'avec les positions critiquées, ainsi que la revendication d'une formation de jugement personnelle.

Dans l'ensemble, cela signifie que la recherche critique sur Steiner ne doit pas se poser d'une manière immanente au système [intrinsèquement, *ndt*] seulement au problème de la liberté de contradiction et de la consistance, ou selon le cas de l'inconsistance de son penser philosophique et anthropologique, mais au contraire, aussi de manière émanente [extrinsèque, *ndt*] la critique de fond de ce qui est traité par lui, des positions enregistrées ou refusées par lui : par exemple le « spinozisme », le « goethéanisme », le « Nietzscheisme », le « kantisme » ou bien « l'anarchisme stirnérien⁶ ». Une telle attitude fondée dans la cause, mais en interprétation et estimation souvent ouvertes est pour certes raison tout particulièrement exigible de la recherche sur Steiner, pour apparaître convaincante aussi en dehors des cercles « d'initiés » et pour pouvoir solliciter les faveurs avec succès pour les aperçus et connaissances de Steiner.⁷

En conclusion à ce sujet, une proposition de solution :

Que la question de l'analyse immanente des écrits de Steiner, *en particulier chez lui*, nécessite un commentaire critique et qu'elle a à faire avec ce que j'ai exposé un jour à ce sujet comme une « souveraineté d'interprétation⁸ ». Si l'on ne persistait pas avec autant d'acharnement à la seule et unique revendication de représentation de l'interprétation de Steiner, alors on devrait ne perdre véritablement aucun mot sur ce sujet. Examinons — en ce qui concerne ce problème — pour une fois des situations de recherches concernant d'autres philosophes et appliquons leur le principe d'une manière extérieure de prendre en considération, alors nous pouvons constater que par exemple, les recherches sur Platon, Fichte, Heidegger ou Wittgenstein, ne rencontrent aucun problème réel avec cela de distinguer entre les impulsions de leur penser originel, des situations de leurs œuvres précoces et tardives, de constater les processus de transformation significatifs et d'en reconnaître les originalités des phases respectives. De même, les recherches sur Platon, Fichte, Heidegger et Wittgenstein, produisent ce travail fécond de différenciation à l'occasion contre l'affirmation « d'unité de doctrine » des auteurs eux-mêmes.

Aucun chercheur sur Platon n'imputerait avec acharnement la doctrine des idées du Platon tardif à ses dialogues précoces, tout aussi peu que l'on traiterait la « Philosophie du je absolu » chez le Fichte précoce, à l'aide de sa « Doctrine de l'être et de la vie » à partir de ses œuvres tardives ou bien de l'analyse existentielle de « l'être et du temps » avec la philosophie de « l'illumination de

⁶ C'est-à-dire de l'anarchisme de **Stirner** [Kaspar Schmidt, dit « Max »] (Bayreuth, 1806- Berlin, 1856) philosophe allemand, théoricien de l'individualisme et de l'anarchie, auteur de *L'unique et sa propriété* (1845). Non, non, il n'y a pas de faute d'orthographe..., désolé ! *ndt*

⁷ À cette attitude ouverte et critique appartient aussi la réserve de vouloir ramener à Steiner en tant que pré-penseur en considération des innovations remarquables scientifico-spirituelles et scientifiques. Les capotes qu'on tente à l'occasion de lui jeter ainsi sur les épaules, — que ce soient celles de Heisenberg ou bien de Husserl —, m'apparaissent à l'occasion d'une ou deux tailles trop grandes. Cela fait une impression plutôt comique que convenable. *Note de Hartmut Traub*

⁸ *Deutungshoheit*. Je rappelle ici que le terme *Deutung* qui signifie généralement « interprétation », pour Goethe et Luther signifiait encore, en leur temps, « *be-deutung* », à savoir plutôt « signification ». Ce qui donnerait en fait pour Steiner « **souveraineté de signification** », bien sûr, je franchis ainsi une réserve que l'auteur, lui conserve sérieusement parce qu'il ne l'exprime pas formellement. *ndt*

l'être » ou bien l'amorce de l'analytique du langage du Wittgenstein précoce d'avec l'amorce de la thérapeutique du langage du Wittgenstein tardif.

Pourquoi ce principe sensé et fécond d'une analyse différentiable de l'œuvre ne peut pas entrer en ligne de compte aussi pour la recherche sur Steiner ? Que des cohérences existent entre les diverses phases évolutives, que cela soit sensé, en les comparant, de les mettre en rapport, qu'il y ait une genèse du penser chez les philosophes — et aussi chez Steiner —, je ne le contesterai pas comme tout aussi peu les faits de ruptures et d'incompatibilités.

II. Trois chances d'une conciliation de la philosophie et de l'anthroposophie dans l'œuvre de Rudolf Steiner

1. Philosophie et anthroposophie en tant sciences d'expériences émancipatrices de l'esprit

Dans son essai « *Encouragement signifiant au moyen d'une seul et unique mot d'esprit* » (Goethe, sans indication d'année, pp.31 et suiv.), Goethe se montre très réjoui du fait que sa « manière de procéder », à savoir sa méthode de recherche dans les sciences naturelles, ait été si spirituellement caractérisée, en tant que « penser objectif », dans l'*Anthropologie* du professeur de thérapie psychique de Leipzig, Johann Christian August Heinroth (1773-1843). Lui, Goethe, interprète cette qualification de sa « manière de procéder » comme suit : Heinroth désire exprimer, par la caractérisation d'un « penser objectif », en disant : « mon penser ne se sépare pas des objets, de sorte que les éléments des objets, la vision immédiate [,] dans le même [le penser] entrent et sont pénétrés au plus intimement par lui ; que mon voir immédiat lui-même est un penser et que mon penser est un voir immédiat ; lequel procédé, l'ami désigné (Dr. Heinroth), se refuse de ne pas acclamer » (Goethe, ebd., p.31).

Nous avons à faire avec ce texte, notoirement avec un des textes sources, par lequel Steiner vit justifié de devoir imputer à Goethe une méthodologie de théorie de la connaissance plus ou moins réfléchi ; un texte qui est aussi d'importance pour la fondation et le développement de la propre amorce de la théorie cognitive de Steiner.⁹

L'extension de Steiner de la « manière de procéder » en sciences naturelles de Goethe, consiste à présent dans le fait qu'il a principalement transposé la méthode utilisée par Goethe — sur les phénomènes naturels, son « penser objectif » — également sur les processus et structures de la connaissance humaine. En cela repose la source originelle vers sa phénoménologie de la conscience de nature scientifique-expérimentale, vers une amorce d'analyse, que par la suite Steiner a achevé d'édifier dans sa théosophie et anthroposophie — par exemple dans *Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ?* ou bien dans *Théosophie*, vers un chemin d'apprentissage, orienté sur la pratique, de la découverte et du développement des énergies de l'esprit et de l'âme de l'être humain.¹⁰

⁹ Voir par exemple : *Œuvres de Goethe* XXXIV, à l'endroit cité précédemment, Fn. p.8, ainsi que ma contribution au sujet de « Observation pensante » et « Idéalisme objectivé » dans : *RoSE*, Vol.3, n°2, Mars 2013, pp.139-151 [traduite en français, disponible auprès du traducteur : daniel.kmiecik@dbmail.com, ndt]. Note de Hartmut Traub

¹⁰ La question se pose de savoir si Goethe n'a pas aussi suivi dans ses Études de « sciences sociales » — par exemple les « affinité électives » — ce même principe « scientifique-naturel » d'analyse et de synthèse des phénomènes et structures. Voir Horst Günter (Édit.) : *Goethe. Écrits pour une science de la nature*, Francfort-sur-le-Main 1981, p.329. Quoi qu'il en soit, il faudrait prendre en compte en tout cas le fait que Goethe ressentait une très forte réserve à l'égard de l'introspection cognitive de soi. À l'exigence du « Connais-toi toi-même » — qu'il critiquait en tant que provocation à une « fausse contemplation intérieure de soi » — il opposait que « l'être humain se connaît lui-même seulement dans la mesure où il connaît le monde, qu'il ne se perçoit qu'en lui et lui dans le monde ». Ce par quoi ce qui est « exigible au plus extrême », c'est que la connaissance « de nos semblables » soit placée au dessus de nous-mêmes (Ebd., p.164). Voir aussi la critique de Fichte sur « l'accord spéculatif » dans : « L'ascétisme en tant qu'appendice moral », *Œuvres complètes de Fichte*, éditées par I.H. Fichte, Berlin/Bonn 1834-1846, pp.139 et suiv. ainsi que le « *criterium veritatis*

Dans l'ensemble de la critique de mon ouvrage, les critiques s'unissent sur le point de lui reconnaître qu'il a réussi à prouver la fondation de la conception philosophique du monde de Rudolf Steiner à partir de l'esprit de la philosophie classique allemande.

Dans ce commencement universel de Steiner, développé à partir de Goethe, d'un « penser objectif » d'orientation expérimentale, d'un côté — aussi à partir de l'axiome du « Je-pense » remontant à Descartes — et, de l'autre, dans sa continuation dans la philosophie de l'idéalisme allemand, je vois la première grande chance pour l'anthroposophie de se positionner, en compagnie de la fondation idéaliste du penser philosophique de Steiner, en tant qu'alternative attractive vis-à-vis de la conscience et de l'esprit philosophique analytique et neuro-biologique qui règnent actuellement.

Car c'est la sollicitation de ces deux traditions de science de l'esprit d'émanciper le pensant en tant que sujet agissant dans l'observation pensante et de ne pas le laisser se rabougrir en objet passif d'une analyse étrangère. Justement, l'intention émancipatrice et libératoire vis-à-vis des dogmes scientifiques théoriques ou bien idéologiques, ainsi que le dessein de renforcer les vertus d'auto-découverte de soi de l'individu, font du jeune Steiner, en particulier, mais aussi du Steiner anthroposophique un Allié intéressant de l'idéalisme classique (Steiner, 2003, p.172). Et inversement, cette cohérence de l'anthroposophie, en grandes parties lui assure un solide soutien au sein de la tradition philosophique de l'histoire européenne de l'esprit.

Mais la complémentarité productive de l'anthroposophie et de l'idéalisme, comme le Steiner précoce reçut de fait celui-ci, n'est pas un postulat abstrait. Bien plus s'imposent, en particulier sur le plan de l'application, à savoir du concept et de la pratique de l'apprentissage spirituel, des parallèles concrets, ou selon le cas, des continuités entre idéalisme et anthroposophie. Le point de croisement central c'est tout simplement l'expérimentation (de soi) comme la procédure de théorie cognitive, à l'aide de la mise à l'épreuve et du déploiement personnellement exploitable de laquelle, doivent être assurées et approfondies des énergies de l'esprit et de l'âme. Ici l'anthroposophie (Steiner, 2003, pp.172 et suiv.) se trouve aussi bien dans une cohérence productive d'avec les expérimentations philosophiques précoces de Steiner qu'avec la *Philosophie de la liberté* comme aussi avec celles de la tradition du penser idéaliste, en particulier de Hegel et de Fichte. Outre cela, je souhaiterais renvoyer aux concordances dans la didactisation de *Comment acquiert-on les connaissances des mondes supérieurs ?* de Steiner par l'ex-secrétaire général de l'*Anthroposophical Society in America*, Arthur Zajonc, et les mises en scène de Fichte, dans ses conférences et conservatoires, que le philosophe suisse Joseph Beeler-Port a reconstituées dans son ouvrage *Transfiguration de l'œil*. Dans ce qui suit, je reviendrai à quelques reprises encore sur le cheminement d'apprentissage de *Connaissance des mondes supérieurs* de Zajonc en tant que point de référence anthroposophique pour mon analyse. Pour Fichte, comme pour Steiner et pareillement pour Hegel, cela va jusque dans la pratique spirituelle — et les analyses de leurs « histoires expérimentales pragmatiques » de l'esprit humain (Fichte 1994/Hegel 1807) — avec des instructions, non pas seulement pour une introduction à la philosophie, mais pour l'activité philosophique et non pas de la philosophie, mais de construction vivante, et non de reproduction rigide, mais il s'agit d'une *medicinum mentis* (FGA), de « santé d'âme » (Steiner 2003, p.194), et non pas de descriptions extérieures des phénomènes de la conscience. Il s'agit d'un apprentissage systématique de l'attention et non pas de terminologie, il s'agit de mettre en liberté et non d'emprisonner dans l'idéologique. Avant tout, il s'agit de l'expérimentation processuelle d'une expérience vivante de l'esprit et non pas d'un renvoi aux résultats connus du penser.

externum » de Kant dans : I. Kant : *Anthropologie*, du même ; œuvre en six volumes, éditée par W.Windelband, Darmstadt 1964, Vol. V, p.409. Note de Hartmut Traub

À cet endroit, et dans ce qui va suivre, malheureusement, je ne peux que renvoyer à la proximité spirituelle de l'anthroposophie et de l'idéalisme en particulier au plan de leur mise en pratique. Ce serait une tâche attrayante d'examiner et d'explorer en détail, un jour, le séminaire de Zajonc au sujet du cheminement d'apprentissage de la science spirituelle de Steiner et des instructions pragmatiques de Fichte à l'auto-découverte de la *Doctrine de la science*. On en arriverait en cela moins à une preuve d'un parallélisme strict que beaucoup plus à la découverte des fondements communs et émancipateurs reliés à l'existence, que le jeune Steiner partage avec les maîtres penseurs de l'idéalisme et en cela je vois une continuité productive — quand bien même pas toujours totalement évidente — entre le Steiner philosophique et celui anthroposophique, auquel il serait particulièrement intéressant aussi pour l'interprétation anthroposophique de Steiner de se rattacher.

Sur ce contexte, dans la seconde chance, je voudrais entrer encore en détail sur l'interprétation des écrits philosophiques précoces de Steiner.

2. Une spiritualité rationnelle. La chance de surmonter un ésotérisme totalement dépourvu d'idées

La connaissance de soi requiert, dans le penser oriental comme dans celui occidental, la sortie du flux incessant des événements intérieurs et extérieurs de la vie quotidienne. Se détourner de la hâte du monde des affaires et se tourner sur le calme d'un regard distanciant de tranquillité intérieure. (Steiner, 2003, p.180)¹¹. On peut appeler ce changement à l'appui de la « parabole de la caverne » de Platon le changement « périagogique ». L'entité qui y est à percevoir, mon propre « être de placidité » (Heidegger) est appelée¹² par des anthroposophes « Soi silencieux » ou « non-Je »¹³, parce qu'il est essentiel de le distinguer du Je-quotidien. Une instruction à l'ouverture de cet « espace intérieur » spirituel propose à l'élève de lui mettre en main les moyens maïeutiques qui lui sont nécessaires pour permettre d'immobiliser ce courant involontaire et « dansant comme un feu follet »¹⁴ des idées et des images, pour initier la « naissance du Soi silencieux »¹⁵, c'est-à-dire l'expérience claire de la conscience du Je en tant que vitalité authentique et originelle.

Le noyau du langage d'image anthroposophique riche en associations sur le « nouveau champ de perception intérieur », la « naissance du Soi silencieux », la « vitalité nouvellement née du penser »¹⁶ et autres, est le point de départ de la philosophie des temps modernes : le *Cogito* de Descartes, c'est-à-dire l'acte accompli ou expérimenté avec la conscience du Je de mon être affectif, volontaire et intellectuel. Sur le *Cogito* de Descartes se réfère originellement et expressément l'expérience du penser de Steiner dans la *Philosophie de la liberté*. Et certes, aussi bien en considération de sa fondation *systématique*, qu'aussi en considération de l'origine *personnelle* de la conscience du soi.

De ce contexte, ne résulte pas uniquement pour l'anthroposophie, un accès prédestiné à la mystique européenne ou bien à une mystique principalement. Au contraire, ce qui est largement plus significatif selon moi : la conciliation de l'apprentissage spirituel de provenance anthroposophique et l'apprentissage du penser relié à l'existence, comme il nous est transmis à

¹¹ Les anciens et quelques penseurs du 19^{ème} siècle qui les ont redécouverts, par exemple Schelling, appelait cela l'attitude intérieure d'*ironie*. Utiliser celle-ci comme une chance de libre « découverte du Je », c'est ce qu'a finalement élaboré à fond P.L. Oesterreich dans son ouvrage *Variété de la découverte de soi*, Berlin 2011. *Note de Hartmut Traub*

¹² « Nous avons besoin d'une phénoménologie de nos expériences intérieures », entretien avec Arthur Zajonc, dans : *Penser vivant. De la philosophie à l'anthroposophie*, Info3, *Anthroposophie en dialogue*, 37^{ème} année, 2012, p.42. *Note de Hartmut Traub*

¹³ Il serait moins problématique de l'appeler non-ego. Parce que la notion du Je chez Steiner constitue un organisme tout entier. *ndt*

¹⁴ Rudolf Steiner : *Théosophie* à l'endroit cité précédemment, **GA 9**, p.183, emprunté à J.W. Goethe, *Faust I*, Vs 1915. [on la désigne aussi parfois par la formulation, « sexiste » de « folle du logis », *ndt*]. *Note de Hartmut Traub*

¹⁵ « Nous avons besoin d'une phénoménologie de nos expériences intérieures », entretien avec Arthur Zajonc, à l'endroit cité précédemment, p.42. *Note de Hartmut Traub*

¹⁶ Ebd. P.43, voir aussi les exposés de Steiner au sujet du « penser rempli de vie », **GA 9**, p.175. *Note de Hartmut Traub*

partir de la philosophie classique des temps modernes, l'anthroposophie fournit un appui au principe de scientificité, et donc à ce genre-là du penser, que la philosophie des temps modernes caractérise à l'encontre des courants divers de la mystique, du fanatisme romantique ou à l'encontre de tous les irrationalismes d'autrefois.¹⁷

L'ouverture de ce « champ intérieur de perceptions », dans une orientation philosophique spécifique, qualifie la « naissance » du « Je silencieux », se mettant à briller dans le « tournant peragogique », comme un *pensant authentique*, à savoir l'être d'universalité des concepts et idées. À l'occasion de quoi le penser et particulièrement des concepts, signifient naturellement largement plus que les conventions linguistiques en direction d'une simplification du discours scientifique.¹⁸ À partir de la détermination du Je en tant que *Cogito*, se laisse assurer et délimiter clairement l'expérience philosophique et anthroposophique du Je, vis-à-vis de la « couvée méditative de sentiments agréables »¹⁹ faisant retour sur soi, dérivant et s'affirmant. Une attitude qu'aussi bien le jeune Steiner que celui plus tardif a critiquée de la même façon. (Steiner, 2003, p.174). Ici, dans l'éclosion du Je en un être apte aux concepts et idées, repose la chance de l'expérience objective d'une réalité franchissant la subjectivité, permettant, non pas uniquement les structures ontologiques et métaphysiques du phénomène de l'expérience intérieure, mais au contraire d'ouvrir encore la structure profonde des phénomènes de l'esprit objectif pensant en nature et culture, inter-personnalité, société et histoire — et donc au plus vaste sens du terme, philosophique. Ce dont en particulier, la *Philosophie de la liberté* appréhende dans sa largeur et profondeur thématique et en renfermant de remarquables propositions.

3. La découverte de l'état d'âme fondamental universel et éthique du penser de Rudolf Steiner

Qu'avec ma critique envers la structure de base morale-éthique de sa dissertation de théorie de la connaissance qui n'avait pas été atteinte suffisamment par Steiner lui-même, ainsi que la soi-disant rigoureuse « fondation épistémologique de la *science de la liberté* » (Zajonc), je me meuve en terrains minés, cela m'est parfaitement clair. Dans cette reprise nous avons déjà discuté d'aspects déterminés de ce sujet — par exemple sur la signification des choses « d'étiquettes morales sur le dos » et de leur éventuelle concordance avec les intuitions morales — déjà sous forme de controverse. Il est à présent remarquable pour moi que ma manière de lire, de base philosophiquement morale, des écrits philosophiques précoces de Rudolf Steiner rencontre un soutien anthroposophique de la part d'Arthur Zajonc déjà mentionné. Comme troisième chance d'une main mise anthroposophique sur les écrits précoces de Rudolf Steiner, je voudrais ici élaborer brièvement l'aspect moral-philosophique et au sens plus étroit, éthique, dans le penser de Steiner comme une relation particulièrement féconde entre anthroposophie et philosophie.²⁰

¹⁷ Voir la critique de Hegel à toute revendication de vérité non conceptuelle, respectivement scientifique, dans « l'absolu non conceptualisé, mais au contraire ressenti et contemplé, non pas son concept, mais son sentiment et son intuition immédiate [...] dirigent le mot et sont énoncés ». Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Francfort-sur-le-Main 1973, p.15. « Nous avons besoin d'une phénoménologie de nos expériences intérieures », entretien avec Arthur Zajonc, dans : *Penser vivant. De la philosophie à l'anthroposophie, Info3, Anthroposophie en dialogue*, 37^{ème} année, 2012, p.42. *Note de Hartmut Traub*

¹⁸ Voir à ce sujet : Philosophie du penser de Martin Heidegger, dans le penser, la reconnaissance, la quête et la piété en tant qu'être primordial du penser sont conciliés et pensés unis. Martin Heidegger : *Que veut dire penser ?* Tübingen 1984, pp.91 et suiv. « Nous avons besoin d'une phénoménologie de nos expériences intérieures », entretien avec Arthur Zajonc, dans : *Penser vivant. De la philosophie à l'anthroposophie, Info3, Anthroposophie en dialogue*, 37^{ème} année, 2012, p.42. *Note de Hartmut Traub*

¹⁹ Voir, J.G. Fichte « contre la perversion de l'atmosphère simplement spéculative », SW XI, à l'endroit cité précédemment pp.139 et suiv. et de Steiner « Critique de l'immersion mystique », Steiner, 2003, pp.174 et suiv. *Note de Hartmut Traub*

²⁰ Que ce thème importait beaucoup à Steiner, c'est à lire tout particulièrement dans ses exposés au sujet de son penser d'inter-personnalité, dans la seconde édition de la *Philosophie de la liberté*, dans lesquels il s'agit de l'hypothèse d'une attitude correcte au sens d'une culture appropriée de la rencontre. *PeARS*, à l'endroit cité précédemment, pp.88 et suiv. Voir aussi Steiner, 2003, pp.62 et suiv., où Steiner détermine à partir du monde rencontrant « la disposition-Je » comme conséquence des actions et qui « attend » d'être de nouveau « à vivre ». Voir dans le même texte la « doctrine

Si l'on prend au sérieux la « manière de procédé » de Goethe du « penser objectif » et si on élargit principalement sa manière de progresser dans les sciences de la nature — ce que le jeune Steiner en effet entendait faire — comme modèle d'une culture de la rencontre, alors se laisse découvrir en cela, non seulement une méthode épistémologique qui a de l'originalité — aujourd'hui largement oubliée —, mais au contraire, avant tout, le principe d'une *culture universelle de la rencontre* et une attitude fondamentalement éthique vis-à-vis de la vie en général.

Des axiomes centraux de cette culture de la rencontre sont : observer, ne pas expliquer ; penser, ne pas juger ; auto-représentation, et non interprétation ; retenue et respect, et non affirmation de soi et égoïsme ; curiosité et ouverture [d'esprit, *ndt*], non pas sérénité et omniscience.²¹

Steiner lui-même a mis à l'épreuve ce postulat du « laisser-parler des choses » (auto-représentation) s'ouvrant de l'intuition dans divers contextes de sa philosophie précoce. Selon la *Philosophie de la liberté*, c'est celle de l'espace spirituel libre, au moyen de l'*acte émancipateur du Je-pense*, dans lequel peut se produire le penser intuitif, donc le penser qui est ouvert aux idées. *Intuition et émancipation* s'appartiennent donc immédiatement, selon la *Philosophie de la liberté*. Émancipation signifie, pour la *Philosophie de la liberté*, — totalement au sens de Kant — « sortie de la minorité par la faute de soi » et certes tout particulièrement aussi la sortie et l'abandon de ses propres vues intuitives, reprises à son compte sans avoir été jamais mises à l'épreuve, et modèles du penser (Steiner, 2003, p.176). Pour laisser venir sans préjugés l'autre, est nécessaire ce que Edmund Husserl a appelé l'Époché, l'abstention du jugement. Une attitude que Steiner caractérise, dans des termes particulièrement dramatiques, comme une « extinction », (Steiner, 1995, p.260/ 2003, p.177) du propre penser au service de l'expérience du penser d'autrui. Ce n'est justement pas l'effort spirituel personnel, mais au contraire le retrait de son penser personnel trop prompt, qui rend possible un accès à une expérience authentique de com-préhension d'autrui et d'empathie avec lui. Et cela en particulier aussi à l'égard des possibilités de découverte et de développement de ses propres vertus d'âmes et d'esprit au sens de l'anthroposophie (Steiner 2003, p.172).²² Qu'il ne s'agisse pas là, à l'occasion, d'un problème de théorie de la connaissance, mais au contraire de cultiver une attitude éthique globale, c'est à cela que renvoient d'une manière très expressive les analyses de méditations anthroposophiques d'Arthur Zajonc. L'entrée dans la pratique méditative anthroposophique réussit — conformément au cheminement cognitif de Steiner — seulement par la conquête d'une attitude, d'un Ethos, pour préciser, celui de l'humilité et du respect.²³ Une fréquentation circonspecte des énergies d'auto-guérison de l'âme et de l'esprit ; du respect devant « l'étiquette morale », qui est censé protéger le terrain [de cette contrée de l'esprit, *ndt*] d'un excès de hâte et d'une entrée impétueuse. Humilité et respect — « pauvreté en esprit ». L'ensemble du champs, sur lequel « la naissance du Soi silencieux » commence lentement à s'accomplir, est — selon Zajonc — « terrain éthique » — voire en effet, « espace sacré ». ²⁴ Et bien entendu, il ne se trouve pas ici de problèmes de théorie de la connaissance, mais au contraire une reconnaissance

du *Karma* » et les exposés au sujet du « bien moral » que Steiner, à côté de la connaissance de la vérité, établit expressément comme le second objectif de même valeur de l'effort humain. *Note de Hartmut Traub*

²¹ Albert Schweitzer a forgé pour cette attitude le concept spécifique de « résignation » qui signifie se retirer de soi au service de ce qu'on laisse venir à soi d'autrui et l'abandon désintéressé à celui-ci. Albert Schweitzer, *Culture et éthique*, Munich 1923, p.244. *Note de Hartmut Traub*

²² « Dans l'inclination de la communication avec autrui se trouve le premier pas vers la connaissance de soi ». La réponse positive de la propre « nature de raison » (saine compréhension humaine) initie ensuite « le développement spirituel personnel ». Voir P.L. Oesterreich / H. Traub: *Le Fichte entier*, à l'endroit cité précédemment, pp.90 et suiv. Ici se présente peut-être aussi une adaptation de Goethe Voir Fn 8. *Note de Hartmut Traub*

²³ Avec Heidegger, on pourrait appeler cette attitude du penser-remerciement « recueillement » [*An-dacht*, soit *méditation*, *recueillement*, certes, mais aussi *dévotion prière*, *pieux* et même *dévoit*, et le risque de retomber sur un vécu religieux complètement dépassé. *ndt*] Voir M. Heidegger, *Que veut dire penser?* à l'endroit cité précédemment, p.92. *Note de Hartmut Traub*

²⁴ « Nous avons besoin d'une phénoménologie de nos expériences intérieures », entretien avec Arthur Zajonc, à l'endroit cité précédemment pp.34/42. Voir le « saint des saints de l'être humain » et la « gravite sacrée » (Steiner, 2003, p.49 et p.178). *Note de Hartmut Traub*

[repérage, *ndt*] de soi, expérience de soi, renforcement de soi, et guérison de son penser, sentir et vouloir personnels au centre de la considération.²⁵ À côté de « l'humilité » et du « respect » vient encore la « gratitude » pour la découverte des sources intérieures de la guérison en jeu. « Dans la gratitude », dit si joliment Heidegger, « l'âme de cœur [*Gemüt*] médite ce qu'elle a et ce qu'elle est » (Heidegger, 1984, p.92).

Mais avant tout, il s'agit pour la méditation anthroposophique de Zajonc de « l'intégration » de ce qui est exploré dans le « royaume sacré » et de reconnaissance de ce qui vient à notre rencontre dans la vie quotidienne. Il s'agit de revalorisation éthique et spirituelle de la pratique de vie : pour la formation de l'ethos. Pour ce, donc, qui déjà se présente chez le jeune Steiner, en tant que cadre d'orientation de son penser scientifique théorique et ce que la *Théosophie* [l'ouvrage de Steiner, pas le mouvement, *ndt*] appelle dans un sens général le « bien moral ». La philosophie de Steiner ne voulait être, en conséquence, aucune autre contribution au flot d'alors des théories cognitives. Déjà les écrits philosophiques précoces regardent bien au-delà des limites de l'épistémologie, dans le vaste champ de l'anthropologie.²⁶ Ils s'orientent sur une critique culturelle de la question de la *détermination de l'être humain*. À partir d'un regard sur ce qui est grand et universel le projet de Steiner « d'élévation de la valeur de l'existence de la personnalité humaine » en tant qu'alternative philosophique fondée, se positionne vis-à-vis des tendances à la platitude et à l'aliénation dans la vie individuelle, culturelle et sociale. Le Steiner philosophe, déjà — comme par la suite celui théosophe et anthroposophe — poursuivent un intérêt fondamentalement émancipateur, un intérêt en conception du monde, « manière de penser » (Steiner, 2003, p.189) et formation d'ethos.²⁷ À l'intérieur de celles-ci, les réflexions de Steiner quant à l'essence de la science ne relèvent pas de la théorie des sciences, mais au contraire beaucoup plus de l'éthique scientifique. Car « Valeur et signification de la science » — selon la « considération pratique finale » de *Vérité et science* se légitime, non pas à partir d'une recherche sans objectif, sous le postulat des faisabilités technique et économique. Il faut beaucoup plus aller les rechercher sous « l'idée d'un bien moral » en général, ainsi que sous la détermination d'objectif anthropologique « d'élévation de la valeur existentielle de la personnalité humaine » en particulier.²⁸ Mais toutes les deux ne se laissent réaliser qu'en accord avec la connaissance, l'expérience vécue et la vie totale des structures et lois de ce que le jeune Steiner — à l'appui de Eduard von Hartmann — « le Tout-un » — et on est autorisé à la compléter — a appelé « l'être divin ». (Steiner, 2003, p.22).

J'en viens à la conclusion.

Si nous voulons appréhender l'œuvre de Steiner dans toute sa largeur et sa profondeur, il nous est requis de respecter son originalité, et donc ce caractère à chaque fois authentique de ses œuvres. Ce n'est qu'ainsi que sa contribution spécifique à la totalité de la création de Steiner peut être comprise et utilisée de manière productive. Lors d'une lecture complète des œuvres pré-anthroposophiques de Steiner, imprégnée cependant de l'esprit anthroposophique, le danger existe d'en perdre cette signification précise et autonome d'une fondation philosophique et d'une analyse

²⁵ Il est remarquable que l'analyse de méditation de Zajonc trace une ligne ascendante depuis les *perceptions sensibles*, les phénomènes de respect — la considération d'un coucher de Soleil par exemple, par le *penser*, ses symboles et images, par le *sentiment*, la sphère de l'inspiration et des énergies agissantes, jusqu'au *vouloir*, de l'*intuition* et de l'être/essence. Les plans élevés de la méditation sont le sentiment et la volonté et non pas le penser. [c'est un point d'opposition avec l'école italienne de Francesco Giorgi et Lucio Russo, voir les traductions que j'ai faites des articles de ces auteurs sur la question du penser sur le site IDCCH.be ou bien auprès du traducteur : daniel.kmiecik@dbmail.com. *ndt*]. Leur sens expérimente cette échelle à degrés dans le fait que l'ensemble de l'exercice avec une « tâche à concrétiser dans la pratique » — se conclut par l'intégration de ce qui est ainsi exploré dans la vie. *Note de Hartmut Traub*

²⁶ Là-dessus insiste aussi Christoph Lindenberg dans sa contribution « Savoir, dont il s'agit ou bien : la philosophie de la liberté lue en tant qu'anthropologie philosophique » dans : *PLRS*, p.14-41. *Note de Hartmut Traub*

²⁷ Voir le concept de Steiner de « conception du monde » en rapport à Dilthey et Fichte dans : Traub, *PLRS*, pp.148 et suiv. *Note de Hartmut Traub*

²⁸ « Une considération sur la théorie scientifique et l'éthique scientifique de Steiner », dans H. Traub, *PLRS*, pp.204 et suiv. *Note de Hartmut Traub*

de ce qu'il en est au plan des faits traités. À quels résultats interlopes peut mener une interprétation rétrospective des œuvres philosophiques précoces, plaquée sur celles-ci dans son immanence anthroposophique ou bien ésotérique, c'est ce qu'a montré la première partie de ma contribution. Mais qu'il puisse être à l'inverse très sensé et fécond de suivre les cohérences et précipitations de la fondation philosophique du penser de Steiner, dans son développement ultérieur théosophique et anthroposophique, cela, je l'espère du moins, pourrait être nettement esquissé dans la seconde partie de ma conférence par les mots-clefs d'émancipation, science et formation d'ethos — pour le moins à titre d'amorce —.

RoSE – Research on Steiner Education Vol.4 N°2/2013, pp.149-155.

(Traduction Daniel Kmieciak)

Littérature :

Die Drei, (2013). *Revue pour l'anthroposophie dans la science, l'art et la vie sociale*, Vol.83, Francfort-sur-le-Main, pp.52 et suiv.

Fichte, J.G. (1834-46) *Ouvres complètes de Fichte*, ed. I.H. Fichte 1834-46, XI, pp.139 et suiv.

Goethe, J.G., *Œuvres XXXIV / II*, Édité. Rudolf Steiner, Deutsche-National-Litteratur, Vol. 115, Joseph Kürschner (Édit.), Berlin / Stuttgart, O.J., pp31 et suiv.

Günter, H. (1981) (Édit.) *Goethe, Écrits de sciences naturelles*, Francfort-sur-le-Main, p.329.

Hegel, G.W.F. (1973). *Phénoménologie de l'esprit*, Francfort, p.15.

Heidegger, M. (1984). *Que veut dire penser ?*, Tübingen, pp.91 et suiv.

Kant, I., (1964). *Ouvres en six volumes*, Édité. W. Windelband, Darmstadt, Vol. V, p.409.

Oestreich, P.L. (2011). *Types du jeu de la découverte de soi*, Berlin.

Du **même auteur/Traub, H.** (2006),. *Le Fichte entier* Stuttgart, pp.90 et suiv.

Rapp, D. (1994). « De l'intuition à l'expérience. Observations de penser dans sa cohérence interne », dans : Dietz, K.-M., *La philosophie de la liberté de Rudolf Steiner. Une anthropologie du Si supérieur*, Stuttgart, pp.223-256.

Steiner, R. (1980) *Vérité et science*, édition complète des œuvres de Rudolf Steiner, Vol. 3, Dornach (Suisse).

Du **même auteur** (1995) *La philosophie de la liberté*, édition complète des œuvres de Rudolf Steiner, Vol. 4 Dornach (Suisse).

Du **même auteur** (2003) *Théosophie*, édition complète des œuvres de Rudolf Steiner, Vol. 9 Dornach (Suisse).

Schweitzer, A. (1923). *Culture et éthique*, Munich, p.244.

Traub, Hatmut (2011), *Philosophie et anthroposophie. La conception philosophique du monde de Rudolf Steiner. Fondement et critique*.

Du **même auteur** (2013). « Considération pensante » et « Idéalisme objectif » dans RoSE, Vol.3 N°2, Mar. 2013.

Zajonc, A. (2012), « Nous avons besoin d'une phénoménologie de nos expériences intérieures », entretien avec Arthur Zajonc, dans : *Penser vivant. De la philosophie à l'anthroposophie*, Info3, *Anthroposophie en dialogue*, 37^{ème} année, p.42.