

Wolfgang Klingler

Une Forme de liberté :
La conception de l'être humain chez Rudolf Steiner
(Traduction française non autorisée du Dr. Daniel Kmiécik)

Urachhaus

À mes parents

CIP- Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Klingler, Wolfgang

Gestalt der Freiheit: das Menschenbild Rudolf Steiners /

Wolfgang Klingler. – Stuttgart: Urachhaus, 1989

ISBN 3-87838-600-1

Ce qu'un être humain a à dire est d'autant plus remarquable qu'est vaste ce qui règne inconsciemment dans les profondeurs de son âme. Dans les âmes de ceux qui, par la pensée et la méditation, s'absorbent dans l'esprit d'une telle personnalité, cela commence à entrer imperceptiblement en assonance. Et ainsi peuvent-ils y puiser en conscience, parce que dès lors en eux, il n'y a effectivement plus d'obstacle pour que cela puisse être exprimé. (1)

(Rudolf Steiner)

23/01/2015

Sommaire

Introduction	2
--------------------	---

Partie 1

En quête de sa propre image de l'être humain

1.1 Éveil philosophique sur l'image atomistique de l'être humain.....	6
1.2 Goethe en tant que représentant de la conception de l'être humain recherchée.....	11
1.3 La Philosophie de la Liberté	16
<i>a — L'image de l'homme libre chez Steiner.....</i>	<i>16</i>
<i>b — la réaction des contemporains</i>	<i>25</i>
1.4 Une rencontre avec Nietzsche.....	32
1.5 Au-delà de Goethe	37

Partie 2

Développement vers un enseignement philosophique et théosophique sur l'âme

2.1 Le concept de théosophie d'Immanuel Hermann Fichte en tant que programme de Steiner.....	43
2.2 Sur la voie d'une investigation cognitive de l'âme.....	47
2.3 La Société théosophique comme forum.....	52
2.4 Le concept d'âme de Steiner dans une perspective philosophique et théosophique.....	54

Partie 3

De la présentation de l'image occulte de l'être humain

3.1 De l'entrée en scène de Steiner comme occultiste	62
3.2 Explication avec Blavatsky et avec la Théosophie – « de Société ».....	67
3.3 Au sujet du « chemin d'apprentissage ».....	73
3.4 Une image de l'être humain élargie au Cosmos.....	79

Partie 4

Tentative de fondation philosophique et anthroposophique de l'image de l'être humain exposée au plan occulte

4.1 De la théosophie à l'anthroposophie.....	85
4.2 Configuration d'une conception artistique de l'être humain se rattachant à une compréhension ésotérique de Goethe et l'attitude de Steiner à l'égard de la Rose-Croix	94
4.3 Réflexions intermédiaires systématiques	101
4.4 « Échappée philosophique sur une anthroposophie » considérée comme transition de la philosophie à l'occultisme.	103
4.5 Rudiments en direction d'une conception anthroposophique de l'être humain se rattachant à I. H. Fichte et à l'idéalisme allemand.....	107
Confrontation renouvelée avec les sciences de la nature	
4.6 Anthroposophie et Anthropologie.....	114
<i>a — De la relation d'une image de l'homme conçue par l'anthroposophie avec celle conçue par l'anthropologie</i>	<i>115</i>
<i>b — Au sujet de l'interrogation des opposants, à l'exemple de Max Dessoir : le dialogue avec l'anthropologie échoue provisoirement.....</i>	<i>118</i>
<i>c- Grandes lignes d'un enseignement anthroposophique sur l'âme se rattachant à Franz Brentano</i>	<i>120</i>
4.7 La pratique sociétale de Steiner et la relation de celle-ci avec son image de l'être humain.....	126
Récapitulation	136
Index bibliographique	139

Introduction

Dans tout ce qu'il a écrit, tout ce qu'il a exposé dans ses conférences et tout ce qu'il a fait, Rudolf Steiner s'est préoccupé principalement de l'être humain. C'est pourquoi l'exposé sur la conception qu'il avait de l'être humain mène directement au coeur de son oeuvre. Celui qui ne connaît pas, ou à peine, son oeuvre, en tirera ici un premier aperçu sur son contenu et sur l'histoire de son avènement ; pour des connaisseurs sa cohérence interne, en résultera (plus) nette. On entend s'acquitter ici d'une contribution en vue de son éclosion cette oeuvre afin de mieux s'y confronter. Selon le point de départ et l'attitude spirituelle, le résultat de cette confrontation diffèrera toujours individuellement. La conception de l'homme de Steiner se heurtera à de la compréhension, de l'assentiment, de la critique ou du refus, de l'enthousiasme ou de l'indifférence. C'est le désir principal de cet ouvrage que de susciter cette confrontation, de la permettre ou bien de la faciliter ; car de Steiner — selon mon opinion — *chaque* contemporain éveillé devrait un jour se préoccuper ; il devrait en effet pouvoir confronter sa propre conception de l'être humain à celle de Steiner. La conception de l'être humain chez Steiner vit même dans cette confrontation, dans ce dialogue intérieur.

Il y a des années encore, le mouvement scolaire Waldorf, en particulier, se situait encore tout à fait en marge de Rudolf Steiner et des intérêts qui remontent à son impulsion culturelle. Le fonds des idées reposant dans l'oeuvre de Rudolf Steiner se cultivait presque exclusivement à l'intérieur des milieux anthroposophiques et du mouvement scolaire Waldorf, et là le plus souvent seulement chez les enseignants. La vie publique ne semblait pas s'intéresser particulièrement à l'oeuvre de Rudolf Steiner, quoique depuis les années soixante déjà, l'on disposât de la publication d'une quantité suffisante de ses oeuvres posthumes, pour se confronter à lui d'une ample façon (2). Ce n'est qu'à partir du milieu des années soixante qu'un certain intérêt commença à s'éveiller, lequel valut tout d'abord pour le mouvement Waldorf (3). Une seconde vague d'intérêt renforcé pour l'Anthroposophie déferla un peu plus tard, de sorte que, dans des éditions du livre de poche, les contenus anthroposophiques abordent aujourd'hui tous les domaines possibles de la vie (4). Entre-temps, la littérature sur l'École Waldorf s'est accrue et s'est confrontée à la critique extérieure (5). L'intérêt continue de croître à l'égard de Rudolf Steiner, des mouvements qu'il a fait naître et de son « Anthroposophie » et l'on n'en voit pas la fin (6). C'est pourquoi il est étonnant, qu'en dépit des innombrables exposés de la pédagogie Waldorf et des domaines particuliers de la manière de voir anthroposophique, il n'y ait eu jusqu'à présent aucun exposé complet sur le mouvement scolaire Waldorf et, du reste aussi, sur les impulsions culturelles se fondant sur la conception de l'être humain chez Rudolf Steiner. Il existe bien de nombreuses investigations particulières sur ce thème (7), qui vont parfois jusqu'à aborder les détails concrets, mais qui naissent pourtant le plus souvent à partir d'un extrait tiré de l'oeuvre vive de Steiner, par exemple de ses conférences pédagogiques, mais qui ne proviennent pas d'une observation d'ensemble de l'oeuvre complète.

C'est pourquoi, la manière dont Steiner en est arrivé à certaines façons de voir bien déterminées dans ce domaine n'apparaît pas clairement dans celles-ci — par exemple dans ses conférences pédagogiques. À cause de cette opacité, surgit facilement l'apparence (fausse) que l'on ne puisse finalement pas saisir la conception de l'être humain chez Steiner, voire même que si l'on veut prendre position par surcroît, il ne s'agisse plus en vérité alors que d'une question de croyance (8).

Dans le présent ouvrage, il s'agit de laisser devenir limpide la conception de l'être humain de Steiner et de montrer comment les caractéristiques philosophiques et occultes de cette conception de l'être humain s'engrènent, et quel cheminement évolutif a traversé Steiner au cours de leur élaboration. Pour cela, on doit naturellement retracer les sources auxquelles Steiner a puisé et l'on doit montrer à l'encontre de quel arrière-plan il essaya d'exposer son image de l'être humain. On doit donc autant examiner de quelle manière il se rattacha à d'autres courants spirituels et sociaux, que dans quelle mesure il eut à s'expliquer avec les courants dominants. L'objectif de ce travail, c'est de montrer comment se forma lentement la conception de l'être humain chez Steiner au cours de cette confrontation, comment il la développa progressivement et comment il tenta de la concevoir à partir de points de vue divers, ainsi que l'enchaînement de ces diverses tentatives pour former une totalité cohérente aux structures multiples. Au premier plan, on doit examiner *comment* Steiner s'est expliqué avec les divers auteurs et courants et calquer *sa manière* de se confronter à eux. C'est pourquoi il se peut que cette analyse apparaisse parfois unilatérale à plus d'un lecteur. Est-il justifié, par exemple, de copier l'attitude de refus de Steiner à l'égard de Kant, sans prendre en considération toutes les objections qui peuvent être faites de la part de la philosophie kantienne vis-à-vis de Steiner ? Mais ce n'est précisément pas l'objectif de cet ouvrage de rechercher si, lors de certaines confrontations, ce fut Steiner ou Kant à avoir raison, mais plus exactement de comprendre la conception de l'homme de Steiner, en tant que telle, dans sa multiplicité structurale interne. *Conformément* à cette manière de comprendre, il serait souhaitable que suivent d'autres investigations isolées sur des thèmes déterminés (9). De telles recherches détaillées devraient se construire sur un exposé du type de celui tenté ici et qui a pour objectif d'envisager tout d'abord comme un tout la conception de l'être humain chez Steiner, et de l'éprouver ensuite de l'intérieur sur la base de sa cohérence d'ensemble. Ce travail ne prétend donc pas transmettre une image objective des personnalités des penseurs, auxquels Steiner se confronta, il veut seulement explorer la manière dont le cheminement de Steiner en fut influencé, quelle importance ils eurent pour *lui*, et comment *lui* les accueillit dans son combat en faveur de sa conception de l'homme.

Autant pour l'objectif de cet ouvrage, quant à son contenu. Au plan de sa méthode, il n'est nullement aussi aisé d'en approcher le but, car premièrement, peu s'en faut que l'on puisse avoir une vue d'ensemble de l'œuvre de Steiner (10), laquelle est cependant publiée aujourd'hui presque dans sa totalité ; et deuxièmement, elle est souvent difficilement compréhensible. Il se peut que sur ce double constat repose la raison primordiale qui explique que n'ait pas été tentée jusqu'à aujourd'hui une exposition générale de sa conception de l'être humain, et il se peut même qu'entreprendre une telle tentative apparaisse aujourd'hui comme une tentative hybride. Pourtant une telle tentative — et conséquemment celle présente — se laisse justifier par la réflexion suivante : si réellement une exposition générale de la conception steinerienne de l'homme n'était pas possible, alors il s'ensuivrait que, ou bien Steiner se mouvait dans des hauteurs pour ainsi dire inaccessibles, ou bien sa conception anthropologique ne forme aucune unité, et entre en contradiction avec elle-même. Dans ces deux cas, l'œuvre de Steiner serait dépréciée pour le monde culturel général. Tout à l'opposé, on défendra ici l'opinion et on la fondera, qu'il est absolument justifié de parler d'une conception de l'être humain chez Steiner, qui est certes un édifice cohérent composé de *couches multiples*, mais lesquelles pourtant ne se contredisent pas entre elles.

Les écrits et essais de Steiner servent donc ici principalement de base d'étude. On a recours aux conférences, lorsqu'elles renferment des choses essentielles, manquantes dans les ouvrages écrits, ou bien fournissent des points d'appui biographiques. Les lettres de Steiner sont aussi utilisées, pour

autant qu'elles se présentent. Ce qui est exposé et explicité souvent en détails dans l'œuvre orale, se retrouve en *traits fondamentaux* dans les écrits de Steiner ; souvent des thèmes, qui ont été abordés et traités dans les conférences à partir de divers points de vue, au même moment même où ils ont été séparément rédigés dans ses écrits. On en donnera un exemple au chapitre 4.1 de cet ouvrage. Sur ce point aussi il y a donc une restriction de méthode : les conférences de Steiner ne seront utilisées que de façon subsidiaire.

La tentative de concevoir la conception de l'être humain chez Steiner ne peut donc être osée que sur la base des deux restrictions mentionnées, la restriction quant au contenu — à savoir que l'on mentionnera seulement les autres penseurs selon la manière dont ils ont apparu à Steiner — et celle quant à la méthode — à savoir l'on n'utilisera autant que possible que les textes principaux de Steiner —.

Le point de vue systématique à la base de ce travail peut être récapitulé de la manière suivante : les écrits de Steiner doivent être fouillés sur la conception de l'homme qui est exprimée en eux-mêmes. Étant donné que Steiner s'est exprimé « sur l'être humain » de manière répétitive et détaillée, se trouve au premier plan de l'étude une comparaison de ces déclarations. Mais ses déclarations à propos d'autres sujets, par exemple, sur des questions scientifiques, d'ordre occultes et philosophiques, qui font l'objet d'un examen concernant ce qui peut en dériver par rapport à sa conception de l'être humain. Ce qui en résulte est inclus dans l'examen général que nous entreprenons.

Pour autant qu'il ne résulte rien d'autre de ce point de vue systématique, dans le détail, on a progressé de manière chronologique, à savoir les œuvres de Steiner sont traitées dans l'ordre de leur parution, à l'occasion de quoi on s'efforce d'y inclure continuellement les résultats acquis au cours de l'investigation. Si ces écrits représentent une aide à l'orientation prise dans la grande œuvre immense de Rudolf Steiner, si elles aident à préciser l'objectif de ses préoccupations, alors on atteindra ce que l'on s'efforce d'atteindre précisément ici.

En détail, le plan général de l'ouvrage est le suivant : on esquisse dans la première partie, la lutte de Steiner engagée pour affirmer sa conception de l'homme vis-à-vis du scientifique Du Bois-Reymond, de Goethe et de Nietzsche. On y montre comment son image de l'être humain libre y est projetée au cours de ces confrontations, avant d'être fondée.

Dans la seconde partie on décrit le concept d'âme chez Rudolf Steiner et sa philosophie de la réincarnation. On examine et on clarifie la question de la raison pour laquelle ce n'est que relativement tardivement qu'il développa un concept de l'âme, ainsi que la valeur prise par celui-ci dans sa philosophie de la liberté et de la réincarnation.

Dans la troisième partie, on questionne et étudie la motivation de Steiner pour apparaître comme un occultiste, et sa position vis-à-vis de la Théosophie de Blavatzky, de même que la manière dont sa conception de l'être humain en a été influencée.

Dans la quatrième partie, on tente d'appréhender une fois encore, dans toute sa structuration multiple, sa conception de l'homme à partir de divers points de vue et on décrit sa confrontation avec les philosophes Franz Brentano et Max Dessoir. Vers la fin de l'ouvrage, on aborde brièvement la pratique sociale de Rudolf Steiner dans son rapport à la conception de l'homme et la valeur prise par celle-ci dans la pédagogie Waldorf dans cette pratique.

Je souhaite ne pas oublier de remercier ici tous ceux qui m'ont soutenu dans ce travail : mes parents et mon épouse, mon professeur depuis de longues années, Arnold Künzli, qui a homogénéisé le style de cet écrit et l'a rendu lisible, ainsi que les éditions Urachhaus.

Notes :

(Toutes les références de pages renvoient à l'édition allemande, *ndt*)

(1) Rudolf Steiner : « De l'énigme de l'être humain », Berlin 1916, cité selon le volume GA 20, p. 20 et suiv..

(2) Après qu'en 1924, 50 cycles de conférences étaient imprimés, déjà à la seule disposition des membres, Marie Steiner-von Sivers continua de publier une vaste partie de l'œuvre orale posthume de Steiner. En 1956, débuta l'édition complète (*Gesamtausgabe* ou **GA**) de l'œuvre, laquelle est aujourd'hui (1989, *ndt*) presque complète ; voir la table de littérature partie I.

(3) Le livre de Ch. Lindenberg, paru en 1975 sur la pédagogie Waldorf est symptomatique à ce propos, car il fut épuisé en une nuit.

(4) Par exemple, la série parue aux éditions *Fischer Taschenbuch* : « Perspectives de l'Anthroposophie ».

(5) Voir la liste d'ouvrages dans St. Leber : « *La pédagogie de l'École Waldorf* » ; sous les avis critiques, par exemple de F. Beckmannshagen « *Rudolf Steiner et l'École Waldorf* », Wuppertal 1984.

(6) Symptomatique est, à ce sujet, la série de P. Brugges « Anthroposophes en Allemagne », d'abord publiée dans *Der Spiegel* n°17 (23 avril 1984) avant de paraître ensuite en livre.

(7) Par exemple, sur des exposés généraux ou spécialisés sur ce qu'on appelle « l'anthropologie », comme sur les « phases de développement de l'enfant » ou bien sur la « tri-articulation humaine » (voir l'index de littérature, point IV) ; pourtant dans de tels exposés, les racines philosophiques ou occultes de la conception de l'être humain qui s'en dégage font rarement l'objet d'investigation.

(8) Rudolf Steiner n'accordait aucune valeur à la croyance aveugle, il voulait être compris ; voir, par exemple, les remarques préliminaires à la première édition de sa difficilement compréhensible « *Science de l'occulte en esquisse* » (GA 13, p.14 et suiv.).

(9) En ce sens, seraient particulièrement intéressantes des études sur le rapport de Steiner avec Goethe, avec les philosophes de l'idéalisme allemand et avec Kant, sur son interprétation changeante au sujet de Platon, et au sujet de sa relation à Blavatsky, Nietzsche et Freud.

(10) L'édition complète (GA) comprend plus de 350 volumes.

Partie I

En quête de sa propre image de l'être humain

1.1 Éveil philosophique sur l'image atomistique de l'être humain.

Le commencement de l'activité littéraire de Rudolf Steiner (né en 1861) peut déjà être daté en 1882. Plus de 41 ans plus tard, en novembre 1923, il mentionne en effet, dans la préface d'une nouvelle édition de son premier ouvrage sur « L'épistémologie de la conception du monde de Goethe » qui remontait à 1886, un essai sur l'atomisme, dans lequel s'exprimait son combat intérieur avec les cheminements du penser de la philosophie d'alors, fortement marqués par les sciences naturelles de l'époque. Ce n'est qu'en 1939 que cet essai fut retrouvé dans la succession de Friedrich Theodor Vischer et publié (11). Cet essai de l'année 1882, avec son titre prétentieux « *L'unique critique possible du concept atomiste* », semble par conséquent marqué le début de l'activité littéraire de Rudolf Steiner, parce que pour la première fois, il y esquisse sa théorie de la connaissance — à l'arrière-plan d'une critique de l'atomisme, et certes pas encore en relation directe avec les écrits scientifiques de Goethe. Dans cet essai repose donc sa propre contribution épistémologique primitive, indépendante de celle de Goethe. Steiner confirme cette idée dans sa « *Lebensgang* » (« Autobiographie » en français, alors qu'il faudrait dire *Mon chemin de vie*, comme on va toujours le faire ci-après, *ndt*), quand il écrit à ce propos :

Dans cette époque-là de ma vie, de ma fréquentation avec Schröer, par laquelle je me rapprochais vie spirituelle de Goethe, mon rapport avec les sciences naturelles n'en fut pas influencé. (12)

Ceci est d'autant plus remarquable, qu'il caractérisera expressément, en 1886, sa théorie de la connaissance comme du genre de la conception goethéenne du monde et reposant fondamentalement sur elle. En 1882, Steiner a donc déjà ébauché son propre rudiment épistémologique et ce n'est que par la suite, il a constaté qu'elle est largement identique à celle de Goethe.

Le Rudolf Steiner de 21 ans, qui avait alors derrière lui trois années d'études intensives en mathématique, histoire naturelle (ancien terme global pour « sciences de la nature », *ndt*) chimie et philosophie, écrivit le 20 juin 1882, en relation avec son traité adressé à F. T. Vischer — à qui il l'avait envoyé, et qui lui avait répondu à sa grande joie par quelques mots d'approbation, comme Steiner l'écrit dans la préface mentionnée de 1923 — s'adonnait alors (!) totalement à la conception mécanique et matérialiste de la nature et il aurait même juré alors de sa vérité, comme le faisaient beaucoup d'autres de cette époque. Mais il en avait lui même vécu les contradictions qui en résultaient.

Ce que j'avance, n'est pas, par conséquent, de la pure dialectique, mais ma propre expérience intérieure. Parce que je savais comment je pensai alors, je pus identifier aussi les manques, au plus profond de la nature de cette conception du monde, peut-être même plus facilement que d'autres, qui avaient suivi un autre parcours formateur. (13)

La critique de Steiner porte avant tout sur le fameux discours « Sur les limites de la connaissance de la nature » qu'avait tenu le physiologiste Du Bois-Reymond, en 1872, devant l'assemblée des chercheurs et médecins allemands et sur un autre discours fondamentalement de la même teneur, du même scientifiques devant la même société savante et avait été republié en 1882, avec pour titre « *Les sept énigmes du monde* » (14). Pour pouvoir comprendre l'arrière-plan sur lequel Steiner développa son premier essai épistémologique, il faut évoquer brièvement les conceptions de Du Bois-Reymond faisant l'objet de sa critique.

Dans son discours « Sur les limites de la connaissance de la nature », Du Bois-Reymond défendait le point de vue que la connaissance de la nature s'épuisait par la « décomposition des processus de la nature dans la mécanique des atomes » (15). Au lieu du son et de la lumière, par exemple, il n'y a plus, pour le scientifique, que les vibrations élémentaires d'une matière primitive devenue dépourvue de qualités. Lumière et son n'avaient qu'une existence subjective subordonnée à l'œil et à l'oreille. Mais en ce qui concerne la question du lien pensable existant entre des mouvements déterminés d'atomes déterminés dans notre cerveau et les faits primordiaux pour nous, indéfinissables autrement, voire incontestables, qui nous sont transmis par les sens : « Je ressens de la douleur, de la joie, je perçois le sucré, je sens l'odeur de la rose... et la certitude qui en découle directement : donc je suis », il n'y aurait aucune réponse. On se heurterait donc à une limite de la connaissance de la nature.

C'est justement absolument et infiniment inconcevable que cela ne dût pas être indifférent pour un nombre d'atomes de carbone, d'hydrogène, d'azote et d'oxygène, etc., comme ils existaient et se mouvaient, comme ils existeront et se mouvront. (Ibidem, p.25 et suiv.)

Au regard des limites de la connaissance de la nature chez Du Bois-Reymond, Steiner remarque qu'elles est rattachée à sa définition de la connaissance de la nature, en tant que « décomposition des processus naturels en mécanique de l'atome » :

Si l'on pense cela... en le considérant comme une fonction d'interactions indifférentes et réciproques de complexes atomiques restants, il ne faut absolument pas s'étonner alors du pourquoi la cohérence entre mouvement atomique, d'une part, et du penser et sentir, de l'autre, ne soit pas concevable, et que l'atomisme la considère pour cette raison comme une limite de notre connaissance. Il faut d'abord qu'il existe une transition concevable. Mais si d'avance, on limite le concept, à savoir que dans le domaine de l'un il ne se trouve rien de ce qui permettrait la transition dans le domaine de l'autre, alors la compréhension en est exclue d'avance.

On devrait se garder de telles déterminations de limites ;

car de l'autre côté de la frontière, il y a place pour tous les possibles. Le spiritisme contraire à toute raison, tout comme le dogme le plus insensé, peuvent se fourrer derrière de telles hypothèses. (16)

Comment Rudolf Steiner explique-t-il la naissance de l'atomisme et que lui oppose-il ? Il tente de l'expliquer comme le résultat d'une fausse expérience et connaissance du concept qui considère le monde matériel comme étant le seul auquel on attribue de réalité. Pour la science inductive, qui a hérité son point de vue de Kant, concepts et lois ne seraient justifiés pour autant qu'ils eussent

celui-ci [le monde matériel] comme contenu et en soient les médiateurs de sa connaissance. Tout concept faisant saillie au-delà de ce domaine, elle le considère comme irréel (non-existant, ndt). Les idées générales et les lois ne sont pour elle que pures abstractions, tirées d'une série d'observations et de concordances éprouvées. Elle connaît des maximes purement subjectives, des généralisations et aucun concept concret portant sa validité en soi. (Ibidem, p.4.)

Si l'on voulait atteindre la pleine clarté, en partant d'une foule de concepts obscurs qui sont en circulation, on devrait d'abord demander : qu'est-ce donc, à la vérité, que l'expérience conquise sur tel ou tel objet. Steiner ne peut pas se satisfaire de réponses qui veulent expliquer le concept comme un corrélat spirituel d'un objet se trouvant à l'extérieur de nous.

Reconnaître un objet du monde extérieur selon sa nature, ne peut pas possiblement vouloir dire, le percevoir avec les sens, et tel qu'il se présente à ceux-ci, en esquisser rapidement un « portrait ».

On ne comprendra jamais comment naît à partir du sensible une photographie conceptuelle correspondante et quelles relations il peut y avoir entre les deux. Une théorie de la connaissance, qui part de ce point de vue, ne peut pas en venir au clair sur la question du rapport entre concept et objet. Comment devrait-on saisir la nécessité d'aller au concept sur ce qui est immédiatement donné par le sens, si n'était déjà donnée dans le premier l'essence d'un objet du monde sensible ? À quoi bon donc comprendre, si déjà la contemplation suffisait ? Le concept serait pour le moins, sinon une falsification, au plus un ajout inutile à l'objet. C'est à cela qu'on doit arriver si l'on disconvient du caractère concret des concepts et des lois. (Ibidem, p.4)

À l'encontre de cela, Steiner recherche une « explication réelle du connaître ». Il l'entreprend pour la connaissance du monde extérieur de la manière suivante :

Dans l'acte du connaître dans ce cas [la simple connaissance du monde extérieur] deux choses entrent en considération. L'activité du penser et celle des sens. La première a à faire avec des concepts et des lois, la seconde avec des qualités et des processus sensibles. Concept et loi sont toujours quelque chose de général, l'objet sensible quelque chose de particulier ; les premiers ne peuvent qu'être pensés, le second que contemplé. Les milieux, par lesquels général et particulier apparaissent sont l'espace et le temps. Chaque chose particulière et chaque processus particulier doit pouvoir être inséré dans le contenu conceptuel du monde, car ce qui ne serait ni conforme à la loi ou au concept en elle ou en lui, n'entre pas en considération pour notre penser. C'est pourquoi connaître un objet ne peut que signifier : ordonner, voire, épanouir totalement dans l'universalité du contenu conceptuel ce qui apparaît à nos sens dans l'espace. Dans la connaissance d'un objet spatial et temporel ne nous est donné rien d'autre qu'un concept ou une loi d'une manière qui tombe sous les sens... On doit laisser au concept sa primordialité, sa propre forme d'existence édifiée sur elle-même et le reconnaître seulement dans son autre forme dans les objets qui tombent sous les sens. Ainsi sommes-nous parvenus à une définition réelle de l'expérience... Ce n'est que lorsqu'on voit que ce qu'offre la perception est concept et idée, mais essentiellement sous une autre forme que celle d'un penser pur libéré de tout contenu empirique, et que cette forme est l'élément décisif, on comprend que l'on doit prendre la voie de l'expérience... Donc l'expérience doit être la maxime de la philosophie de la nature, mais en même temps une connaissance du concept sous forme d'expérience extérieure. Et c'est ici que les sciences naturelles modernes, du fait qu'elles ne recherchent aucun concept clair de l'expérience, se fourvoient... Au lieu de reconnaître l'apriorité du concept, et de concevoir le monde sensible seulement comme une autre forme d'apparition de celui-ci, elle considère celui-ci comme un simple dérivé du monde extérieur qui est son prius absolu. La forme simple d'une chose devient ainsi la chose elle-même imprimée. (Ibidem, p.4)

Steiner est d'avis que c'est à partir de cette absence de clarté sur le concept que l'atomisme a pris naissance. Pour lui, cela a abouti à ce que toutes les qualités sensibles comme le son, la chaleur, la lumière, l'odeur, et ainsi de suite, effectivement même la pression, sont considérées comme simple apparence, simple fonction du monde extérieur.

L'atome à lui seul passe pour le facteur ultime de réalité. Or, on doit lui refuser toute qualité sensible, parce qu'autrement une chose serait d'elle-même expliquée. On a certes à édifier un système atomique du monde, si l'on veut avancer sur cette voie, attribuer à l'atome toutes sortes de qualités sensibles, quoique seulement comme une abstraction toute parcimonieuse. Bientôt on considéra cela comme étendu et impénétrable, puis comme un simple centre de force ou autre. Mais on s'est ainsi livré à la plus grande inconséquence et on a montré qu'on n'a pas pensé ce qu'on vient de mentionner ci-dessus, qui montre tout à fait clairement que l'on ne doit principalement pas attribué à l'atome un caractère sensible. Les atomes doivent avoir une existence inaccessible à l'expérience sensible. D'un autre côté eux-mêmes, et les processus qui se déroulent dans le monde atomique, ne doivent pas être simplement concevables non plus comme des mouvements spéciaux. Le concept est effectivement purement universel, qui est sans existence spatiale. L'atome doit

cependant, s'il n'est pas lui-même spatial, soit être là dans l'espace, soit représenter quelque chose de particulier. Dans son concept il ne doit pas encore être épuisé, mais détenir au-dessus de celui-ci une forme d'existence dans l'espace. Ainsi dans le concept d'atome une propriété a été adoptée qui l'anéantit. Il doit exister à l'instar des objets de la perception extérieure, mais ne pas pouvoir être perçu. Dans son concept son caractère d'évidence est à la fois affirmer et nier. (Ibidem, p.6)

Steiner en arrive de ce fait à refuser le concept d'atome, tel que le défend Du Bois-Reymond, à l'écartier comme un non-concept, une impossibilité philosophique. Il refuse l'atomisme en tant que conception du monde, mais pas l'atome en tant que modèle pour le scientifique. On pourrait en effet faire l'objection suivante, comme il l'écrit pour cette question ;

que ce qui est compris comme atome est néanmoins absolument indifférent, on doit laisser tranquillement opérer le scientifique — car pour de nombreuses tâches de la physique mathématique, les représentations atomistes ont leur avantage — ; le philosophe sait en définitive que l'on n'a pas à faire là avec une réalité spatiale, mais avec une abstraction pareille à d'autres représentations mathématiques. Aller contre l'acceptation de l'atome, de ce point de vue, serait à vrai dire une erreur. Mais il ne s'agit pas de cela... Il revient au philosophe qui a à faire avec cet atomisme pour qui l'atome est la causalité, le seul ressort du monde possible, soit de refuser tout ce qui n'est pas mécanique, soit de tenir pour inexplicable ce qui dépasse nos possibilités de connaissance. C'est une chose de considérer l'atome comme une simple idée ponctuelle, une autre que de vouloir voir en lui le principe fondamental de toute existence. Le premier point de vue ne dépasse jamais la nature mécanique, le second tient tout pour une fonction mécanique. (Ibidem, p.6 et suiv..)

Rudolf Steiner considère les représentations atomistes comme nuisibles par les conséquences que l'on peut en retirer d'elles.

Il y a en premier lieu deux conséquences nécessaires : la première, que le prédicat de l'existence primordiale est disparu dans des substances élémentaires parfaitement indéterminées, se comportant indifféremment sans esprit, tout uniment les unes par rapport aux autres, dans les interactions desquelles ne règne que la nécessité mécanique, de sorte que le reste du monde phénoménal consiste en leur nébulosité sans fondement et est redevable au pur hasard événementiel ; deuxièmement, il résulte de cela des limites infranchissables pour notre connaissance. (Ibidem, p.7 et suiv..)

Pourquoi Rudolf Steiner ne se contente-t-il pas de réfuter les représentations de l'atomisme ? Par quoi se sent-il obligé d'attirer expressément l'attention sur le caractère nuisible de leurs conséquences ? Pourquoi dit-il, à d'autres endroits, qu'il faut se garder des limites de la connaissances ? On peut de sa lettre à F. T. Vischer en retirer une réponse qu'il ne s'agit pas là pour lui de simple dialectique, mais d'expérience intérieure personnelle. Mais qu'y a-t-il derrière cette expérience, et en quoi consiste-t-elle ? Dès qu'on se pose la question, on pressent que derrière la confrontation épistémologique — dans laquelle il s'agit au premier plan de la conquête d'une forme de vérité menée par diverses conceptions du monde — est disputé un combat pour une conception de l'être humain. Cette conception de l'être humain de Steiner, tout d'abord à peine perceptible et qui n'apparaît pas encore en 1882 comme telle, celle déjà centrale dont il s'agit pour lui, ne nous apparaît dans tout son déploiement que douze ans plus tard, dans sa « *Philosophie de la Liberté* ». Rudolf Steiner confirme cette idée dans la préface mentionnée de 1923, dans laquelle il explique que son « étincelle d'illumination » avait été la reconnaissance du fait agissant de lui-même « que l'être humain peut s'observer intérieurement comme un esprit indépendant du corps, se trouvant dans un monde purement spirituel » (17). Son « étincelle d'illumination » dans la confrontation épistémologique était bien le point à partir duquel il s'orientait, et c'était donc une conception de

l'être humain provenant d'une expérience personnelle. Le genre d'expérience dont il s'agissait, Rudolf Steiner le décrivit beaucoup plus tard dans son « *Chemin de vie* », de la manière suivante :

Je me sentais alors dans l'obligation de rechercher la vérité par la philosophie. Je devais étudier les mathématiques et les sciences naturelles. J'étais convaincu que je ne trouverais pas de rapport avec cela si je ne pouvais pas en placer les résultats sur un terrain philosophique plus sûr. Mais je contemplais pourtant un monde spirituel comme une réalité. Dans toute son évidence, se révélait à moi l'individualité spirituelle de tout homme. Celle-ci n'avait dans la corporéité physique et dans la manière d'agir dans le monde physique que sa manifestation. Elle s'unissait avec ce qui provenait des parents en tant que germe physique. Je suivais le défunt au sein de sa progression après la mort dans le monde spirituel. J'écrivis un jour à l'un de mes anciens professeurs, qui m'était resté amicalement proche depuis mes études à la Realschule, au sujet de ce que je vivais alors en mon âme à la suite du décès d'un de mes camarades d'école. Il me répondit d'une manière affectueuse mais étrange, sans estimer avoir à commenter ce que j'avais dit de mon camarade défunt. Et ainsi en allait-il à l'époque de ma contemplation du monde spirituel. On ne voulait pas en entendre parler. D'un côté ou de l'autre, le plus souvent on en venait à toutes sortes de spiritismes. Moi je ne voulais pas entendre parler de cela. Il m'apparaissait absurde d'approcher le monde spirituel de cette façon. (15)

Pour clore ce chapitre, doivent être restitués ici brièvement dans leurs idées centrales quelques aspects du concept propre à Steiner concernant l'espace et le temps, tels qu'ils résultaient de sa critique de l'atomisme :

L'explication mécanique de la nature avait encore besoin, pour l'hypothèse de son monde atomique, outre d'atomes conçus en mouvement, un espace absolu... et un temps absolu... Mais qu'est-ce que l'espace ? C'est une extension absolue, telle ne peut-être que l'unique réponse. Celle-ci n'est qu'une caractéristique sensible des objets et, à l'exclusion de ceux-ci, une pure abstraction, car elle n'existe qu'avec les objets et non pas à côté de ceux-ci, comme l'atomisme doit nécessairement l'admettre... L'espace, abstraction faite des choses du monde sensible, est une absurdité. De la même façon que l'espace tient aux objets, le temps est aussi donné par les processus du monde sensible. Il leur est immanent. En eux-mêmes, tous deux ne sont que de simples abstractions. Seuls les choses et processus sensibles sont des formations concrètes du monde sensible. Ils représentent des concepts et des lois sous une forme d'existence extérieure. C'est pourquoi dans leur forme la plus simple ce sont les piliers de soutien d'une science de la nature empirique. (19)

En particulier sur son concept du temps, Steiner reviendra par la suite dans sa confrontation avec les écrits scientifiques de Goethe. Il continuera à le développer et à le différencier au contact de Goethe. (20)

(11) Voir Rudolf Steiner « *Lignes fondamentales d'une théorie de la connaissance inhérente à la conception du monde de Goethe* » (en abrégé : « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* »), Berlin et Stuttgart 1886, p.10 dans GA 2 ; l'essai qui y est mentionné fut publié pour la première fois dans *Das Goetheanum* 18^{ème} année, n°23/24 (1939). Il est cité ici à partir de « *Publications de l'œuvre littéraire précoce de Rudolf Steiner* », Tome IV, cahier 19, Dornach 1941 ; concernant l'histoire de cet essai, voir la note I, p.269, et *Contributions à l'œuvre complète de Rudolf Steiner* Cahier 63 (voir la bibliographie littéraire annexe I).

(12) Rudolf Steiner « *Mon chemin de vie. Une biographie incomplète* », avec une postface, publiée par Marie Steiner, Dornach 1925, cité d'après GA 28, p.74.

(13) Rudolf Steiner : « *Publications tirées de l'œuvre littéraire primitive* » *Ibidem*, p.9.

(14) E. Du Bois-Reymond : « *Sur les limites de la connaissance de la nature* » et « *Les sept énigmes du monde* », Leipzig 1882.

(15) E. Du Bois-Reymond : « *Sur les limites de la connaissance de la nature*, conférence de la seconde session publique de la 45^{ème} Assemblée des chercheurs et médecins allemands à Leipzig, le 14 août 1872, Leipzig 1872, p.2.

(16) Rudolf Steiner : « *Publications tirées de l'œuvre littéraire primitive* » *Ibidem*, p.7.

- (17) Rudolf Steiner : « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* », *Ibidem*, cité d'après GA 2, p.10.
- (18) Rudolf Steiner « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, cité d'après GA 28, p.59 et suiv..
- (19) Rudolf Steiner : « *Publications tirées de l'œuvre littéraire primitive* » à l'endroit cité précédemment, p.8.
- (20) Voir la fin du chapitre suivant consacré à Goethe en tant que représentant de la conception de l'être humain.

1.2 Goethe en tant que représentant de la conception de l'être humain recherchée

Le professeur de germanisme Schröer recommanda l'étudiant Steiner, en 1882, à l'éditeur de Goethe pour collaborer à l'édition des écrits de sciences naturelles de Goethe. Fut-ce là le motif pour lequel Steiner s'occupât de ces écrits en détail ? Selon ses indications dans son « *Mon chemin de vie* », son autobiographie restée inachevée, Steiner les avait déjà étudiés avant la proposition de l'édition. Il avait ressenti la nécessité intérieure de s'en occuper et en conséquence de les travailler à fond dans les moindres détails (21). Sur ses difficultés à suivre par la pensée les faits concrets de l'optique au sens du physicien, il en était venu à des intuitions lui préparant une voie vers la théorie des couleurs de Goethe.

De se côté, la porte s'ouvrit pour moi aux écrits scientifiques de Goethe. (Ibidem, p.96)

Il n'avait fourni à Schröer des petites dissertations sur ses intuitions en optique (22), avec lequel à la vérité Schröer n'eût pu entreprendre beaucoup. Pourtant les remarques de Steiner — à savoir que si l'on parvenait en outre à penser sur la nature de la manière qu'il avait exposée, alors seulement la science rendrait justice à la recherche menée par Goethe dans les sciences naturelles — avaient incité Schröer, qui s'était profondément réjoui de telles remarques, à le recommander à l'éditeur Kürschner.

Schröer voyait, dans la conception du monde amenée par l'époque scientifique qui avait succédé à Goethe, un déclin par rapport aux hauteurs où s'était trouvé Goethe. (23)

Pour Steiner, cette tâche de faire paraître les écrits scientifiques de Goethe impliquait une confrontation, d'une part, avec les sciences naturelles et avec toute la conception du monde de Goethe, de l'autre.

Comme j'avais à défendre à présent une telle analyse devant la vie publique, je dus mettre fin d'une certaine façon à tout ce que j'avais acquis quant à moi jusqu'alors, en tant que vision du monde. (Ibidem, p.111)

Pour le premier volume des écrits scientifiques de Goethe, Steiner avait d'abord à en élaborer les idées des métamorphoses. Il lui était devenu difficile d'exprimer, « la manière dont se comporte le contenu idéal vivant, par lequel l'organique peut être connu, par rapport aux idées informes propres à saisir l'anorganique » (Ibidem, p.113), mais il lui importait beaucoup de rendre ce point évident. Pour cela il avait à se confronter aux théoriciens de la connaissance de son époque ; puisque ce que ces derniers disaient sur la nature de la connaissance, ne valait que pour appréhender la nature anorganique.

*Il ne pouvait y avoir aucune consonance entre ce que je devais dire sur la manière de connaître de Goethe, et les théories de connaissance en usage à l'époque. C'est pourquoi ce que j'avais à exposer à l'appui de la manière dont Goethe envisageait l'organique, m'incita de nouveau à me rapprocher de la théorie de la connaissance... Je découvris qu'il n'existait aucune épistémologie correspondant à la façon de connaître de Goethe. Cela me conduisit à entreprendre la tentative de l'esquisser pour le moins par allusions. J'écrivis alors mon « *Épistémologie de la conception du monde de Goethe* », à partir du besoin intérieur devant lequel je me trouvais, avant de reprendre l'élaboration des autres volumes des écrits scientifiques de Goethe. Cet opuscule fut achevé en 1886. (Ibidem, p.117)*

Dans cette « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* » l'identification est accomplie des propres positions épistémologiques de Steiner, avec ce qu'il éprouvait de la conception du

monde de Goethe. Steiner y part du fait qu'un esprit philosophique repose à la base des vues de Goethe sur la nature, quand bien même cet esprit philosophique ne lui eût pas apparu en conscience, sous forme de propositions scientifiques déterminées et formulées comme telles. Quoique Goethe ne fût pas philosophe au sens habituel du terme, on ne devrait pas oublier que l'harmonie admirable de sa personnalité avait conduit Schiller à voir en lui, selon les propres termes du poète, le seul être humain authentique.

Ce que Schiller comprend ici sous l'expression « d'être humain authentique », c'était Goethe. Dans sa personnalité, aucun élément ne manquait qui ne portât l'empreinte la plus élevée de la qualité de l'universellement humain (Allgemein-Menschlich). Mais tous ses éléments se réunissaient en lui en une totalité active en tant que telle...Celui qui s'immerge dans cette totalité, pourvu qu'il y apporte quelques dispositions philosophiques, pourra en libérer l'esprit et l'exposer comme une science goethéenne... Les forces de l'esprit de Goethe sont toujours actives d'une manière conforme à la plus exigeantes des philosophies, même s'il n'en a laissé derrière lui aucun ensemble systématique.
(24)

La manière est claire ici, par laquelle Steiner, dont la propre image de l'homme était encore entre temps dissimulée dans son essai sur l'atomisme, avait trouvé en Goethe un représentant idéal et il ne craignit donc pas de placer cet image au début de sa théorie de la connaissance, pour procéder d'elle. Les recherches de Steiner voulaient être un développement de ce qui s'était fait valoir chez Goethe au sens d'un esprit scientifique, une interprétation de la façon d'observer le monde de celui-ci. À l'objection, selon laquelle une manière de voir scientifique ne doit en aucunes circonstances reposer sur une autorité, mais toujours sur des principes, il répond qu'il ne tient pas pour vraie une manière de voir fondée dans la conception goethéenne du monde, pour la raison qu'elle se laisse déduire du poète, mais parce qu'il croit pouvoir défendre la conception goethéenne du monde fondée en soi et reposant sur des principes solides.

Que nous prenions notre départ de Goethe, cela ne doit pas nous empêcher, de le prendre au sérieux à l'appui des manières de voir défendues par nous, exactement comme le défenseur d'une science soi-disant dépourvue d'hypothèses préalables (Ibidem, p.23).

Selon le protocole scientifique en usage, son travail devrait être conçu comme une épistémologie.

Les questions qu'elle traite seront il est vrai, sous plus d'un rapport, d'une autre nature que celles qui sont presque universellement posées aujourd'hui par cette science. (Ibidem, p.24)

Comme le remarque Steiner, cela a sa raison d'être dans le fait que les recherches analogues partaient presque sans exception de Kant. Dans les milieux scientifiques, on n'avait pas vu qu'à côté de la science de la connaissance fondée par le grand penseur de Königsberg, il existait encore une autre direction, ou tout au moins une possibilité donnée, qui ne n'était pas moins capable d'un approfondissement concret que celle de Kant.

Mais comment Steiner parvint-il alors à identifier avec Goethe les positions épistémologiques fondamentales qu'il avait déjà esquissées ? Steiner était parti de la question de ce que l'expérience gagnait lors de la perception de tel ou tel objet. Sa réponse était que l'expérience est la reconnaissance du concept dans un objet (sous une autre forme) accessible aux sens et que dans l'objet, le concept abstrait est donné dans une forme concrète. Dans la connaissance d'un objet spatial et temporel, en conséquence (selon les exposés de Steiner), ne nous est rien donné d'autre qu'un concept ou une loi sous une forme qui « tombe sous les sens ». C'est là, brièvement récapitulée, son idée épistémologique fondamentale, exprimée dans son essai sur l'atomisme. Il saute immédiatement aux yeux, à présent, que dans la connaissance de la nature inorganique, un concept ou une loi donnée sous une forme sensible n'est pas très éloigné de ce que Goethe appelle un phénomène archétype (*urphänomen*). Pour Goethe, connaître la nature inorganique signifie

ramener les phénomènes complexes et composés aux phénomènes archétypes, et un objet inorganique passe pour être connu lorsque cette opération réussit. Steiner explique le concept de « phénomène archétype » et sa connexion à l'expérience scientifique de la manière suivante :

Nous avons vu que le phénomène archétype résulte dans l'idée pure, quand on met en connexion dans le penser les facteurs qui apparaissent en considération conformément à leur nature. Mais on peut aussi produire artificiellement les conditions nécessaires. Cela se produit dans l'expérience scientifique. Nous avons alors l'entrée de certains faits en notre pouvoir. Naturellement, nous ne pouvons pas détourner les yeux de toutes les circonstances accessoires. Mais il existe un moyen de passer au-dessus de ces dernières. On établit un phénomène dans ses diverses modifications. On laisse ensuite agir chacune des circonstances accessoires une à une. On découvre alors quelque chose de constant qui passe au travers de toutes ces modifications. On doit alors continuer de maintenir l'élément essentiel précisément dans toutes les combinaisons. On trouve que dans toutes ses expériences, un composant factuel de celles-ci demeure. Celui-ci est l'expérience supérieure au sein de l'expérience. C'est un fait fondamental ou bien un phénomène archétype. (Ibidem, p.93 et suiv.)

Steiner retient que ce que Goethe appelle expérience supérieure dans l'expérience, n'est autre que le penser.

Mais comment se laisse transposer à présent ce concept steinerien d'expérience, en tant que concept ou loi — donné sous une forme tombant sous les sens — sur la nature organique ? Ici Steiner se rattache à l'archétype végétal de Goethe ou bien à son archétype animal, et donc à ce que Goethe appelle type ou organisme archétype.

Le type est le vrai organisme archétype ; suivant qu'il se spécialise au plan idéal : archétype végétal ou archétype animal. Ce ne peut être aucun être vivant sensible ni réel en particulier. Ce que Haeckel ou d'autres naturalistes considèrent comme une forme primordiale, en est déjà une configuration particulière ; c'en est même la configuration la plus simple du type. Qu'elle apparaisse déjà temporellement d'abord sous la forme la plus simple, ne conditionne aucunement que les formes qui se succèdent dans le temps résultent en tant que telles d'une forme qui a précédé dans le temps. Toutes les formes résultent consécutivement du type, la première comme la dernière sont en effet des expressions d'apparition de celui-ci. Nous devons poser le type à la base d'une vraie entité organique et pas simplement vouloir faire dériver les unes des autres les espèces animales ou végétales singulières. Tel un fil rouge, le type circule et relie toutes les étapes évolutives du monde organique. Nous devons le retenir puis, avec lui, parcourir ce grand règne vivant diversement configurés. Alors il nous devient compréhensible. Sinon, à la manière de tout le reste du monde de nos expériences, il s'effondre dans une masse informe de détails sans relations entre eux. Oui, même lorsque nous croyons ramener une forme plus tardive, plus compliquée, organisée de manière plus complexe, à une forme antérieure plus simple, et que nous pensons détenir en celle-ci la forme originelle, alors nous faisons erreur car nous n'avons là qu'une forme particulière dérivée d'une forme particulière. (Ibidem, p.103 et suiv.)

Pour rendre tout à fait nettement la différence entre la vision de Goethe et celle du darwinisme, Steiner revient sur sa critique du concept courant de temps, qu'il avait déjà fait prévaloir dans son essai sur l'atomisme, et certes, d'une manière intéressante, en se rattachant de nouveau à F.T. Vischer.

Friedrich Theodor Vischer a exprimé un jour l'idée, en rapport avec la théorie darwinienne, qu'elle rendait indispensable une révision de notre concept du temps. Nous sommes arrivés ici en un point qui nous illustre dans quel sens une telle révision aurait à se produire. Elle aurait à montrer que faire dériver un élément postérieur d'un élément antérieur ne constitue pas une explication pour affirmer que l'élément premier est le principe premier à partir duquel le reste dérive. Toute

dérivation a à survenir à partir d'un principe premier et, au plus, il faudrait montrer quels facteurs étaient actifs pour faire évoluer dans le temps une espèce avant l'autre. (Ibidem, p.104)

Steiner explique ensuite plus loin que Goethe appelle la manière de penser nécessaire à appréhender le type « force de jugement contemplatif ». Lui-même la désigne comme l'intuition. Il est d'avis que Goethe, avec sa force du jugement contemplatif, a démontré la nécessité d'un organe conceptuel, « que Kant avait voulu prouvé comme ne revenant pas à l'être humain dans toute son espèce » (Ibidem, p.110). C'est pourquoi il est clair également que dans une théorie de la connaissance qui s'édifie sur Kant, le concept d'intuition ne peut absolument pas être compris de la même façon que pour celle qui se construit sur Goethe.

On doit penser que l'intuition signifie quelque chose de tout autre au sein de notre orientation scientifique, qui est quant à elle convaincue que dans le penser nous appréhendons le cœur du monde dans sa réalité, et le monde qui transpose ce dernier dans un au-delà que l'on ne peut pas explorer. (Ibidem, p.112.)

Steiner conclut son écrit par des considérations sur les sciences de l'esprit et l'art. Tandis que dans l'organique, conformément aux exposés de Steiner, c'est constamment le général, l'idée du type, qu'il faut garder en vue, dans une science de l'esprit c'est l'idée de la personnalité qu'il faut conserver (25) .

Non pas l'idée, comme elle vit dans l'universalité (le type), mais comme elle apparaît dans l'être individuel (individu), c'est cela qui importe (26).

Le type a d'abord vocation à se réaliser dans un individu. La personne doit conquérir cette existence qui repose déjà, au plan idéal, sur elle-même. C'est quelque chose de tout différent quand on parle d'une humanité universelle que lorsqu'on parle d'une conformité aux lois universelle. Dans cette dernière, le particulier est déterminé par l'universel ; dans l'idée d'humanité c'est l'universel qui est déterminé par le particulier. Quand nous parvenons à découvrir des lois universelles dans l'histoire, celles-ci n'apparaissent comme telles que lorsqu'elles ont servi les buts et idéaux de personnalités historiques. C'est là l'opposition intérieure entre nature et esprit. La première exige une science, qui à partir du donné immédiat, comme ce qui est déterminé, s'élève à ce qu'on peut appréhender par l'esprit, au déterminant ; la dernière exige une science telle qu'à partir du donné, comme étant le déterminant, elle progresse vers le déterminé. Que le particulier soit en même temps le législateur, voilà qui caractérise la science spirituelle ; qu'à l'universel ce rôle échoie, voilà ce qui caractérise les sciences de la nature. (Ibidem, p.118)

Steiner place donc la personnalité libre se déterminant elle-même au centre des sciences spirituelles. Que celle-ci ne puisse se laisser déterminer par des commandements moraux, que même son action doive être teintée de l'expression de son individualité, cela semble logique. En accord avec Kreyenbühl (27) Steiner fait observer,

comment les maximes de notre action résultent absolument des déterminations directes de notre individu, comment tout ce qui est éthiquement grand n'est pas suggéré par la puissance de la loi morale, mais est réalisé en suivant la pression directe d'une idée individuelle. (28)

C'est seulement avec cette manière de voir que la vraie liberté de l'être humain est possible.

Si l'homme ne porte pas en lui les raisons de son action, mais doit s'orienter d'après des commandements, alors il agit sous une contrainte, il se tient sous une nécessité, presque comme un être simple de la nature. C'est pourquoi notre philosophie est au sens le plus éminent du terme une philosophie de la liberté. (Ibidem, p.126)

Steiner amorce donc ici déjà le thème de son oeuvre philosophique principale, « *La Philosophie de la Liberté* ». Entre les deux se situe encore sa dissertation de thèse, publiée sous le titre « *Vérité et Science* » en 1892. Dans celle-ci, il expose son épistémologie comme « une totalité fondée sur elle-même, qui n'a plus besoin d'être dérivée de la conception goethéenne du monde » (29). Cet ouvrage n'apporte pas d'aspects nouveaux en rapport avec l'image de l'être humain de Steiner. Il porte le sous-titre de « *Prélude à une philosophie de la liberté* » et peut donc être conçu comme le travail préparatoire à celle-ci.

(21) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, cité d'après le GA 28, p.59 et suiv..

(22) Steiner donne plu de détails sur le contenu de ces exposés dans « *Mon chemin de vie* », GA 28, p.94 et suiv..

(23) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, cité d'après le GA 28, p.111.

(24) Rudolf Steiner : « *Épistémologie de la conception du monde de Goethe* », *Ibidem*, cité d'après GA 2, p.20 et suiv..

(25) Steiner développe « l'idée de personnalité » mentionnée ici dans son ouvrage « *Théosophie* », Berlin 1904, bien au-delà de son concept biographique ; voir aussi p.113 de cet ouvrage (Ch. 2.4).

(26) Rudolf Steiner : « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* », *Ibidem*, cité d'après GA 2, p.17.

(27) J. Kreyenbühl : « *Die ethische Freiheit bei Kant [la liberté éthique chez Kant]* », dans: *Cahier mensuel de philosophie* vol. XVIII (1882), p.129 et suiv..

(28) Rudolf Steiner : « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* », *Ibidem*, cité d'après GA 2, p.126.

(29) Rudolf Steiner : « *Vérité et Science. Prélude à une philosophie de la liberté* », Weimar 1892, cité d'après GA 2, p.13.

1.3 La Philosophie de la Liberté

a — *L'image de l'homme libre chez Steiner*

La « cellule primitive » de sa « *Philosophie de la Liberté* » repose, selon Steiner, dans son essai « *La nature et notre idéal* », qu'il adressa le 1^{er} juin 1886 sous la forme d'une missive à la poétesse Marie Eugénie delle Grazie (30). Cet essai, qui ne fut imprimé qu'à quelques exemplaires destinés vraisemblablement d'abord aux membres du cercle de la poétesse delle Grazie, auquel Steiner appartenait, Steiner le rédigea en se rattachant à la poésie « *La nature* » de delle Grazie, dans laquelle l'être humain est représenté avec ses idéaux comme l'esclave des forces aveugles de la nature. Les passages tirés de la réponse de Steiner, et dans lesquels réside la « cellule primordiale » de « *La Philosophie de la Liberté* », ont la teneur suivante :

Nos idéaux ne sont plus assez plats pour être libérés de cette réalité souvent si fade et si vide. — Pourtant je ne peux pas croire qu'il n'y ait pas d'élévation hors de ce pessimisme profond, qui résulte de la connaissance. Cette élévation naît pour moi lorsque je contemple le monde de notre intériorité, lorsque j'approche au plus près de l'entité de notre monde idéal intérieur. C'est un monde clos en soi, parfait en soi, qui ne peut rien gagner ni rien perdre par le caractère périssable des choses extérieures. Nos idéaux, s'ils sont des individualités réellement vivantes, ne sont-ils pas des entités en soi indépendantes des bonnes grâces et des défaveurs de la nature ? La rose aimable puisse-t-elle perdre ses pétales, impitoyablement arrachés par les assauts du vent, toujours est-il qu'elle a rempli sa mission, car elle a réjoui le regard de centaines d'êtres humains ; puisse-t-elle plaire demain à la nature meurtrière d'anéantir tout le ciel étoilé : pendant des millénaires, les hommes ont levé vers lui leur regard rempli de vénération, et avec cela c'est déjà assez. Ce n'est pas l'existence temporelle, non, c'est l'essence intérieure des choses qui les rend parfaites. Les idéaux de notre esprit sont un monde en soi, qui doit aussi vivre sa vie, et qui ne peut rien gagner de la collaboration d'une nature complaisante. — Quelle pitoyable créature serait l'être humain s'il ne pouvait conquérir l'apaisement au sein de son propre monde idéal, mais nécessiterait pour cela d'abord la collaboration de la nature ? Où resterait la liberté divine, si la nature nous choyait comme des enfants immatures en nous tenant en tutelle ? Non, elle doit tout nous refuser, de sorte que, si le bonheur nous échoit, cela soit totalement le produit de notre soi libre. Que la nature détruise quotidiennement ce que nous formons, et là-dessus puissions-nous nous réjouir chaque jour de créer du neuf ! Nous ne voulons pas être redevables à la nature, mais de tout à nous-mêmes !

Cette liberté, pourrait-on dire, elle n'est qu'un rêve pourtant ! En nous croyant libres, nous obéissons à la nécessité d'airain de la nature. — Ô, nous devrions finalement admettre qu'un être, qui se connaît lui-même, ne peut pas être non-libre !... Nous voyons régner la trame des lois sur les choses, et cela produit la nécessité. Nous possédons dans notre connaître la force d'ôter aux choses de la nature leur conformité aux lois et devrions-nous quand même être alors les esclaves sans volonté de ces lois ? (31).

Dans ces lignes s'exprime un fort *engagement* (en français dans le texte, *ndt*) personnel ; elles rendent presque palpable la manière dont Steiner semble avoir agi au sein du cercle de delle Grazie : des idées y sont défendues avec une vigueur à la fois toute personnelle et mobilisée pour faire valoir les expériences vécues. Des idées comme celles de nos idéaux, si « ce sont des individualités réellement vivantes », sont indépendantes des bonnes grâces ou des défaveurs de la nature, apparaissent fortement vécues, particulièrement si l'on prend en considération, le fait que Rudolf Steiner dans son ouvrage, paru presque simultanément « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* » trouve son idéal incarné chez Goethe. Mais si l'on fait abstraction de cet arrière-plan, on peut s'interroger sur la raison pour laquelle Steiner, dans ces lignes précisément et non pas, par

exemple, dans son chapitre sur la liberté, rédigé presque au même moment de son « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* » n'ait pas expressément caractérisé sa philosophie comme une philosophie de la liberté, et sur la raison pour laquelle il voit dans ces lignes la « cellule primitive » de sa « *Philosophie de la Liberté* ».

La disposition intérieure, à partir de laquelle Steiner conçut son épître à l'intention de d'elle Grazie, est autre que celle qui s'exprime dans son « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* ». Dans cette lettre, les idées sont encore de nature embryonnaire et compacte, le pressentiment intérieur de la direction dans laquelle pourrait se poursuivre le chemin, se trouve au premier plan ; il n'y a là encore aucun cheminement du penser façonné de point en point. Mais rien que ce pressentiment permet déjà à Steiner de croire à la possibilité de sortir du pessimisme profond de d'elle Grazie ; Cette élévation lui échoit en partage, lors de la « contemplation » de son monde intérieur. Ce qui doit être exposé par la suite, au moyen de longs cheminements du penser dans « *Philosophie de la Liberté* », et se qui se présente élaboré déjà en partie dans « *Épistémologie de la conception Goethéenne du monde* », forment encore ici l'unité vécue d'une certitude intérieure, d'un sentiment assuré et d'un besoin de faire part aux amis de ce qui est ainsi vécu avec autant de concision, et donc de le mettre en forme de sorte que chacun puisse en suivre les pensées. Il se peut que Steiner ait fait part aux autres de son bonheur intérieur de vivre les premiers germes de ce qu'il présentera par la suite sous la forme plus élaborée de « *Philosophie de la Liberté* ». C'est pourquoi le ton dans lequel la missive est rédigée à l'intention de d'elle Grazie est presque exalté, un sentiment qui, en tant que tel, restera totalement à l'arrière-plan de l'exposition de « *Philosophie de la Liberté* », même si une certaine chaleur des idées y demeure encore perceptible.

De même précède la lutte intérieure de Steiner, celle que l'on peut mesurer dans la rédaction de sa philosophie de la liberté, telle qu'elle précéda la publication du livre en 1894. On peut acquérir l'impression que l'intégralité de l'homme Steiner s'est impliquée dans cette lutte. Steiner avait donc fait sortir de lui-même, ce pourquoi, déjà dans l'essai sur l'atomisme de 1882, il avait lutté, mais qui était resté inexprimé alors, et dont il était parti en 1886 comme d'un idéal historiquement donné ; il avait formulé la conception de l'être humain qui lui correspondait à cet idéal.

Qu'est-ce qui se présente maintenant avec la « *Philosophie de la Liberté* » de Steiner, selon une perspective philosophique ? Elle n'est ni une épistémologie ni une éthique au sens courant, quoique dans la première partie, la cognition humaine, et dans la seconde, l'action humaine, en forment l'objet principal de la discussion. Les questions épistémologiques et éthiques y sont fondues en une unité sinon d'une manière inhabituelle. Steiner commence par la constatation que l'on a à faire la distinction entre le connaissant et l'agissant et à les étudier chacun pour soi, sous peine de ne rien obtenir pour celui pour qui cela importe avant tout : à savoir celui qui agit en connaissance (de cause, *ndt*) (32). Dans cette formulation déjà, un programme devient visible qui se propose des objectifs très élevés. La question presse, en effet, de savoir si l'être humain est capable de percer à jour les motifs de son action si profondément qu'il puisse parler de lui à bon droit comme d'un être agissant en parfaite connaissance de cause. Pourtant c'est justement pour cet homme que Steiner lutte dès le début de son livre avec l'idée que malheureusement on l'a toujours scindé en deux parties, alors qu'il est une totalité inséparable : l'être humain. On pourrait donc concevoir aussi la « *Philosophie de la Liberté* » comme une anthropologie (33).

Comme l'écrit Steiner plus loin, on ne doit pas étudier l'homme agissant pour lui, et donc ne pas poser la question de la liberté de la volonté, seule et avec cela unilatérale, mais cette question doit être rattachée nécessairement avec l'autre : quelle différence existe-t-il entre un mobile conscient de notre action et une impulsion inconsciente ? Car le premier entraînera une action derrière lui, qui doit être appréciée autrement que celle émanant d'une pulsion aveugle.

On dit que l'homme est libre, quand il se trouve seulement sous la domination de la raison et non sous celle des désirs animaux. Ou bien encore : la liberté signifie pouvoir déterminer sa vie et ses actes selon des buts et des décisions. Avec des affirmations de ce genre, selon Steiner, on n'y gagne encore rien.

Car c'est justement la question de savoir si la raison, si les buts et décisions, exercent de la même façon une contrainte sur l'être humain que les désirs animaux. Si, sans que j'y sois pour rien, une décision raisonnable surgit en moi précisément avec la même nécessité que la faim et la soif, alors je ne peux que la suivre en y étant contraint par nécessité, et ma liberté est une illusion (34).

Qu'une action ne puisse être libre, dont l'auteur ne sache rien du pourquoi il l'accomplit, cela va parfaitement de soi. « Mais comment se comporter, demande Steiner, avec une action dont on connaît les raisons ? » (35) Cela mène à la question de l'importance du penser.

Si nous reconnaissons ce que signifie le penser en général, alors il nous sera aussi facile d'être au clair sur le genre de rôle qu'il joue également dans l'action humaine (36).

Cette réflexion forme le point de départ de la première partie de « *Philosophie de la Liberté* », que Steiner place sous le titre inhabituel d'une « *Science de la liberté* ». Celle-ci a, par conséquent, la tâche de rendre possible une détermination du rôle du penser dans l'action humaine, à partir d'une observation du penser en général, c'est-à-dire à partir d'une sorte de théorie de la connaissance. Dans la seconde partie, il faudrait conséquemment explorer l'agir humain sur l'arrière-plan des résultats de la première. Cette seconde partie, est-elle censée nous fournir également une éthique ? Nous verrons que cette seconde partie, intitulée « *La réalité de la liberté* » ne veut pas donner de réponse à la question : « Que doit faire l'être humain ? ». Dès 1887, en effet, Steiner dénie la possibilité d'une telle éthique en tant que science, dans son introduction au second volume de l'édition Kürschner des œuvres scientifiques de Goethe. Il y expose que la question de savoir dans quelle mesure l'être humain est un être éthique, n'a pas d'autres buts que ceux de la connaissance de la nature morale de l'être humain.

On ne demande pas : que doit faire l'homme ? Mais : que fait-il qui soit conforme à sa nature ? Et s'effondre avec cela toute cloison séparant toutes les sciences en deux domaines : dans un enseignement de l'existant (de ce qui est) et dans un autre du devant exister (du devant être). L'éthique, comme toutes les autres sciences est un enseignement de l'existant (37).

Avec cette citation, on dispose d'un éclairage sur la direction attendue de la seconde partie de « *Philosophie de la Liberté* » et sur la conception de l'homme qui en dépend.

Comment Steiner développe-t-il à présent pas à pas sa conception de l'homme libre ? Dans la première partie, il part du « trait de caractère profondément fondé dans la nature humaine » que l'homme exige constamment plus que la nature lui donne spontanément (38). Le désir cognitif n'est qu'un cas particulier de cette insatisfaction. En aucun lieu, nous ne serions satisfaits de ce que la nature étale devant nos sens. Partout nous recherchons ce que nous appelons l'explication des faits.

Le surplus de ce que nous recherchons dans les choses, au-delà de ce qui nous est immédiatement donné en elles, scinde la totalité de notre être en deux parties ; nous devenons conscients de notre opposition au monde. Nous nous opposons au monde en tant qu'êtres autonomes. L'univers nous apparaît en deux oppositions : Je et monde. (Ibidem, p.28)

Le sentiment, que nous restons malgré cela reliés au monde, engendre l'effort de surmonter l'opposition. Et la totalité de l'effort spirituel de l'humanité vise fondamentalement et finalement à surmonter cette opposition. La religion, l'art et la science, ont poursuivi de la même façon cet objectif (39). La philosophie se confronte en définitive impuissante à cette opposition. En tant que dualisme, c'est en vain qu'elle recherche une conciliation des ces oppositions, qu'elle appelle tantôt esprit et matière, tantôt sujet et objet, tantôt penser et fait (Ibidem, p.39). En tant que monisme, elle nie soit l'esprit, soit la matière, pour rechercher son salut soit dans le matérialisme, soit dans le spiritualisme. On devrait faire prévaloir tous ces points de vue pour nous faire admettre que l'opposition primordiale surgit d'abord dans notre propre conscience.

Nous sommes nous-mêmes ceux qui se détachent du sol maternel de la nature et s'opposent en tant que » Je » et « monde ». (Ibidem, p.33).

Classiquement, Goethe exprime cela dans son essai « La nature », même si sa manière de la faire a pu d'emblée passer pour totalement non scientifique. En se rattachant à Goethe, Steiner poursuit :

Aussi vrai que nous nous sommes rendus étrangers à la nature, aussi vrai nous ressentons que nous sommes en elle et lui appartenons. Ce ne peut être que sa propre action à vivre aussi en nous. Nous devons retrouver le chemin qui mène à elle. Une simple réflexion peut nous indiquer ce chemin. Nous nous sommes certes détachés d'elle ; mais nous devons en avoir emporté quelque chose dans notre propre nature. Cette partie de la nature en nous, nous devons la rechercher, alors nous en retrouverons aussi la continuité. C'est ce que le dualisme omet de faire. Il tient l'intériorité humaine pour une essence spirituelle complètement étrangère à la nature et cherche à la rattacher à la nature. Il n'est pas étonnant qu'il ne découvre pas le lien manquant. Nous ne pouvons trouver la nature qu'à l'extérieur de nous, si nous voulons d'abord la connaître en nous. Notre guide sera la même nature qui se trouve dans notre propre intériorité. Avec cela, notre chemin est tout tracé devant nous. Nous ne voulons pas arranger de spéculations sur la réciprocité existante entre la nature et l'esprit. Mais nous devons descendre au plus profond de notre propre essence, pour y trouver ces éléments que nous avons sauvés et emportés lors de notre fuite de la nature. L'investigation de notre essence doit nous apporter la solution de cette énigme. Nous devons parvenir en un point où nous pouvons déclarer : ici nous ne sommes plus simplement « Je », ici se trouve quelque chose qui n'est plus « Je » (Ibidem, p.33 et suiv.).

Dans le troisième chapitre de sa « Philosophie de la Liberté », Steiner tente alors de démontrer que nous pouvons acquérir dans « l'observation du penser » ce point tant recherché (40). L'observation de l'activité du penser, comme Steiner le fait bien ressortir, est une sorte d'état exceptionnel ; car normalement, nous dormons dans notre penser, parce que notre attention est tournée essentiellement sur les objets de nos réflexions et non pas sur l'activité de notre penser elle-même (41). Le penser est donc l'élément inobservé de notre vie spirituelle ordinaire. Rudolf Steiner considère l'observation du penser, pour laquelle aucune apprentissage philosophique n'est nécessaire – parce que tout être humain normalement organisé peut s'y livrer, pourvu qu'il soit de bonne volonté —, comme l'observation la plus importante à laquelle puisse se livrer un être humain. Pourquoi ? Qui observe son penser, observe quelque chose dont il est lui-même le producteur ;

Il se trouve placé en face de quelque chose qui ne lui est pas d'emblée étranger, mais qui est sa propre activité. Il sait comment est apparu ce qu'il observe. Il en perce à jour les circonstances et les relations. Un solide point d'appui est ainsi conquis à partir duquel on peut rechercher avec un espoir fondé l'explication du restant des phénomènes du monde. (Ibidem, p.46).

Lors de l'observation du penser et des réflexions a posteriori qui s'y rattachent, les interrogations, qui se présentaient toujours habituellement au commencement d'une épistémologie, ne sont pas encore prises en compte, à savoir la relation existante entre l'activité du penser et l'objet des réflexions auxquelles celle-ci donne naissance. Mais que l'on doive partir de la nature du penser et non pas, par exemple, de celle du rapport entre Je et monde, sujet et objet, cela résulte naturellement du fait que ces concepts ne peuvent effectivement d'abord qu'être formés par le penser.

On ne peut en disconvenir : avant que tout autre chose puisse être conçu, il doit y avoir le penser. (Ibidem, p. 53).

Aussi longtemps qu'en philosophie on ne verra pas cela et qu'on partira, non pas du penser, mais de tous les autres principes possibles, comme de l'atome, de la matière, de la volonté, etc., la philosophie planera dans les airs.

Dans un supplément à la nouvelle édition de 1918, il récuse la conception selon laquelle notre penser ne serait autre que le résultat d'une activité inconsciente pour nous — par exemple, le résultat d'un processus d'ordre physiologique. Tout ce que l'on pense de cette façon sur le penser émane de la nature même du penser. Comme Steiner le constate formellement, le penser ne peut être appréhendé que par lui-même (*Ibidem*, p.56).

Comment en arrive-t-on à présent en partant de ce penser qui s'observe lui-même — Steiner décrira ce processus d'observation du penser par lui-même comme l'intuition — à la fondation de la cognition humaine ? C'est à cette question qu'il se confronte dans les chapitres suivants. Par l'activité du penser, naît notre système conceptuel clos sur lui-même, à qui échoit la mise en ordre légitime (conforme à des lois, *ndt*) de concepts nouveaux. Les concepts seraient adjoints à l'observation (*Ibidem*, p.58). Comment surgit à présent l'élément déterminé comme objet d'observation dans notre penser ? Parce que le contenu de notre conscience est toujours traversé de toutes sortes de concepts variés, pour répondre à cette question, nous devrions d'abord dégager ce contenu dans notre champ d'observation — en distinguant par l'observation du penser, pour ainsi dire, — ce qui a été apporté dès le début déjà au sein de celui-ci par le penser.

Pour élucider cette question, Steiner fait une expérience du penser, en imaginant un être, possédant l'intelligence parfaitement développée de l'être humain, surgissant du néant et faisant face au monde. Ce qu'il voit alors, avant de mettre son penser en activité, c'est un pur contenu d'observation. Par cette expérimentation du penser, Steiner en arrive aussi au concept de perception en tant qu'objet d'observation pure (*Ibidem*, p. 61 et suiv.). L'image, qui se lie à notre soi pendant l'observation, il l'appelle représentation (*Ibidem*, p.68). Par la suite, Steiner désignera aussi la représentation comme un concept individualisé (*Ibidem*, p.107), ce par quoi le concept, par la perception d'une forme individuelle donnée, conserve une relation avec une perception déterminée.

Rudolf Steiner, lors du développement de son concept cognitif, se heurte sans cesse à la difficulté de devoir se confronter à des représentations sur le penser qui ont été formées en absence d'une observation du penser, ainsi par exemple, la façon dont la conscience naïve traite le penser comme quelque chose qui n'a rien à voir avec les choses. Pour une conscience de ce genre, l'image que le penseur ébauche à partir des phénomènes du monde, n'appartient aux choses mais n'existe que dans la tête de l'être humain ; pour un tel penseur, le monde serait déjà fixe et achevé, même sans cette image.

Qui pense ainsi, n'a qu'à se demander : de quel droit déclare-t-il le monde comme achevé, sans le penser ? Le monde n'engendre-t-il pas le penser dans la tête de l'homme avec la même nécessité qu'il engendre des fleurs sur les plantes ? Semez une graine dans le sol. Elle pousse une racine et une tige. Elle se déploie ensuite en feuilles et fleurs. Placez-vous en face de cette plante. Elle se relie en votre âme à un concept bien déterminé. Pourquoi ce concept appartiendrait-il moins à la plante que ces feuilles et ses fleurs ? Dites-vous : Les feuilles et les fleurs sont là sans ma participation en tant que sujet percevant ; le concept n'apparaît que lorsque l'être humain fait face à la plante. Fort bien. Mais feuilles et fleurs ne naissent également que si la terre est présente, dans laquelle la graine a été semée, que si la lumière et l'air existent par lesquelles feuilles et fleurs peuvent se déployer ? Le concept de la plante surgit de la même façon, lorsqu'une conscience pensante s'approche d'une plante (42).

Et plus loin :

C'est totalement non-conforme aux faits, que de s'en tenir à une opinion entachée de hasard, qui s'explique à partir d'une image se présentant dans un temps déterminé et permet de conclure : ceci est la circonstance. Il est tout aussi peu admissible d'expliquer la somme des caractères de la

perception pour la circonstance. Il serait parfaitement possible qu'un esprit pût recevoir le concept, en même temps et indissociablement de la perception. Un tel esprit n'aurait jamais l'idée d'en venir à considérer le concept comme n'appartenant pas à la circonstance. Il devrait lui attribuer une existence nécessairement et inséparablement liée à la circonstance (Ibidem, p.87).

En ce point de la progression de la problématique cognitive, Steiner en arrive donc à des questions anthropologiques. Parce que l'homme est organisé d'une façon bien déterminée, telle est la raison pour laquelle prend naissance le problème de la connaissance.

Ce n'est pas dans les objets que provient le fait qu'ils nous apparaissent d'abord sans leurs concepts correspondants, mais c'est dans notre organisation spirituelle même. La totalité de notre être fonctionne de manière que, pour toute chose de la réalité, des éléments confluent vers elle de deux côtés qui doivent être pris en considération pour la circonstance : du côté de la perception et de celui du penser. La nature des choses n'a rien à faire avec la manière dont je suis organisé, pour les appréhender. La scission entre perception et penser existe dans l'instant seulement où je fais face, moi qui les considère, aux choses (Ibidem, p.88.).

Cette conception s'oppose au préjugé difficile à vaincre que tout homme a ses propres concepts, car l'homme naïf tient ses concepts pour des images. C'est justement le penser philosophique qui doit vaincre ce préjugé. Le concept unitaire du triangle ne devient pas une multiplicité parce qu'il est pensé par beaucoup ; car le penser de ces nombreux triangles est lui-même une unité (Ibidem, p.91). Par de telles réflexions et d'autres analogues, Steiner en vient à déterminer quelle est la tâche qui revient à la connaissance. Son concept de connaissance porte en même temps des traits essentiels de son image de l'homme et selon ses propres termes :

Dans le penser nous est donné l'élément qui clôt en un ensemble notre individualité particulière avec le Cosmos. En éprouvant et ressentant (et aussi (43) en percevant) nous sommes individuels, en pensant nous sommes un être tout-un, qui pénètre tout. C'est la raison profonde de notre nature double : nous voyons en nous une force tout simplement absolue venir à l'existence, une force qui est universelle, mais nous apprenons à la connaître, non pas dans son émanation à partir du cœur du monde, mais en un point de la périphérie. Si le premier cas était effectif, dans l'instant où nous prendrions conscience, nous connaîtrions toute l'énigme du monde. Mais comme nous nous trouvons en un point de la périphérie, et que nous découvrons notre existence close et bien délimitée, nous devons apprendre à connaître les domaines extérieurs au nôtre propre, avec l'aide du penser qui, à partir de l'être universel du monde, s'élève en nous. Du fait que le penser en nous dépasse son existence particulière et se met en rapport avec l'existence générale du monde, surgit en nous la pulsion cognitive. Des êtres dépourvus du penser n'ont pas cette pulsion. Lorsque d'autres objets se présentent à eux, il n'en résulte aucune interrogation. Ces autres choses restent extérieures à ces êtres. Chez l'être pensant le concept se heurte aux objets extérieurs. C'est ce que nous éprouvons des choses, non pas de l'extérieur, mais de l'intérieur. Le compromis, l'union des deux éléments, celui de l'extérieur et celui de l'intérieur, doit nous fournir la connaissance (Ibidem, p.91 et suiv.)

Ou bien, exprimé quelque peu différemment :

Expliquer une chose, la rendre compréhensible, ne signifie rien d'autre que la replacer au sein du contexte dont elle a été arrachée de par l'orientation (structurelle, ndt) même de notre organisation. (Ibidem, p.91 et suiv.)

En activant notre penser, nous sommes cette essence toute-une qui pénètre tout. Steiner nous reconnaît donc fondamentalement la faculté de tout pénétrer ; le voeu de Faust de connaître

l'intimité profonde de l'univers est donc fondamentalement réalisable pour tout être humain. Il n'existe donc pas de limites concrètes au connaître.

Ce qui peut nous empêcher de parvenir à l'explication d'un phénomène, ne pourrait être que des restrictions d'ordre temporelles ou spatiales ou bien des manques de notre organisation individuelle. Steiner possède donc une conception de l'être humain, par laquelle celui-ci est capable, d'une manière illimitée, de sortir de ses étroitesse personnelles en se développant. Non seulement, il a la possibilité de surmonter les restrictions de son espace vital, par lesquelles, à titre d'exemple, il fait partie d'un peuple déterminé ou exerce une profession particulière, mais il peut même aussi s'élever en progressant au-dessus de sa propre époque. Quel moyen pour cela ? L'usage éveillé de la faculté d'intuition (observation du penser) présente en tout être humain normalement organisé et une activité de perception fonctionnant parfaitement.

Rudolf Steiner tente alors d'appréhender plus précisément l'importance (ou la « valeur positionnelle », *ndt*) de l'individualité humaine au sein de sa conception du monde et de l'être humain. Selon lui, nous avons dans la représentation une façon de voir subjective de la réalité, laquelle nous est donnée par la perception et le concept (*Ibidem*, p.108). À celle-ci s'ajoute le sentiment.

Penser et sentir correspondent à la double nature de notre essence, que nous avons déjà mentionnée. Le penser est l'élément, par lequel nous participons à ce qui se passe dans l'universalité du Cosmos ; le sentir, celui par lequel nous pouvons nous retirer dans l'exiguïté de notre propre essence. (Ibidem, p.108 et suiv.)

Notre vie du sentiment n'acquiert ensuite de valeur qu'à partir du moment où elle fait éclater les limites individuelles, lorsqu'en tant que perception elle apparaît en nous en liaison à son concept et, par ce détour, s'intègre au Cosmos en s'y intégrant (*Ibidem*, p.109). Certes, l'activité de représentation confère déjà à la vie de nos concepts une empreinte individuelle ; car :

Tout un chacun a sa propre position, à partir de laquelle il observe le monde. À ses perceptions se rattachent ses concepts. Il pensera donc les concepts universels de sa propre façon. Cette détermination singulière est un résultat de notre habitat dans le monde, de la sphère de perception qui se rattache au lieu de notre vie (44).

Même une vie des sentiments conformément éduquée participe de l'individualité.

Une vraie individualité sera celle qui atteindra avec ses sentiments au plus haut de la région de l'idéal. (Ibidem, p.110)

En relation aux cheminements du penser chez Steiner, on peut se demander dans quelle mesure la nature individuelle n'est encore cependant qu'une nature générale, qui est beaucoup d'un seul. Rudolf Steiner pose lui-même cette question dans une lettre adressée à Eduard von Hartmann en la caractérisant comme un défaut de son ouvrage, de ne pas avoir voulu parvenir à répondre parfaitement et clairement à cette question (45).

Nous en arrivons ainsi à la seconde partie de la « *Philosophie de la Liberté* ». Qu'en est-il à présent de cet être humain mentionné au début, que l'on a toujours jusqu'à présent déchiré en deux parties, l'une connaissante et l'autre agissante ? En savons-nous plus en rapport avec cet être humain ? À partir de la possibilité d'une connaissance illimitée existe-t-il aussi une manière d'agir correspondante ? La seconde partie de la « *Philosophie de la Liberté* », qui porte le surtitre « La réalité de la liberté », est dédiée à ce thème. Rudolf Steiner y tente d'appliquer son concept de connaissance à l'action humaine.

Les hommes sont très différents selon leur faculté d'intuition. Chez l'un l'idée jaillit spontanément, chez l'autre elle s'acquiert péniblement. Les situations, dans lesquelles les hommes vivent, et celles qui délivrent le théâtre de leurs actions, ne sont pas moins diverses. La manière dont un être humain agit dépendra donc de la façon dont sa faculté d'intuition agit vis-à-vis d'une situation donnée. La somme des idées qui agissent sur nous, le contenu réel de nos intuitions, constitue tout ce que l'universalité du monde idéal configure individuellement en chaque homme. Dans la mesure où ce contenu intuitif passe à l'action, il est le contenu moral de l'individu. L'épuisement de la vie de ce contenu est le ressort moral le plus élevé et en même temps le motif le plus élevé de celui qui comprend que tous les autres principes moraux se joignent en définitive à ce contenu. On peut appeler ce point de vue l'individualisme éthique (46).

Comme on l'a déjà mentionné, Steiner ne conçoit pas l'éthique comme une science du devant-être, mais comme une science de la nature de la moralité. Il tente de montrer qu'une liberté d'action n'est pensable que du point de vue de l'individualisme éthique. Seule une action, qui n'est accomplie ni à partir d'une contrainte de la nature, ni par l'obligation d'une norme morale, mais dont le fondement émane directement de l'aspect individuel de notre vie individuelle, sera ressentie comme libre, ce par quoi un agissement libre n'exclut donc pas les préceptes moraux, mais les englobe ; seulement s'avère-t-il plus élevé par rapport à ceux qui ne seraient dictés que par ces préceptes. Le simple concept du devoir exclut la liberté, car il ne veut pas laisser valoir l'individuel, mais son assujettissement à une norme générale. Un moralisme mal compris croit ne pas pouvoir se tirer d'affaire sans un ordre moral fixé en commun. Contre cela s'élève la maxime de vie fondamentale de l'homme libre : « *Vivre dans l'amour de l'acte et laisser vivre dans l'intelligence de la volonté d'autrui* » (47). Il va de soi que l'homme libre est un idéal, mais un idéal tel qu'il œuvre à la surface de notre nature profonde comme un élément réel.

Notre vie se constitue d'actes de liberté et de non-liberté. Mais nous ne pouvons pas penser à fond le concept d'être humain, sans en venir à l'esprit libre comme la marque la plus pure de la nature humaine. Nous ne sommes de vrais hommes que dans la mesure où nous sommes libre. (Ibidem, p.167 et suiv.)

Et :

Que l'on vienne à bout de la non-liberté par des moyens physiques ou bien par des préceptes moraux, que l'homme ne soit pas libre parce qu'il suit son instinct sexuel ou pour la raison qu'il est prisonnier des rets de la moralité conventionnelle, cela est parfaitement égal d'un certain point de vue. Mais qu'on n'affirme donc pas qu'un tel homme désigne son action comme la sienne, puisqu'il y est encore poussé par une puissance extérieure. Mais au milieu de l'ordre coercitif, les hommes libres se dressent comme des esprits libres, qui s'orientent eux-mêmes dans le chaos des préceptes moraux, des lois coercitives, des pratiques religieuses et autres. Ils ne sont libres que dans la mesure où ils ne suivent qu'eux-mêmes, non libres dans la mesure où ils se soumettent. Qui de nous peut affirmer qu'il est réellement libre dans tous ses actes ? Mais en chacun de nous vit une essence profonde dans laquelle s'exprime l'homme libre (48).

Pour pouvoir faire valoir cette essence profonde en nous, nous devons, selon Steiner, remplir certaines conditions préalables. D'abord, nous devons connaître les objets du domaine de notre action. Puis nous devons développer l'imagination et la technique morales. Pour le premier point, les sciences naturelles sont indispensables. Pour le second, certes, la technique morale se laisse apprendre, par les représentations morales habiles à pénétrer la réalité. Cependant l'apprentissage de l'imagination morale est difficile, car les représentations acquises par elle ne peuvent être explorées qu'après leur naissance.

Mais ensuite elles ne règlent plus la vie, car elles l'ont déjà réglée. Elles sont à concevoir comme toutes les autres causes primordiales (simplement des objectifs pour le sujet). Nous nous préoccupons d'elles au moyen d'une science naturelle des représentations morales. (Ibidem, p.194 et suiv.)

Cela vaut de mentionner dans ce contexte que Steiner conçoit l'évolution vers l'homme libre comme le couronnement de la théorie de l'évolution de Darwin et Haeckel. Même dans sa confrontation avec le pessimisme de son temps, il tente de prendre le darwinisme comme point de départ. À savoir qu'il ne s'agit pas du tout de savoir, selon ses développements dans la vie, si le plaisir ou le déplaisir existent en excès, mais si dans le vouloir le plaisir est assez fort pour vaincre le déplaisir (*Ibidem*, p.227). Plus le vouloir est fort, plus le combat peut être mené durablement contre les douleurs et tourments qui s'y opposent. Quant à savoir si l'on devrait réellement utiliser l'interprétation darwinienne de la « lutte pour la vie », il se peut que cela reste ouvert. Cependant la réflexion qui est là-dessous semble pertinente :

La vie actuelle tend à se déployer, et seule cette partie d'elle renonce à lutter, dont les désirs sont étouffés par la violence des difficultés qui s'amoncellent. (Ibidem, p.227)

S'appliquant à l'être humain cette idée est exprimée de la manière suivante :

Selon sa nature, il veut atteindre les objets de ses désirs, s'il peut supporter le déplaisir nécessaire à cela, quand bien même fût-il grand. (Ibidem, p.228)

Ici aussi, devient visible la conception d'un être humain qui peut grandir bien au-delà de lui-même, et cette fois en supportant les difficultés s'amoncelant d'elles-mêmes.

Que des hommes immatures puissent facilement en venir à mal comprendre de tels développements, au point de confondre la liberté avec le paisible laisser-aller de l'instinct inhérent à leur « demi-nature », c'est clair. Ils ne comprendraient pas ce qu'est la liberté, laquelle ne se rencontre précisément que là où l'on agit à partir d'intuitions spirituelles (49).

Steiner se pose la question de savoir si l'évolution de l'être humain vers une individualité complète, libre et close sur elle-même, n'est pas contraire au fait qu'il est imprégné par certaines communautés déterminées (par exemple, famille, peuple, sexe, État, Église et autres). Il s'oppose à la manière de voir, selon laquelle l'homme devrait se laisser déterminer par de telles empreintes. Il illustre cela à l'appui de la question du féminisme :

La position sociale de la femme est le plus souvent à cause de cela si douteuse, parce qu'en de nombreux points où elle devrait se trouver, elle n'est pas conditionnée par ce qu'il y a de particulier dans l'individualité féminine, mais par les représentations générales que l'on se fait sur les tâches naturelles et les besoins de la femme... Aussi longtemps qu'on en débattrait entre hommes pour savoir si la femme « selon sa disposition naturelle » convient pour telle ou telle profession, aussi longtemps, la soi-disant question féminine ne sortira pas de son stade le plus élémentaire. De ce que peut vouloir la femme, selon sa propre nature, qu'on laisse donc la femme en juger elle-même. (Ibidem, p.228 et suiv.)

Mais aussi longtemps qu'un être humain ne parvient pas à se déterminer librement au sein même d'un contexte sociétal ou d'une dépendance familiale, il ne constitue que le simple membre d'un organisme naturel ou spirituel.

À cet égard, il apprend à vivre en regardant les autres faire, ou bien de la manière dont ils le lui ordonnent. La seule part de son action qui ait une valeur éthique, au sens vrai, est celle qui prend sa source dans ses intuitions. Et ce que cette part a en soi d'instincts moraux par héritage des

instincts sociaux, devient éthique du fait qu'il se l'approprie dans ses intuitions. Toutes les activités morales de l'humanité prennent leurs sources des intuitions éthiques individuelles et du bon accueil qu'elles reçoivent dans les communautés humaines. On peut dire aussi : la vie morale de l'humanité est la somme totale des productions d'imagination morale des libres individualités humaines (50).

b — la réaction des contemporains

Qu'a-t-on devant soi avec cette conception de l'être humain, telle que Steiner l'a esquissée dans sa « *Philosophie de la Liberté* » ? N'en résulte-t-il pas, en tant qu'objectif humain, une sorte de surhomme, qui n'est pas pensé comme se rencontrant extérieurement, mais qui ne peut agir qu'à partir de sa propre intériorité, s'il est censé y être poussé par ses possibilités ? Rudolf Steiner évite, dans la caractérisation de son image de l'homme, toute expression qui puisse rappeler celle du surhomme de Nietzsche. Il ne veut pas ébaucher de surhomme, mais élaborer ce qui est humain selon sa pensée et non pas ce qui est surhumain. Ceci dit, toutes les caractéristiques surhumaines saillantes de sa conception semblent plus proches spirituellement de celles de « l'homme idéal » de Schiller, qui se dissimule en chacun de nous (51), que de celles du surhomme de Nietzsche. Steiner a ceci de commun avec Nietzsche que la philosophie est pour lui l'expérience la plus personnelle qui soit :

Je dois concéder à mes amis — mais seulement à ceux-ci — que j'ai ressenti avec douleur que Nietzsche n'eût jamais pu lire mon ouvrage. Il l'aurait accepté comme ce qu'il est : dans chaque ligne l'expression d'un vécu personnel (52).

Cette confession se trouve dans la réponse à une lettre de Rosa Mayreder, une femme de lettre de ses amies, de novembre 1894. Elle lui avait écrit pour lui faire part qu'elle ressentait la « *Philosophie de la Liberté* » comme une œuvre qui, à cause de la brièveté lapidaire de l'expression et de l'exposition, présupposait un « recueil intellectuel ».

À la vérité, c'est une quintessence ; chaque mot est de rigueur, chaque phrase un élément de construction important pour la totalité de l'édifice... Mais je crois presque que votre œuvre exercera un effet universel qu'à partir du moment où vous ferez de chaque chapitre qui la compose un livre entier (53).

Rosa Mayreder souhaitait donc que Rudolf Steiner exposât ses idées beaucoup plus en détail et y adjoignît tout ce qui pouvait être rapporté contre ou en faveur de celles-ci. Elle aurait voulu disposer des idées de Steiner sous la forme d'un manuel d'enseignement édifiant systématiquement une doctrine. Mais c'est exactement là ce qui aurait contredit les intentions de Steiner. C'est une tout autre conception de la philosophie qui s'exprime en fait dans la lettre déjà mentionnée à l'intention de Rosa Mayreder :

Vous me dites que le livre est trop court ; j'eusse dû faire un livre de chaque chapitre. Pour autant qu'elle est objectivement exprimée, je ne peux pas contredire cette remarque. L'explication en est donnée dans ma subjectivité. Je n'enseigne pas ; je raconte ce que j'ai vécu intérieurement. Je le raconte comme je l'ai vécu. Tout est intentionnellement personnel dans mon livre. Même la forme des idées. Une nature plus disposée à enseigner pouvait élargir la question. Peut-être moi aussi en son temps. Mais je voulais d'abord exposer la biographie d'une âme en train de lutter pour s'élever à la liberté. On ne peut rien faire pour ceux qui veulent affronter les écueils ou se précipiter dans les abîmes. On doit seulement y aller voir soi-même, en venir au fait, y rester et seulement alors expliquer aux autres la façon dont eux-mêmes peuvent le plus aisément y parvenir, à cette fin la nostalgie du but vous consume trop ardemment au plus profond de l'âme. Je crois aussi que j'eusse

été terrassé, si j'avais tenté d'en explorer les chemins appropriés aussitôt pour les autres. J'ai suivi le mien, du mieux que je pouvais ; et c'est après coup que j'ai décrit ce chemin. Quant aux façons dont d'autres devraient s'y engager à présent, pour cela je pourrais peut-être en découvrir après coup des centaines. Mais d'abord, je ne voulais en décrire aucune sur le papier. Arbitrairement, et tout individuellement, j'ai franchi maints écueils, j'ai progressé par les halliers épais en travaillant seulement de ma propre façon. C'est lorsqu'on arrive au but que l'on sait alors seulement qu'on y est. Peut-être que principalement l'époque est passée où l'on enseignait concrètement, comme je l'ai fait. La philosophie m'intéresse presque seulement encore comme un vécu individuel (54).

Une philosophie en tant que vécu individuel, qui, après coup seulement, peut commencer à aider les autres à penser, après que soi-même — pour la première fois — on est arrivé au but ; le philosophe, qui doit d'abord emprunter son propre chemin, pour pouvoir trouver ensuite, après coup, cent façons par lesquelles pourraient y parvenir les autres — dans ces manières de voir transparaît pour la première fois le motif le plus profond de la vie de Steiner, après qu'il fut parvenu à réaliser une brèche personnelle par sa « *Philosophie de la Liberté* ». Il confirme lui-même cette conception dans une lettre à Pauline Specht. Il était en relation amicale étroite avec elle et sa famille, au sein de laquelle il avait longuement exercé la fonction de précepteur. En mars 1896, il lui écrivit en effet :

Je pense... que depuis ma « Philosophie de la Liberté », j'ai découvert la forme d'expression qui me correspond le mieux. Auparavant, j'avais dissimulé ce que je ressentais, comme beaucoup précisément, derrière maints termes courants à l'emporte-pièce. Je vous rappelle seulement que je me suis souvent désigné comme un « idéaliste ». Mais je n'ai jamais été un idéaliste au sens auquel on rattache ce mot dans la littérature allemande. Quant on désigne, en effet, quelque chose par le terme d'idéalisme en Allemagne, ce n'est rien d'autre qu'une mauvaise habitude de mentir et un manque de sincérité à l'encontre de soi-même (55).

Quelles expériences se dissimulent derrière ce jugement ? Comme cela ressort d'une lettre à Pauline Specht de décembre 1894, il s'agissait justement d'expériences qui se rattachaient à l'accueil réservé à « *Philosophie de la Liberté* » et à l'état d'esprit qui s'y manifestait. Rudolf Steiner avait parlé de cette attitude d'esprit en janvier 1894, à Weimar, alors qu'il travaillait encore aux Archives de Goethe et Schiller, sur le thème « *méfait du point de vue psychologique* ». Depuis la parution de sa « *Philosophie de la Liberté* » et depuis cette conférence, il se sentait « plus que jamais complètement et froidement mis de côté ».

Cette conférence d'hiver a suscité le jugement que je suis un destructeur « d'idéaux ». Elle n'a pas seulement déplu qu'aux pasteurs. Sous le terme « idéaux », les gens comprennent en effet leurs lubies de tartufes (56).

À la percée intérieure de Steiner, ne succède donc aucune approbation extérieure. Ce fut même plus difficile pour lui qu'auparavant. Extérieurement, ces difficultés se concrétisèrent d'abord par deux déceptions : premièrement, il ne fut pas appelé, comme il aurait pu s'y attendre, à la fonction de second éditeur des œuvres de Nietzsche.

On m'a invité par deux fois à Naumburg. Mais ensuite on y a appelé l'ancien directeur aux Archives de Goethe le Dr. Von der Hellen et l'on m'a dit que j'avais trop de personnalité pour pouvoir travailler en collaboration avec l'éditeur qui y était en fonction depuis longtemps. La chose n'a pas seulement provoqué en moi une impression extrêmement pénible, mais également chez d'autres personnes qui avaient des aperçus sur la question. J'avais été déclaré dès le début comme l'éditeur prédestiné de Nietzsche. Cependant je vous prie de ne pas ébruiter cette affaire, puisqu'elle doit encore être traitée comme une question de confiance, dans toute son aspect épouvantable. (Ibidem)

Deuxièmement, la candidature de Steiner au poste de professeur agrégé à Iéna échoua à cause d'intrigues. Il en parla une année après dans une lettre adressée à la famille Specht :

Vous comprendrez sous une juste lumière mon silence de cette année (1895), quand je vous aurai fait part de vive voix des désagréments indicibles que j'ai vécus ici cette année... Conformément aux circonstances, je devais précisément ici à Iéna postuler au poste de professeur agrégé... Mais voilà que s'y oppose ici un homme qui a dirigé les Archives et qui pendant des années s'est efforcé de me faire passer pour nul. La chose est révoltante, quand je pense que je suis le mieux placé pour savoir que cet homme ne fait cela que pour la raison qu'il est rempli d'une jalousie inappréciable à mon égard. À présent que l'exaspération de ses employés a atteint une culmination, ceux-ci me répètent ce que cet homme répand contre moi dans mon dos. Je sais à présent que dans l'instant où j'arrivai ici, je fus trahi et pris en faux. Je dois considérer ces années à Weimar simplement comme perdues... Je ne voudrais seulement pas, que vous me croyiez dépourvu d'énergie. J'atteindrai pourtant mon but. Je le dois et même sans Weimar. Comme cela se trouvera (57).

Pour quelle raison, Rudolf Steiner avec sa « *Philosophie de la Liberté* » ne fut pas en mesure de parvenir à une percée extérieure qui eût correspondu à celle qu'il avait intérieurement vécue ? Bien des années après, en 1918, à l'occasion d'une nouvelle édition de « *Philosophie de la Liberté* », il en fait quelque peu part aux membres de la Société Anthroposophique. Il se pose la question du pourquoi l'impulsion, qu'il avait voulu donner par son livre en 1894, et qui était restée pour lui l'une des plus importantes, fut à la vérité à peine comprise, de sorte qu'il ne vît plus aucune raison de republier cet ouvrage. Quoique assurément, on eût pu écouler plusieurs rééditions, il serait quand même resté la question que la « *Philosophie de la Liberté* » eût été vendue.

Et parce qu'il ne s'agissait vraiment pas pour moi que mes ouvrages les plus importants se répandissent dans le monde à je ne sais combien d'exemplaires, mais il s'agissait qu'ils fussent compris et accueillis dans leur impulsion intérieure particulière (58).

Ensuite :

Nonobstant qu'il se trouvât des hommes isolés pour percevoir quel vent à la vérité soufflait dans la « philosophie de la Liberté », il a été extraordinairement difficile — et en vérité cela ne s'est pas passé du tout — de rencontrer de quelque manière des contemporains en parfait accord avec ce qui se trouvait écrit dans la « Philosophie de la Liberté ». (Ibidem, p.15)

Celui qui considérait à présent (en 1918) tout ce qui s'élevait dans l'atmosphère spirituelle d'alors, celui-là découvrira

Que dans ce qui s'élevait à cette époque faisait carrément défaut ce que veut la « Philosophie de la Liberté ». La « Philosophie de la Liberté » fonde... quelque chose qui certes se tient pleinement en accord avec la science, mais dépasse les sciences de la nature et débouche sur, une « science de la liberté ». Cette partie de mon livre rend possible que des esprits réellement libres, au sein de l'ordre social actuel, puissent se former. Alors seulement la liberté serait-elle seulement comprise comme la « réalité de la liberté », ... alors la liberté devrait nécessairement mener non pas à des esprits libres, mais à des esprits indisciplinés. C'est purement et simplement au moyen d'une éducation intérieurement et strictement disciplinée, laquelle ne peut être trouvée au sein du penser vivant maintenu sous la tutelle des sens, ... qu'est à découvrir ce que la liberté doit réaliser pour notre époque actuelle et qui lui est justement nécessaire (Ibidem, p.28).

C'est seulement chez les anarchistes d'empreinte stirnérienne, et surtout chez l'éditeur même de Stirner, Mackay (rien à voir avec le Mackay actuel trésorier de la SAG, *ndt*), qu'il rencontra un

certain agrément. « Un public, que peut-être beaucoup considéraient avec inquiétude », déclara-t-il aux membres de la Société, « ce public, en effet, découvrit « *Philosophie de la Liberté* ».

Elle venait de paraître depuis peu, c'est alors que la « Philosophie de la Liberté » rencontra, pour ainsi dire jusqu'à une certaine limite, une sorte d'agrément parmi les milieux qui sont caractérisés au mieux par les noms de l'Américain Benjamin Tucker et par l'Écossais-allemand ou l'Allemand-écossais, John Henry Mackay. Ceci ne fut précisément pas un certificat de recommandation, comme cela va de soi au beau milieu d'un esprit philistin faisant alors de plus en plus irruption, du fait que ces gens se comptaient parmi des plus radicaux qui s'efforçaient d'édifier un ordre social fondée sur une libre vie de l'esprit, et parce que moi, qui devint, pour ainsi dire, le protégé de ces gens, comme cela se produisit effectivement pendant quelque temps avec « Philosophie de la Liberté, mais cela me fit de fait acquérir en plus le droit que, non seulement la « Philosophie de la Liberté », mais aussi d'autres de mes ouvrages parus par la suite, fussent interdits par la censure, par exemple, au point de ne pas pouvoir entrer en Russie. (Ibidem, p.17)

Auprès des autres intellectuels, vers lesquels il aurait particulièrement voulu se tourner, et par lesquels il aurait voulu appliquer alors le goethéanisme — « mais qui était le goethéanisme de la fin du dix-neuvième siècle » — il se heurta à un net refus, fût-il même parfois partiel. En cela repose la raison pour laquelle, cela dit en passant, Steiner ne persévéra point dans son intention de tenter la voie académique.

Dans ce contexte, sa confrontation avec Eduard von Hartmann, avec lequel il entretenait des échanges amicaux au plan philosophique, acquit carrément une valeur révélatrice. L'exemplaire de l'ouvrage, qu'il lui avait fait parvenir, lui revint accompagné de nombreuses annotations en marge, par retour de la poste, dès la fin de 1893. En 1896, Hartmann exprima ensuite ses critiques à l'égard du « phénoménalisme » de Steiner, dans un essai paru dans le « *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik [Journal pour la philosophie et la critique philosophique]* » (59). À partir de cet essai et des nombreuses remarques détaillées en marge des pages du livre (60), lesquelles n'ont été publiées qu'en 1984 à partir d'une transcription de Steiner, il semble ressortir que Hartmann se soit formalisé surtout au sujet du concept d'intuition de Steiner et du concept de cognition qui en dérive. Hartmann s'opposa à la conception de Steiner, selon laquelle dans l'observation de l'activité du penser on pouvait saisir par un bout le contenu idéal objectif du monde — ou bien, comme il l'exprima par la suite dans une conférence : que lorsqu'on fait réellement l'expérience du penser, l'on appréhende le divin en soi (61), non plus « de l'extérieur, mais au sein même du mystère universel », « en se ressentant dans le divin » —, car selon lui (Hartmann, *ndt*), il n'est pas possible de transcender son propre contenu de conscience.

Je ne connais immédiatement que mon contenu de conscience. Quant à savoir s'il existe une autre conscience en dehors de la mienne, et plus particulièrement s'il existe une conscience absolue, je n'en sais absolument et immédiatement rien ; s'il devait y en avoir une de ce genre, elle tomberait en tout cas à l'extérieur des limites de ma conscience. Étant donné que la théorie de la connaissance ne peut partir que du contenu de conscience qui m'est immédiatement donné, mon contenu de conscience ne peut avoir de signification épistémologique immanente que pour moi seul, et pour tout autre ce ne peut être que celui de sa conscience à lui. S'il existe quelque chose situé au-delà du contenu de conscience qui est le mien, cela est alors, d'un point de vue épistémologique, tout simplement au-delà des limites de ma conscience, ou c'est absolument transcendant pour moi (62).

Celui qui ne part pas de la transcendance absolue de la conscience de l'autre, devrait poser la sienne propre comme absolue, et tomberait donc dans un solipsisme épistémologique (*Ibidem*, p.60). Au plan de la théorie de la connaissance, Hartmann défend à l'encontre de Steiner un « dualisme absolu entre ce qui est posé en deçà et au-delà des limites de ma conscience individuelle » (*Ibidem*). À cause de notre conscience individuelle confinée, ce dualisme ne peut pas être

épistémologiquement surmonté. La théorie de la connaissance ne pourrait rien dire sur une conscience absolue et divine, ou bien au sujet d'un « inconscient » pensé comme agissant à sa place — en faveur duquel Hartmann s'était lui-même décidé — et de sa relation aux consciences finies et achevées : là-dessus on ne pourrait que « spéculer » au plan métaphysique. Hartmann reproche indirectement à Steiner d'en être resté bloqué — comme auparavant Fichte, Hegel et Schelling — dans une « confusion entre la connaissance absolue et celle humaine » (*Ibidem*, p.70). En conséquence, il voit, dans l'observation du penser défendue par Steiner, une absolutisation du propre contenu de conscience ; la conscience identifie son contenu avec celui du monde ; de ce fait elle se situe sur le point de vue de l'illusionnisme absolu qui est en même temps un agnosticisme absolu (*Ibidem*, p.69). En outre Hartmann est d'avis que l'épistémologie de Steiner et son individualisme éthique se placent sans transition l'un à côté de l'autre, que Steiner n'a pas à concilier le « panlogisme hégélien » (première partie de la « *Philosophie de la Liberté* ») avec « l'individualisme goethéen » (seconde partie) (63).

Hartmann récapitule sa critique à la fin de l'exemplaire qu'il a renvoyé à Steiner, de la manière suivante :

Dans cet ouvrage... on ne voit pas que le phénoménalisme mène comme une conséquence inévitable au solipsisme, à l'illusionnisme absolu et à l'agnosticisme et rien n'est fait pour prévenir cette culbute dans l'abîme de la non-philosophie, parce que le danger n'en est même pas reconnu.

Steiner a donné une large publicité à ce jugement de Hartmann, dans un essai paru en 1917 (64). Dans cet essai — et aussi dans les nombreuses additions réalisées lors de sa réédition de 1918 — il se confronte en détail à la critique de Hartmann. Il y déclara que sa confrontation avec Hartmann avait été féconde ; que le jugement abrupt d'Hartmann lui avait permis de voir clairement le destin que sa conception du monde devait nécessairement rencontrer dans la pensée contemporaine — et il exprima cela en 1917 ! —.

Comme déjà mentionné, la « Philosophie de la Liberté » de Rudolf Steiner se heurta au vaste refus des cercles philosophiques contemporains. C'est à Eduard von Hartmann que revient aussi le mérite d'avoir fondé son attitude de refus.

Pour Steiner, et ce n'est pas la dernière chose, à la suite de cette fin de non-recevoir, commença au bout du compte le temps d'une recherche de champs d'action plus à sa mesure. Dans la conférence aux membres déjà citée plus haut, à l'occasion de la seconde édition de « *Philosophie de la Liberté* » (65), il dépeint avec passion sa recherche. Après avoir pris congé de Weimar, il avait tenté de trouver une écoute à Berlin, auprès des lecteurs de la Revue Littéraire « *Magazin für Literatur* », dont il avait repris la direction en 1897. Il avait eu le talent, lors de l'édition de cette revue, de heurter les gens de front, remarqua-t-il d'une manière sarcastique (66). Par la suite une autre tribune s'était offerte à lui, celle de la communauté des ouvriers socialistes. Mais là aussi, après plusieurs années d'activité efficace, il s'était heurté à la hiérarchie marxiste et dogmatique du parti. Puis il fut invité par la Société Théosophique de Berlin à donner des conférences, à l'occasion de quoi il n'avait jamais eu l'intention d'y entrer lui-même.

Il faut sans cesse insister sur ce fait, parce qu'on le méconnaît toujours, à savoir que je n'ai jamais cherché de quelque manière à me rattacher à la Société Théosophique, mais — aussi étonnant que cela paraisse — ce fut la Société Théosophique qui chercha à se rattacher à moi (Ibidem, p.31)

Et :

Je pouvais à bon droit y entrer, suivant mon Karma, parce qu'éventuellement je pouvais y rencontrer une tribune pour avancer ce que j'avais à dire. (Ibidem, p.32)

Ce sont là les jalons d'un cheminement extérieur qui mena d'une non acceptation de « *Philosophie de la Liberté* » à la Société Théosophique en définitive. On doit bien avoir ce cheminement en face

des yeux pour pouvoir comprendre qu'il était déjà préparé finalement à répondre à l'invitation d'œuvrer au sein de la Société Théosophique, parce qu'*éventuellement* il pouvait y trouver une forme pour proposer ce qu'il avait à dire (67).

En regardant en arrière, il introduit la description de cette époque dans son « *Chemin de vie* » de la manière suivante : « Et la question devint un événement marquant une vie : *doit-on se taire ?* » Peu après il ajouta : Je ne voulais pas « me taire », mais dire autant qu'il était possible de le faire » (68). Dans cette discontinuation, Steiner se mit au travail. Une année à peine après la parution de « *Philosophie de la Liberté* » parut son ouvrage sur Nietzsche.

(30) Rudolf Steiner : « *La nature et notre idéal. Missive à l'auteur de « Hermann »* : M.E. delle Grazie, Vienne 1886, et Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *Ibidem* p.130 dans GA 28 ; L'essai de Steiner est paru dans GA 30, p.237 ; le motif de l'essai fut le poème de delle Grazie « *La nature* », dans : *An der schönen blauen Donau*, cahier n°10 (1886), paru dans GA 30 p.602.

(31) Cité d'après Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, p.130 et suiv. dans GA 28.

(32) Rudolf Steiner : « *La Philosophie de la Liberté. Lignes fondamentales d'une conception moderne du monde. Résultats d'une observation menée selon la méthode scientifique.* », Berlin 1894, p.21 dans GA 4.

(33) Steiner lui-même devait par la suite (en 1917) utiliser le terme « anthropologie » mais à vrai dire dans un sens quelque peu différent. Voir p.221 de ce livre (chapitre Anthropologie & Anthroposophie).

(34) Rudolf Steiner : « *La Philosophie de la Liberté.* », *Ibidem*, cité d'après le GA 4, p.21.

(35) *Ibidem*, p.24. dans la première édition, la chose est un peu différente : « Comment se comporte-t-il avec quelque chose sur le fondement duquel on pense ? »

(36) *Ibidem*, p.24 et suiv. ; dans la première édition on trouve « savoir » et non pas « connaître ».

(37) Rudolf Steiner : « *Écrits scientifiques de Goethe. Introductions complètes à l'édition Kürschner- Littérature générale allemande (1884-1887)* », Dornach 1926, cité d'après GA1, p.206).

(38) Rudolf Steiner : « *La Philosophie de la Liberté.* », *Ibidem*, cité d'après le GA 1, p.27.

(39) *Ibidem*, p.28 ; S'agissant d'une « revivification » d'une vie spirituelle conçue comme science, art et religion, cela devait se produire 25 ans plus tard avec la création des Écoles Waldorf ; voir à ce propos la déclaration de Steiner lors de leur inauguration, le 7 septembre 1919, p.22 et suiv., dans GA 298.

(40) Comme Steiner l'expose déjà dans *Vérité et Science*, le penser lui-même est déjà une manière d'agir, « qui produit un contenu au moment même du connaître. Pour autant que le contenu de connaissance n'émane que du penser, il n'offre aucune difficulté au connaissant. Ici, on a besoin d'observer simplement ; et nous avons l'essence donnée immédiatement. La *description* du penser est en même temps la science du penser. » (cité d'après GA 3, p.59) Steiner tente à présent dans la troisième chapitre de la « *Philosophie de la Liberté* », de développer une telle « Science du penser ».

(41) Rudolf Steiner : « *La Philosophie de la Liberté.* », *Ibidem*, cité d'après le GA 4, p.40.

(42) *Ibidem*, p.86 ; Bien sûr que la plante a besoin de terre, eau, lumière et air, comme conditions nécessaires à son développement. Mais quant à savoir si, pour sa prospérité, elle doit également être reliée à un concept dans notre âme, la question semble au contraire se poser. Vingt-cinq ans plus tard, Steiner y répondit indirectement par l'affirmative dans la troisième conférence destinée aux enseignants en formation de l'école Waldorf de sa « *Menschenkunde [Cours sur la nature humaine]* », GA 293, conférence du 23.8.1919, selon quoi la nature périrait nécessairement si l'être humain ne se trouvait pas en elle. Dans cette conception de Steiner s'exprime ici un aspect idéal et magique de sa conception de l'être humain.

(43) Le mot « aussi » fait défaut dans la première édition.

(44) *Ibidem*, p.110 ; dans la première édition, vient encore s'y adjoindre cette phrase : « Nous appelons les hypothèses de la nature individuelle ici caractérisées le milieu » (p.107).

(45) Rudolf Steiner à Eduard von Hartmann, 1.11.1894, Lettres II, p.222 dans GA 39.

(46) Rudolf Steiner : « *La Philosophie de la Liberté.* », *Ibidem*, cité d'après le GA 4, p.160 ; dans la première édition, il dit encore plus brusquement : « L'épuisement de la vie de ce contenu est la maxime moral de celui qui considère tous les autres principes moraux comme lui étant subordonnés » (p.150).

(47) *Ibidem*, p.166 ; dans la première édition l'expression en est un peu plus indifférenciée : « *Vivre et laisser vivre* est la maxime fondamentale de l'*homme libre* » (p.155).

(48) *Ibidem*, p.167 ; conformément aux exposés de Steiner dans son ouvrage paru à Berlin en 1902 : « *Le Christianisme en tant que fait mystique* », on pourrait rétrospectivement et absolument identifier cette « essence profonde » en nous avec le « Christ en nous » ; voir p99 de ce livre (chapitre : *Sur la voie d'un enseignement de l'âme*).

(49) *Ibidem*, p.234 ; dans la première édition, Steiner n'écrit pas « hommes immatures », mais « adolescents [Unreifen Knaben, ndt] immatures » (p.222).

(50) *Ibidem*, p.241 et suiv. ; Ce passage à la teneur suivante dans la première édition : « À cet égard, il vit comme les autres lui ont appris à le faire ou bien comme ils le lui ordonne. La seule part de son action qui ait de valeur éthique est celle qui prend sa source dans ses intuitions. Il l'ajoute encore à la somme déjà existante des faits moraux de l'humanité. On peut dire aussi : la vie morale de l'humanité est la somme totale des productions de l'imagination morale des libres individualités humaines. Ceci est la profession de foi du monisme. Il ne peut pas reconnaître dans l'histoire de la vie

morale l'éducation du genre humain par un Dieu situé dans l'au-delà, mais seulement le déploiement progressif de la vie de tous les concepts et idées qui peuvent naître de l'imagination morale. » (p.229).

(51) Friedrich Schiller : « *Sur l'éducation esthétique de l'être humain* », 4^{ème} lettre.

(52) Rudolf Steiner à Rosa Mayreder, Weimar 4.11.1894, Lettres II, GA 39, p.232.

(53) Rosa Mayreder à Rudolf Steiner, Vienne 5.4.1894, *Ibidem*, p.210 et suiv.

(54) Rudolf Steiner à Rosa Mayreder, Weimar 4.11.1894, Lettres II, GA 39, p.232 et suiv.

(55) Rudolf Steiner à Pauline Specht, Weimar 21.3.1896, *Ibidem*, p.280.

(56) Rudolf Steiner à Pauline Specht, Weimar 23.12.1894, *Ibidem*, p.280

(57) Rudolf Steiner à Pauline et Ladislaus Specht, Weimar 23.12.1895, *Ibidem*, p.272 et suiv.

(58) Rudolf Steiner: Conférence du 27.10.1918 à Dornach, cité d'après Lettres II, édition de 1953, p ;18.

(59) Eduard von Hartmann : « *Les interrogations ultimes de l'épistémologie et de la métaphysique* », dans « *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* » vol. 108 (1896) p.54 et suiv.

(60) Dans : *Contributions à l'édition complète des œuvres de Rudolf Steiner n°85/86* (Dornach 1984).

(61) Rudolf Steiner: Conférence du 23.11.1923 à Dornach, GA 232.

(62) Eduard von Hartmann : « *Les interrogations ultimes...* », *Ibidem*, p.57 et suiv.

(63) Annotations manuscrites de Hartmann à la fin d'un exemplaire de « Philosophie de la Liberté », cité dans *Contributions à l'édition complète des œuvres de Rudolf Steiner n°85/86* (Dornach 1984), *Ibidem* p.68.

(64) Rudolf Steiner : « *La science spirituelle, en tant qu'Anthroposophie, et les épistémologies contemporaines. Personnel-impersonnel* », dans *Das Reich*, 2^{ème} année, Livre 2 (Munich juillet 1917) cité d'après GA 35, p.107 et suiv.

(65) Rudolf Steiner: Conférence du 27.10.1918 à Dornach, *Ibidem*.

(66) La même conférence ; Steiner irrita par exemple la colère des antisémites par sa prise de position décisive en faveur d'Émile Zola dans l'affaire Dreyfus.

(67) En 1902 encore, Steiner chercha en vain par l'intercession de son ami Moritz Zitter, de devenir rédacteur feuilletoniste auprès du journal viennois « *Die Zeit* ». Sur les conseils de son ami, en vue de l'entretien d'embauche avec le directeur, il avait employé ce qu'il lui restait d'économie pour l'achat d'un costume, d'un chapeau et des gants ; voir à ce sujet la lettre de Steiner à Zitter, du 10.6.1902, GA 39, p.409.

(68) Steiner : « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, cité d'après GA 28, p.339.

I.4 Une rencontre avec Nietzsche

Quel rapport Steiner avait-il avec Nietzsche ? C'est une question à laquelle il est difficile de répondre parce que les déclarations de Steiner sur Nietzsche sont parfois en accord, voire alors même d'un agrément passionné, et parfois il le récuse aussi. En tout cas, Steiner fut l'un des meilleurs spécialistes de Nietzsche de son époque. Par son travail aux archives de Nietzsche, il n'y connut pas seulement les manuscrits qui, à l'époque, n'avaient pas encore été publiés, mais il avait aussi remis en ordre la bibliothèque de Nietzsche à l'issue d'un travail de plusieurs semaines.

Ce fut une tâche bien belle qui me permit d'avoir devant les yeux les livres dans lesquels Nietzsche avait lu. Son esprit vivait encore dans les empreintes que ces livres gardaient de lui. Un exemplaire d'un livre d'Emerson était entièrement garni d'annotations, vestiges de réflexions suscitées par un labeur et un dévouement intense à l'oeuvre. Des écrits de Guyau, se trouvaient recouverts de traces similaires. Des livres griffonnés de remarques passionnées. Un grand nombre d'annotations en marge, desquelles on voyait même grandir rapidement les germes de ses idées (Ibidem, p.254).

Depuis 1889, il s'adonnait à la lecture des œuvres de Nietzsche, mais lui-même avait élaboré des idées similaires aux siennes.

Indépendamment de lui et par d'autres cheminements, je suis arrivé à des manières de voir en accord avec celles que Nietzsche avait exprimées dans son « Zarathoustra », « Au-delà du bien et du mal » et « Généalogie de la morale », « Crépuscule des idoles ». Déjà dans mon petit ouvrage paru en 1886 « Épistémologie de la conception goethéenne du monde », s'exprimait la même façon de penser que celle de Nietzsche dans ses œuvres (69).

Combien Steiner vénérât Nietzsche, tout en faisant aussi valoir son indépendance philosophique, au point même sous certains rapports, de croire à la suprématie de celle-ci, cela ressort du chapitre final de la lettre suivante adressée à Pauline Specht, à la Noël 1894 :

« L'Antéchrist » de Nietzsche vous est-il parvenu sous les yeux ? Un des livres les plus significatifs qui ont été écrits depuis des siècles ! J'ai retrouvé en chaque phrase mes propres sentiments. Je ne peux trouver de mot courant pour exprimer le degré de satisfaction qu'a provoqué en moi cet ouvrage. Je le connais déjà depuis l'été où l'on m'en a fait une lecture ainsi qu'à d'autres, d'après le manuscrit. Quel dommage que Nietzsche, qui ne peut pas guérir, n'ait pas pu achever les trois autres parties de son ouvrage « La volonté au pouvoir », une tentative de renversement de toutes les valeurs. Je place la maladie de Nietzsche au compte des pires maux, qu'ait pu subir la vie culturelle actuelle. Si Nietzsche était resté sain d'esprit, il n'y aurait pas eu ce snobisme nietzchéen nauséabond, qui nous scrute avec ses grands yeux de tous côtés. Il y aurait eu sans aucun doute un petit nombre de lecteurs qui le comprendraient, tandis qu'à présent, il en a un grand nombre qui font obstacle à une vraie compréhension de son oeuvre plus qu'ils ne l'encouragent. Je ressens avec une souffrance particulière la maladie de Nietzsche. Car j'ai la ferme conviction, que ma « Philosophie de la Liberté » n'aurait pas passé inaperçue auprès de Nietzsche. Il aurait découvert qu'une foule de questions, qu'il a laissé ouvertes quant à lui, ont été ultérieurement développées par moi et il aurait certainement approuvé l'idée que sa vision morale, son immoralisme, ne pût seulement trouver son couronnement que dans ma « Philosophie de la Liberté », que ces « instincts moraux » débouchent sur ce qui y figure en tant « qu'imagination morale ». Ce chapitre « Imagination morale » de ma « Philosophie de la Liberté » fait carrément défaut dans la « Généalogie de la morale » de Nietzsche, malgré tout ce qui s'y trouve et y fait directement allusion. Et son « Antéchrist » n'est qu'une confirmation particulière de ma propre manière de voir (70).

Comment Steiner en arrive-t-il à juger Nietzsche d'une manière aussi positive ? A-t-il omis les aspects négatifs de sa philosophie ? Contre cela s'élève le fait que dès 1892 (71), mais surtout dans une série d'essais (72) parus en 1900, il traite en détail également les aspects négatifs de celle-ci selon son point de vue. En rapport avec ses déclarations positives et négatives, il fait expressément remarquer, dès le début, qu'il se croit toutefois appeler à considérer les intuitions de Nietzsche à partir d'un point de vue psychopathologique ;

Car il [Steiner, note de Wolfgang Klingler] a déjà donné depuis quelques temps un aperçu de ces intuitions dans son ouvrage « Friedrich Nietzsche, un homme en lutte contre son époque », qui tente de faire objectivement justice à cet esprit, et dans lequel il reste bien éloigné de tout regard oblique en direction d'une explication d'ordre psychopathologique. L'auteur ne veut pas ici se désolidariser de ses convictions antérieures, mais simplement prendre le problème à bras-le-corps à partir d'une autre perspective (73).

Que veut dire Steiner quand il veut caractériser son livre, comme un ouvrage dans lequel il a tenté objectivement de rendre justice à cet esprit ? — Selon ce que l'on conçoit habituellement à partir du concept d'objectivité, on y comprend là-dedans le fait de considérer les choses en tenant compte des deux aspects. Steiner utilise ici autrement le concept d'objectivité, à savoir, quelque peu dans le sens où il rend justice au « Grand Nietzsche », abstraction faite de sa maladie, c'est-à-dire qu'il saisit et dégage le pur génie de Nietzsche. Mais d'où Steiner a-t-il connaissance de ce génie-là ? Dans son « *Chemin de vie* », il se prononce sur cette question. D'après celle-ci, une rencontre personnelle avec Nietzsche déjà malade semble l'avoir conduit à faire une expérience-clef. Il doit y avoir éprouvé alors une couche plus profonde de la personnalité de Nietzsche, qu'il avait déjà approchée avec tact et pressentiment dans son livre sur Nietzsche. Il écrit à ce propos :

J'avais auparavant lu le Nietzsche écrivain ; à présent je contemplai l'homme Nietzsche qui, depuis des régions spirituelles fort éloignées, restait corporellement attaché aux idées encore étincelantes de toute beauté, même si elles avaient perdu un peu de leur éclat originel en chemin. Une âme qui apporta de sa vie précédente l'or rayonnant d'une sagesse qu'elle ne fut pas en mesure d'irradier totalement dans cette vie. J'admirai ce que Nietzsche avait écrit ; mais j'en contemplai à présent l'image rayonnante, sur l'arrière-plan même de mon admiration. Je n'avais pu auparavant que balbutier dans l'expression de mes idées, par rapport à ce que je voyais à présent ; et ce balbutiement forma le contenu de mon ouvrage « Nietzsche, un homme en lutte contre son époque ». Que ce livre ne fût resté qu'un balbutiement, cela dissimulait pourtant le fait véridique que c'est l'image de Nietzsche qui me l'avait inspiré (74).

Dans ce passage, il est évident que Steiner ne voulait pas écrire un livre d'érudit, dans le sens objectif et scientifique du terme, consacré à Nietzsche, mais il s'agissait bien plus pour lui de penser à fond ce que Nietzsche avait pu mettre en évidence, au travers de la description de son surhomme — quand bien même celle-ci fût-elle restée defectueuse, fragmentaire et déformée, selon Steiner — et de le mettre en correspondance avec l'image qu'il avait contemplée et éprouvée auprès du Nietzsche malade.

En quoi Steiner voit-il la différence entre son image d'un être humain libre et l'image que Nietzsche se faisait de l'homme, à savoir celle du surhomme ? Et comment percevait-il le cheminement de Nietzsche en comparaison au sien ? — Steiner en juge de la manière suivante dans son « *Chemin de vie* » :

Nietzsche part d'une contemplation de l'esprit sous une forme mythique. Apollon et Dionysos furent d'authentiques figurations de l'esprit qu'il éprouvait. Le cours de l'histoire spirituelle de l'être humain lui apparaissait comme une collaboration ou un affrontement entre Apollon et Dionysos. Mais il le restituait seulement au moyen d'une présentation mythique de ces figures spirituelles. Il n'allait pas jusqu'à la perception contemplative des réelles entités spirituelles sous-jacentes. Du

Mythe-Esprit, il s'avança avec force dans la nature. Dans l'âme de Nietzsche Apollon était censé représenter l'élément matériel, dans son paradigme des sciences naturels ; Dionysos était censé agir à la manière des forces de la nature. Mais la beauté d'Apollon s'enténébrait de ce fait, tandis que l'émotion universelle de Dionysos se retrouvait finalement paralysée par sa mise en conformité aux lois de la nature. (Ibidem, p.258)

Selon la conception de Steiner, le cheminement de Nietzsche lui eût permis de dégager les « figures spirituelles » d'Apollon et Dionysos de la gangue du mythe grec et d'en poursuivre l'investigation. Cependant Nietzsche s'avança avec force depuis le « Mythe-Esprit » vers la nature. Selon Steiner, Nietzsche a tragiquement échoué dans la manière de voir la nature inhérente à ce dix-neuvième siècle finissant.

Ainsi dans le regard que je portai à l'âme de Nietzsche, en 1896, je contemplai devant moi — dans une perspective spirituelle — ce que cette manière de voir la nature fit naître de souffrances en cette fin du dix-neuvième siècle. (Ibidem, p.265 et voir aussi p.185)

Steiner décrit donc le cheminement de Nietzsche comme menant du mythe aux sciences de la nature, tandis que le sien propre part de la nature vers la philosophie, en passant par Goethe. En dépit de la diversité de ces cheminements, il y a de nombreux points de contact. Avant tout, Steiner et Nietzsche semblent s'unir pour refuser certaines démarches spirituelles attardées et survivantes, que Nietzsche critiqua aussi rudement et publiquement. Que Steiner semble avoir autant éprouvé les choses que Nietzsche sur ces points, cela ressort nettement des passages cités de ses lettres. Mais tandis que chez Nietzsche la critique de ces démarches spirituelles se retrouve souvent localisée au cœur de ses œuvres, elles ne surgissent chez Steiner qu'en marge du développement de la « Philosophie de la Liberté », ce par quoi Steiner caractérise plus qu'il ne critique de manière émotionnelle. Par exemple, dans le passage suivant de « Philosophie de la Liberté » au sujet du « philistin » :

Le philistin, qui voit la moralité incarnée dans ce qui est extérieurement déterminé et prescrit, verra dans l'esprit libre peut-être même un homme dangereux. Mais il fait cela seulement parce que son regard est rétréci à une époque déterminée (75).

Dans une mesure analogue Steiner caractérise le « Chrétien » comme un homme non-libre, parce qu'il s'oriente d'après l'autorité exemplaire du Rédempteur (Ibidem, p.192)

Mais, comme cela ressort nettement de la lettre citée, Rudolf Steiner voit la différence centrale, qui existe dans sa propre conception de l'homme et celle de Nietzsche, dans le chapitre « Imagination morale » de sa « Philosophie de la Liberté », lequel fait défaut dans la « Généalogie de la morale » de Nietzsche. Dans son ouvrage sur Nietzsche, il traite ce point en détail. Il entreprend d'essayer de faire entrer ce chapitre manquant de « l'imagination morale » dans la philosophie de Nietzsche :

Parce que l'esprit dionysiaque fait naître de lui-même toutes ses pulsions de son acte et n'appartient à aucune puissance extérieure, il est un esprit libre. Car un esprit libre est celui qui ne suit que sa nature. Or dans les œuvres de Nietzsche, en vérité, il n'est question que d'instincts en tant qu'incitations de l'esprit libre. Je pense qu'ici Nietzsche a englobé et récapitulé sous un seul terme une série d'instigations, qui réclament d'examiner les choses un peu plus dans le détail. Nietzsche désigne par le terme instincts aussi bien ceux existants chez les animaux, tels que ceux de se nourrir et de se reproduire, que les impulsions les plus hautes de la nature humaine, par exemple le goût à l'étude, les tendances à agir selon les préceptes de la morale, l'attrait de s'adonner aux arts et de s'en réjouir et autres... L'être humain se crée des incitations pour agir, qui ne dérivent pas de ces appétits sensuels, mais seulement d'un penser conscient. Il se propose des buts individuels, mais il le fait en toute conscience. Et une grande différence prévaut quand il suit un instinct, lequel a inconsciemment surgi en lui et se trouve seulement accueilli dans sa conscience

après coup, ou bien quand il suit une idée qu'il a produite en pleine conscience, bien avant de pouvoir la réaliser ... Ne relève donc réellement d'une personnalité libre non seulement une vie instinctive saine et individuellement développée, mais aussi la faculté de se créer des incitations idéelles pour la vie. N'est parfaitement libre que celui qui peut aussi produire des idées qui mènent à des actes. J'ai le pouvoir de créer des ressorts purement idéels d'action, que je désigne dans mon ouvrage « La Philosophie de la Liberté » par le terme général d'imagination morale. Seul celui qui possède cette imagination morale est réellement libre, car l'être humain doit agir selon des mobiles conscients... Un homme qui s'abandonne simplement à ses appétits sensuels, agit comme un animal ; un homme qui place ses appétits sensuels sous des idées d'autrui agit non librement ; seul l'être humain qui se crée son propre but moral, agit librement. L'imagination morale fait défaut dans les exposés de Nietzsche. Celui qui pense à fond ses idées, doit nécessairement en venir à ce concept. Mais d'un autre côté, c'est aussi une nécessité absolue que ce concept soit implanté dans la conception nietzschéenne du monde. Autrement, on doit sans cesse nécessairement reprocher à cette conception : certes, l'homme dionysiaque n'est pas esclave de la routine ou bien d'une « volonté de l'au-delà », mais il est esclave de ses propres instincts (76).

Nietzsche eût-il consenti à se laisser ainsi penser à fond, comme Steiner le tente ici ? Peut-on réellement distinguer aussi clairement entre ces deux domaines, dans lesquels Steiner différencie ce qui est d'ordre instinctif de ce qui ne l'est pas ? Ne se glisse-t-il pas, par exemple, dans le goût de l'étude, parfois aussi un « bas instinct » ? Ces domaines, que Steiner veut savoir clairement distinguer, ne se mélangent-ils pas sans cesse et cette mixtion n'est-elle pas la sublime connaissance de Nietzsche ? Steiner se réfère même à cette connaissance de Nietzsche :

Nietzsche découvre ceci, après avoir « longuement et suffisamment lu le philosophe entre les lignes et l'avoir examiné de très près » : le penser le plus conscient d'un philosophe est secrètement guidé par ses instincts et contraint à suivre certaines routes déterminées. » (Ibidem, p.22)

De nombreux autres passages du livre de Steiner sur Nietzsche montrent que Steiner a saisi les découvertes de Nietzsche dans toute leur portée universelle, s'élançant instinctivement dans toutes les directions. Pourquoi, malgré cela, par la suite, il se met à penser Nietzsche aussi méticuleusement à fond, comme il ressort des passages cités ? Steiner ne pouvait-il pas se contenter d'appliquer le concept d'intuition, tel qu'il le concevait lui-même comme allant de soi, puisque malgré la connaissance de Nietzsche, la distinction entre une instigation instinctive et une incitation acquise par intuition, avait toujours été limpide pour lui ? Il s'en tient fermement à cette distinction, même si au plan de la terminologie, il va si largement au devant de Nietzsche qu'il en arrive à caractériser les impulsions intuitives comme des « stimuli », lesquels « sont précisément à caractériser comme des formes plus élevées de l'instinctif » (Ibidem, p.90)

Avec l'intuition, Steiner renvoie à un élément de conscience, que Nietzsche ne connaît pas sous cette forme-là. Cependant, on ne doit pas affirmer que Steiner n'a pas compris, ni pris en compte ces apports cognitifs de Nietzsche, qui peuvent être considérés comme autant de germes de la psychologie moderne des profondeurs. La découverte et la manifestation d'un élément instinctivement agissant dans l'idéal deviennent carrément un *leitmotiv* de Steiner dans sa confrontation avec les philosophes les plus variés (77). La méthode, dont il se sert pour cela, pourrait être transcrite dans l'acception qu'il en donne d'une forme d'appréhension intuitive, parce qu'elle est instinctivement agissante dans les diverses dispositions philosophiques, ce par quoi Steiner ne surhausse pas sa méthode au plan idéologique et critique, et ne contredit donc pas de ce fait une disposition philosophique en concevant et en admettant en elle un élément qui agit instinctivement.

(69) Rudolf Steiner : « Nietzsche, un homme en lutte contre son époque », Weimar 1895, cité d'après GA 5, p.9.

(70) Rudolf Steiner à Pauline Specht, Weimar 23.12.1894, Lettres II, GA 39, p.238 et suiv.

- (71) Rudolf Steiner : « *Friedrich Nietzsche — Ainsi parla Zarathoustra* », IV. Partie, dans *Literarischer Merkur* n°24, (1892), et Rudolf Steiner: « *Kurt Eisner* » - Psychopathia spiritualis. Friedrich Nietzsche und die Apostel der Zukunft [*Friedrich Nietzsche et les apôtres du futur*], dans *Literarischer Merkur* n°4, (1893); les deux recensions de Steiner sont publiées dans GA 31, p.460 et suiv. Et p.467 et suiv.
- (72) Rudolf Steiner : « *La philosophie de Nietzsche en tant que problème d'ordre psychopathologique* » dans le *Wiener Klinische Rundschau*, n°30 et 31 (1900), cité par la suite dans le GA 5.
- (73) Rudolf Steiner : « *La philosophie de Nietzsche...* », *Ibidem*, cité d'après GA 5, p.127.
- (74) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, cité d'après GA 28, p.253 et suiv. ; pour ce qui est de la date de cette rencontre, voir Chr. Lindenberg : « *Rudolf Steiner : une chronique* », Stuttgart 1988, p.137.
- (75) Rudolf Steiner : « *Philosophie de la Liberté* », *Ibidem*, cité d'après GA 4, p.171 ; dans la première édition la teneur de la phrase est la suivante : « Le philistin qui voit la morale incarnée dans l'État, verra dans l'esprit libre un danger pour l'État » (p.160).
- (76) Rudolf Steiner : « *La philosophie de Nietzsche...* », *Ibidem*, cité d'après GA 5, p.89 et suiv.
- (77) Voir à ce propos : Rudolf Steiner « *Les énigmes de la philosophie* », Berlin, o. J. (1914), en particulier ce qui suit et qui s'adresse à l'évolution la plus récente de la philosophie d'époque : « À celui qui considère en profondeur les configurations adoptées au plan philosophique par les conceptions du monde jusqu'à l'époque présente, pourraient se révéler des courants souterrains dans les recherches et les efforts des personnalités de ces penseurs, chez lesquels, pour ainsi dire, ces courants n'ont cependant pas connu d'éruption consciente mais ont instinctivement vécu. Dans ces courants, des forces ont agi qui ont orienté les idées des penseurs, en leur conférant souvent aussi des formes, d'après lesquelles leur regard spirituel d'explorateur n'a cependant pas voulu s'orienter directement. Ils ont été comme poussés par des puissances cachées, auxquelles ils n'ont pas voulu s'abandonner, voire même devant lesquelles ils ont reculé de terreur : ainsi se révèlent souvent les expositions de ces penseurs ». (cité d'après GA 18, p.594)

1.5 Au-delà de Goethe

Après une percée intérieure par la « *Philosophie de la Liberté* » et la rencontre avec Nietzsche, Steiner revient encore une fois en détail sur Goethe, avec la publication, en 1897, de son ouvrage sur la « *Conception du monde de Goethe* ». C'est le point final du combat intérieur de Steiner avec Goethe. Quand par la suite il reviendra sur Goethe, ce sera en se rattachant librement à lui et à son œuvre, sans pour autant entraîner de sa part une lutte intérieure. Jusqu'à la parution de cet ouvrage, Steiner se confronte à Goethe en chercheur. Il perçoit ainsi combien il est difficile de faire droit à la conception du monde d'autrui. Ainsi écrit-il en préambule :

Il y a un combat à l'arrière-plan de toute exposition authentique de la conception du monde d'autrui (78).

Comme raison de cette confrontation avec Goethe, il avance sa propre investigation.

Aussi intéressant qu'il soit de suivre un grand esprit sur son (propre, ndt) cheminement ; je ne voudrais le suivre qu'aussi longtemps que cela me fait avancer moi-même. (Ibidem, p.13)

Dans une grande partie de cet ouvrage, Steiner veut montrer la position de Goethe, ou pour mieux dire, la situation singulière de Goethe, dans l'évolution des idées occidentales, en rendant intelligible la raison pour laquelle Goethe, avec ces façon de voir la nature, n'a jamais pu se rattacher correctement à la philosophie. Quelle évolution manquée la philosophie occidentale avait-elle donc traversée de sorte que Goethe se retrouvât philosophiquement à part, telle est l'interrogation de fond de ses déductions. Pour cela il remonte jusqu'à l'époque des Grecs. C'est à leur époque qu'a surgi en effet une méfiance à l'égard des organes sensoriels de l'homme, qui trouva par la suite sa justification dans la philosophie de Platon.

La manière de voir de Platon scinde la représentation de la totalité du monde en deux, dans la représentation d'un monde d'apparences et dans celle d'un monde d'idées, auquel seul doit correspondre une réalité vraie et éternelle. (Ibidem, p.26)

Comme manquement évolutif, Steiner diagnostique la dépréciation du monde accessible aux sens en un monde d'apparences. Contre cette manière de voir, Aristote s'est insurgé en vain.

Il voyait dans la nature un être unitaire qui contient aussi bien les idées que les choses et phénomènes perceptibles aux sens. C'est seulement dans l'esprit humain que les idées peuvent avoir une existence indépendante. Mais dans cette indépendance, aucune réalité ne leur échoie. Simplement l'âme peut séparer les idées des choses perceptibles, avec lesquelles elles constituent la réalité. Si la philosophie occidentale s'était rattachée à cette manière de voir d'Aristote, correctement comprise, elle serait restée en mesure de se garder beaucoup de qualifier de fourvoiement ce qui est censé apparaître par la conception goethéenne du monde (79).

Malgré la tentative d'un Thomas d'Aquin « de s'enfoncer dans les choses à la façon d'Aristote et d'aller y rechercher leur contenu idéal » (*Ibidem*, p.35), la dépréciation platonicienne du monde donné par les sens s'est toujours plus imposée au Moyen-Âge (80).

Steiner voit dans la méfiance vis-à-vis d'une observation sans préjugés de la nature, le « péché originel du penser occidental » (*Ibidem*, p.37). Ses déductions ressemblent de fait à un règlement de compte avec le penser, qui est resté entaché de ce péché originel. Même un penseur tel que Francis Bacon n'en fut point absout. Selon Steiner, il a bien fait allusion à cette manière de voir extérieure dépréciée et caractérisée par un platonisme unilatéral. Pourtant il n'a pas directement recherché les idées dans leur particularité, après les avoir individualisées, mais les a abstraites à partir d'une multitude de détails. Celui qui ne croit pas que l'idée vit dans la chose singulière, celui-là n'est pas

non plus enclin à aller l'y rechercher. C'est pourquoi Bacon a donc expliqué l'élément idéal comme un élément subjectif qui se trouve dans l'esprit humain.

Sa manière de penser est un platonisme inversé. Platon ne voit la réalité que dans un monde d'idées, Bacon ne la voit que dans un monde de perceptions dépourvu d'idées. (Ibidem, p.36)

Dans le cours ultérieur de son ouvrage, Rudolf Steiner caractérise d'une manière très pénétrante ce platonisme inversé qui remonte à Bacon, en le qualifiant de « fanatisme du fait », lequel est incapable de voir que les idées appartiennent tout aussi objectivement aux objets que ce qui en est perceptible aux sens. (Ibidem, p.145)

Chez Kant, Steiner voit un point nodal de ce défaut évolutif diagnostiqué par lui.

Ce n'est pas par le déblaiement de vieilles erreurs, ni par un libre approfondissement originel de la réalité, que cette vision du monde a pris naissance, mais par une fusion logique de préjugés philosophiques et religieux inculqués et hérités (81).

Comment Steiner voit-il Goethe au milieu de cette évolution ?

Aux innombrables interrogations, auxquelles sa nature le poussait, il ne découvrit aucune réponse dans les philosophies. Il se révélait en effet, aussi souvent qu'il approfondissait l'étude d'un philosophe, une opposition entre la direction que ses questions prenaient et le monde idéal, dans lequel il désirait aller chercher un conseil. La raison en était que la scission platonique unilatérale de l'idée et de l'expérience se trouvait en contradiction radicale avec sa propre nature. Quand il observait la nature, celle-ci lui apportait les idées en retour. Par conséquent, il ne pouvait que la penser remplie d'idées. Un monde idéal, qui ne pénètre pas les choses de la nature et donc ne provoque ni sa naissance et son dépérissement, ni son devenir et sa croissance, est pour lui une trame idéale sans force. La mise en trame logique de séries d'idées, sans leur submersion dans la vie réelle et la création de la nature, lui apparaît donc stérile. (Ibidem, p.46)

Et :

Goethe ne trouva d'explication nulle part. Il dut lui-même plutôt se trouver une explication. Il en rechercha la raison et crut l'avoir trouvée dans le fait qu'il ne disposait d'aucun organe pour la philosophie proprement dite. Mais s'il eut à le faire c'était parce que la forme du penser, unilatéralement conçue comme platonicienne, qui dominait dans toutes les philosophies qui lui furent accessibles, était contraire à ses saines dispositions naturelles (Ibidem, p.52)

Même Schiller n'est pas à absoudre du péché originel caractérisé :

Il ressent l'originalité et la liberté de la conception du monde de Goethe. Mais il ne peut pas écartier de sa propre vie spirituelle cet élément du penser unilatéralement conçu comme platonicien. Il ne peut pas s'élever à l'intelligence que l'idée et la perception existent dans la réalité sans être séparées, et qu'elles n'ont été pensées artificiellement comme telles que par cette compréhension idéologiquement unilatérale faussement dirigée. C'est la raison pour laquelle il oppose à la manière goethéenne d'appréhender l'esprit, qu'il qualifie d'intuitive, sa propre manière spéculative (82).

Tandis que l'esprit intuitif, selon Schiller, s'en tient à l'empirique et à l'individuel et, s'il est génial, reconnaît le nécessaire dans l'empirique et dans l'individuel le genre, l'esprit spéculatif procède, quant à lui, dans la direction inverse. Néanmoins, comme Steiner l'objecte à l'encontre du cheminement du penser schillérien, l'hypothèse d'une manière spéculative particulière

d'appréhender l'esprit, en opposition à celle intuitive, se fonde directement sur la croyance qu'au monde idéal revient une existence détachée et séparée du monde perceptif.

La manière spéculative d'appréhender l'esprit ne peut être considérée comme ayant les mêmes droits que celle intuitive, mais plutôt comme une forme rabougrie du penser, indigente au plan vital. (Ibidem, p.60)

Après avoir fait ressortir de cette façon la position et la signification uniques de Goethe au sein de l'évolution moderne des idées, il commence à éclairer les aspects de Goethe qui, selon son opinion, restent malgré tout encore insuffisamment développés. Comme Steiner le remarque, Goethe, à cause de son aversion absolument justifiée de penser sur le penser, de spéculer sur le penser, n'est pas parvenu à une « contemplation du penser ». Il n'a donc pas connu l'expérience humaine la plus intériorisée qui est liée à l'observation du penser.

Du fait que Goethe ne connut pas cette expérience humaine la plus intériorisée, il lui fut impossible de parvenir aux idées ultimes sur l'ordre moral universel, qui appartiennent nécessairement à sa vision contemplative de la nature. (Ibidem, p.88)

La phrase de Goethe — selon laquelle la nature, dans la richesse de la Création, est si grande qu'à partir de plantes des milliers de fois déployées, elle en fait *une*, dans laquelle toutes les autres sont contenues, et qu'à partir d'animaux des milliers de fois déployés, elle fait *un* être qui les renferme tous — Steiner veut à présent l'étendre à l'humain, en dépassant Goethe de la manière suivante :

La nature est si grandiose dans sa création qu'elle répète en chaque individu humain le processus par lequel elle fait naître toutes les créatures librement à partir de l'idée, attendu que les actions morales naissent du fondement idéal de la personnalité. Ce que l'être humain ressent comme fondement objectif de son action, ce n'est que transcription et en même temps méconnaissance de sa propre entité. L'homme se réalise lui-même dans son action morale. (Ibidem, p.92 et suiv.)

Selon Steiner, Goethe n'est pas non plus parvenu à une intuition de la liberté, parce qu'il ressentait de l'aversion à la connaissance de soi. « Si cela n'avait pas été le cas, il aurait dû façonner au sommet de sa conception du monde la connaissance de l'être humain en tant que personnalité libre, fondée sur elle-même » (*Ibidem*, p.94)

Dans la seconde édition du livre (1918), Steiner développe cette idée plus avant, en conservant comme applicable à la vie de l'âme l'idée goethéenne de la métamorphose.

Dans le sens de ses [de Goethe] études sur la nature, repose absolument la possibilité de penser l'essence de l'âme humaine, de sorte que celle-ci après s'être défait du corps vit dans une existence suprasensible. Cette forme d'existence implique qu'elle s'approprie aussi un autre genre de conscience à cause des autres conditions de vie que celles qu'elle a lorsqu'elle séjourne dans le corps physique. L'enseignement de la métamorphose de Goethe conduit donc également à une vision intuitive de métamorphoses au sein de la vie de l'âme... Attendu que Goethe, dans le sens qui est expliqué ici, n'a pas exploré une telle intuition de la vie des idées, il n'eut pas non plus l'occasion, dans le cours de sa vie, de configurer une idée d'immortalité qui eût été permise, ici en particulier, par le prolongement de ses idées sur la métamorphose. Pourtant, cette idée, pour ce qui se réfère à ce domaine cognitif, résulterait en vérité de sa manière de voir le monde. (Ibidem, p.156)

Le fait que Steiner a inclus l'élaboration de l'idée d'une métamorphose de l'âme dans son ouvrage, à partir de l'année 1918 seulement, témoigne d'un élargissement de sa propre conception de l'être humain, qu'il n'avait élaborée qu'à partir de 1902 (83). En 1897, il ne se trouve manifestement pas

encore arrivé à concevoir une possibilité d'utiliser le modèle de la métamorphose dans le domaine de l'âme. Il se peut que cela soit en rapport avec le fait qu'il n'avait encore développé aucun concept de l'âme en correspondance avec son image de l'homme d'alors, pourtant l'être humain apparaît à Steiner — conformément à sa « *Philosophie de la Liberté* » — comme un être ayant une double nature, reliée d'un côté au monde sensible, de l'autre, à un noyau (idéel, *ndt*) du monde, sondable (et accessible, *ndt*) au moyen du penser. Le concept de l'âme, comme un élément conciliant ces deux côtés, Steiner ne l'a pas encore employé en 1897, comme on le conçoit ici facilement. Était-ce que le concept de l'âme existant alors l'entravait dans l'élaboration de son propre concept d'âme, car, dans son acception usuelle chrétienne et théologique, il se trouvait relié à une croyance en l'au-delà — ce que Steiner avait sans cesse refusé décidément —? En tout cas, il est frappant de voir avec quelle netteté Steiner, vers 1897, s'exprime à l'encontre d'une croyance en l'au-delà, qui admette qu'après la mort cela se passe pour l'essentiel d'une manière analogue à ce qui se passe sur Terre, sinon justement dans l'au-delà, et aussi contre le concept de Dieu qui lui est inhérent, par lequel Dieu est un créateur et un juge anthropomorphe, vivant dans l'au-delà. Il oriente ses réflexions à l'encontre de ces représentations, qui, comme il l'écrit, appartiennent « au trésors les plus précieux des préjugés humains accumulés par nos aïeux » (84), et aussi contre le Christianisme qui leur est rattaché, de sorte qu'il ne peut pas facilement en venir, sur ce point et à ce moment-là, à un concept de l'âme (85).

Quelle importance revient à ce livre sur Goethe dans l'évolution de Steiner ? Tout ce que Steiner a écrit sur Goethe avant cet ouvrage, est né d'une confrontation directe avec les écrits de Goethe, dans une plus grande proximité avec l'œuvre de Goethe. Vu au plan méthodique, le livre sur Nietzsche porte aussi le même caractère. Ce n'est que dans le livre sur « *La conception du monde de Goethe* » que Steiner acquiert, en effet, une distanciation vis-à-vis Goethe, dans la mesure où il tente de le considérer sur l'arrière-plan de l'ensemble de l'évolution des idées en Occident. Devant cet arrière-plan, il réussit à appréhender dans son ensemble le phénomène Goethe, c'est-à-dire qu'il peut aussi faire valoir son propre point de vue vis-à-vis de celui de Goethe.

Cette manière de procéder, testée pour la première fois ici, où il saisit la conception du monde de Goethe à partir d'une certaine prise de distance, Steiner la réemploiera pour d'autres penseurs dans les temps qui vont suivre. Ainsi les écrits suivants paraissent comme les résultats de cette méthode : En 1900 le premier volume de son oeuvre consacrée à Haeckel « *Conceptions du monde et de la vie au dix-neuvième siècle* » (86), et, en 1901 le second volume de ce travail, puis son ouvrage sur « *La mystique à l'éclosion de la vie spirituelle moderne et sa relation avec la conception moderne du monde* » (87) ainsi que « *Conceptions du monde et de la vie : de l'Antiquité jusqu'au présent. Extrait de conférences, tenues de janvier à mars 1901, dans le cadre de cours à l'Université libre des ouvriers de Berlin* » (88) et en 1902 son ouvrage sur « *Le Christianisme en tant que fait mystique et les Mystères de l'Antiquité* » (89). Tous ses ouvrages sont empreints du même caractère que celui apparu pour la première fois dans l'ouvrage « *Conception du monde de Goethe* », à savoir qu'avec eux Steiner décrit l'histoire des idées.

Il entreprend au fond la même chose comme éditeur du « *Magazin für Literatur (Magazine littéraire)* » ainsi que d'auteurs et penseurs importants. Dans le « *Magazine Littéraire* », il se confronte surtout à des auteurs et penseurs de son temps ; parallèlement à cela, en 1897, il édite Jean Paul, en 1902, Uhland et Schiller ; dès 1894, il avait édité Schopenhauer, outre les écrits scientifiques de Goethe ; en 1905, il édita les œuvres de Wieland, en conclusion, pour ainsi dire, de son activité d'éditeur (90).

La manière de Steiner d'aborder l'histoire des idées a sa propre coloration, dans la mesure où, à l'arrière-plan, se profile l'image qu'il se fait de l'être humain. Au plan thématique, le centre de gravité se situe au dix-neuvième siècle, ce qui tient aussi au fait qu'en cette fin de siècle, Steiner fut invité à en retracer divers aperçus (91). Pourtant, il s'efforce constamment de suivre ses thèmes en remontant bien loin dans le passé et à les replacer dans un contexte historique global. De cette manière, il tente de progresser lentement, mais avec force, en direction d'une « histoire de l'évolution de l'humanité ». Cette intention forme, entre autre à cet effet, le titre d'une série de conférences données en 1902 à Berlin devant le « *Kreise der Kommenden* ». Ce cercle fondé par un

ami de Steiner, Jacobowski, un auteur récemment décédé, était composé de personnalités issues de la littérature, d'artistes, de scientifiques et autres, toutes intéressées par l'art (92). Le cycle porte le titre général suivant : « *De Zarathoustra à Nietzsche. Histoire de l'évolution de l'humanité à l'appui des visions du monde des époques orientales antiques jusqu'à présent, ou Anthroposophie* » (93). Plus de dix ans avant la fondation de la Société Anthroposophique et en même temps que celle de la Section Allemande de la Société Théosophique — avec Rudolf Steiner comme secrétaire général (94) —, Steiner utilise déjà le concept « Anthroposophie » pour désigner un genre d'histoire des d'idées ou des conceptions du monde. Le concept « Anthroposophie » provient, selon ses propres indications, de l'ancien professeur de philosophie Robert Zimmermann (95), dont Steiner avait suivi les cours de « Philosophie pratique », alors qu'il était étudiant et qui publia un ouvrage intitulé précisément « Anthroposophie [« une esquisse », *ndt*] » en 1881. Dans le préambule de celle-ci, Zimmermann évoque de la manière suivante le terme programmatique « Anthroposophie » :

La philosophie que l'auteur choisit ici, veut ainsi signaler que son objectif, n'est ni celui de l'école spéculative, la théosophie, ni qu'il se contente simplement d'être, comme la non-philosophie empirique, celui d'une anthropologie acritique. Quand lui font défaut — et ce n'est pas son regret — les élans spéculatifs qui, prenant l'essor d'Icare, parviennent à la sagesse divine du point de vue théocentrique de la première, alors ne lui manquent pas moins les dons, à maints égards dignes d'envie, d'un œil critique qui n'est pas très regardant sur les restrictions et contradictions que recèle en lui-même le point de vue expérimental général. Son souhait aspire donc à la dimension anthropocentrique, à savoir celui de la « Sagesse de l'être humain » et aussi à la philosophie, à savoir, qu'il procède à partir de ce qui est vécu, mais tout en requérant au penser logique d'être sur ce même exercice de la connaissance (96).

Après s'être occupé en détail de la théosophie, Steiner reprendra l'idée fondamentale exprimée ici — concernant le rapport existant entre anthroposophie, théosophie et l'anthropologie, terme sous lequel la science aphosophique est comprise par l'homme — sous une forme métamorphosée (97). Il caractérisera même par la suite, et ceci à peine deux ans avant la fondation de la Société Anthroposophique, cette façon historique d'exposer les idées comme formant le chapitre historique de l'Anthroposophie.

(78) Rudolf Steiner : « *Conception du monde de Goethe* », Weimar 1897, cité d'après GA 6, p.12.

(79) *Ibidem*, p.34 ; dans la première édition, la teneur en est même plus polémique : « ... ainsi se fût-elle préservée de s'engager sur le chemin de l'erreur ou du faux-fuyant, qu'elle a parcouru depuis. » (p.15)

(80) Dans la première édition, il utilise des phrases qui ont été supprimées ou fortement modifiées dans la seconde, lesquelles rendent le Christianisme plus gravement responsable de ce manquement évolutif diagnostiqué par lui : « Le Christianisme..., avec sa foi dans l'au-delà et son mépris du monde sensible, n'est qu'une forme populaire du platonisme » (p.13) ; comparer aussi la p.14 de la première édition avec la p.32 de la nouvelle édition (GA 6).

(81) *Ibidem*, p.45 ; Steiner fonde sa critique de Kant dans son ouvrage « *Énigmes de la philosophie* », GA 18, p.159 et suiv.

(82) *Ibidem*, p.57 ; dans la première édition, les mots « unilatéralement conçu » manquent dans la seconde phrase ; dans la troisième se trouvait à la place de « orientation faussement dirigée des idées », le mot « Platon » (p.39).

(83) En 1897 et en 1918, Steiner refuse la croyance en un Dieu à l'image de l'homme et une continuation de l'existence individuelle de cette forme de vie d'âme, qui est reliée aux conditions de l'organisation corporelle physique, comme entrant en contradiction avec les études de Goethe sur la nature. En 1897, il formalise cela à vrai dire plus abruptement encore et ne parle que d'une croyance « en un dieu personnel et une persistance d'existence individuelle » (p.80) comme se trouvant en contradiction avec les études de Goethe sur la nature. En 1897, Steiner avait même l'intention de rédiger un ouvrage particulier en vue d'expliquer, au plan psychologique, la croyance absolument existante de Goethe en un dieu personnel et une continuation de l'existence individuelle (après la mort, *ndt*) (p.80).

(84) Rudolf Steiner : « *Haeckel et ses opposants* », Minden i.W. 1900, cité d'après GA 30, p.165.

(85) Les autres chapitres de l'ouvrage sur la conception du monde chez Goethe sont, quant à leurs contenus, discutés pour l'essentiel déjà dans le chapitre consacré aux écrits scientifiques de Goethe. Les idées qui y sont rapportées sont intégrées au livre, dans une forme simplifiée, légèrement retouchée. Plusieurs passages sont presque retranscrits mot à mot à partir des « *Écrits scientifiques de Goethe* », *ibidem*, (GA 1).

(86) Les deux volumes dans la série « *En cette fin de siècle. Rétrospective sur un siècle d'évolution spirituelle* », Vol. XIV & XIX, Berlin 1900/1901, et en volume détaché ; ces deux volumes seront par la suite édités par Steiner en 1914 sous une forme élargie et retravaillée, sous le titre « *Les énigmes de la philosophie* », Berlin o.J.

(87) Dans la première édition (1901), le titre était : « *La mystique à l'éclosion de la vie spirituelle moderne et sa relation avec les conceptions modernes du monde* » (soulignement par W.K.), Berlin 1901.

(88) Cet écrit a été republié dans GA 51, p.17 et suiv.

(89) Dans le titre de la première édition (Berlin 1902), sont absents les mots « *et les Mystères de l'Antiquité* ».

(90) En 1907, Steiner édita encore, mais cette fois au titre de la fonction officielle de secrétaire général de la section allemande de la Société Théosophique, « *La clef de la Théosophie. Une analyse en forme de questions et réponses sur l'éthique, la science et la philosophie, pour l'étude desquelles la Société Théosophique fut fondée, par H.P. Blavatsky, Nouvelle édition uniquement autorisée* », Leipzig 1907, traduit de l'anglais et édité par Rudolf Steiner.

(91) 1. Rudolf Steiner : « *Conceptions du monde et de la vie au 19^{ème} siècle* », *Ibidem*, GA 18.

2. Rudolf Steiner : « *Vie littéraire et spirituelle au 19^{ème} siècle* », dans : « *Le 19^{ème} siècle en mots et en images. Histoire politique et culturelle de Hans Kraemer en liaison avec divers auteurs* », Berlin, Leipzig, Stuttgart, Vienne o.J. (1898-1900) ; de nouveau publié dans le GA 33, p.9 et suiv.

3. Rudolf Steiner : « *L'égoïsme en philosophie* », dans « *L'Égoïsme* », édité par Arthur Dix, Leipzig 1899 ; Steiner avait proposé le titre « *L'individualisme en philosophie* » (voir « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, p.48 dans GA 28) ; l'essai a été republié par la suite dans GA 30, p.99 et suiv. [Voir le texte de Félix Hau publié en français sur le site de l'IDCCH, à ce propos, *ndt*]

(92) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, cité d'après GA 28, p.383.

(93) Le cycle comprend 27 conférences, hebdomadairement tenues entre le 6.10.1902 et le 6.4.1903 ; voir Hans Schmidt : « *L'œuvre orale de Steiner* », Dornach 1978.

(94) Le 20.10.1902, Steiner s'absenta durant les sessions qui avaient lieu le même jour, en vue de la fondation de la Section Allemande de la Société Théosophique — en présence de la présidente Annie Besant, laquelle avait succédé à Blavatsky — pour s'en aller donner la troisième conférence de ce cycle ; voir à ce sujet : Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, p.334 dans GA 28.

(95) Voir par exemple : Rudolf Steiner : « *Le Goetheanum dans sa décennie* » dans *Das Goetheanum*, n°23 (Dornach 14.1.1924) ; de nouveau paru dans GA 36, p.305 et suiv.

(96) Robert Zimmermann : « *Anthroposophie im Umriß* », Vienne 1882, p. VII.

(97) Voir en particulier la citation p. 170 et suiv.

Partie II

Développement vers un enseignement philosophique et théosophique sur l'âme

2.1 Le concept de théosophie d'Immanuel Hermann Fichte en tant que programme de Steiner

Comme on peut le lire dans « *Mon chemin de vie* », vers le tournant du siècle, Steiner vécut d'une manière particulièrement douloureuse le fait de ne pas pouvoir exprimer à ses contemporains tout ce qui reposait au plus profond de son âme.

Je vivais l'opposition entre ce qui était pour moi une vérité évidente, et les opinions de mes contemporains, d'une manière telle qu'elle constitua l'atmosphère fondamentale de ma vie, principalement en ces années autour du changement de siècle.

Dans tout ce qui se présentait comme vie spirituelle, agissait selon moi l'empreinte de cette opposition. Non pas comme si, de quelque manière je repoussais tout ce que créait cette vie de l'esprit. Mais je ressentais directement une profonde douleur vis-à-vis de ses nombreux biens, que je pouvais apprécier, car je croyais voir les énergies des puissances destructrices s'opposer partout à cette vie de l'esprit sur le point de se développer.

Ainsi vécus-je alors de tous les côtés cette interrogation : comment trouver un chemin pour donner des formes d'expression au vécu intérieur contemplé réellement, qui pussent être comprises par l'époque ?

Quand on vit les choses ainsi, c'est comme si d'une manière quelconque la nécessité se présentait d'escalader le sommet d'une montagne difficile d'accès. Que l'on tente de l'entreprendre à partir des points de départ les plus variés, on se retrouve toujours à devoir reconnaître que l'on a derrière soit des efforts que l'on doit considérer comme infructueux (98).

Dans quelle direction vont les tentatives de Steiner dès lors pour communiquer ce qu'il a à dire ? Là-dessus aussi, il s'exprime dans « *Mon chemin de vie* » :

La volonté d'exprimer publiquement l'ésotérisme qui vivait en moi, me poussa à rédiger dans le « Magazine », à l'occasion du 150^{ème} anniversaire de la naissance de Goethe, le 28 août 1899, un essai sur le conte de Goethe « Le serpent vert et le beau lys » intitulé : « la mystérieuse révélation de Goethe ». (Ibidem, p.391)

Steiner signale dans ce conte la représentation imagée de la lutte entreprise par l'homme pour « éveiller en lui l'être humain idéal ». Les personnages qui apparaissent dans le conte représentent les métamorphoses des forces de l'âme.

Celui qui ne peut se délivrer de son petit je, celui qui n'est pas en situation de former en lui le Je supérieur, ne peut pas atteindre la perfection selon l'opinion de Goethe. L'homme doit périr en tant que particulier, pour renaître en tant que personnalité supérieure (99).

Pour caractériser d'un peu plus près cette évolution, Steiner cite la phrase : « Qui ne périt pas avant de mourir, celui-là se corrompt, quand il meurt » ; ce qui veut dire : celui qui se laisse vivre, sans faire périr en lui sa nature inférieure, finit par mourir, sans jamais avoir, ne serait-ce que le pressentiment de la présence de l'être humain idéal en lui (*Ibidem*).

Comme Steiner l'a écrit dans « *Mon chemin de vie* », il ne put rien exiger de plus de son public pour ce qui est de l'élément ésotérique vivant en lui (100). Un an plus tard, Steiner est invité par le comte et la comtesse Brockdorff à donner une conférence sur Nietzsche.

Lors de ces rencontres organisées [par les Brockdorff] se réunissaient des visiteurs de tout bord. Les conférences, qui y avaient lieu, abordaient tous les domaines de la vie et de la connaissance. (Ibidem, p.392)

Attendu que Steiner remarqua parmi ses auditeurs des personnes éprouvant un grand intérêt pour le monde spirituel, il aurait parlé, lors de l'invitation suivante, sur le thème : « La révélation mystérieuse de Goethe ».

Et dans cette conférence, je pus me rattacher à ce conte d'une manière pleinement ésotérique. Ce fut pour moi une expérience importante de pouvoir parler en utilisant des termes encore empreints de leur origine spirituelle, après avoir été contraint par les circonstances, pendant mon séjour berlinois, de laisser seulement transparaître le monde spirituel dans mes exposés. (Ibidem, p.392 et suiv.)

Cette seconde conférence de Steiner amena les Brockdorff, qui dirigeaient une branche de la Société Théosophique, fondée par Helena Petrovna Blavatsky (101), à inviter Steiner à donner un cycle complet de conférences devant les auditeurs de leur « branche ». Steiner, qui, jusque là, s'était tenu à distance de la Société Théosophique (102), ne se rattacha pas, dans ses conférences, à la littérature afférente, laquelle, pour autant qu'il en avait pris connaissance à l'époque, lui apparaissait totalement antipathique tant au plan de la méthode qu'au plan du contenu. Avec son cycle de conférences de l'hiver 1900/1901, il se rallia à la mystique du Moyen-Âge.

Au travers des opinions des mystiques de Maître Eckhard jusqu'à Jacob Böhme, je trouvai un moyen d'expression des intuitions spirituelles que j'avais précisément entrepris d'exposer (103).

De ces conférences naquit l'ouvrage déjà mentionné sur la mystique.

Dans l'hiver 1901/1902, alors qu'il fut invité de nouveau à donner un cycle de conférences, il évoqua la cohésion interne existante entre les Mystères de l'Antiquité et le Christianisme, d'où naquit l'ouvrage « *Le Christianisme en tant que fait mystique* ». Ces deux ouvrages sur la mystique et le christianisme seront examinés plus loin, mais ici il nous faut préciser encore la motivation de Steiner, laquelle, par ces deux cycles de conférences, le fit se rallier à la Société Théosophique. Pour préciser, avant qu'il fût amené à s'y rattacher, il avait tenu dans le *Giordano Bruno-Bund* (*Alliance ou Union Giordano Bruno*), devant environ 300 auditeurs, une conférence prévue sur le thème « *Monisme et Théosophie* » (104), dans laquelle il présenta publiquement ce qu'il voulait dire sous le vocable théosophie. Il parla de la nécessité de découvrir de « nouvelles méthodes d'investigation de l'âme scientifiquement fondées ».

Les sciences de la nature nous ont montré comment les êtres vivants sont nés et se sont perfectionnés peu à peu, jusqu'à l'apparition de l'être humain. Mais arrivées là... elles s'arrêtent... Les sciences naturelles par le mot magique « d'évolution » ... ont transformé la disposition d'êtres qui se côtoient dans l'espace en leur succession temporelle synoptique, mais le prodige qu'est l'être humain lui-même, elles n'ont pu jusqu'à présent l'analyser. Nous devons essayer d'utiliser les méthodes des sciences naturelles, également pour ce que nous voyons devant nous, que nous soyons des Hottentots ou des génies ; nous devons pour ainsi dire découvrir la cellule spirituelle primordiale, qui relie les deux types d'êtres humains. Mais la méthode d'ordre scientifique requise à cette fin ici, sera nécessairement d'un autre genre que celle que les sciences durent constamment se forger pour leurs objectifs. Le géologue ne doit pas seulement rassembler des échantillons minéraux, pour apprendre à connaître l'histoire de la Terre ; Haeckel n'aurait pas découvert non plus sa loi bio-génétique, s'il avait traité ses échantillons d'organes animaux par des réactifs chimiques ; de la même façon, l'investigation chimique du cerveau donnera d'autant moins d'éclaircissements à celui qui explore la vie de l'âme. Mais malgré les énormes progrès des

sciences elles n'ont pas encore été en état de découvrir cette méthode et il en a résulté une rupture très profonde entre la science et le sentiment religieux, telle qu'il n'y en eût jamais de plus profonde. (*Ibidem*, p.312 et suiv.)

Mais cette fois, Steiner ne se rattache plus à Goethe, mais à l'idéalisme allemand :

La première grande tentative pour surmonter cette rupture, fut entreprise par les philosophes idéalistes allemands Fichte, Schelling et Hegel. Trois ans après la mort de Hegel, parut un livre du fils de Fichte sur la connaissance de soi de l'être humain. Il s'agissait pour celui-ci d'une tâche que les sciences de la nature avaient elles-mêmes posée (105).

En correspondance avec Immanuel Hermann Fichte, Steiner entend utiliser ici le concept « théosophie » pour caractériser une connaissance qui est à fonder au sens d'une analyse scientifique de la vie de l'âme.

*I. H. Fichte dit à peu près ceci : Observons les êtres de la nature, nous en voyons alors leurs lois éternelles. Mais lorsque nous considérons l'âme humaine en tant que processus naturel, alors nous nous trouvons devant un renversement cognitif. Les lois de la nature reposent en dehors de notre personnalité dans les fondements de la nature, desquels nous sommes sortis nous-mêmes, mais dans notre âme, nous ne percevons aucune loi naturelle achevée, car en effet nous sommes nous-mêmes cette loi naturelle. Là, la nature devient notre acte propre ; là, nous sommes évolution. Là, nous ne connaissons pas simplement, mais nous vivons aussi. Nous avons à présent la tâche de créer d'éternelles lois d'airain, et non plus celle simplement d'en prendre connaissance. I. H. Fichte fait ensuite allusion à ceci : en ce point l'être humain ne vit plus dans sa connaissance de la nature ; en ce point il réalise et vit le divin, le divin créateur, et en ce point, la philosophie se change en théosophie ! (*Ibidem*, p.314)*

Rudolf Steiner infère que la théosophie ne serait rien d'autre que l'ultime exigence d'un monisme authentique à partir de la connaissance de la nature et de la connaissance de soi.

Eu égard à la théosophie de Blavatsky, dont étaient imprégnés en pratique tous les courants théosophiques autour de 1900, même en Allemagne, Steiner dit expressément :

Le connais absolument les grands manquements et erreurs du mouvement théosophique. Duboc a désigné la théosophie comme une philosophie féminine. C'est ce que nous pouvons changer en masculine, dans cette Allemagne à l'esprit critique (106).

Dans son « *Chemin de vie* » Steiner caractérise cette conférence comme sa conférence *anthroposophique* fondamentale, comme le point de départ de son activité anthroposophique (107). Douze jours après cette conférence, le 20 octobre 1902, il devient secrétaire général de la section allemande de la Société Théosophique, fondée le même jour.

(98) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, cité d'après GA 28, p.337.

(99) Rudolf Steiner : « *La révélation mystérieuse de Goethe.* » À l'occasion du 150^{ème} anniversaire de sa naissance : 28 août 1899, dans *Magazine Littéraire* n°34 (Berlin 1899), cité d'après GA 30, p.94.

(100) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, p.391.

(101) Helena Petrovna Blavatsky-Hahn, russo-allemande née en 1831 à Ekaterinoslaw (aujourd'hui Dnipropetrovsk, en Ukraine), décédée à Londres en 1891 ; elle fonda en 1875, à New York la Société Théosophique.

(102) Voir par exemple, Rudolf Steiner : « *Théosophes* » dans *Magazine Littéraire* (Berlin 4.9.1897), qui fut republié ensuite dans GA 32, p.194 ; et Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, p.393 dans GA 28.

(103) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, cité d'après GA 28, p.393.

(104) Rudolf Steiner : « *Monisme et Théosophie* », conférence devant l'alliance Giordano Bruno, Berlin 8.10.1902, rapportée par O. Lehmann-Russbüldt, dans : *Der Freidenker* n°21 (1.11.1902), dans ce qui suit cité d'après la publication du rapport dans GA 51.

(105) Rudolf Steiner : « *Monisme et Théosophie* », *Ibidem*, p.313 et suiv. ; « parut un livre du fils de Fichte... » il s'agit ici de la première partie de ses « *Lignes fondamentales systématiques de la philosophie* » sur « Le connaissant entant qu'auto-connaissant », Heidelberg 1833.

(106) *Ibidem*, p.315 ; « Duboc a désigné la théosophie comme une philosophie féminine » : Charles Eduard Duboc, poète et écrivain, dans el journal *Zukunft*, édité par Maximilian Harden, Berlin, I cahier de mars 1901.

(107) Rudolf Steiner « *Mon chemin de vie* », *Ibidem*, cité d'après GA 28, p.387.

2.2 Sur la voie d'une investigation cognitive de l'âme

Devant les Théosophes berlinois, Steiner ne se rattacha pas au corpus littéraire de la Société Théosophique que ceux-ci connaissaient, ni non plus à Blavatsky ou autres auteurs similaires, mais il développa ce qu'il avait à dire, en cet hiver 1900/1901, en le rattachant librement à la mystique médiévale. Quelle était la teneur de ces développements ? Cette question nous intéresse pour la raison que Steiner, en effet, sur la base de ces conférences-là, fut incité à se charger de la direction de la Société Théosophique de Berlin. Cela résulte déjà de la précision même du titre de l'ouvrage en question : « *La mystique, à l'éclosion de la vie spirituelle moderne et sa relation avec la conception moderne du monde* » ; en première ligne, ce qui est en vue c'est la vision scientifique du monde. Steiner fait allusion, dans son introduction, au fait que non seulement il n'y a pas de contradiction entre la vision scientifique et une mystique correctement comprise, mais il va encore beaucoup plus loin en affirmant même :

Seul celui qui connaît l'esprit au sens d'une mystique authentique, peut acquérir une pleine compréhension des faits dans la nature (108).

Que comprend Steiner, lorsqu'il se rattache à Maître Eckhart, Nicolas de Cuze, Paracelse, Jacob Böhme, Giordano Bruno, Angelus Silesius et autres parmi de vrais mystiques ? Pour lui, il s'agit d'une manière déterminée de se connaître soi-même. Dans des idées analogues, telles que nous les connaissons à partir de sa « *Philosophie de la Liberté* », il expose ce qu'il avait voulu y fonder philosophiquement : l'observation du penser, et il la décrit à présent comme une expérience mystique et part en quête de vécus analogues chez les « mystiques ».

Ce qui peut être connu dans l'observation du penser, selon la manière de voir de Steiner, à savoir son activité telle qu'elle se présente à la réalité, il l'appelle ici éveil du soi ; ou bien il parle, en se rattachant en cela à Johann Gottlieb Fichte, d'un nouveau sens intérieur qui de cette manière est ouvert.

Une chose qui me fait directement face n'est plus séparée de moi, quand je l'ai connue. Ce que je peux prendre d'elle s'incorpore et s'organise en mon être propre. Si j'éveille à présent mon soi, je perçois le contenu de mon intériorité, et j'éveille ensuite aussi à une existence supérieure, ce que j'ai organisé en l'incorporant ainsi à mon être. La lumière qui m'illumine alors par mon éveil, illumine aussi ce dont je me suis approprié des choses du monde. Une lumière jaillit soudain en moi et m'éclaire, avec tout ce que je connais du monde. Quoi que ce soit que j'aie connu, cela reste un savoir aveugle, si cette lumière ne vient pas l'éclairer. (Ibidem, p.20 et suiv.)

La possibilité de l'expérience intérieure décrite n'est pas réservée à quelques élus, mais c'est un pouvoir universellement humain. La même chose se rencontre dans la « *Philosophie de la Liberté* » au sujet de l'observation du penser. Quand il est dit dans la « *Philosophie de la Liberté* » : « en pensant, nous sommes l'être un-et-tout qui pénètre tout », Steiner parle à présent ici d'un Je-Tout. Et de la même façon, à l'appui des idées tirées de la « *Philosophie de la Liberté* », il caractérise une action, dont le motif est conçu au sein de la connaissance de soi, comme une action libre. Steiner tente donc de présenter les mystiques et penseurs mentionnés comme des êtres humains qui ont renoncé au cheminement dans le sens de sa « *Philosophie de la Liberté* » — et ne peuvent donc s'élever à cette image idéelle de l'être humain, que nous connaissons à partir de sa « *Philosophie de la Liberté* » — en raison de leur personnalité limitée par des facteurs fortuits, liés à leur situation spatiale et temporelle ou autres. Ce qui est remarquable, en rapport avec l'évolution de son image de l'homme, c'est qu'il décrit la vie de l'être humain qui s'efforce au mysticisme comme restant vécue dans une dualité, donc une « vie double », exactement comme elle est décrite dans la « *philosophie*

de la Liberté » : d'une part, comme « la vie d'une chose au milieu d'autres choses, qui vit au sein de sa corporéité, et perçoit, au travers de ses organes, ce qui est à l'extérieur de sa corporéité », et, d'autre part, comme une vie supérieure « qui ne connaît plus aucun intérieur-extérieur étant donné qu'elle s'étend au-dessus du monde extérieur et au-dessus du soi » (*Ibidem*, p.30). Tandis que ces deux aspects de la vie humaine s'opposent encore relativement sans transition, dans sa « *Philosophie de la Liberté* », Steiner fait allusion ici pour la première fois au terme fécond « d'âme », et cela en s'appuyant sur les mystiques, — et donc sans même encore donner de description précise de ce que lui-même veut comprendre là-dessous — afin d'indiquer un champ expérimental dans lequel ces deux unilatéralités du vécu humain peuvent entrer en médiation. Steiner accomplit ainsi un pas de plus, mais sans cependant en venir à une cristallisation limpide du concept d'âme proprement dit, dans son ouvrage sur « *Le christianisme en tant que fait mystique* », dans lequel il récapitule le cycle des conférences données devant les Théosophes de Berlin, pendant l'hiver 1901/1902. Les idées de base de son enseignement sur l'âme, qu'il devait présenter par la suite systématiquement dans son ouvrage « *Théosophie* », en 1904, émergent ici pour la première fois dans le cours de ses considérations sur l'histoire des idées (109).

Dans l'introduction, Steiner décrit sa « méthode d'analyse historique des idées » (110), une méthode utilisée par lui depuis 1897, — mais dans son état de 1902 — il la considère en continuation directe d'une connaissance scientifique de la nature correctement comprise. Similairement à ce qu'il vient de développer dans sa conférence sur « *théosophie et monisme* » (111), il expose qu'il vaut d'aborder et d'entreprendre de manière analogue, dans le domaine de l'évolution de l'esprit humain, l'exploration que Darwin et Haeckel ont réalisée dans le domaine de l'évolution de la vie et celle qu'a réalisée le géologue Lyell dans le domaine de l'évolution de l'écorce terrestre.

Alors on cheminera sur les traces de ces chercheurs qui se dressent telles de monumentales figures au sein du récent développement scientifique ! Alors on s'avancera dans les domaines supérieurs de la vie de l'esprit, de la même façon qu'on a avancé dans le champ de l'observation scientifique (112).

Mais pour cela, on devrait progresser en dépassant la simple investigation historique des documents de la vie spirituelle.

*Pour l'exposition des lois qui président à la chimie, il est de peu d'intérêt de décrire les cornues, béchers et pinces, qui ont servi à la découverte de ces lois. Eh bien, il y a exactement autant d'intérêt, ni plus ni moins, à s'en tenir uniquement aux sources historiques, auxquelles a puisé l'Évangéliste Luc, lorsqu'il s'agit de décrire l'avènement du Christianisme ; ou bien encore à celles qui ont permis la composition de « *La Révélation secrète* » de Jean. L'histoire ne peut effectivement être que l'avant-cour de l'investigation proprement dite. (*Ibidem*, p.16)*

Steiner ne veut donc pas se laisser circonscrire par les faits dûment constatés uniquement, mais il veut considérer l'élément factuel comme un simple moyen d'accès au processus historique réel. Il voudrait fonder son type « d'histoire de l'esprit » d'une manière analogue à l'investigation des faits historiques, par laquelle Haeckel a développé sa vision de l'évolution des êtres vivants à partir d'une description exacte — réalisée par Linné et d'autres — des espèces.

Sous une autre forme, les idées disposées dans ce programme sont déjà bien présentes dans la « *Philosophie de la Liberté* ». Steiner voulait y concevoir l'histoire de l'évolution morale de l'humanité, appréhendée en continuation des sciences de la nature de Haeckel [à savoir, méthodiquement, *ndt*] mais prolongées au domaine de l'esprit. Mais il n'y approchait alors pas tant l'histoire comme ici, où il tente de suivre de bout en bout ces idées en relation avec la naissance même du Christianisme. Ici Steiner développe, en effet, ses idées dans un contexte historique ; il les fait prendre forme à partir de l'interprétation qu'en ont les penseurs grecs. Les formes du penser historique et philosophique sont fondues en maints endroits au point d'aboutir à une unité, laquelle rend difficile la distinction entre les opinions philosophiques de Steiner et celles des penseurs qui y

sont étudiés. Au plan du contenu, il décrit d'une part, la manière dont, conformément à sa conception, les Mystères grecs (et égyptiens) se reflètent dans la philosophie grecque, et montre d'autre part, la manière dont le Christianisme peut être considéré comme l'accomplissement même de ces Mystères.

Comment Steiner se représente-il la voie des Mystères, « l'initiation » ? Il s'approche de ce thème en constatant d'abord ce que n'avait jamais été l'objectif d'une initiation, à savoir la connaissance d'une persistance de l'âme après la mort, car dans les écoles des Mystères, on n'y croyait pas du tout pour ce qui concernait les âmes ordinaires, celles qui n'avaient pas été initiées.

Les mystes ne voulaient pas conquérir de simples convictions sur l'éternité de ce qui se trouve au cœur même de la vie. D'après la conception des Mystères, une telle conviction n'aurait eu aucune valeur. Puisque d'après une telle conception, chez le non-myste, l'éternité vivante n'existe absolument pas. Si celui-ci eût parlé d'éternité, il eût alors parlé du néant. C'est bien plus l'éternité même que recherchait les mystes. Ils devaient d'abord éveiller l'éternité en eux ; ensuite ils pouvaient en parler. C'est pourquoi les dures paroles de Platon prenaient pour eux leur pleine réalité, à savoir « qui n'est pas initié sombre dans la boue » ; et que seul entre dans l'éternité celui qui est passé par la vie mystérique. (Ibidem, p.24)

Avant qu'un myste eût pu éveiller en lui cette éternité, il avait dû atteindre le point « où l'esprit explique pour lui tout ce qui est vivant comme mort ». Le cheminement jusqu'à ce point avait été présenté d'une manière imagée comme un voyage dans le monde inférieur. En s'appuyant sur Plutarque, Steiner décrit ce cheminement de la manière suivante :

Dans le fleuve du devenir, tout est immergé, de ce que la sensualité considère comme être, comme réalité. Et comme cela se produit pour toutes les autres choses du monde, cela survient aussi pour l'être humain lui-même. Sa totalité se décompose en fragments dans les phénomènes éphémères. Naissance et mort, perdent alors leur signification marquante ; ils deviennent des instants de naissance et de disparition, comme tout ce qui arrive d'autre. Dans l'interdépendance du devenir et du dépérir, on ne peut pas découvrir de réalité supérieure. On ne peut la rechercher que dans ce qui persiste vraiment, ce qui à la fois contemple à rebours dans le passé et envisage le futur. C'est se hausser à un degré cognitif supérieur que de découvrir celui qui contemple à rebours et envisage le futur. C'est l'esprit qui se manifeste dans le physique et aux sens. (Ibidem, p.29 et suiv.)

Steiner décrit la disposition d'âme d'un tel myste avec ses propres mots et idées, à l'occasion de quoi il se rattache de nouveau à « Philosophie de la Liberté » :

C'est son esprit vrai que recherchait le myste. Je suis devenu homme dans la nature grandiose : se disait-il. Mais la nature n'a pas achevé sa besogne. C'est à moi qu'il échoit de procéder à cet achèvement. Mais je ne peux pas le faire dans le règne grandiose de la nature, auquel appartient également ma personnalité sensible. Ce qui peut s'y développer l'est déjà. C'est pourquoi je dois le faire en dehors de ce règne. Je dois construire plus loin, dans le royaume de l'esprit, là où la nature est restée en stagnation. Je dois me créer un souffle de vie qui ne se rencontre pas dans la nature extérieure. Ce souffle de vie était préparé à l'intention des mystes dans les temples des Mystères. Les forces qui sommeillaient en eux y étaient alors mises en éveil ; elles y étaient métamorphosées en forces supérieures, créatrices, en natures d'esprit. Cette transformation était un processus très délicat. Celui-ci ne pouvait pas supporter l'air vif du jour. Mais s'il eût accompli sa tâche, alors l'homme serait devenu un roc fondé dans l'éternité qui pourrait affronter toutes les tempêtes. (Ibidem, p.32)

Ici aussi, Steiner laisse le myste aspirer à un but, que nous, nous connaissons — mais sous une autre forme — laquelle résulte de sa « Philosophie de la Liberté ». Là-bas le chemin mène à l'observation du penser, ici à l'apprentissage dans les temples des Mystères.

Le but des Mystère avait été d'éveiller « le dieu dissimulé » en soi :

En aucun lieu — ainsi se représentait-on alors — il (ce dieu, ndt) n'est à découvrir pour l'être humain simplement sensible. Tourne ton regard sur les choses à l'extérieur de toi ; tu ne découvres aucun élément divin. Tends tous les ressorts de ton esprit intellectuel ; il se peut que tu saisisse selon quelles lois les choses naissent et périssent ; mais même ton intellect ne te montre aucun élément divin ; imprègne ton imagination de sentiment religieux ; tu peux certes créer les images d'êtres qui peuvent passer pour des dieux, pourtant ton intellect te les effeuille aussitôt, car il te démontre que c'est toi-même qui les crées et en empruntes pour cela la substance au monde sensible. Aussi longtemps que tu considères les choses autour de toi, en tant qu'homme judicieux, tu dois dénier Dieu. Car Dieu n'est ni pour tes sens, ni pour ton entendement qui t'explique les perceptions sensibles... Où est Dieu ? Telle était la question qui se présentait à l'âme du myste. Dieu n'est pas, mais la nature est. Il doit être découvert dans la nature. En elle, il y a trouvé son tombeau enchanté... Il s'est lui-même donné par amour infini ; il s'est déversé en elle ; il s'est pulvérisé dans la multiplicité des choses naturelles ; elles vivent, mais Lui ne vit plus en elles. Il repose en elles. (Ibidem, p.35 et suiv.)

Comment cet élément divin, magiquement enfoui dans la nature, peut-il être éveillé chez le myste afin de parvenir à une nouvelle existence ? Dans « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* », on lit encore :

Notre épistémologie mène au résultat positif, que le penser est l'essence du monde et le penser individuel humain est la forme phénoménale singulière d'apparition de cette essence (113).

On pourrait citer d'autres passages analogues tirés de la « *Philosophie de la Liberté* ». L'essence du monde surgit ici comme un dieu ensorcelé et le penser individuel humain est la forme d'apparition singulière de l'essence du monde, au plan mystique cela veut dire alors : le scion de l'élément divin ensorcelé. Et qui fait pousser ce rejet ? C'est l'âme humaine :

L'être humain regarde à présent en soi. En tant que force divine créatrice — mais sans existence autonome — le divin agit en son âme. Dans cette âme, il y a un lieu dans lequel l'élément divin ensorcelé peut revivre. L'âme est la mère qui a reçu le divin (au sens qu'elle est devenue enceinte du divin, ndt) de la nature. Que l'âme se laisse féconder par la nature, alors elle mettra au monde un élément divin. Celui-ci naîtra des noces de l'âme avec la nature. À présent il n'y a plus de « dieu enfoui », c'est un dieu qui se manifeste. Il a une vie, une vie perceptible, qui chemine parmi les hommes. C'est le dieu désensorcelé dans l'être humain, le scion (ou rejet) du divin qui fut enchanté. Le grand Dieu qui était, est et sera, il ne l'est certes plus ; mais il peut encore être accueilli, dans un certain sens, comme la révélation de Celui-là. Le Père repose dans le secret de l'obscurité ; le Fils est né à l'homme de sa propre âme (114).

Il va de soi aussi que cette connaissance mystique, qui est très proche de la connaissance de soi décrite par Steiner dans son ouvrage sur la mystique médiévale, ne peut pas être conquise une fois pour toutes au sens de Steiner, mais elle peut seulement jaillir comme l'éclair, en certains instants particuliers, pour répandre sa lumière sur tout. C'est d'une manière analogue que Steiner fait l'expérience du penser en l'observant. Et plus de tels instants se renforcent en fréquence et en intensité dans leur apparition, plus l'être humain est plus ou moins unit au divin ; car l'homme se situe comme une créature intermédiaire entre le divin et le terrestre (*Ibidem*, p.48) ou bien, comme il est dit dans « *Philosophie de la Liberté* » :

Notre vie se compose à partir des actions de liberté et de non-liberté. Mais nous ne pouvons pas penser à fond le concept d'être humain, sans en arriver à approcher l'esprit libre, comme

l’empreinte la plus pure de la nature humaine. Nous ne sommes cependant de vrais êtres humains, pour autant que nous sommes libres (115).

Et plus loin il est dit :

C’est un idéal, diront beaucoup. Sans doute, mais un de ceux qui tel un élément réel oeuvre à la surface de notre être. Ce n’est pas un idéal inventé ou rêvé, mais un idéal vivant en tant que tel qui s’annonce clairement dans sa forme d’existence la plus imparfaite. (Ibidem, p.168)

Dans sa « *Philosophie de la Liberté* », Steiner ne se pose pas la question de savoir si cet idéal a été historiquement atteint un jour. Dans son « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* », cet idéal avait pris son essor d’un homme qui, plus que tout autre, l’avait réalisé. Dans son ouvrage sur le Christianisme, Steiner présente le Christ comme un être humain, qui a fait naître en lui le « Fils de Dieu » si efficacement (lors du baptême dans le Jourdain), de sorte que ce Fils de Dieu, n’a pas seulement vécu, comme chez les mystiques, au sein de son âme, mais est devenu « Fils de Dieu » jusque dans ses moindres actions. Steiner découvre donc ici dans le Christ, l’idéal de sa conception de l’homme ayant pris corps. C’est la raison pour laquelle il conçut le Christianisme comme un fait mystique, parce que dans la vie du Christ s’est reflété, devant les yeux de l’humanité entière, quelque chose que l’âme humaine n’eût pu vivre auparavant que dans le secret des Mystères, et donc dans cette acception, il ne voit aucun document historique à l’origine des textes du Nouveau Testament, mais des textes mystiques. Dans son ouvrage, il interprète aussi certains textes du Nouveau Testament de cette façon (116).

Il est remarquable qu’il s’occupe encore en détail de Platon dans cet ouvrage, mais d’un tout autre côté, que dans celui sur la conception du monde de Goethe. S’il critiqua dans celui-ci le platonisme, pour avoir méprisé le monde sensible et l’avoir transformé en un monde d’apparences, il fait cependant valoir dans celui-là qu’il n’existe qu’un seul moyen de comprendre la vision du monde de Platon, c’est de la replacer sous l’éclairage de la lumière rayonnante des Mystères (117). Steiner honore ensuite Platon en l’abordant comme mystique. En se rattachant à son dialogue sur la mort de Socrate (*Phaidon*), Steiner compare à un processus d’initiation ce que l’auditeur ou le lecteur peut éprouver par ce dialogue. Du fait que Platon a développé sa philosophie dans la forme du dialogue, le lecteur n’accueille plus simplement une vérité abstraite, mais vit un combat intérieur. Cet entretien n’aurait été rien d’autre, en effet, que la forme littéraire inhérente aux lieux des Mystères (*Ibidem*, p.63). Et ce n’est qu’après avoir rédigé cet ouvrage, qui récapitule le cycle de conférences sur le Christianisme, et l’avoir publié que Steiner se chargea de la direction de la section allemande récemment formée de la Société Théosophique, dont il mena rondement la fondation et pris la décision de travailler à l’intérieur de cette société.

(108) Rudolf Steiner : « *La mystique à l’éclosion de la vie spirituelle moderne et sa relation avec la conception moderne du monde* », Berlin 1901, cité d’après GA 7, p.14.

(109) Voir dans cet ouvrage : chapitre 2.4 : Le concept d’âme de Steiner dans la perspective philosophico-théosophique.

(110) Dans son ouvrage « *La conception du monde de Goethe* », *Ibidem* ; voir le chapitre 1.5, Au-delà de Goethe.

(111) Voir le chapitre 2.1, Le concept d’Immanuel Hermann Fichte de théosophie comme programme de Steiner.

(112) Rudolf Steiner : « *Le Christianisme en tant que fait mystique* », Berlin 1902, cité d’après GA 8, p.14.

(113) Rudolf Steiner : « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* », *Ibidem*, cité d’après GA 2, p.79.

(114) Rudolf Steiner : « *Le Christianisme en tant que fait mystique* », *Ibidem*, cité d’après GA 8, p.36 et suiv.

(115) Rudolf Steiner : « *La Philosophie de la Liberté* » *Ibidem*, cité d’après GA 4, p167 et suiv.

(116) Steiner a mis à profit cette manière d’interpréter le Nouveau Testament dans maints cycles de conférences ; voir l’index bibliographique, partie II, à l’année 1923.

(117) Rudolf Steiner : « *Le Christianisme en tant que fait mystique* », *ibidem*, cité d’après GA 8, p.54.

2.3 La Société Théosophique comme forum

Que signifie pour l'évolution de Steiner, cette entrée dans la Société Théosophique et la charge qu'il accepte de secrétaire général de la section allemande récemment fondée ? — Dans ce contexte, il est important de savoir que Blavatsky, par laquelle cette société avait été marqué de manière décisive dans tous ses rapports, ne vivait plus à cette époque : elle était décédée dès 1891. Au mieux, on peut comprendre la portée de cette question par la réflexion hypothétique sur ce qu'aurait été la destinée du cheminement de Steiner, si l'idéalisme allemand fût resté un mouvement dynamique jusqu'en cette fin de dix-neuvième siècle et que donc Rudolf Steiner eût pu, non seulement s'y rattacher, par exemple, au plan idéal à une personnalité telle que Immanuel Hermann Fichte, mais aussi à un courant spirituel correspondant qui eût encore été bien vivant en Allemagne [courant que l'on a appelé par la suite « *geheimes Deutschland* ou *Allemagne secrète* », historiquement balayé par le prusso-nazisme, ou « *l'extirpation de l'esprit allemand par l'empire allemand* » (Nietzsche) *ndt*] (118). Au contraire de cette éventualité, le mouvement théosophique existant au tournant du siècle n'était pas imprégné par l'idéalisme allemand mais par la *Theosophical Society* d'obédience américano-anglo-indienne.

La section allemande de cette société était isolée à l'époque de sa fondation comme une secte et ne possédait en dehors de Berlin aucune loge (ou branche) réellement vivante. Une grande partie des membres peu nombreux avaient été des adeptes fanatiques de certains *leaders* de cette société, comme le fait remarquer Steiner dans son « *Chemin de vie* », en examinant à rebours cette époque. « Ils croyaient aux dogmes, qui avaient été décrétés dans un sens fortement sectaire par ces *leaders* agissants. » (119). Steiner ne pouvait donc pas espérer trouver dans les autres loges d'Allemagne, pour exposer ce qu'il avait à dire, un auditoire aussi ouvert qu'à Berlin. C'est la raison pour laquelle le travail principal ne consista pas à renforcer la vie des loges, mais à organiser des conférences publiques. En dehors de Berlin, Steiner eût en vain trouvé un public. Dès lors, à quoi bon cette entrée dans la Société Théosophique ?

D'une part, ce pas accompli le mit en contact étroit avec le cercle dirigeant des théosophes anglais qui s'était constitué autour de Blavatsky et, contrairement aux cercles allemands, ils restaient encore intérieurement proches de son contenu fondateur remontant à Blavatsky elle-même. Ces contacts furent intéressants et enrichissants pour lui.

Je n'avais jamais oeuvré dans le sens dans lequel ces Théosophes oeuvraient. Mais je considérais que ce qui vivait parmi eux était un centre spirituel auquel on pouvait se rattacher dignement, si l'on prenait au sérieux une diffusion de la connaissance de l'esprit dans l'acceptation la plus profonde. (Ibidem, p.208)

D'autre part, Steiner dut se confronter avec les rares aberrations de la Théosophie en Allemagne. Il y avait alors, par exemple le Dr. Hübbe-Schleiden qui, en tant qu'ami personnel de Blavatsky, avait déjà fondé avec celle-ci, dans les années quatre-vingt, une Société Théosophique en Allemagne et publiait un journal correspondant portant le nom de « *Sphinx* ». Les quelques personnalités, qui restaient encore de ce mouvement déjà tari, considéraient Steiner comme un intrus.

Ces personnalités attendaient la « fondation scientifique » de la Théosophie par Hübbe-Schleiden. Elles étaient d'avis qu'avant que celle-ci survînt, il n'aurait rien résulté d'important au sein des régions allemandes dans ce domaine. Ce que je commençai à faire leur apparut comme une perturbation de leur « attente », comme quelque chose d'absolument nuisible. (Ibidem, p.418)

Cette « scientificité » consistait en un étrange atomisme, transposé au plan spirituel, que l'on voulait se représenter comme la « substance spirituelle universelle » composée d'atomes et de molécules. Steiner dut s'opposer à Hübbe-Schleiden pour dédramatiser les oppositions qu'avait fait naître de ce côté la fondation d'une section (120).

Pourquoi Steiner s'est-il chargé de tout cela, et de l'effort correspondant à la fondation d'une nouvelle section ? Si Steiner ne voulait plus parler simplement comme orateur invité, devant le cercle des gens qui avaient pris l'habitude de se réunir dans la bibliothèque de la Société de Berlin, s'il voulait donc construire un forum avec ce cercle pour sa propre activité de conférencier, alors il devrait prendre lui-même en mains la direction du mouvement théosophique y compris dans le reste de l'Allemagne, pour neutraliser ces « anciens » Théosophes qui intervenaient sans cesse pour perturber son activité (121). Ce qui emporta sa décision de prendre la direction de ce mouvement en Allemagne vint, selon les propres indications de Steiner, du fait qu'il rencontra dans la personne de Marie von Sivers, dont il avait fait la connaissance lors de ses premières conférences chez les Brockdorff, une fidèle amie qui accepta de s'engager à ses côtés et dont il se sentait parfaitement compris dans ses intentions.

Hübbe-Scleiden critiqua la manière de diriger la nouvelle section, comme il l'avait déjà fait en 1903 dans une lettre à Steiner, lui reprochant ainsi qu'à ses collaborateurs de chercher à en retirer des « avantages et profits spirituels (122) » personnels. Rudolf Steiner nota, dans la marge de cette lettre : « C'est là justement le préjugé le plus fondamentalement faux, qui fait naître toutes les méprises. Ni profit, ni avantage, mais l'accomplissement nécessaire d'une claire perspective karmique ! »

Steiner ne devint pas secrétaire général de la Société Théosophique allemande, pour gouverner une société qui n'existait pratiquement pas dans un sens centralisé, mais parce qu'il y voyait l'opportunité éventuelle de déployer lentement dans ce cadre ce qu'il ressentait en lui de possibilités spirituelles. Ce qu'il n'a jamais dissimulé à aucun moment. Il parla clairement de ses intentions aussi bien à Berlin qu'à Londres. Dans une vision à rebours sur cette époque, il dit en 1918 :

On m'avait exhorté à y entrer. Je pouvais à bon droit le faire..., parce que je pouvais peut-être y trouver une tribune pour proposer ce que j'avais à dire. On devait à vrai dire se charger de nombreuses tracasseries (123).

Deux choses sont exprimées ici : premièrement, le gros effort que coûta à Steiner de se construire un forum dans le cadre de la Société Théosophique ; deuxièmement, dans le terme « peut-être » un ultime doute quant à savoir si ce forum fut réellement celui dont il avait besoin.

(118) Steiner songeait, en rapport avec un tel courant spirituel auquel il se serait volontiers rattaché, par exemple aussi à F. T. Vischer ; il déclara à son sujet et à propos d'un courant spirituel qu'il avait lui-même en vue, lors d'une conférence publique à Leipzig le 11.6.1907, ce qui suit : « Je crois que de tels hommes, comme F. T. Vischer, qui se trouvent encore dans la tradition de la première moitié du dix-neuvième siècle, eussent pu effectivement se rattacher, à partir de leur culture philosophique et scientifique, à une science de l'esprit qui, du côté des autres sciences, aujourd'hui comme il semble, est si difficile à trouver, ce qui fait qu'en vérité on ne rencontre que de l'opposition et de la contradiction à l'égard de la science spirituelle de la part des autres sciences et de la conscience ordinaire » (cité d'après Rudolf Steiner : « Publications tirées de la première œuvre littéraire » *ibidem*, p.260, remarque I)

(119) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *ibidem*, cité d'après GA 28, p.412.

(120) Ainsi existe-t-il un riche échange épistolaire entre Steiner et Hübbe-Schleiden daté du second semestre de 1902 ; voir Lettres II, édition de 1953, p.256 et suiv.

(121) Steiner confirme cet avis dans l'allocution du 14.12.1911, à Berlin, lors de la dixième Assemblée Générale de la Section allemande de la Société Théosophique ; voir à ce propos le chapitre 1.3.

(122) Hübbe-Schleiden à Rudolf Steiner, le 14.3.1903, Lettres II, édition de 1953, p.257.

(123) Rudolf Steiner : conférence du 27.10.1918, p.32 dans Lettres II, édition de 1953.

2.4 Le concept d'âme de Steiner dans une perspective philosophique et théosophique

Au commencement de l'année 1904 paraît le livre de Steiner « *Théosophie* ». Il veut y présenter les « vérités fondamentales tirées de l'ensemble du domaine de la science de l'esprit » (124), et son ouvrage doit fournir une « introduction à la connaissance suprasensible du monde et à la détermination suprasensible de l'être humain ». Qu'est-ce que cela veut dire ? À ce propos, Steiner précise, dans son introduction, que les mêmes connaissances reposent à la base de sa « *Théosophie* » comme de sa « *Philosophie de la Liberté* ».

Celui veut rechercher les vérités exposées par un autre chemin, en trouvera un dans ma « Philosophie de la Liberté ». Selon des manières différentes, ces deux ouvrages s'efforcent au même but. (Ibidem, p. 12)

Dans la « *Philosophie de la Liberté* » il s'agissait centralement de l'être humain, de la connaissance de sa double nature, qui avait amené Steiner à caractériser l'être humain comme un citoyen de deux mondes, le monde des sens et celui des idées (125). Le but de l'homme, comme il l'y avait exposé, étant de relier ces deux mondes selon une unité indissociable.

Rudolf Steiner avait ressenti alors, (126) comme une lacune de sa « *Philosophie de la Liberté* », le fait de n'avoir pas pu y répondre clairement à la question de savoir dans quelle mesure l'individuel n'est finalement encore qu'un général, possédant beaucoup de l'un. Il n'était donc pas encore parvenu à élaborer clairement à fond ce que l'on pourrait caractériser comme l'essence propre de l'être humain. Sa vision de l'homme se trouvait, pour ainsi dire, menacée de se fondre ou d'aller se perdre dans l'un des deux mondes. Dans « *Théosophie* », il tente alors de répondre à cette interrogation. Ce qui chez l'être humain se situe entre ces deux mondes, ce qui éprouve donc cette dissension et veut la résoudre, il le caractérise comme l'*âme* ; ce par quoi l'homme vit dans le monde sensible, en tant que corps, et ce par quoi il fait aussi l'expérience du monde idéal, en tant que son esprit. Comment la part corporelle et la part spirituelle agissent-elles dans l'âme humaine, telle est la question fondamentale de cet ouvrage. Steiner tente donc ici de donner ici une introduction de ce qu'il avait déjà revendiqué devant l'alliance Giordano Bruno, comme étant un enseignement théosophique de l'âme. Dans une claire allusion à cette alliance, il dédie en effet la première édition de son livre à l'esprit de Giordano Bruno (127).

On a déjà signalé les difficultés rencontrées par Rudolf Steiner pour caractériser cet élément médian, tout à fait individuel de l'être humain, comme étant l'âme, et donc, avec cela aussi pour le concevoir (128). La croyance dans l'au-delà répandue dans le christianisme confessionnel et l'enseignement théologique sur l'âme qui lui était lié, entravaient le chemin de Steiner. Pour en venir à son concept de l'âme, il dut donc choisir d'emprunter un détour par l'étude de la mystique européenne et de l'histoire des Mystères de Égypte et de la Grèce antiques. Il n'est donc pas étonnant non plus que Steiner exprima pour la première fois son idée fondamentale sur la nature intérieure de l'âme, à savoir la personnalité humaine, par l'exposition de la philosophie d'un penseur grec, plus précisément celle d'Héraclite d'Éphèse (dans son ouvrage sur « *Le christianisme en tant que fait mystique* »). C'est pourquoi, on doit d'abord décrire ici la manière dont Steiner conçut la première fois son concept de l'âme en s'appuyant sur son interprétation de la philosophie d'Héraclite. Ce penseur avait percé à jour la nature périssable du simple monde phénoménal. Cela est exprimé dans sa célèbre devise : « *Toute science des choses périssables est dans un flux perpétuel comme ces choses elles-mêmes.* » Transposée à l'être humain cette connaissance devient dans les paroles d'Héraclite :

Vie et mort sont la même chose, éveil ou sommeil, jeune et vieux, celui-ci se change en cela, celui-là en celui-ci. (129)

La vision de l'éternité agit effectivement de manière brûlante, voire consumante sur le *caractère illusoire* des choses. L'esprit dissout les idées de la matérialité ; il les fonde. Tel est le sens élevé de

la philosophie d'Héraclite, pour laquelle le feu est la substance première des choses. Ainsi Steiner perçoit-il Héraclite.

Dans les propos d'Héraclite, le démon de l'être humain est son destin, Steiner voudrait remplacer le terme « démon » par celui « d'esprit ». Et il interroge :

Qu'est-ce que ce démon a à faire avec ce qui en tant que personnalité naît et périt ? Le personnel n'est qu'une forme d'apparition pour le démon. Le porteur d'une telle connaissance regarde bien au-delà de lui-même, loin devant lui et loin derrière lui. Qu'il vive en lui la dimension de démon, c'est pour lui un témoignage du caractère éternel de son soi. Et il ne doit plus alors concéder à ce démon l'unique vocation d'absorber sa personnalité. Car l'élément personnel ne peut être qu'une seule de ces formes d'apparition du démon. Celui-ci ne peut pas s'isoler au sein d'une personnalité. Il a la force d'animer plusieurs personnalités. Il peut cheminer de personnalité en personnalité. L'idée grandiose de la réincarnation [au sens de répétition des vies terrestres, ndt] surgit ici comme quelque chose découlant naturellement des hypothèses d'Héraclite. Mais non seulement l'idée, mais aussi l'expérience de cette réincarnation. L'idée ne faisant que préparer à cette expérience. Celui qui perçoit le démon en lui, ne le découvre pas d'emblée comme rempli d'innocence. Il le découvre avec des qualités. Par quoi les possède-t-il ? Pourquoi ai-je des dispositions ? Parce qu'à mon démon d'autres personnalités ont déjà œuvré. Et que devient ce que j'entreprends à l'égard de mon démon, si je ne peux pas admettre que les tâches de celui-ci sont épuisées dans ma personnalité ? Je travaille en me préparant en vue d'une personnalité ultérieure. Quelque chose se glisse entre moi et l'unité du monde, quelque chose qui va bien au-delà de moi mais qui n'est cependant pas encore comparable au divin. C'est mon démon qui se glisse là entre. (Ibidem, p.45 et suiv.)

Dans ces phrases tirées du « *Christianisme en tant que fait mystique* », repose la cellule primordiale de l'enseignement de Steiner sur l'âme, qu'il exposera deux ans plus tard en détail dans « *Théosophie* ». Ce qu'il décrit ici par les termes de « démon » et de « personnalité », il les caractérisera là par ceux « d'esprit » et « d'âme ». Dans « *Le christianisme en tant que fait mystique* », il apporte ses idées sur la nature *périssable* de l'âme humaine — en opposition à la doctrine théologique sur l'immortalité de l'âme — et sur la réincarnation de l'esprit — conçu chez les Grecs antiques comme « démon » [personnel, ndt] — en les couchant pour la première fois sur le papier. Il faut dire qu'il avait déjà formé des représentations concrètes là-dessus, dès son séjour à Vienne, à la fin des années quatre-vingt, et donc avant d'atteindre sa trentième année, si l'on ajoute foi à ce qu'il révèle dans son « *Chemin de vie* » (130). Mais ce n'est qu'à présent, plus de quinze ans après donc, qu'il veut parvenir à traduire ses représentations en idées, et à les penser à fond dans toute leur interdépendance complexe. Si l'on en croit Rudolf Steiner, « l'intuition intellectuelle » de la réincarnation se trouve déjà à l'arrière-plan de la « *Philosophie de la Liberté* ».

Si l'on compare la « *Philosophie de la Liberté* » à « *Théosophie* », la question se pose de savoir dans quelle ampleur l'élément qui relève de l'âme, un élément central au propos tenu dans « *Théosophie* », se trouve déjà décrit sans avoir été expressément caractérisé comme tel dans « *Philosophie de la Liberté* ». Outre le fait que la totalité du livre est traversée d'un « souffle d'âme fondamental », parce que la totalité de la confrontation d'idées se déroule sur le théâtre de l'âme, de tels éléments existent bel et bien (131). Mais Steiner ne s'avance pas encore à concevoir consciemment cet état de fait avec impétuosité. Un élan en direction d'une perception consciente de la vie de l'âme repose à la base de la manière dont il teinte subjectivement la représentation, en la décrivant comme imprégnée de vécus individuels. Il oppose la réalité, qui se présente à nous comme perception et concept, à la représentation comme manière subjective de voir cette réalité (132). Dans cette acception, fait absolument partie de la vie de l'âme la somme des représentations qui se trouvent à notre disposition.

Steiner appuie l'introduction de son enseignement de l'âme dans une perspective philosophique et théosophique, sur une citation de Fichte. Comme Johann Gottlieb Fichte, il présuppose d'abord, pour comprendre son enseignement, un « tout nouvel outil sensoriel d'appréhension intérieur »,

grâce auquel un nouveau monde est donné, qui, pour l'homme ordinaire n'existe pas du tout. Steiner avait déjà interprété ce « sens intérieur » de Fichte, dans une acception correspondante lors d'une dissertation remontant à l'année 1891, comme étant une faculté d'observation du penser (133). De la même façon que Steiner s'appuie dans son introduction (méthodiquement) sur Fichte, ainsi élançonne-t-il la première partie principale de son ouvrage, sur « l'essence de l'être humain », par une citation de Goethe, par laquelle trois possibilités de se mettre en relation avec le monde sont dérivables pour l'être humain : premièrement, la relation au monde par la perception sensible, deuxièmement, la relation au monde sur la base du sentiment s'y rattache de sympathie et d'antipathie et, troisièmement, la relation au monde conquise par l'homme au moyen de la connaissance. Pour Steiner, il résulte de cette considération que l'être humain unifie trois côtés de sa nature.

Par corps est signifié ce par quoi les choses de son environnement se manifestent à l'homme... Avec le mot âme doit être indiqué ce par quoi il relie les choses avec sa propre existence, ce par quoi il ressent du plaisir ou du déplaisir, de l'envie ou de la gêne et de la joie ou de la douleur. En tant qu'esprit, on veut signifier ce qui se révèle en lui quand, selon l'expression de Goethe, il considère les choses « en tant qu'entité pour ainsi dire divine ». — Dans cette acception, l'être humain consiste en corps, âme et esprit (134).

Deux mondes, dans lesquels vit l'homme, c'est déjà ce que nous connaissons des premiers écrits de Steiner : le pur monde de l'expérience et le monde idéal ou spirituel. L'être humain s'en construit un troisième, son propre monde, dans son âme (*ibidem*, p.28).

Qu'il soit expliqué ici, à l'aide de deux exemples, la manière dont Steiner continue de différencier son concept d'être humain triplement organisé. Si l'homme éprouve des sentiments, c'est qu'il les vit au niveau de l'âme. Mais en outre, ceux-ci reposent sur un fondement corporel. Ce qui rend possible d'éprouver des sentiments, au niveau corporel, Steiner le désigne comme corps de sensation et la partie de l'âme correspondante, âme de sensibilité. L'homme éprouve aussi une intuition au niveau de l'âme. Elle naît de son esprit en tant que révélation d'un contenu spirituel. Dans la mesure où l'âme a la possibilité de vivre dans des intuitions, elle est alors caractérisée par Rudolf Steiner comme âme de conscience. La partie correspondante relevant de l'esprit, il l'appelle soi spirituel. Il paraît évident que le corps de sensation et l'âme de sensibilité, d'une part et, l'âme de conscience et le soi spirituel, d'autre part, sont étroitement liés respectivement l'un à l'autre, parce qu'ils ont la même participation dans leurs processus respectifs. On peut donc concevoir chaque couple comme formant une unité, au moins aussi longtemps qu'il est question d'homme vivant et éveillé ; quand à savoir s'ils restent associés chez l'homme endormi, c'est là une autre question qui reste ouverte.

Steiner, qui parvient à distinguer par son investigation neuf composantes chez l'être humain — trois composantes corporelles, trois de la vie d'âme et trois de la vie d'esprit —, conçoit cependant ensemble pour l'homme *terrestre*, le corps de sensation et l'âme de sensibilité formant l'âme de sensibilité apte à éprouver les sentiments ; et l'âme de conscience et le soi spirituel formant ensemble une âme de conscience illuminée par l'esprit, de sorte qu'il en résulte une disposition de l'homme *terrestre* comprenant finalement sept composantes. De ce fait, il peut également s'appuyer sur la terminologie de la Société théosophique, qui distingue effectivement de son côté sept composantes. Dans les premières éditions, Steiner place même entre guillemets les termes en usage dans cette société, derrière chacune des désignations allemandes qu'il utilise en les forgeant au besoin spécialement. On reviendra sur le problème qui en a résulté dans le chapitre suivant, cependant nulle part ailleurs dans la littérature publiée dans la Société théosophique, il n'est question de « triple organisation » de l'être humain, et nulle part ailleurs les concepts de corps, âme et esprit, ne sont mis en relation mutuelle dans une organisation aussi différenciée. C'est là aussi que s'exprime nettement la position singulière de Rudolf Steiner au sein de cette Société théosophique. Sur l'arrière-plan de l'organisation différenciée des composantes articulées de la nature humaine, Steiner peut oser, au milieu de son ouvrage, aborder la question de la réincarnation. Il le fait dans le

chapitre « Réincarnation et destinée », dans lequel il tente de déterminer dans quelle mesure on peut parler d'une réincarnation chez l'être humain. En correspondance avec ce chapitre, il examine la question de l'être humain vivant dans les trois mondes distincts et comment il peut parcourir son cheminement en eux, après la mort. En conclusion du livre, il traite la façon dont on peut soi-même arriver à ses propres représentations pertinentes, avant tout par « intuition spirituelles » sur ces domaines. Du fait que dans cette partie finale des questions de méthode sont abordées encore une fois, leur discussion doit précéder une autre analyse plus ample quant au contenu.

Steiner refuse — dans une perspective méthodique — la tentative de forcer pour ainsi dire l'accès à ces modes par d'autres moyens (par exemples par le recours à un médium) que celui offert par le penser vivant, parce que ces moyens n'ont rien à faire avec une pénétration réelle dans les mondes supérieurs. Il écrit :

On ne peut jamais insister assez fortement sur la nécessité, pour celui qui veut former ses facultés de connaissance supérieure, de se livrer à une sérieuse élaboration des idées. Cette insistance doit d'autant plus se faire pressante que de nombreuses personnes, voulant devenir « voyantes », font très peu de cas de cette élaboration sérieuse des idées, laquelle exige beaucoup de renoncement. Elles prétendent : le « penser » ne peut aucunement me venir en aide ; ce qui importe, c'est la « sensation », le « sentiment » ou autre chose du même genre. On doit au contraire leur répondre que personne ne peut, au sens le plus élevé du terme (à savoir vraiment), devenir « clairvoyant », sans auparavant s'immerger profondément dans la vie méditative en vue d'en élaborer les idées. Chez de nombreuses personnes, une certaine nonchalance intérieure joue ici un rôle fâcheux. Elles ne sont pas conscientes de cette paresse, parce qu'elles se la recouvrent d'un mépris à l'égard de la « pensée abstraite », de la « spéculation oisive » et autres. Mais c'est précisément en ce point que l'on méconnaît le penser, tant qu'on confond avec le fait de tramer une succession d'idées oiseuses et abstraites. Ce « penser abstrait » peut facilement étouffer la connaissance suprasensible ; le penser pleinement vivant peut en devenir, au contraire, le fondement. Il serait en vérité beaucoup plus commode d'en arriver aux dons de la voyance supérieure, en évitant cette élaboration intense des idées. Beaucoup souhaiteraient effectivement le faire. Pourtant pour y parvenir il est nécessaire d'acquérir une solidité intérieure, une assurance dans l'âme, à laquelle seule l'activité du penser peut conduire. Sinon, on ne réalise qu'un jeu flamboyant d'images chimériques qui va et vient en troublant la vie de l'âme, lequel peut certes procurer beaucoup de plaisir, mais n'a rien à faire avec une pénétration authentique dans les mondes supérieurs. (ibidem, p.174 et suiv.)

La méthode décrite par Steiner, son « chemin de connaissance », ne se distingue d'emblée que fort peu de la manière dont on tenterait de se familiariser intensément à la vision du monde défendue par tout autre penseur quelconque. Ce qui est inhabituel dans la « Théosophie » de Steiner, ce n'est pas en premier lieu la méthode, mais son contenu, parce que Steiner ose s'avancer ici dans un domaine, devant la discussion duquel, aujourd'hui, la plupart des philosophes s'arrêtent.

Ainsi donc les idées de Steiner peuvent-elles être décrites dans le chapitre consacré à la réincarnation. Si l'on comprend dans quelle mesure Steiner veut savoir utiliser les idées sur la réincarnation pour l'être humain, autrement dit à quelle partie de celui-ci il pense pouvoir appliquer ces idées, alors une image peut émerger *en principe* de la manière dont le cheminement de l'être humain peut être pensé, dans son sens à lui, après la mort. Les détails sur ce cheminement se trouvent et naissent avec la réponse à la question de savoir ce qui chez l'être humain se réincarne. Steiner en était parfaitement conscient. En aucune autre partie de sa « Théosophie » il ne s'est tant appliqué à perfectionner clairement ses idées, afin de les rendre les plus claires possibles, lors des rééditions successives. Comme cela vaut pour toutes ses œuvres majeures, à savoir qu'il les a retravaillées à chaque fois avant de les rééditer, cela vaut particulièrement ici pour cette partie de « Théosophie ». Il l'a sans cesse ciselée et complétée, au point que dans l'ultime réédition de 1922, ce chapitre avait augmenté d'une fois et demie par rapport à celui de l'édition de 1904. C'est dans ce chapitre que se trouve la partie principale de « Théosophie » philosophiquement traitée à fond.

Steiner commence par discuter le concept de biographie humaine, sous lequel il comprend bien plus que la cohérence extérieure des événements de la vie, à savoir, la description approfondie de ce qui est propre à l'individualité humaine. Il part pour cela de la capacité de se remémorer de l'être humain, et donc du fait qu'en vertu d'une impression extérieure, quelque chose subsiste qui peut, indépendamment de celle-ci, devenir une *représentation*.

Par ce don, l'âme fait du monde extérieur, son monde intérieur, de sorte qu'elle le conserve ensuite par la mémoire — pour le souvenir — et peut mener une vie propre avec lui indépendamment des impressions acquises. La vie de l'âme devient ainsi une action persistante des impressions passées du monde extérieur. (Ibidem, p.62)

Dans une édition ultérieure, Steiner précise que la représentation appelée par le souvenir en est une nouvelle, et non pas l'ancienne conservée intacte :

Un souvenir consiste dans le fait de pouvoir être représenté de nouveau, et non pas d'être une représentation qui peut revivre. Ce qui surgit ainsi de nouveau est donc autre chose que la représentation elle-même... Je me souviens, cela veut dire : j'éprouve quelque chose qui n'existe plus. Je relie donc un vécu passé avec ma vie présente. (Ibidem, p.65 et suiv.)

Même si l'être humain n'avait aucun souvenir, comme l'écrit Steiner, l'idéal pourrait toujours se révéler sans cesse de nouveau à lui, en tant qu'être pensant, dans les choses. Son esprit serait alors dans ce cas limité au présent.

Mais l'esprit en moi n'est pas restreint uniquement aux impressions présentes ; l'âme élargie son horizon visible au-delà sur le passé. Et plus elle a la capacité d'ajouter ce qui provient du passé à son horizon, plus elle l'enrichit. Ainsi retransmet-elle à l'esprit ce qu'elle a reçu du corps. (Ibidem, p.66 et suiv.)

L'esprit humain porte ainsi en lui, à tout instant de sa vie, aussi bien les lois éternelles du vrai et du bien, que le souvenir de ses expériences passées.

Si nous voulons comprendre un esprit humain, nous devons pour cette raison savoir deux choses de lui : premièrement, combien a-t-il révélé d'éternel en lui et, deuxièmement, quels trésors du passé recèle-t-il en lui. (Ibidem, p.67.)

À l'instar de l'apprentissage de la lecture, Steiner explique que ce trésor de la mémoire ne se conserve pas sous une forme immuable, mais persiste sous forme de facultés. On ne se souvient plus de toutes les expériences vécues que l'on a dû traverser dans l'enfance, alors qu'on s'appropriait la lecture et l'écriture ; ce qui en est resté, cela se présente sous la forme d'une faculté.

Et c'est en effet la métamorphose que l'esprit entreprend avec les trésors de la mémoire. Il abandonne à son destin ce qui peut conduire aux images de l'expérience individuelle et ne lui emprunte que la force d'une élévation de ses facultés. Ainsi aucun vécu ne passe certainement sans rester inutilisé : l'âme le conserve comme souvenir et l'esprit en extrait ce qui peut enrichir ses facultés et le contenu de sa vie. L'esprit humain croît au travers d'une élaboration des expériences vécues. (Ibidem, p.67 et suiv.)

À partir de ces idées, Steiner passe à l'idée de réincarnation. Vu au plan corporel, l'être humain est une répétition de ces prédécesseurs. Les forces qui rendent possible notre constitution humaine, reposent chez nos ancêtres. Mais l'esprit de l'homme apparaît aussi sous une forme (spirituelle) déterminée. Les formes de l'esprit sont concevables comme les plus différenciées possibles chez les hommes individuels. Deux êtres humains n'auraient jamais la même forme spirituelle. Comme

l'écrit Steiner on ne peut pas seulement ramener les diversités des hommes, au plan spirituel, à leurs environnements et éducations divers ; ni non plus à l'hérédité, comme il le dit en complétant dans une édition ultérieure. « Ici, on se trouve devant un fait d'importance qui éclaire l'essence de l'être humain, si l'on veut bien en reconnaître toute la portée » (*ibidem*, p.69). Et ce fait trouve son expression dans la biographie d'un homme.

*Si l'homme était simplement un être d'une espèce, il ne pourrait y avoir de biographie. Un lion, une colombe, réclament de l'intérêt pour autant qu'ils appartiennent à l'espèce lion et à l'espèce colombe. On a compris le membre d'une espèce dans toute son essentialité, quand on a décrit son espèce. Il importe peu ici de savoir si l'on a à faire au père, au fils ou au petit fils. Ce qui intéresse chez eux, c'est ce qu'ont en commun ce père, ce fils et ce petit fils. Ce que l'être humain signifie, cela ne commence qu'à partir du moment où il n'est plus un être de l'espèce ou de genre, mais où il est un être individuel. Je n'ai pas complètement compris Monsieur Lemaire de Landouillez-les-Vaches, quand j'ai décrit son fils ou bien son père. Je dois connaître sa propre biographie. Qui réfléchit sur la nature de la biographie, se rend clairement compte que chaque être humain est une espèce en soi. (*ibidem*, p.71)*

Exactement comme l'espèce ou le genre ne sont compréhensibles au sens physique, que lorsqu'on les conçoit dans leur conditionnalité au moyen de l'hérédité, ainsi l'entité spirituelle ne peut être comprise qu'au travers d'un *héritage spirituel* analogue.

*J'ai ma forme physique humaine, à cause de mon origine humaine, de mes ancêtres. Mais d'où ai-je reçu ce qui s'exprime dans ma biographie ? En tant qu'être humain physique, je reproduis la forme de mes ancêtres. Qu'est-ce que je répète en tant qu'homme spirituel ? Celui qui veut affirmer que ce qui est inclus dans ma biographie, n'a besoin d'aucune explication ultérieure, devrait justement s'en rapporter à affirmer seulement qu'il a vu quelque part une élévation de terre, sur laquelle les mottes de terre se sont naturellement agglomérées pour former un être humain vivant. En tant qu'homme physique je descends d'un autre homme physique, car j'ai la même forme commune à toute l'espèce humaine. Les propriétés de l'espèce pouvaient donc être acquises simplement par hérédité. En tant qu'homme spirituel, j'ai ma propre forme, de la même façon que j'ai ma propre biographie. Cette forme, je ne peux la détenir de personne d'autre que moi. Étant donné que je suis entré dans le monde avec des dispositions de l'âme bien déterminées, et non pas indéterminées, et que mon chemin de vie se trouve déterminé par ces dispositions, comme cela s'exprime dans ma biographie, il en résulte que le travail sur moi-même n'a pas pu commencer à ma naissance. Je dois donc avoir existé avant ma naissance, en tant qu'être humain spirituel. (*Ibidem*, p.72 et suiv.)*

La forme physique, par exemple celle que Schiller « a endossée », il l'a héritée de ses ancêtres. Cette forme physique peut tout aussi peu naître de la Terre, qu'elle pourrait être la forme spirituelle de Schiller. Elle devait être la réincarnation d'une autre forme spirituelle, laquelle serait explicable à partir de sa biographie, de la même façon que la forme humaine physique de Schiller l'est à partir de la faculté de reproduction humaine.

*De la même façon que la forme humaine est sans cesse une répétition, une réincarnation de l'être humain inhérent à l'espèce, l'homme spirituel doit être une répétition du même homme spirituel. Car en tant qu'homme spirituel, chacun est précisément sa propre espèce... Et de même que l'homme, en tant qu'être inhérent à l'espèce, hérite ses propriétés au sein de l'espèce, ainsi l'esprit au sein de son espèce, à savoir il l'hérite lui-même de sa propre intériorité. Dans une vie apparaît l'esprit humain en tant que répétition de son soi, enrichi des fruits de ces expériences précédentes réalisées dans les cours antérieurs de sa vie. (*Ibidem*, p.74 et 79)*

Quelles conséquences entraîne cette idée de Steiner sur la réincarnation à propos de la relation existante entre corps, âme et esprit ? Il place cette relation encore une fois sous un tout autre éclairage, de sorte que sa conception de l'âme n'en devient que plus évidente. Il en résulte une meilleure visibilité de la progression effectuée dans la formation de son concept.

Que l'on tente de se représenter clairement ce qui se passe lors de l'entrée dans une vie terrestre. Un corps physique apparaît qui reçoit sa structure des lois de l'hérédité. Ce corps devient le porteur d'un esprit qui répète une vie ancienne dans une nouvelle forme d'incarnation. Entre les deux se trouve l'âme, qui mène une vie propre close sur elle-même. Ses inclinations et répulsions, ses désirs et convoitises la servent ; elle place le penser à son service. En tant qu'âme de sensibilité, elle ressent les impressions du monde extérieur ; et elle les rapporte à l'esprit, par lequel elle en absorbe les fruits (la fameuse « substantifique moelle » de Rabelais, ndt) sur la durée. Elle a pour ainsi dire un rôle de médiatrice, et sa tâche est accomplie lorsque ce rôle lui suffit. Le corps forme pour elle les impressions ; elle les structure en sensations et sentiments pour les conserver dans sa mémoire sous forme de représentations, qu'elle remet à l'esprit, par lequel elle les transporte dans la durée. L'âme est en vérité ce par quoi l'homme doit son appartenance au cours d'une vie terrestre. Par son corps, il appartient au genre humain physique. Par lui, il est un membre de cette espèce. Avec son esprit, il vit dans un monde supérieur. L'âme relie temporairement les deux mondes l'un à l'autre. (Ibidem, p.82)

Ainsi la philosophie de la réincarnation de Steiner est-elle ébauchée dans ses traits fondamentaux, jusqu'à relier étroitement à son concept de réincarnation, celui de destinée, lequel doit être brièvement commenté encore ici : l'esprit conserve les expériences de l'âme sous forme de facultés. Mais l'âme n'empreint pas seulement ses expériences de l'esprit, lequel se met à briller en elle, elle « grave » aussi le monde extérieur. Et de la même façon que l'être humain doit se rattacher chaque matin au réveil à ce qu'il faisait la veille, ainsi résulte-t-il que lorsqu'il se réincarne, il doit se rattacher aussi aux effets des actions par lesquelles il a « gravé » la Terre dans une précédente vie.

Le monde physique, dans lequel entre l'être humain, ne lui est absolument pas étranger. Il y retrouve les traces de ses actes dont il l'a précédemment imprégné. Quelque chose de ce théâtre terrestre lui appartient. Ce théâtre porte en effet l'empreinte de son être, et lui reste apparenté. De la même manière qu'autrefois l'âme lui avait transmis les impressions du monde extérieur, qu'elle a rendu persistantes pour lui, ainsi a-t-elle aussi, comme son organe, transposé les facultés, qu'elle lui a octroyées en actes, lesquels perdurent pareillement par leurs effets. De ce fait, l'âme se retrouve-t-elle effectivement insérée dans le cours suivi par ses actes. L'âme humaine continue donc une seconde vie autonome au sein des effets rémanents de ses actes. (Ibidem, p.82 et suiv.)

L'idée que l'âme vive une seconde vie autonome dans les effets rémanents de ses actes, est inaccoutumée et particulièrement pour la raison qu'on ne la suit pas facilement par le penser, car nous ne sommes pas souvent conscients de nos actes, dans tous leurs éventuels effets spécifiques. Malgré cela, elle possède sa propre logique interne. Afin de la rendre plus évidente, Steiner tente d'illustrer cette logique interne au moyen d'un exemple.

On peut en effet poser la question : comment peut-il donc bien se faire que l'esprit humain soit transposé dans un monde complètement transformé lors de sa réincarnation, par rapport à celui qu'il avait abandonné autrefois ? À la base de cette question repose une représentation des enchaînements des destinées qui restent fortement attachée à la vie extérieure. Si je transpose mon théâtre de vie d'Europe en Amérique, alors je me retrouve aussi dans un environnement complètement différent. Et cependant ma vie en Amérique reste dépendante de celle que j'ai menée précédemment en Europe. Si j'ai été mécanicien en Europe, je conformerai ma vie en Amérique d'une manière toute différente que si j'avais été employé de banque. Dans un cas, j'eusse été vraisemblablement entouré de machines, dans l'autre d'institutions bancaires. Dans chaque cas,

ma vie précédente détermine mon environnement ; celle-ci attire pour ainsi dire, de la totalité du monde environnant, les choses à soi qui lui sont apparentées. Ainsi en va-t-il du soi spirituel [cette composante de notre esprit qui est concernée aussi longtemps que nous vivons dans des intuitions]. Il s'entoure dans une vie nouvelle nécessairement de ce avec quoi il fut apparenté dans une vie précédente. (Ibidem, p.86)

Les descriptions détaillées de l'ouvrage « *Théosophie* », qui devraient mettre en relief les aspects philosophiques de cet ouvrage, représentent donc, dans leur ensemble, un approfondissement de l'image de l'être humain de Steiner. On doit à présent entrer dans le détail des aspects plus occultes de cet ouvrage.

(124) Rudolf Steiner : « *Théosophie. Introduction à une connaissance suprasensible du monde et une détermination suprasensible de l'être humain.* », Berlin 1904, cité d'après GA 9, p.13.

(125) Voir par exemple le chapitre 1.3.a.

(126) Voir le chapitre 13.a.

(127) Voir le chapitre 2.1. Chr. Lindenberg attire l'attention, dans son « *Rudolf Steiner une chronique* » (*ibidem*, p.218), que l'on était d'avis qu'Annie Besant fût la réincarnation de Giordano Bruno.

(128) Voir le chapitre 1.5.

(129) Rudolf Steiner : « *Le christianisme en tant que fait mystique* » *ibidem*, cité d'après GA 8, p.40.

(130) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *ibidem*, cité d'après GA 28, p.137.

(131) Sitôt la parution de son ouvrage « *Philosophie de la Liberté* », Rudolf Steiner avait caractérisé cet ouvrage à Rosa Mayreder comme « la biographie d'une âme qui lutte pour s'élever à la liberté » [italique de W.K.] ; voir la citation dans le chapitre 1.3.b. ; dans la seconde édition de 1918, Steiner plaça le terme « *seelische – de l'âme* » [italique de WK] avant le sous-titre qui devient ainsi : « Résultat d'une observation de l'âme [italique WK] menée selon la méthode des sciences de la nature ».

(132) Rudolf Steiner : « *La Philosophie de la Liberté* », *ibidem*, GA 4, p.p.107 et suiv.

(133) Dans Rudolf Steiner : « *Vérité et Science* », *ibidem*, il est dit à propos de Fichte : « Il insiste toujours sur le fait que dans la doctrine scientifique il importe d'éveiller le sens qui est en situation de pouvoir épier le Je, lors de la construction du monde. Celui qui y parvient, accède à un niveau du savoir plus élevé que celui qui n'en reste qu'à ce qui est édifié et ne voit que l'être achevé. Celui qui n'observe que le monde des objets, ne reconnaît pas qu'il a d'abord été réalisé par le Je. Mais celui qui considère le Je, dans son activité d'édification, celui-là voit le *fondement* même de l'image achevée du monde ; il sait par quoi il est devenu, il lui apparaît comme la conséquence à laquelle ont abouti les hypothèses lui avaient été données. La conscience ordinaire ne voit que ce qui est posé, ce qui est déterminé de telle ou telle manière. La vision des propositions premières, des fondements : la raison pour laquelle cela s'est disposé ainsi et pas autrement. S'entremettre pour accéder au savoir des propositions premières, telle est pour Fichte la tâche d'un sens tout nouveau. Je découvre ce sens exprimé le plus nettement dans les « *Cours introductifs à la doctrine de la science* » donnés en 1813 à l'Université de Berlin. » (cité d'après GA 3, p.76 et suiv.)

Immédiatement à cet endroit suit, dans l'introduction à « *Théosophie* », la citation de Fichte tirée des cours d'introduction à la doctrine de la science de 1813, sur le sens présupposé par Fichte comme un « outil sensoriel intérieur tout nouveau, par lequel un nouveau monde est donné, qui n'existe absolument pas pour l'homme ordinaire ». Fichte est cité ici par Rudolf Steiner : « *Théosophie* », *ibidem*, p.17 dans GA 9).

(134) Rudolf Steiner : « *Théosophie* », *ibidem*, cité d'après GA 9, p.26 et suiv.

(135) Steiner y écrit (« *Mon chemin de vie* », *ibidem*, p.432 et suiv.) : « On fait l'expérience de beaucoup de choses en édifiant un ouvrage comme « *Théosophie* ». Je m'efforçais à chaque pas de ne rester que dans le contexte de la pensée scientifique. Je décrivais l'entité humaine en partant des résultats de l'observation scientifique sensible. Je tentais d'approfondir l'anthropologie d'une manière telle que l'organisme humain en surgît dans sa différenciation.

(136) Voir le chapitre 1.1 de cet ouvrage.

(137) Voir le chapitre 1.3.a de cet ouvrage.

(138) Voir le chapitre 2.4 de cet ouvrage

(139) Voir par exemple la 11^{ème} conférence du cycle sur « l'âme des peuples », du 17.6.1910, p.196 et suiv. dans GA121.

Partie III

De la présentation de l'image occulte de l'être humain

3.1 De l'entrée en scène de Steiner comme occultiste

Si les idées centrales de l'ouvrage « *Théosophie* » restent encore accessibles à la discussion et à la confrontation philosophiques, et si Rudolf Steiner a expressément mis en exergue cet aspect dans son « *Chemin de vie* » (135), il n'en reste pas moins que d'autres exposés contenus dans cet ouvrage (avant tout dans les derniers chapitres) semblent dépasser le strict cadre de la philosophie. Dans la mesure où ils n'apparaissent qu'à la fin du livre, tel un complément aux idées centrales de cet ouvrage, lesquelles se voient à présent complétées d'un point de vue occulte, on peut bien effectivement ne pas poursuivre l'affaire en tant que lecteur philosophiquement orienté. Ainsi Steiner évoque-t-il une possibilité que des événements de la vie de l'âme et du monde spirituel, qui ne peuvent pas être normalement perçus, puissent le devenir pour l'être humain au plan suprasensible. Il défend l'opinion qu'on puisse apprendre à percevoir, au moyen d'un développement intérieur adéquat, des événements et dispositions présents dans la vie intérieure d'autres hommes, par exemple, des sentiments, des pulsions, des instincts, des idées, ce par quoi il donne à entendre et à reconnaître que lui-même possède cette faculté de perception et qu'il connaît aussi la manière de les acquérir.

Avec cela « *Théosophie* » se situe-t-elle à un tournant important de la présentation de son image de l'être humain. De plus en plus à partir de 1904, des communications tirées directement de sa « clairvoyance de l'esprit », s'infiltrèrent dans ses conférences devant les membres de la Société, mais aussi — et avant tout jusqu'à la publication de « *Science de l'occulte en esquisse* » en 1909 — dans ses écrits. En même temps, il commence à indiquer un cheminement sur la manière dont on peut acquérir des connaissances des mondes supérieurs (suprasensibles). À la vérité sa conception de l'histoire, telle qu'elle s'exprime dans « *Le christianisme en tant que fait mystique* », présupposait déjà en partie de telles facultés de perception supérieures et même, à la rigueur aussi, son individualisme éthique. Ce qui est nouveau, c'est que désormais il insiste si fort sur cet élément. Ce qu'on pressentait à l'arrière-plan de ces écrits antérieurs, en tant que « vision spirituelle », ce que Steiner alors ne voulait, ou ne pouvait pas encore, exprimer directement, mais qui suffit à provoquer chez un Eduard von Hartmann, un refus tranchant, à présent il en réalise la thématisation consciente. Pour donner un exemple de ces « visions spirituelles » restant à l'arrière-plan de ses premiers écrits, il faut rappeler ici son essai sur l'atomisme, dans lequel il n'est question de l'être humain que de façon périphérique, tout en restant nettement décelable, ce qu'il confirmera aussi par la suite (136). Ne lui avait-il pas fallu en tout, douze ans, pour exposer conceptuellement cette image de l'être humain, qui s'était d'abord révélée à lui en ne vivant que sous la forme d'une « vision spirituelle », afin qu'il pût la faire resplendir ensuite dans « *Philosophie de la Liberté* ». Mais également avec la description d'alors, il n'était pas encore en mesure, comme l'avait écrit Eduard von Hartmann (137), de décrire tout à fait clairement au plan conceptuel sa vision intérieure, en particulier en rapport avec le caractère de l'individualité humaine.

Steiner semble avoir été un homme, qui portait *en germe* préalablement, des années durant, ce qu'il devait exposer bien plus tard, et qui ne pouvait pas d'emblée transférer directement dans une forme conceptuelle ses « visions spirituelles ». Même sur la réincarnation, dès les années quatre-vingt, il semblait qu'il eût déjà ses propres manières de voir (138). Mais il ne commença qu'à partir de 1902 à s'exprimer à ce propos sous une forme philosophique, avant cela il avait gardé le silence.

À partir de 1904 cela change, et la question se pose de savoir pour quelle raison, pour ce qui est de la description de son image de l'être humain, le voilà qui révèle désormais quelque chose de son arrière-plan spirituel. C'est le problème des raisons qui l'incitèrent à commencer à donner communication directe de ces « visions spirituelles » ou bien — comme il le dit à présent le plus souvent lui-même — des « résultats de son investigation spirituelle ».

Il ne fait pas de doute qu'il s'agit là d'une démarche aux conséquences on ne peut plus graves. Au sein de son propre cercle, elle renforça son autorité. On eut foi dans sa faculté de perception spirituelle supérieure. Et cette fois put prendre même une telle dimension que les déclarations de Rudolf Steiner en furent aisément absolutisées et dogmatisées. L'expression « résultats de l'investigation spirituelle », par exemple, peut induire des disciples non critiques de Steiner à se fier au caractère « scientifique » de ces « résultats d'investigation » et à s'orienter ensuite sur eux, alors qu'ils ne les comprennent pas. Qui fait cela, ne voit pas en tout cas que le concept de science de Steiner (et aussi son concept des sciences de la nature) se trouvait bien plus proche de celui de l'idéalisme allemand (post-kantien), que de celui généralement en usage actuellement et que ce concept ancien de science, encore en vogue en cette fin du dix-neuvième siècle, n'autorise pas de se libérer des résultats singuliers incompris de la totalité de la « science » ainsi conçue. Si les déclarations de Steiner sont mal comprises dans ce sens, cela signifie un début de dogmatisation de son œuvre et une foi aveugle dans son autorité. Contre ces deux tendances, Steiner a toujours nettement mis en garde (139). Il s'agit aussi, dans l'acception de Steiner, dans ces « résultats d'investigation spirituelle » de rien de moins, ni de rien de plus, que de son opinion acquise selon une « perception spirituelle » immédiate. La fréquentation avec de telles « communications », qui n'ont été retravaillées qu'à minima, exige, conformément à leur nature, une bien plus grande circonspection que, par exemple, celles émanant des chapitres conceptuellement et précisément élaborés dans une direction philosophique de sa « *Théosophie* », mais s'il est certain néanmoins que ces derniers aussi (comme principalement la plupart de tout ce qui provient de Steiner) furent à l'origine inspirés par des « perceptions spirituelles ». Les termes « science spirituelle », « résultats d'investigations spirituelles » et autres, ont donc un caractère subjectif ou de postulat, et ne peuvent passer pour scientifiques au point de vue d'une science positivement orientée. Cela doit être pris en compte, quand on utilise des termes de Steiner dans ce qui suit.

En dehors de son propre cercle, la démarche de Steiner, de commencer par la communication directe des « résultats d'investigation spirituelle », conduisit à ce que l'on fût encore moins enclins à s'occuper de lui. On se crut d'autant plus dispensés de faire allusion à lui et de s'en préoccuper que l'on n'était pas son disciple ; car on ne savait pas comment devoir se comporter face à des « opinions spirituelles » ainsi communiquées par lui. On se retrouva pour ainsi dire placés devant l'alternative de les accepter ou de les refuser. Que l'on fût un disciple de Steiner ou que l'on s'occupât de lui dans une perspective d'opposant (140). Or il n'est possible de se faire une image pertinente de Steiner que si l'on tente de le comprendre de l'intérieur.

Pour tenter de répondre à la question des motivations de Steiner, on doit donc prendre en compte le contexte de la Société Théosophique. Il y avait au sein de cette société une série d'écrits sur des domaines, qui étaient inaccessibles aux méthodes courantes de la recherche ; par exemple, le livre de Leadbeater « *Homme visible et invisible* » sur l'aura humaine, parut à Londres en 1902, ou bien l'ouvrage de Scott-Elliot sur l'Atlantis paru en 1896 (141). Steiner prit ces ouvrages absolument au sérieux. Ainsi attira-t-il l'attention de ses lecteurs, dans une série de quatre articles consacrés à l'aura humaine (142) et parus dans sa revue « *Lucifer-Gnosis* », immédiatement avant la parution de « *Théosophie* » (1904), à fin de comparaison avec ses propres indications, au sujet de l'écrit mentionné de Leadbeater. Dans cette série d'articles, Steiner surgit pour la première fois comme un « investigateur de l'esprit », avec la revendication expresse de communiquer des résultats de sa propre contemplation spirituelle ; dans le même temps, il annonça qu'il donnerait de plus amples détails sur les possibilités de formation en vue d'acquérir de telles aptitudes. Peu après, dans son écrit sur l'Atlantis (143), paru en 1904, il renvoie au petit ouvrage de Scott-Eliot. D'une manière énigmatique, il écrit dans l'introduction de son propre ouvrage sur l'Atlantis :

Sur les sources des communications qui vont être faites ici, je suis actuellement encore dans l'obligation d'observer le silence. Celui qui sait principalement quelque chose au sujet de ces sources, comprendra pourquoi il doit en être ainsi (Ibidem, p.24 et suiv.)

De quoi s'agissait-il ? On pourrait avoir l'impression que Steiner essayait, comme d'autres personnalités dirigeantes de toute la Société entière, de parler de sujets occultes. Effectivement toutes les personnalités dirigeantes de la Société Théosophique d'alors se taisaient sur les sources de leurs communications mystérieuses. Seules les personnalités dirigeantes savaient à quoi s'en tenir. Steiner voulut-il mettre à l'épreuve le cercle interne des successeurs de Blavatsky, par les connaissances qu'il avait lui-même de ces sources et de son appartenance au moyen de ses publications ? En tant que secrétaire général de la section allemande, il participait aussi à l'« école ésotérique » instituée du temps de Blavatsky. Y évoquait-on ces sources secrètes ? À peine cependant, car ce cercle était déjà beaucoup trop large. De quoi s'agissait-il donc ? Rudolf Steiner s'exprima lui-même sur cette question, le 11 octobre 1915, devant les membres de Dornach (144). Parce que ces déclarations se situent en relation directe avec notre question, les passages les plus importants seront cités ici textuellement. Steiner commence par une rétrospective au sujet de la fondation de la section

Je voudrais partir d'un vécu tout particulier qui est en relation avec notre mouvement. Vous le savez bien : nous avons commencé notre mouvement d'une manière extérieure, ...de sorte que nous avons fondé la section allemande, comme on l'a appelée, au sein de la Société Théosophique à l'automne 1902 à Berlin. Nous avons effectué alors, au cours de l'année 1904, une série de visites aux membres en vue ... de la Société Théosophique, dans diverses villes d'Allemagne ... À l'époque, mon livre « Théosophie » était déjà paru au printemps 1904, et nous avons fondé la revue Lucifer-Gnosis. Et j'avais publié jusqu'à un certain point dans celle-ci déjà, une série d'articles sur le problème de l'Atlantis, qui traitaient des conditions de vie à l'époque atlantéenne... Une personnalité très en vue dans la Theosophical Society lisait alors dans les numéros de la revue les communications faites sur le monde atlantéen et elle me posa ensuite une question... Ce membre de la Theosophical Society avait participé intimement aux circonstances les plus importantes de la fondation de cette Theosophical Society, justement au moment où elle fut créée par Blavatsky, et il me posa donc la question suivante, après avoir lu les communications sur le monde de l'Atlantide : De quelle manière de telles communications sur le monde atlantéen ont-elles donc été obtenues ? — Cette question renfermait beaucoup de choses très significatives, car ce membre-là ne connaissait alors que la manière dont de telles communications pouvaient survenir au sein de la Theosophical Society. À savoir qu'elles étaient apparues au moyen de l'intervention d'une sorte de recherche médiumnique..., et le membre en question de la Theosophical Society pensait donc que des communications sur des événements anté-historiques n'avaient pu être obtenues que de cette manière et c'est pourquoi il se demandait quelle personnalité nous avions parmi nous, que nous pouvions ainsi utiliser comme médium à fin de telles recherches. Comme je dus récuser de telle méthode d'investigation et affirmer que je me plaçais, quant à moi, sur le terrain de la recherche individuelle, et que j'avais découvert tout cela purement et simplement par ma propre investigation, cette personnalité ne me comprit absolument pas. Elle ne comprit pas de quoi il s'agissait, elle ne comprit pas qu'il s'agissait de quelque chose d'autre que ce qui avait été fait jusque-là au sein de la Theosophical Society. Telle était la voie qui m'était prescrite : récuser tout ce qui relevait des précédents moyens d'investigation, et quand bien même fussent-ils réalisés sur la base de visions suprasensibles, pratiquer cette investigation comme on la pratique quand on se sert seulement de ce qui se peut se révéler à la personnalité, laquelle est en même temps la personnalité qui est en pleine recherche... Vous le voyez : d'une manière significative, toute l'investigation de la science spirituelle se disjoint des chemins qui ont été adoptés par la Theosophical Society. Car tout ce dont celle-ci avait disposé comme communications en provenance du monde spirituel, par exemple y compris aussi ce qui est écrit dans le livre de Scott-Elliot sur l'Atlantis, tout cela avait été obtenu sur les voies (médiumniques, ndt) qu'on vient de signaler, car on les avait considérées jusque là comme les seules appropriées et les seules objectives. Sous ce rapport, l'insertion de notre mouvement de science spirituelle, vis-à-vis des méthodes de la Theosophical Society, fut dès le début quelque chose de complètement nouveau. (Ibidem, p.24 et suiv.).

Ces déclarations de Rudolf Steiner éclairent les motivations de sa démarche. Steiner avait donc commencé à l'époque à communiquer ses propres « résultats d'investigation spirituelle » et en même temps il avait répondu en détail à la question de savoir « Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ? », afin de construire une alternative aux méthodes pratiquées alors au sein de la Theosophical Society et dans d'autres cercles, une alternative fondée sur une mise en oeuvre dynamique de l'activité du penser. Sur cet arrière-plan, il serait donc compréhensible qu'il eût tant insisté sur ce fondement dans sa « *Théosophie* », où il souligne que sans un tel fondement on ne pourrait obtenir qu'un « jeu d'âme illusoire » (145).

Steiner devait payer à vrai dire très cher sa décision. Il ne pouvait communiquer beaucoup de ses « visions spirituelles » qu'au prix d'un abîme se creusant ainsi progressivement entre le mouvement conduit par lui et son époque, laquelle avait une confiance si assurée dans la science. Sur un ton presque mélancolique il écrit en effet dans « *Mon chemin de vie* » :

J'ai encore aujourd'hui le sentiment que s'il n'y avait pas eu les obstacles que je viens de décrire ici, ma tentative de mener jusqu'au monde spirituelle au moyen du penser scientifique eût pu être également pleine d'espoir. (146)

Quand Steiner parle ici d'obstacles, il ne veut pas dire d'abord ceux auxquels il s'est heurté au sein du milieu théosophique, mais des obstacles qui sont, selon lui, en définitive, largement répandus dans les milieux de la science positiviste, qui ne veut se contenter que de « mesurer, peser et comparer choses et phénomènes avec un appareillage existant », et jamais se poser la « question du sens supérieur et profond des choses et des phénomènes » (*Ibidem*, p. 399).

Dans une conférence tenue en 1905, publiée par la suite dans un livret (147), Rudolf Steiner avait également insisté sur le fait que son véritable motif pour la naissance de la Société Théosophique reposait dans cette attitude foncière des sciences de la nature. Il voyait le fameux discours de Du Bois-Reymond de 1872, sur les limites de la connaissance de la nature, auquel il s'était déjà confronté alors qu'il était étudiant (148), comme s'insérant en connexion directe avec le contexte spirituel de la fondation de la Société Théosophique, qui eut lieu immédiatement après, en 1875. Cette manière de voir de Steiner a sans doute un fond de véracité, car Blavatsky n'écrivit-elle pas elle-même, en effet, dans son introduction à la « Doctrine secrète », que l'intention de son ouvrage visait

à montrer que la nature n'est pas « une rencontre fortuite d'atomes » et à montrer à l'être humain sa juste situation dans le plan universel. (149)

La préoccupation de Blavatsky, sur la base de laquelle elle avait aussi fondé la Société Théosophique, semble avoir été également de satisfaire les besoins des âmes de tels hommes qui se sentaient repousser par une image de l'être humain résultant conséquemment de cette vision du monde et de cette manière de le concevoir scientifiquement si largement répandue, telle que Du Bois-Reymond l'avait articulée, en parfait représentant qu'il était de tout son courant, en 1872. Qu'il ne s'agît pas alors de femmes et d'hommes, qui étaient enracinés dans une confession religieuse traditionnelle, mais de femmes et d'hommes qui étaient en recherche, cela se comprend parfaitement. Rudolf Steiner désigna ces êtres en recherche, dans le cycle de conférences cité de 1915 par l'expression « âmes apatrides [*heimatlose Seelen*] » (150) et il décrit la manière dont la plupart de ces âmes, dans les années autour de 1870, avaient recherché une patrie provisoire dans le courant théosophique d'empreinte blavatskyste et que chez eux, justement, ses propres exposés eussent rencontré un sol fécond. Steiner ne rencontra donc d'écoute ni chez les scientifiques érudits, ni chez ceux qui s'enracinaient encore dans la tradition, mais seulement dans cette « couche intermédiaire » de gens, qui n'étaient plus religieusement enracinés et qui s'étaient aussi détournés des sciences, parce qu'ils se sentaient repoussés, dans leur vie d'âme, par le matérialisme qui envahissait de plus en plus les sciences de la nature.

- (135) Steiner y écrit (« *Mon chemin de vie* », *ibidem*, p.432 et suiv.) « On éprouve énormément de chose tandis qu'on construit un ouvrage tel que « *Théosophie* ». À chaque pas, je m'efforçai seulement de rester dans le contexte du penser scientifique. Je dépeignai la sagesse de l'être humain en partant des résultats des sciences du sensible. Je tentai d'approfondir l'anthroposophie de manière telle qu'il en résultât l'organisme humain dans toute sa différenciation. »
- (136) Voir le chapitre 1.1.
- (137) Voir le chapitre 1.3.
- (138) Voir le chapitre 2.4.
- (139) Voir par exemple, dans la 11^{ème} conférence du cycle de « L'Âme des peuples », du 17.6.1910, p.196 et suiv. dans GA 121.
- (140) En rapport avec le cercle propre à Steiner, voir la littérature des mémoires (en annexe, point 4) ; Particulièrement impressionnant dans ce contexte le livre de Friedrich Rittelmeyer « *J'ai rencontré Rudolf Steiner* », Stuttgart 1928. Quant à la littérature des opposants, voir les deux listes regroupant la plus importante littérature d'opposition à Steiner de l'époque dans L. Werbeck « *Les opposants chrétiens de Rudolf Steiner* », Stuttgart 1924, p.49 et suiv., et L. Werbeck : « *Les opposants scientifiques de Rudolf Steiner* », Stuttgart 1924, p.13 et suiv.
- (141) Voir dans l'indexe bibliographique, point 3.
- (142) Rudolf Steiner : « *De l'aura de l'être humain* » dans *Lucifer-Gnosis* Nos 8-11 (Janvier-Avril 1904), republié dans GA 34, p.110 et suiv.
- (143) Rudolf Steiner : « *Nos ancêtres atlantéens* », Berlin 1908 ; paru d'abord dans *Lucifer-Gnosis* Nos 14 et 15 (Juillet-août 1904) au début d'une série : « *Tiré de la chronique de l'Akasha* », republié dans GA 11, p.21 et suiv.
- (144) Rudolf Steiner : conférence du 11.10.1915 à Dornach, GA 254 ; les conférences correspondantes ne furent diffusées en manuscrits qu'à partir de 1931 et publiées seulement en 1939.
- (145) Rudolf Steiner : « *Théosophie* », *ibidem*, cité d'après GA 9, p.175.
- (146) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *ibidem*, cité d'après GA 28, p.400.
- (147) Rudolf Steiner : conférence du 5.10.1905, à Berlin ; parue en livret sous le titre « *Haeckel, l'énigme du monde et la théosophie* » ; republié par la suite dans GA 34, p.222 et suiv.
- (148) Voir le chapitre 1.1.
- (149) H.P. Blavatsky : « *La doctrine secrète* », vol. I, traduit de la troisième édition anglaise par le Dr. Phil. Robert Froebe, La Hague o.J., P.XXV.
- (150) Rudolf Steiner : conférence du 10.6.1923 à Dornach, GA 258, p.11 et suiv., en particulier p.16.

3.2 Explication avec Blavatsky et avec la Théosophie - de « Société »

En parallèle à l'enrichissement de sa conception de l'être humain autour de son aspect occulte, dans les derniers chapitres de « *Théosophie* », et en vue de la préparation d'une présentation d'ensemble de son image de l'homme dans une perspective occulte, telle qu'elle surgit dans la « *Science de l'occulte* », Steiner s'occupait également de la littérature répandue dans la société théosophique, en particulier avec les écrits de Blavatsky. C'est pourquoi, pour permettre un jugement intuitif au sujet de son image occulte de l'être humain, il est important d'entrer dans le détail de sa relation avec le mouvement théosophique et sa littérature, afin de pouvoir évaluer une empreinte (éventuelle, *ndt*) de la part de ce mouvement. Steiner eut connaissance du mouvement théosophique de Blavatsky, dès les années quatre-vingt du siècle précédent à Vienne.

« Le bouddhisme ésotérique » de Sinnet me vint entre les mains par un ami... Ce livre, le premier par lequel je pris connaissance du mouvement théosophique, ne me fit absolument aucune impression... Son contenu fut pour moi repoussant. (151)

En 1890, encore à Vienne, il rencontra de nouveau la théosophie blavatskyste dans l'un des nombreux cercles qu'il fréquentait, par les écrits de Franz Hartmann, qui avait travaillé avec Blavatsky. Pourtant il ne s'y intéressa toujours pas.

Car la manière de se comporter à l'égard du monde spirituel, telle qu'elle vivait dans les écrits de Franz Hartmann, était complètement opposée à ma propre orientation d'esprit. Je ne pouvais pas admettre qu'elle fût portée par une réelle vérité interne. C'est moins son contenu qui me préoccupait que la manière dont elle agissait sur des êtres humains qui étaient vraiment en recherche. (Ibidem, p.157 et suiv.)

Ces témoignages, issus de la dernière phase de la vie de Rudolf Steiner, trouvent leur confirmation par un article critique de Steiner sur les Théosophes datant de l'année 1897 (152). Malgré tout cela, il dut néanmoins orienter son activité de conférencier au sein du milieu théosophique en acceptant la disposition d'âme qui y prédominait alors.

On avait lu la littérature théosophique et l'on s'était habitués à certaines formes d'expression pour certaines choses. Je devais m'en tenir à celles-ci, si je voulais être compris (153).

Cette déclaration étonne dans la mesure où Steiner, dans le cercle des théosophes berlinois, avait commencé par ses deux cycles de conférences sur la mystique et le christianisme en ne se rattachant surtout pas aux formes d'expression d'empreinte blavatskyste de la littérature théosophique. Pourquoi pensa-t-il devoir malgré tout s'en tenir à cette terminologie ? Ce qu'il dit de complémentaire à ce propos dans son « *Chemin de vie* », semble ne pas permettre de fournir de réponse satisfaisante à cette question. Il y écrit en effet :

Ce n'est qu'au cours du temps, qu'il s'avéra que le travail avançant, je fus en mesure d'adopter aussi de plus en plus mon propre cheminement dans la forme d'expression. C'est de là que vient ce qui se présente dans les transcriptions des conférences de ces premières années de l'activité anthroposophique, certes intérieurement, comme une reflet spirituel fidèle du cheminement que je dus emprunter pour répandre la connaissance de l'esprit de manière progressive, afin que cela pût être appréhendé de près ou de loin ; mais on doit prendre ce cheminement réellement aussi selon sa propre intériorité. (Ibidem, p.432)

En tant que secrétaire général, devant les membres, Steiner se rattachait donc à Blavatsky et tentait le plus douloureusement de s'abstenir de toute critique à l'égard de la doctrine théosophique et de ses autorités. Combien fausses lui apparaissaient maintes choses de cette doctrine et de ses autorités,

c'est ce que révèle l'échange épistolaire avec Marie von Sivers. Steiner dut avoir ressenti comme profondément opprimant le dogmatisme et la foi dans l'autorité répandus dans la Société Théosophique. Dans quel désaccord il se trouvait dans ces circonstances vis-à-vis de la Société Théosophique, cela est évident de manière très distincte d'après la déviance organique de son image de l'homme provoquée par la théosophie officielle, selon qu'elle était motivée une fois vis-à-vis de « l'extérieur » et une autre fois vis-à-vis de l'intérieur. À Marie von Sivers, il en fait ouvertement part:

La triple organisation de ma « Théosophie » est la seule possible pour pénétrer réellement dans les choses. La division en sept parties [en usage dans la théosophie officielle, W.K.] sans qu'elle mène à la triple organisation ne mène qu'à l'erreur. (154)

Vis-à-vis de l'extérieur, au contraire, il fait valoir dans un essai que, mises à part quelques désignations, il est naturellement pleinement en accord avec ce qui est répandu dans les écrits théosophiques (155).

La question se pose donc de savoir pourquoi il voulut éveiller vers l'extérieur la semblance d'un accord avec les enseignements de la théosophie officielle. Pourquoi insista-t-il sur cet accord, alors que, plus tard, il déclara lui-même que la littérature théosophique, dans sa majeure partie, ne lui avait pas inspiré de sympathie ? Pouvait-il éviter, par un tel comportement, une confrontation qu'il redoutait avec les autorités théosophiques ? Peut-être dû-t-il même l'éviter pour préserver le calme nécessaire à son œuvre propre à édifier. Et en vue un tel travail, il estimait peut-être pouvoir mieux le réaliser en se rattachant à l'élément commun plutôt qu'en insistant sur les différences, car il n'eût pas été suffisant d'insister sur les différences existantes pour assouplir le dogmatisme régnant. Il est profitable d'éclairer encore, à partir d'un autre aspect, la position singulière de Rudolf Steiner au sein de la Société Théosophique, à savoir, à partir d'une esquisse de la doctrine blavatskyenne dans ses grandes lignes. Une telle confrontation jette une lumière sur les cheminements différents du penser de Rudolf Steiner vis-à-vis de ceux de Blavatsky et de ses élèves. Les exposés de Steiner doivent être confrontés à l'opinion doctrinaire de la Société Théosophique, pour permettre d'évaluer une influence des cheminements de Steiner par une liaison extérieure avec cette société. Blavatsky se rattache dans ses deux ouvrages principaux, « *L'Isis dévoilée* » et « *La doctrine secrète* », parus à New York en 1877 et Londres 1888, à d'anciennes philosophies et traditions religieuses et veut seulement apparaître comme celle qui transmet simplement ces traditions. Dans ses deux volumes de « *L'Isis dévoilée* », sur plus de 1 200 pages, elle rapporte la manière dont, à l'occasion d'un voyage en Orient, elle avait entrepris pour explorer l'intériorité de ses sanctuaires abandonnés, quand son esprit fut terrassé et bouleversé par deux interrogations qui revenaient toujours, à savoir la première : Où, qui, qu'est-ce que Dieu ? Et la seconde : À quoi ressemble-t-il donc jamais l'esprit immortel de l'être humain, de sorte que l'on puisse être assuré de l'immortalité de l'homme ?

Dans un effort zélé, de résoudre ce problème déconcertant, nous entrâmes en rapport avec certains hommes qui possédaient de tels pouvoirs mystérieux et cette sagesse profonde, de sorte que nous pouvions les désigner en vérité comme les sages de l'Orient. De grand coeur, nous prêtâmes une écoute attentive à leur enseignement. Ils nous montrèrent que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'être humain pouvaient être prouvées comme un problème d'Euclide, pourvu que la science et la religion se donnassent la main (156).

Son œuvre est une tentative de venir en aide au chercheur (avant tout orientalistes, égyptologues, spécialistes de l'Inde, etc.), en vue de découvrir les principes vitaux reposant à la base des systèmes philosophiques des anciens. Elle voulait faire comprendre son oeuvre comme un écrit de « philosophie hermétique » défendant « une sagesse religieuse générale d'autrefois comme l'unique clef possible de l'absolu dans la science et la théologie » (*Ibidem*, p.XIV). Elle estimait que ni la

science ni la théologie, qui s'était séparée de la première, n'étaient capables de donner une réponse aux questions fondamentales vécues de l'humanité.

Entre ces deux titans en plein affrontement — science et théologie — se trouve un public décontenancé, qui a perdu toute foi dans une immortalité personnelle de l'être humain et effectivement dans toute divinité de quelque sorte qu'elle soit, et qui s'est rapidement enfoncé au niveau de l'existence animale. C'est l'image de cette heure sous la lumière crue de ce Soleil du midi de l'ère chrétienne et scientifique !

Une question : Qui voudrait blâmer celui qui, eu égard à de tels faits, désavouât complètement l'autorité de ces deux lutteurs ? Serait-il juste de le condamner à la lapidation pour une telle critique ? Ne sommes-nous pas tenus plutôt d'adopter la vraie maxime qui caractérise ce siècle prononcée par Horace Greeley : « Sans réserve je n'accepte les points de vue de personne, qu'il soit vivant ou mort. » Cette maxime — que ce soit donc aussi notre slogan. Notre résolution c'est de nous en tenir fermement à cette vérité fondamentale comme guide constant de toute notre œuvre. (Ibidem, p.XVI)

Cette résolution, avec laquelle elle veut passer à la critique la science, dans le premier volume, et la théologie dans le second, pour frayer la voie « à une vraie science et à une vraie religion », ne lui suffit pourtant pas encore. À la recherche d'un appui pour son entreprise, d'un terrain neutre à partir duquel elle pût atteindre à la fois science et théologie, afin de retirer profit des deux, elle rencontra la philosophie orientale au cours de son voyage. Et elle fut d'avis que cette philosophie orientale eût trouvé sa plus pure expression chez Platon.

La philosophie platonique à elle seule, ce recueil le plus attentif du système occulte de l'Inde antique, peut nous offrir ce point de transition. Quoique 22 siècles et un quart soient passés depuis la mort de Platon, les plus grands esprits se préoccupent encore de ses écrits. Il fut au sens propre l'interprète de la Parole du monde. Et cet immense philosophe de l'ère préchrétienne refléta fidèlement dans ses œuvres la forme d'expression des philosophes védiques qui vivaient des millénaires avant lui... En cela repose une garantie pour conclure que Platon et les sages de l'Inde antique étaient illuminés par la même sagesse de la même façon. Celle-ci donc, qui survécut à l'assaut du temps, qu'elle autre sagesse peut-elle être que celle divine et éternelle ? (Ibidem, p.XVII)

Avec cela, l'orientation principale de l'oeuvre de Blavatsky sur l'*Isis dévoilée* est suffisamment caractérisée pour notre étude. Cette oeuvre, ainsi que celle, bien plus complète de la « *Doctrine secrète* », sont des recueils incommensurables de matériel d'enseignements scientifiques et théologiques d'une part et d'anciens maîtres orientaux d'autre part, qui ont été ainsi examinés sous le point de vue considéré. Blavatsky accorde une très grande valeur aussi à l'interprétation symbolisante des mythes des peuples les plus variés.

Quoique ces deux oeuvres soient déterminés par les mêmes thèmes, elles se différencient encore dans la manière dont Blavatsky y conçoit les idées fondamentales d'une commune religion de sagesse. Dans « *L'Isis dévoilée* », celle-ci est appréhendée presque philosophiquement, en quelque sorte comme une vision selon laquelle toutes les religions et tous les systèmes philosophico-religieux ont un noyau commun. Dans la « *Doctrine secrète* », cette idée est réifiée de la manière suivante : Blavatsky affirme, sous l'injonction d'un gourou tibétain, que la « révélation originelle », qui repose à la base de toutes les religions, existe encore aujourd'hui (157), et certes non pas seulement par inférence spirituelle, mais en étant encore en possession d'un groupe occulte d'êtres humains.

Et pour le répéter : La doctrine occulte était la religion universellement répandue de l'antique monde préhistorique. Des preuves de son universalité, des traces, authentiques de son histoire, une chaîne complète de documents qui montrent par leurs caractères et par leur présence dans tous les

pays, de même que les enseignements de tous leurs grands adeptes, ont persisté jusqu'au jour d'aujourd'hui dans les cryptes en possession des bibliothèques des fraternités occultes. (Ibidem, p.18)

Que ce passage ne puisse être compris comme une métaphore, mais veuille littéralement dire ce qu'il dit, cela ressort du contexte avec évidence (158).

Dans « *L'Isis dévoilée* », Blavatsky eût encore élevé la prétention, au moyen d'une investigation critique — et à vrai dire sur le terrain solide de l'antique sagesse orientale, et donc en aucune manière sans hypothèses préalables — de parvenir à ses propres résultats, mais qu'elle s'estimât pourtant n'être qu'une simple « transcriptrice » (*Ibidem*, p.XXIII), cela se comprit par la suite comme si elle avait été un organe exécuteur de cette fraternité secrète, à laquelle elle avait elle-même donné foi, et ceci d'une manière tragique, selon Steiner (159).

À partir d'une comparaison entre le mode de penser de Blavatsky et celui de Steiner, il ressort qu'un esprit comme Steiner ne pouvait que possiblement se rattacher extérieurement à Blavatsky, s'il ne voulait pas devenir infidèle à lui-même. Steiner est un esprit qui est animé du besoin intérieur de configurer ses propres pensées, dans toutes leurs ultimes conséquences conceptuelles, et qui ne veut pas les étayer sur des autorités traditionnelles mais les défendre comme résultats de ses propres investigations. S'il se voit contraint d'avoir recours à une terminologie étrangère, il s'y résout d'abord en les remplissant d'un contenu qui lui est propre.

Il en va autrement pour Blavatsky. Elle s'aligne sur les idées orientalistes traditionnelles, sans réélaborer leur contenu conceptuel, et se range, en s'y adaptant, aux idées publiées par d'autres penseurs, mais aussi sans pénétrer leur orientation d'esprit. Ainsi déclare-t-elle en préambule de sa « *Doctrines secrètes* » que son contenu se trouve disséminé dans des milliers de livres et qu'elle a tenté d'en rassembler la plus antique sagesse, afin d'en constituer une totalité harmonieuse qu'on ne peut plus morceler (160). Elle le fait plus dans un sens de compilation que de synthèse, permettant de retrouver un noyau conceptuel dans son dessein.

Steiner devait se confronter avec Blavatsky, parce que l'autorité de celle-ci dominait la littérature de la Société fondée par elle, et lui, en tant qu'enseignant dans cette Société, crut devoir extérieurement se rattacher à son enseignement. Par-dessus le marché, elle a dû constituer pour lui une sorte de phénomène culturel intéressant qui révélait d'ailleurs particulièrement à ses yeux le caractère tragique de la conception spirituelle en vogue en cette seconde moitié du dix-neuvième siècle (161).

Si la position singulière de Steiner au sein de la Société Théosophique, en comparaison de Blavatsky était plus lisible, des questions restent cependant ouvertes, celles portant principalement sur l'alliance de Steiner avec la Société Théosophique. Si l'on en retire la portée de cette alliance dans la perspective de l'action de Steiner, on ne peut pas échapper à la question de savoir si ce n'était pas là payer un prix bien trop élevé pour vouloir acquérir son propre forum au sein de la Société Théosophique ; car un forum sous la forme d'une société organisée sous la connotation d'une secte, se révéla on ne peut moins approprié à l'exposition et à la divulgation de sa conception de l'être humain. Que Steiner eût pu lui-même souvent ressentir cela avant d'y entrer, et que même Marie von Sivers semble aussi s'être exprimée verbalement dans le même sens, cela ressort de son allocution lors de la dixième Assemblée générale de la section allemande de la Société Théosophique du 14 décembre 1911 (162). À ce moment-là, Steiner put s'exprimer plus ouvertement qu'auparavant, parce que son exclusion de la Société s'annonçait déjà à l'horizon. Il dut être exclu de la Société théosophique générale — avec l'ensemble de la section qui s'était solidarisés avec lui — parce qu'il avait pris position contre des abus manifestes dans celle-ci. Depuis le centre, on avait proclamé en effet, comme futur guide de l'humanité du vingtième siècle, un jeune garçon hindou de douze ans et désigné ce garçon président d'un ordre international qui avait été fondé pour lui et contre lequel Steiner avait pris une position résolue, en déclarant comme inconciliable toute appartenance à cet ordre avec celle de sa section. Rudolf Steiner rendit public dans cette allocution qu'il avait dû préciser, déjà au moment de son entrée dans la Société Théosophique, que celle-ci dans son ensemble n'était à la vérité qu'un obstacle pour le mouvement théosophique qui s'était développé en son sein et qu'il en avait discuté en détail avec les

personnalités qui lui étaient les plus proches (et donc Marie von Sivers). Il continua en disant qu'il lui était désormais impossible de travailler avec cette société.

Ceux qui se trouvaient alors au sein du mouvement en Allemagne, pourront comprendre que nous aurions eu en ces années-là, dans la société elle-même, les obstacles les plus incroyables [soulignement de W.K.], si nous n'étions pas devenus nous-mêmes cette société. (Ibidem, p.129)

Après l'énumération d'une série d'obstacles, qui résultaient cependant pour le mouvement théosophique à partir de cette société, Steiner en vint brièvement à évoquer « surtout le principe de société », par lequel de telles associations se formaient, plus que les obstacles qui en dépendaient. Cela se laisse écouter attentivement. Steiner n'indiqua-t-il pas ici, et certainement vis-à-vis de la Section solidaire avec lui, laquelle était déjà prête pour la constitution d'une nouvelle société indépendante, que le principe même de formation d'une société de ce genre était hautement problématique, que l'on devait donc être sur ses gardes pour ne pas se laisser aller à commettre les mêmes erreurs, lesquelles avaient finalement mené à la crise actuelle ?

Le principe relativement rigide de formation de la Société Théosophique, reposant sur une organisation strictement hiérarchisée se fondait, d'après la vision défendue par Blavatsky, sur le fait que l'enseignement occulte, et donc l'authentique clef de la conception de l'homme recherchée, ne repose pas dans l'intériorité de n'importe quel être humain — ce à quoi Steiner, quant à lui, s'était toujours tenu — mais se trouvait aux mains d'une fraternité secrète. À partir de la compréhension qu'avaient d'eux-mêmes certains guides du mouvement théosophique, comme médiateurs entre cette fraternité et la communauté des membres — à l'occasion quoi se pose aussi la question de savoir s'ils y crussent eux-mêmes ou s'ils utilisassent cette croyance comme un instrument de pouvoir — s'éclaire également l'affaire Krishnamurti. Avec le jeune Hindou Krishnamurti devait devenir publiquement actif un « fondé de pouvoir » de cette fraternité occulte, pour défendre la conception de l'être humain recherchée par l'humanité du vingtième siècle. Contre un tel non-sens, Steiner dut s'opposer, car cette conception de l'homme, pour l'exposition de laquelle il s'était alors efforcé à partir des points de vue les plus divers, il ne la voulait savoir conçue qu'au sein du processus vécu de la connaissance de soi.

Probablement que la plupart des membres de la section allemande, au moment même de leur refondation en Société Anthroposophique, n'étaient pas au clair sur la manière dont la conception de l'être humain défendue par Steiner eût besoin d'une autre organisation sociétale que celle qui se présentait dans la société blavatskyste. Mais même ceux qui en perçaient vraiment à jour les circonstances, devaient nécessairement partir dans leurs efforts des structures telles qu'elles avaient fini par s'imposer. Steiner lui-même renonça à une direction extérieure de la Société Anthroposophique qui venait de se constituer, et n'y agit que comme enseignant (163). S'agissait-il de sa part d'un modeste pas dans la direction d'une solution au problème en relation avec le « principe de société en général » ? (164)

(151) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *ibidem*, cité d'après GA 28, p.137.

(152) Rudolf Steiner : « *Théosophes* », dans : *Magazine littéraire* n°4-9, 1897, p.194 dans GA 32.

(153) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *ibidem*, cité d'après GA 28, p.432.

(154) Rudolf Steiner à Marie von Sivers, le 14.3.1905, p.51 dans GA 262.

(155) Rudolf Steiner : « *Comment le Karma est à l'œuvre* », dans *Lucifer* n°7 (décembre 1903), note 2, à la fin de l'article, p.107 dans GA 34 ; il y est dit, entre autre : « J'emprunte mes expressions... à une langue occulte, qui s'écarte un peu de celle en usage dans les écrits théosophiques publiés, mais quant à leurs fonds concordent naturellement avec elles » [italique de W.K.].

(156) H.P. Blavatski : « *Isis dévoilée* » Volume I, traduit de la quatrième édition anglaise, traduit en allemand par A.K. et R.W., La Haye o.J., p.XII.

(157) H.P. Blavatski : « *La doctrine secrète* », (*Ibidem*, p.14).

(158) « En interne », selon des indications manuscrites à l'intention de Edouard Schuré, écrivain théosophique avec lequel — en compagnie de Marie von Sivers (admiratrice et traductrice de Schuré en allemand, *ndt*) — il s'était lié, en septembre 1907, Steiner déclara au sujet de la « doctrine secrète » que Blavatsky fut certes inspirée par des initiateurs

orientaux, mais qu'elle avait elle-même défiguré les « hautes informations communiquées par ces initiateurs » au « travers de sa propre âme chaotique ». (p.16 et suiv. dans GA 262)

(159) Rudolf Steiner : conférence du 12.6.1923 à Dornach, GA 258, p.70.

(160) H.P. Blavatski : « *La doctrine secrète* », (*Ibidem*, p.XXIV).

(161) Ce qui a dû paraître tragique aux yeux de Steiner c'est que tandis que se répandait un agnosticisme dans les sciences de la nature, dont l'impact culturel allait bien au-delà des milieux scientifiques stricts, de nombreuses personnes en quête de spiritualité, au sein d'un mouvement comme celui de Blavatsky, se tournaient vers le passé sans pouvoir se maintenir au plus haut niveau philosophique de leur époque, tout en y nourrissant cependant l'espoir de trouver une réponse à leurs interrogations ; Steiner vécut donc tragiquement cette confrontation manifeste entre un matérialisme déspiritualisé et un occultisme déstructuré par sa déficience philosophique.

(162) L'allocution de Steiner lors de la dixième Assemblée Générale a été en partie publiée par H. Wiesberger : « *De la vie de Marie von Sivers* », Dornach 1956, p.125 et suiv., voir en particulier à la page 129.

(163) Pour cela Steiner s'appuya, par une sorte de « fondation » spirituelle, sur une série de personnalités qu'il « interpréta » comme appartenant à cette fondation ; voir « *Une impulsion d'avenir donnée par Rudolf Steiner au sujet de ce qui devait d'abord se produire* », édité en privé par Marie von Sivers, en 1947.

(164) Le modèle de gouvernance du mouvement anthroposophique, auquel on aspirait avec cela, fut encore une fois reconfiguré de fond en comble lors d'une refondation de la Société Anthroposophique à la fin de l'année 1923. Voir à ce propos, le chapitre 4-7 de cet ouvrage. [Sur ce point, l'article de *Wilfried Heidt : Au sujet du problème constitutionnel de la SAG et de ce qu'on devrait faire pour le résoudre* démontre sans ambiguïté qu'aujourd'hui encore aucune solution satisfaisante n'a été donnée à ce problème qui reste soumis, en outre, à la recommandation du « silence dans les rangs ! » donnée par les actuels gestionnaires de la Société ; un autre éclairage précis nous est donné aussi sur cette question par Massimo Scaligero : voir *Dell'Amor immortale (traduction française sur le site de l'IDCCH)*, Ed. Tilopa, Rome 1982, – second appendice pp.307-316. *ndt*]

3.3 Au sujet du « chemin d'apprentissage »

Peu avant le tournant des années 1903/1904, après que Steiner eut officiellement apparu comme occultiste, d'abord devant les Anthroposophes berlinois et ensuite dans sa revue *Lucifer-Gnosis*, il commença à s'occuper aussi, devant les membres et dans la revue donc, de la question du comment on acquiert des connaissances du monde spirituel. La description de son « chemin de connaissance » (165) par Steiner est étroitement reliée à son activité d'occultiste. C'est une partie constitutive de la doctrine occulte, laquelle, si l'on veut, se scinde en deux parties quant au contenu et quant à la méthode. Quoiqu'il commence déjà à ébaucher cette articulation dans sa « *Théosophie* », la partie contenue et celle de la méthode semblent former ici une unité et, sans la connaissance du développement ultérieur, c'est tout juste encore si l'on parvient à structurer « *Théosophie* » selon cette dualité. Pourtant, peu avant la parution de celle-ci, les deux cheminements se scindent dans la revue « *Lucifer-gnosis* », pour se poursuivre indépendamment l'un de l'autre de 1904 à 1908 : d'une part, dans la série d'articles « *Tiré de la chronique de l'Akasha* » (166) il est fait part du contenu, et d'autre part, dans la série parallèle « *Comment on acquiert des connaissances des mondes supérieurs* » (167), il traite cette fois de la méthode ayant délivré le contenu. Les exposés de Rudolf Steiner sur l'Atlantide (168) formèrent le point de départ de la série d'articles « *Tiré de la chronique de l'Akasha* ». Il y publia les résultats de ses efforts d'investigations donnant des connaissances supérieures concernant l'histoire précédant l'histoire connue de la Terre. Dans l'introduction, il renvoie à la série parallèle d'articles concernant le « *Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ?* » pour expliquer que l'homme peut parvenir à certains degrés élevés de connaissance des sources éternelles des événements éphémères :

Si l'homme élargit de cette façon sa capacité de connaissance, alors il n'est plus renvoyé aux témoignages extérieurs en vue de connaître le passé. Car il peut alors contempler ce qui n'était pas perceptible par les sens dans ces événements, ce qu'aucun temps ne peut jamais détruire d'eux. De l'histoire passée, il pénètre dans ce qui est impérissable. (169)

Qu'est-ce que Steiner communique à l'injonction d'une telle histoire impérissable, comment peut-on, selon lui, parvenir à cette connaissance et comment dépend-elle de sa conception de l'être humain ? Steiner tente de donner une réponse globale dans sa « *Science de l'occulte* », parue en 1909, en guise de conclusion à la série d'article mentionnée. Ce qui résulte en particulier de cette réponse, c'est la manière dont cette histoire concerne son image de l'être humain : en se rattachant à cette image, il expose en effet dans la première partie de cet ouvrage les « étapes d'évolution de la Terre », de sorte qu'il s'ensuive un élargissement cosmologique de cette conception de l'être humain. On en parlera dans le prochain chapitre. La seconde partie de la « *Science de l'occulte (en esquisse, ndt)* », qui concerne plus la méthode, « est consacrée » à la connaissance des mondes supérieurs. (170)

Mais il nous faut d'abord entrer dans les détails de l'arrière-plan méthodique de l'occultisme de Steiner. Il s'agit de questions épistémologiques, à savoir de conditions préalables aux connaissances occultes dans l'acception de Steiner. Dans ces écrits précédents, déjà, il s'était amplement préoccupé de problèmes épistémologiques. Il avait essayé alors de décrire ce que Fichte caractérisait comme un sens supérieur, et que Goethe évoquait comme une « vision par les yeux de l'esprit », par l'expression « d'observation du penser ». (171) Quelle est à présent la relation qui existe entre ce chemin de connaissance caractérisé par Steiner — il parlait dans ce contexte d'initiation — avec ses tentatives antérieures ?

Dans « *Comment acquiert-on... ?* », il n'en vient pas à évoquer directement cette question. Dans la « *Science de l'occulte* », il l'aborde dans un court passage placé entre parenthèses. Juste avant il expose à ses lecteurs combien il est important, sur la voie vers l'acquisition des connaissances supérieures, de prendre l'habitude d'un « penser libre de toute matérialité ». Quand Steiner parle de penser libre de matérialité, il veut dire ainsi un penser qui s'observe lui-même au sens de la

« *Philosophie de la Liberté* », donc un penser dont le sujet s'observe lui-même dans son activité d'édification des concepts et qui donc se détache, pendant toute la durée de cet événement, de tout ce qui est donné aux sens sous forme d'abord d'objets soumis de la réflexion. Comme l'expose Steiner dans « *Philosophie de la Liberté* », ceci se produit déjà dans l'activité géométrisante, lorsque nous apprenons, par exemple, à concevoir *idéellement* le concept de triangle, en nous libérant de l'objet triangle géométriquement représenté. *Une voie* pour arriver à un tel penser consiste à « s'approprier par son penser les faits communiqués par la science spirituelle ».

(Il en existe cependant encore un autre [chemin], qui est plus assuré et surtout plus précis, mais à cause de cela aussi plus difficile pour beaucoup. Il est exposé dans mes ouvrages « Épistémologie de la conception du monde de Goethe » et « Philosophie de la Liberté ». Ces ouvrages restituent ce que la pensée humaine peut élaborer, quand le penser ne s'adonne plus aux impressions physiques sensorielles du monde extérieur, mais à lui-même seulement... Ces écrits se placent à un degré intermédiaire très important entre la connaissance du monde sensible et celui du monde de l'esprit. Ils présentent ce que le penser peut conquérir, s'il s'élève lui-même au-dessus de l'observation sensible, tandis qu'il évite encore d'entrer dans l'investigation de l'esprit.) (172)

En conséquence, le chemin de connaissance est donc la continuation ou le prolongement des tentatives précédentes de Steiner. On devrait donc distinguer trois sortes de connaissances : premièrement, celle ordinaire, la connaissance sensible ; deuxièmement, une sorte de connaissance idéale, telle qu'elle est décrite dans « *Épistémologie de la conception du monde de Goethe* » et « *Philosophie de la Liberté* » ; et troisièmement, une sorte de connaissance que thématiza Rudolf Steiner à partir de 1904.

Steiner a raconté dans « *Mon chemin de vie* » comment, « dans le contexte de la caractérisation de ces trois formes du connaître », il avait lui-même développé la troisième, suite à une transformation profonde de son âme après l'accomplissement de son trente-cinquième anniversaire. (173)

Il décrit comment une compréhension de ce qui peut être vécu dans le monde spirituel s'était toujours imposée naturellement à lui, tandis que l'activité de perception du monde sensible lui avait toujours réservé les pires difficultés — ceci jusqu'à l'accomplissement de sa trente-cinquième année. Cela s'était donc complètement transformé au début de sa trente-sixième année, car dès lors, il avait soudainement perçu les impressions sensibles, plus nettement et plus intensément. À côté du monde spirituel et à l'avant-plan de son expérience personnelle, le monde perceptible par les sens avec toute sa puissance, a donc fait irruption en lui, de sorte que les deux mondes ont surgi en lui dans toute leur opposition radicale. Dans « *Mon chemin de vie* », Steiner parle — en général — d'expériences intérieures aux contenus pesants. Il a donc certainement traversé un état de crise. Malheureusement, il ne donne pas d'autres détails dans « *Mon chemin de vie* » au sujet des facteurs qui lui ont permis de venir à bout de cette crise. Il est probable que ceux-ci étaient en relation avec les conséquences de l'attitude de refus principalement, qu'avait essuyée Rudolf Steiner, lors de la publication de sa « *Philosophie de la Liberté* ». Après la parution de cet ouvrage, justement à la suite de cette attitude de refus, commença pour Steiner une période de sa vie où maintes choses devinrent incertaines pour lui. L'entourage humain, auquel il était renvoyé en tant que chercheur, journaliste et écrivain, se révéla progressivement pour lui de moins en moins « porteur ». Il se peut que vis-à-vis de cet entourage, il se soit pour ainsi dire d'abord éveillé, et qu'il ait donc dû vivre profondément les impressions qu'il en recevait d'une manière plus intense et plus précise. Pour ne pas être paralysé par ces impressions, il devait nécessairement les réélaborer, afin de pouvoir se retrouver lui-même en face de celles-ci.

Il décrit de la manière suivante dans « *Mon chemin de vie* », les impressions vécues par celui qui traverse ce genre de crise et en retire un enseignement : « À partir d'une nécessité intérieure », il avait toujours dû poser au centre de sa conscience la représentation suivante.

C'était celle-ci :

Si je vis en mon âme, au sein des représentations, qui ont été formées à partir du monde sensible, je suis seulement en situation, dans mon expérience directe, de parler de la réalité de ce vécu, aussi longtemps que je reste en face d'une chose ou d'un événement que je suis en train d'observer par les sens. Les sens me dissimulent la vérité de ce qui est observé, aussi longtemps que je l'observe. Il n'en va pas ainsi lorsque je me relie, dans ma connaissance idéelle et spirituelle, avec des entités ou des événements du monde spirituel. Entre alors dans la vision individuelle, l'expérience directe de l'existence de ce qui est perçu, laquelle va bien au-delà de la durée de sa contemplation. Que l'on éprouve par exemple le « Je » de l'être humain comme l'entité la plus archétype propre à cet être, alors on sait dans cette expérience contemplative, que ce « Je » existait avant la vie dans le corps physique et existera après cette vie. Ce que l'on éprouve alors ainsi en ce « Je », celui-ci le révèle immédiatement, de la même façon que la rose révèle immédiatement le rouge de sa couleur. Dans une telle méditation, profondément et spirituellement exercée par cette nécessité de vie, la conscience se développe de plus en plus d'un « être humain intérieurement spirituel » qui en plein détachement de l'organisme physique peut percevoir et se mouvoir dans la vie spirituelle. Cet être humain spirituellement autonome en soi surgit dans mon expérience sous l'influence de la méditation. (Ibidem, p.325 et suiv.)

Rudolf Steiner décrit donc dans « *Mon chemin de vie* », la manière dont il parvint à conquérir le troisième type de connaissance en maîtrisant progressivement sa crise de développement intérieur. Steiner commença en même temps à cette date, en 1904 donc, à apparaître comme occultiste et à décrire le cheminement de connaissance traversé par lui sous une forme plus générale. Comme il l'écrit en préambule de la première édition de « *Comment acquiert-on les connaissances... ?* » de 1909, il veut écrire pour ces hommes qui se posent la question de savoir d'où lui est venu son savoir qui revendique de pouvoir donner des informations sur les questions énigmatiques de la vie.

À ces personnes-là, qui ressentent de l'intérêt pour ces questions, cet écrit voudrait donner une image de ce que l'on doit entreprendre pour apprendre à connaître réellement le monde spirituel. Il voudrait présenter le chemin de connaissance d'une manière telle que celui qui ne souhaite pas s'y engager puisse acquérir de la confiance à l'égard de ce que révèle quelqu'un qui l'a parcouru.
(174)

Il s'agit donc d'abord pour Steiner, par une description de sa méthode cognitive à la base de sa présentation occulte de la conception de l'être humain, d'éveiller la confiance dans un tel genre de description. Son essai voudrait également servir à ceux qui recherchent eux-mêmes le cheminement qui mène aux connaissances spirituelles. C'est presque comme un avertissement qui retentit ici dans ce qu'il dit :

[Cet écrit] ne voudrait pas moindrement offrir quelque chose à ceux qui recherchent eux-mêmes l'accès aux connaissances suprasensibles ... Celui qui est animé d'une telle intention fera bien de se répéter sans cesse que l'exposé du développement de l'âme est beaucoup plus nécessaire que la simple prise de connaissance de son contenu, comme c'est souvent le cas pour d'autres expositions de ce type. Une vie intime au plus profond de ce qui est exposé est nécessaire ; on doit créer la condition préalable de sorte qu'une chose ne soit plus seulement appréhendée dans ce qu'elle a à dire en elle-même, mais par mainte chose communiquée tout autrement. Ainsi acquiert-on l'intuition que l'essentielle ne repose pas dans une vérité, mais dans la cohérence de toutes. Qui veut mettre en pratique un exercice, doit y réfléchir tout à fait sérieusement. Un exercice peut être compris correctement, et correctement exécuté ; et pourtant, il peut avoir un effet incorrect, si celui qui l'exécute ne lui en ajoute pas un autre qui dissolve dans l'harmonie de l'âme l'unilatéralité du premier. Celui qui lit intimement cet écrit, de sorte que sa lecture devienne pour lui un expérience intime, celui-là ne prendra pas seulement connaissance de son contenu, mais à l'endroit de celui-ci il fera naître un autre sentiment ; et il reconnaîtra ainsi quel poids revient à l'un ou à l'autre dans

le développement de l'âme. Il découvrira aussi sous quelle forme il devrait choisir précisément de lui-même telle ou telle forme d'exercice selon son individualité particulière. (Ibidem, p.10 et suiv.)

Rudolf Steiner ne trouve donc pas significatif d'utiliser ces indications à la manière d'une recette. Ce qu'il veut donner, ce sont purement des règles générales, que tout un chacun s'efforçant d'acquérir des connaissances suprasensibles — et ceci en correspondance avec son individualité particulière — doit utiliser à sa façon. Steiner présume donc ici une certaine autonomie d'esprit. Dans l'introduction d'une série d'articles tirés de « *Lucifer-Gnosis* », que Steiner avait pensé récapituler pour former un second tome à son écrit « *Comment on acquiert...* », mais qui n'a jamais été publié par lui, Marie Steiner rapporte combien il avait été difficile d'atteindre cette autonomie spirituelle exigée par Rudolf Steiner.

Ce qui fut le plus difficile, ce fut d'éveiller l'esprit de liberté intérieure et une responsabilité autonome ne reposant que sur elle-même. (175)

Que Marie Steiner ait elle-même ici touché un problème décisif, comme aussi de l'avis de Steiner, cela ressort des exposés donnés en préambule de l'édition de 1914 :

On pourrait voir chez celui qui aspire à un apprentissage spirituel, par exemple dans le comportement personnel à l'égard de tel ou tel enseignant, quelque chose de bien plus essentiel que ce qui doit être vu. J'espère être parvenu, dans cette nouvelle édition, par la manière d'exposer en insistant d'une façon plus tranchante sur maints détails, à montrer combien il importe, pour celui qui cherche à connaître l'esprit au sens des conditions actuelles, d'avoir beaucoup plus un comportement immédiatement objectif à l'égard du monde spirituel qu'à l'égard de la personnalité de l'enseignant. Celui-ci devra de plus en plus adopter seulement la position d'auxiliaire, telle qu'elle est inhérente au sein de n'importe quel autre domaine de la science, selon l'acception nouvelle de celle-ci. Je crois avoir suffisamment signalé que l'autorité de l'enseignant et la foi qu'on peut avoir en lui, ne devraient pas jouer d'autre rôle que celui qu'elles jouent dans tout autre domaine du savoir et de la vie. Il importe beaucoup plus pour moi que l'on juge de plus en plus correctement ce comportement de l'investigateur de l'esprit à l'égard des êtres humains qui ont développé de l'intérêt dans sa recherche. (176)

Pourquoi Steiner insiste-t-il aussi énergiquement sur cet aspect du chemin de connaissance ? Il devait manifestement défendre « l'homme libre » de sa « *Philosophie de la Liberté* » contre une forte tendance à la « foi dans l'autorité », car il voulait procéder avec ses « élèves » d'une manière telle qu'ils ne perdissent pas leur autonomie. Pour ces membres-là, qui voulaient devenir ses élèves ésotériques, il avait donc fondé une « école ésotérique » en 1904 (177), qui fut à la vérité dissoute au commencement de la guerre mondiale, et avant de reparaitre, sous une autre forme à vrai dire en 1924 seulement. Dans le cadre de cette école, Steiner donna des indications générales pour des exercices à certains élèves particuliers, sous forme de « paroles de méditation adaptées ». Avec eux, il se tenait étroitement en contact, parfois même de type épistolaire (178) et l'idée put facilement surgir parmi les membres qu'une école occulte ne fût possible que sous cette forme. Et pour ne pas épuiser ce sujet, il faut signaler encore qu'à l'encontre d'une telle restriction de l'apprentissage occulte, Steiner s'était opposé dans les déclarations citées. (179)

Lorsqu'on compare les indications relativement strictes et précises de l'école ésotérique (180) — publiées pour la première fois autour de 1950 — aux exposés libres et généraux des écrits de Rudolf Steiner lui-même, la différence qui surgit entre un apprentissage au sein d'une école ésotérique et celui fondé sur des indications écrites, devient très nette. Assurément, il ne fut pas facile pour les élèves de l'école ésotérique d'acquérir et de conserver cette autonomie spirituelle dans ces occasions. Celui qui découvre progressivement, sur la base d'indications générales, la façon de procéder dans les exercices, se retrouve « avantagé » par rapport à un élève de l'école ésotérique qui

est soumis directement au contrôle de celle-ci. Steiner aborde ces deux types d'apprentissage dans « *Comment acquiert-on les connaissances... ?* » :

Dans l'apprentissage occulte lui-même, on suit un cursus bien déterminé. Certaines dispositions servent à amener l'âme à entretenir une relation consciente avec le monde spirituel. Ces dispositions, qu'il faut exécuter, se comportent quelque peu comme des communications faites lors d'un cours que l'on dispense à quelque élève d'une école supérieure strictement réglée, comme des instructions dont on lui fait part à l'occasion pour se préparer, à la façon d'une école préparatoire. Cependant l'assiduité la plus sérieuse et la persévérance à l'égard de ce qu'on y trouve indiqué peuvent conduire à un réel apprentissage occulte. (181)

À côté de l'apprentissage orienté par des livres ou lié à une institution, on peut encore envisager d'autres possibilités : après la fermeture de l'école ésotérique, Steiner eut en effet de nombreux « élèves » personnels (182) ; les rapports qu'il entretenait avec eux, il pouvait les organiser d'une manière plus individuelle que dans le cadre institutionnellement figé d'une école ésotérique. La voie propre à Steiner se distingue encore une fois des voies d'apprentissage toutes tracées. Elle fut toujours, au sens de ses analyses et dès le début complètement autonome.

Mais ne devait-elle pas être principalement libre et autonome cette voie d'accès aux connaissances suprasensibles, au sens de la conception de l'être humain de Steiner ? Dans ces écrits, il n'a de cesse de l'exiger, par exemple, lorsqu'il écrit sur « l'idéal » d'une « action procédant du soi » ; pour cela il expose dans son chapitre sur le « sentier de connaissance » dans sa théosophie :

Le but à atteindre se trouve dans un avenir lointain. Mais le connaissant doit avoir la volonté d'envisager clairement le chemin pour y parvenir. Celui-ci est sa volonté à exercer dans la liberté. Car la liberté c'est d'agir à partir de soi-même. (183)

À cette attitude de Steiner correspond le fait qu'il tienne pour dépourvue de valeur l'imitation extérieure de ces préceptes. (184) Malgré cela, il semble y avoir un certain paradoxe dans l'apprentissage occulte : certes, il fallait envisager d'abord des conditions préalables bien déterminées en vue d'un apprentissage occulte, mais l'accomplissement de celui-ci restait un acte libre. Sur la base de ces exigences, il faudrait être au clair sur le fait qu'on ne peut pas à tout moment commencer arbitrairement un apprentissage occulte au sens de Steiner, et que cet apprentissage présuppose beaucoup plus une disposition intérieure, que la vie a préparée par une sorte de nécessité intérieure. Steiner décrit pour lui-même la manière dont, dans la crise intérieure qu'il traversa au début de sa 36^{ème} année, il développa à partir d'une nécessité de vie, une méthode de connaissance menant au domaine suprasensible, une méthode nouvelle pour lui et plus intense. À un endroit déterminé de sa biographie, la nécessité intérieure s'imposa donc à lui et le mena vers la formation d'une nouvelle faculté de connaissance.

(165) Rudolf Steiner : « *Théosophie* », *Ibidem*, cité d'après GA 9, p.172.

(166) Reparu par la suite sous le titre général de « *Tiré de la chronique de l'Akasha* », GA 11.

(167) Édité par Steiner sous ce même titre en 1909, prévu sous forme de livre avec une introduction ; Steiner y retravailla encore à deux reprises en 1914 et en 1918.

(168) Voir la note 143.

(169) Rudolf Steiner : « *Tiré de la chronique de l'Akasha* », dans : *Lucifer-Gnosis* n°14 (juillet 1904), cité d'après GA 11, p.22.

(170) Voir Rudolf Steiner : « *La Science de l'occulte* », *ibidem*, p.21 ; Steiner y caractérise la partie sur les « Connaissances des mondes supérieurs » expressément comme la seconde partie de son ouvrage.

(171) Voir le chapitre 1.2 et la note 133 de cet ouvrage.

(172) Steiner : « *La Science de l'occulte* », *ibidem*, cité d'après GA 13, p.340 et 343 et suiv.

(173) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *ibidem* cité d'après GA 28, p.316 et suiv.

(174) Rudolf Steiner : « *Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ?* » (abrégé en « *Comment acquiert-on... ?* »), Berlin 1910, cité d'après GA 10, p.9.

- (175) Marie Steiner, en introduction à la première publication des cinq articles parus successivement dans *Lucifer-Gnosis*, de 1905 à 1908, sous le titre « *Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ?* » cité d'après GA 12, p.12.
- (176) Rudolf Steiner : « *Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ?* » cité d'après GA 10, p.13 et suiv.
- (177) Voir GA 245 : « *Indications en vue d'une école ésotérique* », Dornach 1968.
- (178) Voir GA 264 : « *Au sujet de l'histoire et des contenus du premier cycle de l'école ésotérique 1904-1914* », Dornach, 1984.
- (179) Le biographe connu de Rudolf Steiner G. Wehr, déduit assez logiquement de cette déclaration et d'autres de Steiner, qu'aujourd'hui, au sens de Steiner donc, à côté de la Société Anthroposophique (au moins la possibilité existe) d'avoir un mouvement anthroposophique qui existât indépendamment d'elle, parce qu'on pourrait y parcourir le « chemin de connaissance » sans avoir pour autant l'intention d'adhérer à une groupe anthroposophique ; voir G. Wehr : « Rudolf Steiner », Freiburg, i. Br. 1982, p.389 et suiv.
- (180) Voir la note 177.
- (181) Rudolf Steiner : « *Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ?* » *Ibidem*, cité d'après GA 10, p.42.
- (181) Voir la littérature des souvenirs, par exemple, Rittelmeyer, Wachsmuth, Kleeberg, Hahn ; voir index de littérature point 4.
- (182) Steiner : « *Théosophie* », *Ibidem*, cité d'après GA 9, p.191.
- (183) Rudolf Steiner : « *Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ?* » *Ibidem*, cité d'après GA 10, p.103.
- (184) Rudolf Steiner : « *Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ?* » *Ibidem*, cité d'après GA 10, p.42.
- (185) Aussi dans les Drames-Mystères, voir GA 14 ; voir également le chapitre 4-2 de ce travail.
- (186) Rudolf Steiner : « *La mystique* », *ibidem*, p.147 dans GA 7 ; il faut constater que Steiner, à côté de ses « manuels d'apprentissage classiques », « *Comment acquiert-on..?* » et « *Science de l'occulte* » donne dans la foulée le titre de « *Des énigmes de l'âme* », quoiqu'il n'y ait aucune indication d'exercices à pratiquer dans les « *Énigmes de l'âme* ».
- (187) Voir la note 186.

3.4 Une image de l'être humain élargie au Cosmos

Dans sa « *Théosophie* », il s'agissait pour Rudolf Steiner d'une réflexion spirituelle sur l'être humain. Pour le dire brièvement, il y tentait de répondre aux questions de savoir ce qui en lui est conforme à l'espèce, et ce qui lui est certes personnel et individuel mais aussi éphémère, et de déterminer en quoi consiste son noyau spirituel éternel. En relation à ces questions, il s'ensuivit pour lui une articulation de l'être humain en corps, âme et esprit. Avec celle-ci, il fut en mesure de commencer à aborder les questions de réincarnation.

Dans la « *Science de l'occulte* » Steiner part de la question de la dépendance de l'être humain à la nature et au Cosmos. Il tente d'y exposer ce qui relie l'être humain aux règnes minéral, végétal et animal et dans quelle mesure il forme indépendamment de ces règnes un règne en soi. En dépit de cette autre problématique, Steiner en revient cependant ici aussi à la même articulation nonuple, ou selon le cas triple (indirecte) de « *Théosophie* ». Il ne fait qu'aborder le problème sous un autre aspect.

Ce que l'être humain a en commun avec le règne minéral, Steiner le caractérise comme le corps physique. La mort met simplement à nu, dans l'entité humaine, ce qui est en elle de même nature que le monde minéral.

Dans le corps physique humain, agissent les mêmes substances et forces qui agissent dans le minéral ; mais pendant la vie, leur activité est mise au service d'une fonction plus élevée. Ce n'est qu'à partir du moment de la mort qu'elles agissent vraiment comme dans le monde minéral. Elles apparaissent alors réellement conformes à leur nature, à savoir qu'elles dissolvent l'organisation physique du corps. (188)

Pendant la vie, un élément caché doit livrer un combat secret, mais incessant, contre les substances et forces de la nature minérale dans le corps physique. L'intuition suprasensible, en tant que membre autonome de l'entité humaine, est en mesure de reconnaître ce qui empêche les substances et forces physiques de suivre pendant la vie leur propre voie en désagrégeant le corps physique. Ce corps éthérique ou corps de vie, comme Rudolf Steiner appelle cette composante, possède une communauté avec l'élément végétal, comme le corps physique en possède une avec l'élément minéral. Tout ce qui est vivant possède un corps éthérique.

Pour pouvoir se faire une idée de la troisième composante de l'entité humaine, Steiner renvoie à ce qui se passe dans le sommeil.

Ce que la vie éveille sans cesse de l'état d'inconscience est, dans l'acception de la connaissance suprasensible, la troisième composante de l'entité humaine. On peut l'appeler corps astral. De la même façon que le corps physique ne peut pas conserver sa forme au moyen des substances et forces qui se trouvent en lui, mais pour vouloir ce conserver [vivant, ndt], il doit être traversé par le corps éthérique, ainsi les forces du corps éthériques ne peuvent pas intérieurement s'éclairer elles-mêmes par la lumière de la conscience. Un corps éthérique, qui serait simplement abandonné à lui-même, devrait nécessairement se trouver constamment dans l'état du sommeil. On peut aussi dire : il ne pourrait entretenir dans le corps physique qu'un être végétal. Un corps éthérique éveillé est traversé de la lumière d'un corps astral... Dans le même sens, comme l'être humain a son corps physique en commun avec les minéraux, son corps éthérique avec les végétaux, son corps astral a le même type de communauté avec les animaux. (Ibidem, p.58 et suiv.)

La connaissance suprasensible acquiert l'intuition d'un autre membre de l'entité humaine, en étant attentive au fait qu'il existe encore des différences au sein même des expériences éveillées.

Cette différence apparaît aussitôt que l'être humain dirige son attention sur le fait qu'à l'état de veille, il se trouve constamment au milieu d'événements qui doivent aller et venir, d'une part, et que d'autre part, qu'il en vit aussi d'autres pour lesquels ce n'est plus le cas. Cela apparaît particulièrement saillant lorsque l'on compare les expériences de l'être humain avec celles de l'animal. L'animal vit avec une grande régularité les influences du monde extérieur et devient conscient des influences de la chaleur et du froid, de la douleur et du plaisir, et de la faim et de la soif, selon certains processus se déroulant régulièrement dans son corps. La vie de l'être humain ne s'épuise pas, quant à elle, dans de telles expériences. Il peut développer des convoitises, des désirs, qui vont bien au-delà de tout cela... À tout ce qui relève de ce domaine, il faut donner une origine particulière. Et cette origine, on peut la voir dans ce que la science spirituelle signale comme étant le « Je » de l'être humain. C'est pourquoi le « Je » peut être appelé la quatrième composante de l'entité humaine. — Si le corps astral était abandonné à lui-même, des sentiments de plaisir et de douleur, de faim et de soif pourraient certes se dérouler en lui ; mais ce qui ne se produirait jamais, c'est la sensation qu'il y a quelque chose de subsistant dans tout cela. Ce n'est pas cet élément subsistant en tant que tel qui est caractérisé ici comme le « je », mais l'essence spirituelle qui en fait l'expérience persistante. (Ibidem, p.60 et suiv.)

La quatrième composante de l'entité humaine, à savoir : *ce qui éprouve cet élément persistant au sein de la personnalité humaine*, Steiner ne la décrit pas du tout comme facilement concevable et expérimentable ; car il ne suffirait pas de dire simplement pour cela « Je », en absence de toute idée. Nous nous perdriions, selon Steiner, en sensation et compréhension à l'égard de ce qui est autre, mais nous ne nous éprouverions pas encore nous-mêmes comme des « je ». Ce, par quoi nous nous éprouvons donc comme des « Je », Steiner le caractérise de nouveau — de la même façon qu'il le fait dans « *Théosophie* » — comme l'âme de conscience. La manière dont il décrit ce processus, en nous rendant conscients de la véritable nature de notre « Je », rappelle de loin l'observation du penser, quoiqu'ici il ne parle pas d'observation du penser, mais d'auto-connaissance de soi (*ibidem*, p.69). Le même processus, que Steiner s'était efforcé de concevoir dans sa « *Philosophie de la Liberté* », se retrouve décrit ici à partir d'un point de vue occulte. Tandis que là il était apparu comme philosophe, ici, il écrit en tant qu'investigateur de l'occulte, occultiste, et donc en partant du point de vue de la connaissance suprasensible.

Du fait que l'être humain devient toujours plus conscient de la nature de son « Je », ses besoins se transforment lentement ; il commence à appréhender son âme à partir du « Je ». Il travaille sur lui-même. Ce travail peut empiéter sur le corps astral.

De ce fait le Je se rend maître de ce corps astral, en s'unissant à l'entité cachée de celui-ci. (Ibidem, p.71)

D'une manière analogue, le travail du Je peut être étendu au corps éthérique et au corps physique. Il en naît seulement alors les composantes supérieures de l'entité humaine. Par la métamorphose des trois composantes inférieures, que l'être humain possède en commun avec la nature, prennent naissance ses composantes supérieures. Quand l'être humain élabore à fond et saisit « l'entité dissimulée » de ses trois composantes inférieures, alors il apprend aussi à connaître intimement les règnes de la nature qui sont unis à celles-ci. Connaissance de soi et travail sur soi signifient donc en même temps connaissance du monde, selon les exposés de Steiner. On en arrive ainsi par la connaissance de soi à une connaissance du monde, à une histoire de la naissance de la Terre ; on en arrive, lorsqu'on poursuit suffisamment loin ce processus d'auto-connaissance, à une « intuition » spirituelle des règnes naturels, des mondes animal, végétal et minéral et de l'histoire de leur naissance.

Celui qui est capable d'élever sa perception au travers du monde visible à celui invisible, celui-là parvient à avoir finalement devant lui ce que l'on pourrait comparer à un gigantesque panorama spirituel, dans lequel tous les événements passés du monde sont consignés. On peut appeler ces

traces impérissables de tout ce qui est spirituel, la « Chronique de l'Akasha », en caractérisant comme entité-Akasha ce qui subsiste spirituellement des événements universels, en opposition aux formes éphémères de ces événements (Ibidem, p.141 et suiv.)

Avant de caractériser plus en détail l'histoire cosmique qui prend ainsi naissance — laquelle est par nature une histoire cachée, « occulte » et au travers de laquelle une image de l'être humain est mise à jour qui apparaît comme la trame intime de l'histoire cosmique — on doit encore une fois attirer l'attention sur le type de description et d'exposition que Steiner utilise ici. On devrait déjà souligner la façon dont Steiner traite cette même « façon de s'y prendre » (guillemets du traducteur, *ndt*), qu'il avait auparavant décrite comme une observation du penser, dans sa « *Science de l'occulte* » en tant que motif d'un « apprentissage occulte ». Ce qui est remarquable à présent, c'est qu'il propose ici tout ce qu'il avait exposé sous une forme philosophique encore dans sa « *Théosophie* », et donc la totalité de la partie déjà discutée dans « *Science de l'occulte* », comme étant le résultat de son investigation suprasensible. Dans sa « *Science de l'occulte* » Steiner apparaît donc publiquement et tout à fait officiellement *devant le monde entier*, comme un occultiste, c'est-à-dire — selon la compréhension qu'il avait de lui-même — comme communiquant des vérités cachées. C'est dans cet état de fait qu'est décelable, pour la première fois, la portée de la progression décrite dans l'année 1904 (189) ; car avec la « *Science de l'occulte* », il ne s'agit plus d'un petit essai opportuniste, mais d'une œuvre majeure de Steiner, et même de son œuvre occulte majeure. En aucune autre de celles destinées antérieurement au public, pas plus qu'après, Steiner n'est apparu aussi publiquement qu'ici en occultiste (190), à vrai dire en occultiste qui est convaincu, conformément à ses propres exposés, qu'on peut quand même aussi suivre par la pensée les connaissances occultes, et certes tout un chacun peut le faire qui n'a même aucune perception suprasensible. Il va même encore plus loin, en affirmant :

Il peut même se présenter qu'un chercheur, capable de percevoir dans les domaines suprasensibles, s'abandonne à des erreurs dans l'exposition logique qu'il en fait et que quelqu'un, par la suite puisse améliorer celle-ci, sans percevoir pour autant lui-même dans le suprasensible mais en disposant de la faculté d'un penser sain. (191)

Dans quel rapport s'insère à présent la cosmologie occulte, qui est dépendante de la conception de l'être humain de Steiner — à savoir qu'elle en est l'élargissement au niveau cosmique — dans les résultats de la recherche en sciences naturelles, bien que celles-ci ne croient en l'existence d'aucune relation entre la naissance du Cosmos et celle de l'être humain ? [En fait il faut nuancer cela : il existe actuellement un « principe anthropique », actuellement en vogue en science matérialiste à vrai dire, qui démontre que le monde n'aurait jamais pu naître, ni apparaître dans ses constantes physiques existantes, sans l'homme, *ndt*]. Steiner est d'avis, en tant qu'occultiste, de laisser sans plus cette question ouverte. S'il n'était pas apparu comme occultiste, il eût dû exposer sa cosmologie de façon à ce qu'elle fût scientifiquement acceptable en ne contredisant pas les faits connus. Il eût dû la prouver dans ses moindres détails. « Pour cela il eût fallu — comme il l'écrit dans l'introduction à la première édition — « de nombreux ouvrages permettant d'introduire celui-ci » (Ibidem, p.9). Steiner croyait-il réellement à la possibilité d'une telle introduction ou bien, ne pensait-il pas plutôt devoir immuniser son occultisme de cette manière, à l'encontre de la critique à laquelle il devait s'attendre ? En tout cas, il comptait bien ouvertement qu'ainsi, ses exposés rencontreraient une vive opposition dans les milieux les plus larges. (192)

Ce qui peut résulter d'une contemplation spirituelle intérieure cosmologique d'un être humain, au moyen du travail d'investigation pratiqué sur les trois composantes de la nature humaine, apparentées aux règnes de la nature, Steiner souhaite le présenter comme un résultat autonome, sans aussitôt devoir entamer une étude comparée avec ceux des sciences naturelles ou de la philosophie de son époque. Il est convaincu que ce qui résulte d'une réelle « contemplation de l'esprit » *ne peut pas* contredire d'éventuels résultats de la recherche dans les sciences de la nature. Selon la conviction de Steiner, ce ne sont pas les faits scientifiques ou ceux qui sont explorables par la

science qui entravent une compréhension de sa cosmologie occulte, mais la façon, dont on interprète ces faits en les arrangeant de toutes pièces pour une théorie ou pour une conception du monde donnée. Dans ce sens, il écrit, en introduction à la quatrième édition remaniée de 1913, ce qui suit à l'adresse de ses lecteurs d'obédience scientifique :

Certaines habitudes du penser — absolument compréhensibles — se trouvent à l'égard de ce qui est décrit dans ce livre dans une opposition si radicale qu'actuellement aucune perspective de trouver un accord avec nombre d'entre elles n'a de chance d'aboutir. On se situe justement ici à l'endroit où l'on doit faire valoir le souhait, que dans l'actualité présente de la vie de l'esprit il ne devrait plus être conforme d'accuser d'hérésie une orientation de recherche qui s'écarte aussi brusquement de la sienne, en la traitant de fantasmagories, de rêveries et autres. (Ibidem, p.20)

Steiner brûle, ici donc avec persévérance, d'une reconnaissance de son occultisme comme d'une nouvelle possibilité d'orientation de recherche.

Face à la cosmologie de Steiner, nous sommes arrivés ici, pour la première fois dans son œuvre, au point où la philosophie est passée dans l'occultisme. Steiner parle-t-il ici à partir du même arrière-plan spirituel, qui n'avait été perceptible d'abord qu'entre les lignes de ses écrits philosophiques et qu'il avait tenté d'approcher philosophiquement dans sa « *Théosophie* » ? Il n'y a là aucune raison d'en douter.

Rudolf Steiner entame la partie véritablement cosmologique de sa « *Science de l'occulte* » par une description de la manière dont la « science de l'esprit » remonte dans une rétrospective l'histoire du devenir de l'homme.

Il se révèle à elle que l'essence véritablement intérieure et spirituelle de l'être humain a traversé une série de vies sur cette Terre. Mais l'investigation de l'esprit remonte ainsi en un moment situé dans un passé révolu lors duquel, pour la première fois, cette essence humaine intérieure est entrée dans la vie extérieure au sens que l'on donne actuellement à celle-ci. Dans cette première incarnation terrestre, ce fut le moment où le « Je » commença à se manifester au sein des trois corps, corps astral, corps éthérique et corps physique. Et il emporta ensuite les fruits de cette activité au-delà de celle-ci, dans une vie suivante.

Si, de la manière qu'on vient d'indiquer, on parcourt à rebours dans la contemplation spirituelle pour arriver à l'endroit en question, on s'aperçoit que le « Je » y trouve un état terrestre, au sein duquel les trois corps, corps physique, corps éthérique et corps astral, ont déjà évolué et ont déjà une certaine interdépendance. Le « Je » se relie pour la première fois avec l'entité que ces trois corps constituent alors. Dès lors ce « Je » prend part à l'évolution ultérieure des trois corps. Avant cela, ceux-ci s'étaient développés, sans ce Je humain, jusqu'au niveau où celui-ci les a trouvés alors.

La science de l'esprit doit encore remonter plus loin dans son investigation, si elle veut répondre aux questions de savoir comment ce sont développés les trois corps jusqu'au niveau, auquel ils purent accueillir un « Je » en eux, et comment ce Je lui-même est arrivé à pouvoir agir au sein de ces corps.

La réponse à ces questions n'est possible que si l'on suit le devenir de la planète elle-même, au sens de la science de l'esprit. (Ibidem, p.138 et suiv.)

Pour « l'investigation spirituelle », il ne s'agit pas de passer simplement en revue les péripéties matérielles de l'évolution terrestre, mais surtout d'examiner « les raisons spirituelles sous-jacentes à la matière ». Ce que Steiner veut dire par cette phrase, il l'éclaire au moyen d'une comparaison :

Lorsqu'on a un homme devant soi qui lève la main, ce geste de lever la main peut être expliqué de deux façons. On peut vouloir explorer le mécanisme du bras et du restant de l'organisme et décrire ainsi l'événement tel qu'il se déroule purement au plan physique. Mais on peut aussi diriger le

regard de l'esprit sur ce qui se passe dans l'âme de l'homme et ce qui forme la raison pour laquelle il lève la main. (Ibidem, p.139)

Rudolf Steiner continue en référence à l'évolution de la Terre :

D'une manière analogue, l'investigateur formé à la perception spirituelle voit des événements spirituels derrière tous les événements du monde physico-sensible. Pour lui, derrière toutes les métamorphoses de l'état substantiel de la planète terrestre se révèlent des forces spirituelles qui agissent derrière les substances. Lorsqu'on remonte par de telles observations toujours plus loin dans la vie de la Terre, on en arrive en un point d'évolution où, pour la première fois, toute substance a pris naissance. Avant ce point il n'y a que du spirituel. On perçoit ce spirituel par cette observation de l'esprit et l'on assiste à la manière dont ce spirituel a dû se densifier partiellement, pour ainsi dire, afin de devenir substantiel... — Ainsi la planète terrestre a-t-elle évolué à partir de cette essence spirituelle universelle ; et tout ce qui est substantiellement rattaché à cette planète a pris ainsi naissance en se densifiant à partir de cette essence spirituelle, à laquelle auparavant il était relié. (Ibidem, p.139 et suiv.)

« L'intuition », que la substance peut « pour ainsi dire se condenser » à partir du spirituel, semble difficile à suivre par le penser. Elle émane de la représentation plus familière de l'incorporation du spirituel dans le substantiel (incarnation). De semblables représentations se retrouvent dans la philosophie indoue [plutôt tibétaine *ndt*] — dans laquelle l'état de spiritualisation est appelé *Pralaya*, et celui de la matérialisation *Manvantara* —, chez Blavatsky et ses élèves. (193) Sinnett, par exemple, présente l'histoire cosmique comme une chaîne ininterrompue de cycles planétaires, de rondes, et ainsi de suite, entre lesquels il y a des « phases de repos » plus ou moins longues qui sont des phases de spiritualisation. Steiner s'oppose cependant à ce « schématisme funeste » et souhaiterait lui substituer une « réalité spirituelle vivante ». (194)

La question de savoir si cette « réalité » est juste, quand il met en relation la naissance et le développement des trois corps, distingués par lui, de l'être humain avec une sorte de « triple déroulement antérieur d'incarnations physiques » de la Terre, ne peut pas être tranchée ici. Steiner décrit au cours de son ouvrage la manière dont ces trois états planétaires antérieurs et l'actuel, ont successivement entraîné la formation des trois règnes naturels et les trois composantes de l'être humain, qui se situent en dépendance étroite avec ces états comme avec les règnes de la nature. Les processus évolutifs décrits sont difficiles à suivre dans le détail. En rapport avec sa conception de l'être humain, on peut constater qu'il conçoit la totalité l'histoire de la naissance de l'univers comme une histoire de la naissance de l'être humain ; dans son esprit, l'homme est né d'une collaboration planifiée d'entités cosmiques et il est fondamentalement possible d'amener une connaissance de leurs interactions.

Concernant maintes choses inhabituelles et difficilement compréhensibles dans la « *Science de l'occulte* » de Steiner, qu'il soit encore mentionné brièvement ici, à titre d'exemple, son concept occulte du temps en comparaison avec ses réflexions antérieures sur ce sujet. (195) Steiner expose que, ce qu'on appelle le « temps », n'est apparu qu'à l'état médian de la première incarnation terrestre de la Terre :

Il faut dire que les états antérieurs ne sont absolument pas temporels. Ils appartiennent à cette région que l'on peut désigner dans la science spirituelle comme étant la région de la « durée continue ». C'est pourquoi tout ce qui est dit dans cet écrit sur de tels états dans la « région de la durée incessante », doit être compris d'une manière telle que des expressions qui se rapportent aux relations temporelles ne sont utilisées qu'à titre comparatif, afin d'expliquer ce qui est décrit. Pour le langage humain, ce qui précède le « temps » pour ainsi dire, ne peut d'abord être caractérisé que par des expressions qui renferment des représentations temporelles. (196)

Steiner n'étaye pas plus solidement et en détail son concept occulte du temps. À l'encontre de ses exposés occultes, Steiner demande au lecteur d'exercer l'absence de préventions. Il ne voudrait pas que, sur la base « d'habitudes du penser », se dressent d'inutiles obstacles à sa compréhension. Steiner exige-t-il ici une foi aveugle ? On lui ferait du tort si on lui attribuait cette intention. L'exigence de Steiner semble beaucoup plus consister à attendre de son lecteur qu'il se concentre, au moins une fois, sur la « *Science de l'occulte* », et de se laisser « vivre au sein » de la manière d'exposer — sans prendre position d'avance pour ou contre —. Même si cette exigence, dans la perspective de Steiner, possédait une certaine justification, il n'en reste pas moins qu'elle eût pu être ressentie par beaucoup comme une vraie exigence. Steiner était parfaitement conscient de cela, comme cela ressort du préambule, rédigé quelques semaines seulement avant sa mort, pour l'édition de 1925 :

Mais précisément se dressait devant mon âme cet état de fait qu'à l'époque dans laquelle la conscience de l'humanité s'était le plus éloignée du monde de l'esprit, les communications à partir de ce monde de l'esprit répondent à l'une des nécessités les plus pressantes qui soient. Je compte sur le fait qu'il existe aussi des êtres humains qui ressentent plus ou moins pesamment cet éloignement de toute spiritualité au point qu'elle en vient à constituer un obstacle pour leur vie, de sorte qu'ils recourront à ces communications du monde de l'esprit en étant animés d'un ardent désir intérieur. (Ibidem, p.28)

(188) Rudolf Steiner : « *La science de l'occulte en esquisse* », Leipzig 1910, cité d'après GA 13, p.53.

(189) Voir le chapitre 3.1 de ce travail.

(190) Un seul passage dans la « *Science de l'occulte* » signale une trame philosophique, à savoir là où Steiner, en s'appuyant sur l'*Anthropologie* de I.H. Fichte, parue en 1856, tente de concevoir le noyau essentiel immortel de l'être humain.

(191) Rudolf Steiner : « *La science de l'occulte en esquisse* », *ibidem*, cité d'après GA13, p.143.

(192) À l'adresse de ces lecteurs qui eussent l'opportunité de se comporter positivement à l'égard de ses exposés, il dit qu'il souhaiterait avant tout des lecteurs, « qui ne sont pas enclins à donner une foi aveugle dans les choses qu'il présente » et « qui ne les laissent justifier que par la logique » (*Ibidem*, p.14 et suiv.).

(193) Voir par exemple A.P. Sinnett : « *La doctrine ésotérique ou le Bouddhisme secret* », Leipzig 1884.

(194) Rudolf Steiner à Marie von Sivers, le 14.3.1905, cité d'après GA 262, p.52.

(195) Voir les chapitres 1.1 et 1.2 de cet ouvrage.

(196) Rudolf Steiner : « *La science de l'occulte en esquisse* », *ibidem*, cité d'après GA13, p.170.

Partie IV

Tentative de fondation philosophique et anthroposophique de l'image de l'être humain exposée au plan occulte

4.1 De la théosophie à l'anthroposophie

Dans ce qui précède, on a exposé la manière dont Steiner — en partant des déclarations programmatiques du jeune Fichte — élargit sa conception de l'homme en un enseignement de l'âme qui lui est propre (197) et comment ensuite, dans le contexte d'une confrontation engagée au sein du courant théosophique d'empreinte blavatskyste, il en arrive à la compléter par une dimension « cosmique » (198), au moyen d'un occultisme affirmé par lui en cette année-clef de 1904. La théorie de l'évolution cosmique de Steiner se comprend donc comme le résultat d'un processus de connaissance de soi, qui se déroule au sein de l'âme. En elle, et par son activité, les connaissances « cosmologiques » doivent se réaliser. Avec la cosmologie de Steiner, il s'agit donc de résultats d'investigation de l'âme selon une connaissance de soi engagée sur soi. On a attiré l'attention sur l'abîme qui s'ouvre ainsi entre l'occultisme de Steiner et la représentation scientifique courante. Manifestement, Steiner le prit tout d'abord consciemment en compte, comme une conséquence inévitable de son virage vers l'occultisme, avant cependant de repartir aussitôt en quête de ponts pour franchir cet abîme ainsi ouvert.

Quelques semaines avant la parution de sa « *Science de l'occulte* », il commence déjà à présenter au sein de la section allemande rassemblée à Berlin à l'occasion de l'Assemblée générale (annuelle), un nouveau chemin « en vue d'une plus solide fondation, afin de donner un ordonnancement plus solide de notre cause ». Il fait cela en donnant parallèlement une série de quatre conférences sur le thème « Anthroposophie ». En promettant beaucoup, il commence de la façon suivante :

Nous avons ici à Berlin et en d'autres lieux, où s'est répandue notre Société théosophique, entendu tant de choses qui appartiennent au domaine général de la théosophie, lesquelles étaient tirées de ce qu'on appelle les hauteurs de l'investigation spirituelle, qu'un jour le besoin devait nécessairement apparaître, ou bien pour mieux dire devrait [soulignement de W.K.] nécessairement apparaître, de faire quelque chose en vue d'une sérieuse et digne fondation de notre courant spirituel. (199)

Steiner ne semble jamais avoir utilisé jusque là le terme « anthroposophie » au sein du milieu théosophique. Il faut pourtant rappeler qu'au temps de la fondation de la section, au sein du milieu non-théosophique qu'étaient « *Die Kommenden* », il avait donné un cycle de conférences intitulé : « *De Zarathoustra à Nietzsche. Histoire de l'évolution de l'humanité..., ou encore Anthroposophie* ». (200) L'histoire de l'évolution de l'humanité, qui était en vue alors, « à l'appui des conceptions du monde depuis les époques orientales les plus reculées jusqu'à la présente » il la caractérise à présent, dans son regard rétrospectif, comme le « chapitre historique de l'Anthroposophie ». (201) Que comprend-il donc ainsi sous le terme « Anthroposophie » ? Il l'explique à ses auditeurs en recourant à la comparaison suivante :

Lorsqu'on veut examiner une région, on peut observer tout ce qui s'étale devant soi, villages, bois, prairies humides, routes et autres, en promenant son regard de lieu en lieu, par les routes et les villages, par les prairies et les bois qu'on a en dessous de soi. On aura alors toujours à chaque fois sous les yeux, selon l'endroit où tombera notre regard, une petite partie, une toute petite partie de la contrée. Mais on peut encore s'élever plus haut, au sommet d'une montagne et depuis celui-ci contempler d'un vaste regard l'ensemble du paysage. Alors les détails s'effaceront au regard ordinaire très indistinctement ; par contre, on en retirera aussi un vaste aperçu de l'ensemble. On peut caractériser à peu près ainsi le rapport qui existe entre ce qu'on appelle dans la vie ordinaire

la connaissance humaine, la science humaine, avec ce qu'est la Théosophie. L'ordinaire connaissance humaine se promène dans le monde des faits en procédant de détail en détail. La Théosophie escalade le sommet élevé d'une montagne. De ce fait sa perspective s'élargit. Mais elle doit utiliser des moyens particuliers ensuite, quand elle arrive au sommet, pour pouvoir encore discerner quelque chose de ce qu'elle a sous les yeux. Les moyens qui doivent alors être employés, ont été souvent et souvent décrits, et même dans mon essai « Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ? ». Il y est montré comment il est possible à l'être humain de s'élever à ce sommet idéal, sans perdre pour autant la possibilité de voir surtout encore quelque chose. Mais une troisième possibilité existe à présent encore — et cela peut directement être mis en évidence à partir de cette comparaison — : on ne monte plus jusqu'au sommet, on s'arrête à mi-pente, pour ainsi dire. Si l'on reste en dessous, on voit plus distinctement les détails devant soi ; On n'a pas d'aperçu, et on voit ce qui est au-dessus d'en bas. Quand on est en haut, on n'a rien d'autre au-dessus de soi que le ciel divin, et on voit tout ce qui est en dessous de soi. Quand on est à mi-pente, on a quelque chose en dessous de soi et quelque chose au-dessus de soi, et on peut faire la comparaison de l'un avec l'autre. (202)

Tandis que l'on pourrait définir la Théosophie par cette phrase : « Laisse le dieu parler en toi, et ce qu'il te dit ensuite sur le monde, c'est la Théosophie », il faudrait caractériser l'Anthroposophie, en disant :

Tiens-toi au milieu, entre Dieu et la Nature, laisse l'être humain parler en toi sur ce qui est au-dessus de toi et s'illumine en toi, et sur ce qui s'élève en toi, alors tu as l'Anthroposophie, la sagesse, que l'être humain exprime. (Ibidem, p.17 et suiv.)

Dans la comparaison citée, Steiner caractérise son écrit « *Comment acquiert-on.. ?* » comme un écrit théosophique. On devrait de même qualifier de théosophique son ouvrage sur la « *Science de l'occulte* », tandis que pour « *Théosophie* » on est nécessairement forcé de le faire. (203) Parce que l'anthroposophie est une clef importante pour accéder au domaine de la Théosophie, il veillera donc à disposer le plus tôt possible d'une brève esquisse de celle-ci.

De fait, en 1910, Steiner a travaillé déjà à une formulation écrite de son « *Anthroposophie* ». Il voulait en achever le premier volume pour l'Assemblée générale suivante de sa section et il en fit même déjà imprimer les premières feuilles. Mais il n'a pas pu poursuivre cette ébauche parce que selon lui « simplement le langage ne s'y prêtait d'abord pas... à ce que je voulais obtenir », confia-t-il dix ans plus tard et il ajouta :

Par la suite j'ai été surchargé de travail et jusqu'à présent, je n'ai jamais pu achever ce livre. » (204)

Une demie année plus tard, il compléta sa déclaration :

*Malheureusement... mon emploi du temps s'est vu si rempli par toutes les choses possibles et en particulier dans ces dernières années, si bien que ce que je devrais désigner comme une activité particulièrement nécessaire, de rigueur même à la vérité, à savoir venir à bout de la rédaction de cette « *Anthroposophie* », n'a pas pu se réaliser. (205)*

« L'Anthroposophie » de Steiner est donc restée à l'état de fragment et ne fut publiée qu'en 1951. À partir d'un examen attentif des dix chapitres existants de ce fragment et du programme qui leur est sous-jacent, on peut en retirer l'impression qu'on a là à faire avec un chef-d'œuvre incomplet de Steiner qui — à la façon de « *Théosophie* » qui se situe, tant par le contenu que par la méthode, entre philosophie et occultisme — eût elle aussi servi de médiatrice entre ces deux domaines si seulement elle avait pu être achevée. Quelle position qualitative revient donc à cette « *Anthroposophie* » de Steiner dans l'ensemble de son œuvre, cela ressort bien du fait qu'elle

émergera de nouveau dans les impulsions fondamentales de la pédagogie Waldorf et qu'elle en imprégnera celle-ci. (206)

Plus de trois ans avant son exclusion de la Société théosophique, Steiner commença à parler d'Anthroposophie devant les membres. Ces discours n'étaient pas liés à une récusation de la Théosophie. Sa différenciation, très nettement effectuée dans son ouvrage fragmentaire, entre Théosophie et Anthroposophie, s'estompa pour un certain temps d'abord à la suite de l'exclusion de Steiner, parce qu'il ne pouvait plus avoir recours après cela si naturellement au terme même de Théosophie. Il utilisa donc à sa place fréquemment dès lors le terme « science de l'esprit ». Le terme « Anthroposophie » ne caractérise donc aucunement, du moins à l'origine, la théosophie steinerienne, ou bien encore, pour le dire plus nettement : l'occultisme steinerien — en opposition, par exemple, à (l'occultiste) théosophie blavatskyste — parce qu'en 1909 déjà, Steiner fait clairement la distinction dans son œuvre entre une partie théosophique et une partie anthroposophique.

De quoi a donc l'air, alors, le programme anthroposophique de Steiner à cette époque ? Il l'évoque dans la première partie de son « *Anthroposophie* » :

On ne doit donner ici... qu'une esquisse... Dans un temps qui n'est pas trop éloigné, nous en ajouterons deux autres qui formeront une totalité avec la première. Car dans l'esquisse qui suit on ne caractérisera que ce qui a trait à la dimension corporelle de l'être humain. Et celle-ci doit être appelée une Anthroposophie au sens strict. Une seconde esquisse, désignée par psychosophie, concernera la vie de l'âme et une troisième, appelée pneumatosophie, la vie de l'esprit. Et par celles-ci on entamera une autre voie que celle inaugurée par la Théosophie elle-même, mais qui en retrouvera les résultats. (207)

Le programme anthroposophique de Steiner englobait donc trois parties : une anthroposophie au sens strict, une psychosophie et une pneumatosophie. Cela correspond parfaitement avec l'organisation triplement exposée dans « *Théosophie* » de l'être humain en corps, âme et esprit. Pourtant, dans l'anthroposophie on ne doit pas :

En venir à une présentation de l'être humain extérieur comme la révélation de l'essence spirituelle de l'homme ; on doit bien mieux envisager cette révélation elle-même. On doit observer l'homme extérieur, tel qu'il vit dans le monde sensible [soulignement de Steiner]. Toutefois cette observation doit advenir de manière à en rechercher l'arrière-plan spirituel. (Ibidem, p.27)

Tandis que dans « *Théosophie* », l'accent est mis sur une considération de l'être humain spirituel, c'est l'homme extérieur qui doit être exploré ici.

Des trois parties planifiées, n'existent — outre quelques esquisses — que les dix premiers chapitres de la première partie rédigée. Par-dessus le marché, il existe aussi des transcriptions de douze conférences en tout consacrées au même thème, que Steiner avait données en relation avec les Assemblées générales des années 1909, 1910 et 1911. (208) Dans quatre de ces conférences, il a spécifiquement traité alors d'anthroposophie, de psychosophie et de pneumatosophie, de sorte que nous pouvons nous faire une image du contenu et de la structure de l'œuvre envisagée. En tout cas il subsiste — abstraction faite qu'au plan du contenu, l'ouvrage reste fragmentaire — *au plan méthodique* une grande différence entre les conférences et l'écrit inachevé. Les quatre conférences sur l'Anthroposophie renferment de nombreuses indications sur des ensembles de représentations « théosophiques ». Steiner se voyait probablement porté à cela par les attentes de ses auditeurs, qui s'interrogeaient vraisemblablement avec impatience sur en quoi allait consister désormais la relation entre la nouvelle anthroposophie et la théosophie habituelle. Pour un non-anthroposophe, en effet, il se peut que ces conférences agissent de manière primesautière et incohérente, s'il n'est pas capable de faire abstraction de ces indications ; car Steiner n'explique pas en détail le rapport existant entre les exposés anthroposophiques et les représentations théosophiques, lesquelles ne sont ici que retouchées légèrement, car les auditeurs les connaissaient à fond. Les conférences sur la

psychosophie et la pneumatosophie sont sous ce rapport plus conformes à l'unité. Manifestement les membres s'étaient entre temps déjà habitués à la nouvelle Anthroposophie — quand bien même pas encore complètement, car il est frappant que Steiner s'excusât alors fréquemment auprès de ses auditeurs de s'attarder si longuement sur des représentations apparemment si faciles, reposant à la base de la nouvelle façon de prendre en considération les choses.

Au contraire des conférences, dans le fragment, aucune connaissance « théosophique » n'est présumée. Il s'efforce d'y construire selon une méthode irrécusable. La comparaison entre le fragment et les conférences illustre de manière exemplaire — soit dit en passant — combien, pour une grande partie des conférences, une autre importance revient à *la méthode*, que dans les écrits publiés par lui. Avant tout, dans les conférences données aux membres, il supposait fréquemment chez ces derniers des connaissances « théosophiques », ce qui n'est pas le cas dans ses écrits. **(209)** Quelle est l'image détaillée de l'être humain extérieur chez Steiner, en correspondance avec le fragment « *Anthroposophie* » ? Il le décrit d'une part comme un être sensoriel et d'autre part comme porteur de processus de vie. Steiner parle de toute une série de types de sens perceptifs qui dépassent de loin le nombre de ceux habituellement reconnus. Pour cela, il définit ce qu'est une expérience sensorielle de la manière suivante : au moyen de l'expérience sensorielle, on a l'occasion, « de reconnaître l'existence d'un objet, d'un être ou d'un événement de manière telle [qu'on] est justifié à placer cette existence dans le monde physique ». **(210)** Conformément à cette définition, il attire l'attention, par exemple, sur la capacité à percevoir son propre état corporel (par exemple, la fatigue, le bien-être etc.) par les sens, et il attribue à cette sorte de perception un sens approprié à celle-ci : le sens de la vie. À côté du sens de l'équilibre, également généralement reconnu et par lequel nous pouvons percevoir notre position dans le monde extérieur, Steiner voit encore un autre sens, qui nous permet — de l'intérieur — de percevoir nos mouvements : le sens du mouvement propre. **(211)** Par les sens de la vie, du mouvement propre et de l'équilibre, l'être humain acquiert la sensation globale de sa corporéité sous forme d'un tout.

On peut dire que l'âme ouvre la porte à sa propre corporéité, au moyen des sens de la vie, du mouvement propre et de l'équilibre, et elle la ressent dès lors comme le monde qui lui est immédiatement extérieur. (212)

Parmi les sens habituellement reconnus comme tels, il est étonnant que Steiner ne fasse pas prévaloir le sens du toucher comme étant un sens proprement dit. En fait, on ne perçoit pas directement par le sens du toucher un objet extérieur, mais on a en soi une expérience sensible d'un objet. On ne perçoit pas directement et sensiblement cet objet par ce sens, mais on infère de l'existence de cet objet à partir d'un jugement, qui intervient secrètement. Cependant, les expériences intérieures que l'on a avec le corps, tombent dans le domaine des sens de la vie, du mouvement propre et de l'équilibre. Pour Steiner le sens du toucher est une expérience qui ne commence qu'à la limite d'une véritable expérience sensorielle, lors de laquelle, on vit certes à proximité du monde extérieur, mais sans en avoir encore une perception proprement dite. Dans des exposés oraux ultérieurs, il compte cependant encore le sens du toucher au nombre des expériences sensibles. **(213)**

Dans le toucher, on n'éprouve que le fait du monde extérieur, mais pas encore son « comment ». Il est difficile de le reconnaître, parce que la propre expérience qu'on en a semble exprimer le contraire. Cependant, ce que l'on éprouve en tant que qualité du toucher, Steiner l'attribuerait avant tout au sens de la vie. Avec l'odorat, le goût, la vue, le sens de la chaleur et de l'ouïe, on entre progressivement de plus en plus dans la nature du monde extérieur. L'odorat est compris par Steiner comme la perception d'une simple substantialité ; dans le goût, on perçoit une relation d'échange entre la substance et le monde intérieur ; dans la couleur s'exteriorise déjà, au-delà de la simple substantialité, un peu de la nature d'une chose ; mais ce n'est qu'à partir de la perception de la chaleur que l'on pénètre au-delà de la superficie d'une chose, et lorsqu'on ausculte un objet en le faisant retentir, on peut avoir une expérience de sa nature interne par le son qui en émane, car c'est à présent l'ensemble de la structure de cet objet qui participe à ses vibrations. Avec la distinction

entre ton et son, Steiner en arrive à parler d'un autre organe sensoriel : le sens du son articulé, ou langage.

Un son ne laisse pas ressentir simplement sa valeur de ton, mais avec lui, on perçoit quelque chose de beaucoup plus intérieur, que ce qu'est le simple ton. Quand on dit que dans le ton vit l'âme d'un corps, on peut aussi dire que dans le son (articulé, ndt) se révèle, cet élément de la vie de l'âme de sorte qu'il s'en dégage, il se libère de l'élément corporel, et apparaît phénoménalement avec une certaine autonomie. (214)

La qualité particulière du son (articulé, *ndt*), qui va au-delà du simple ton, Steiner tente de la rendre plus claire par le fait qu'un son de douleur (cri), une lamentation, nous fait directement participer à la souffrance d'un être vivant, sans qu'aucune réflexion quelconque ou autre chose réfléchie ne vienne s'y immiscer. La perception d'une telle intériorité, comme elle peut le devenir aussi par le geste, la mimique ou la physionomie, tombe dans le domaine du sens du son (articulé, *ndt*). Un enfant apprend d'abord à ressentir la signification du son du mot avant d'en venir à des jugements avec le langage.

Celui qui, comme Steiner, octroie à l'intériorité qui s'exprime dans le son un sens spécial, n'est que conséquent dans ses actes, car s'il avance plus loin dans cette direction, et il en vient à attribuer un sens particulier à la perception des concepts car les concepts aussi peuvent nous ouvrir directement dans notre relation au monde extérieur, comme les impressions habituelles des sens. Cette appréhension, cette compréhension immédiate, « peut précéder toute réflexion et tout jugement », explique Steiner telle une perception à l'aide du sens du concept (*Ibidem*, p.37).

Toute expérience sensorielle, comme le constate Steiner, est expérience du Je ou bien, exprimée autrement : une expérience du Je de l'être humain. Celui qui s'approche du monde sensible par le sens du toucher, appréhende sa propre corporalité par le sens de la vie, du mouvement propre et de l'équilibre ; avec les sens de l'odorat, du goût, de la vue, de la chaleur, de l'ouïe, du son articulé et du concept, il pénètre graduellement dans les profondeurs du monde extérieur. Elles s'ouvrent intérieurement à lui sous la forme d'expérience du Je. La propre sensation du je, est donnée, par-dessus le marché, comme la perception du Je de l'être humain (*Ibidem*, p.75 et suiv.). Cette perception du Je, doit-elle à présent aussi faire l'objet d'expériences sensorielles ? — Ce qui nous permet d'avoir cette sensation du Je, Steiner l'appelle organisme du Je. Parfois il parle aussi d'un véritable *sens du Je*, qui nous délivre une sensation du Je. D'une manière analogue, il parle, en relation avec le sens du son articulé et du concept, d'un organisme du son articulé et d'un organisme du concept, dont on peut suivre la naissance dans la vie parce que son édification ne cesse de se produire. Pour Steiner, avec la sensation du Je, une expérience est offerte qui, de la même façon que le sens du toucher à la frontière inférieure, édifie la frontière supérieure de l'expérience sensorielle. Les processus de la vie s'articulent à présent au sein de l'expérience sensorielle. Steiner en distingue sept : la respiration, l'homéothermie, la nutrition, l'excrétion, l'homéostasie, la croissance et la reproduction (*Ibidem*, p.50 et suiv.). Avec tous ces processus vivants, sont liées des expériences du sentiment situées sous le seuil de conscience, de type instinctif. Ces expériences, qui ne sont pas perçues consciemment normalement par le Je, se comportent à l'égard des processus de vie d'une façon analogue « aux expériences intérieures se rattachant aux perceptions sensibles, qui s'opposent au sein du Je aux processus de ces perceptions » (*Ibidem*, p.53). Sinon que le degré de netteté, avec lequel les expériences sensorielles extérieures sont vécues intérieurement, est bien plus élevé que celui qui revient au vécu intérieur engendré par les processus vivants caractérisés ici.

*Pour ainsi dire sous ou bien dans « l'Homme-Je » s'en dissimule un autre, qui s'édifie à partir d'expériences intérieures, de la même façon que l'Homme-Je se construit sur la base des expériences liées aux perceptions sensibles extérieures. Et ce Je, qui se situe sous « l'Homme-Je » n'est pris en compte correctement dans la vie, qu'à partir du moment où il s'annonce à l'Homme-Je par les perturbations au sein de son expérience (il s'agit d'expérience intérieure, ndt). (*Ibidem*, p.53 et suiv.)*

Steiner constate une nette différence entre l'expérience du sentiment de type instinctive, liée aux processus vivants et celle qui est liée à la perception sensible.

Il s'ensuit de l'expérience sensible qu'un jugement ne peut s'y rattacher qu'au moyen du Je...Mais ce qui est à présent suscité comme expériences intérieures, par les processus de la respiration, de l'homéothermie, de la nutrition et autres, cela renvoie de soi-même d'emblée à quelque chose qui ressemble à un jugement, sans cependant l'intercession du « Je ». (Ibidem, p.54)

Dans l'expérience de la faim, par exemple, une indication repose directement sur quelque chose qui dépend du processus vivant de la nutrition, pour ainsi dire un jugement instinctif, lequel se rattache de manière analogue à l'expérience du sentiment instinctif qui l'accompagne de la même manière « qu'un jugement se rattache à une perception sensible ». Il faudrait faire la distinction entre le plaisir de respirer, le plaisir d'avoir chaud, pour autant qu'il s'agit d'expérience intérieure instinctive, et les perceptions du sens de la vie qui leur correspondent.

Les vagues instinctives doivent d'abord venir frapper le rocher du « Je », pour ainsi dire, parvenir au domaine du sens de la vie. (Ibidem, p.55)

Steiner fait donc la différence, en se référant aux processus de vie, entre l'être humain, comme simple porteur de ces processus, et celui qui vit de manière instinctive la présence de ces processus. Cet homme qui vit de manière instinctive, il le nomme, en s'appuyant sur les concepts « théosophiques » utilisés par lui, l'être humain « astral ».

Steiner décrit donc l'homme comme consistant en quatre composantes : homme-Je et homme astral, « lesquels déploient leur vie au sein de processus intérieurs », on pourrait aussi dire : ils forment les pôles sensitif et conscient ; auxquels s'ajoutent les hommes respectivement porteurs d'organes des sens et de processus de vie. En s'appuyant de nouveau sur les concepts « théosophiques », utilisés antérieurement par lui, Steiner désigne le porteur des organes sensoriels, le corps humain physique, et la « manifestation » des forces de vie, le « corps éthérique ».

Dans une progression ultérieure de son « Anthroposophie » Steiner pose la question de l'origine, de la naissance originelle des organes sensoriels et des processus vitaux, qui servent respectivement au développement de la conscience pour l'homme-Je et à celui de la sensation pour l'homme astral. À partir de l'étroite interdépendance de l'homme-Je et du porteur des organes sensoriels — les expériences liées au sens, Steiner les explique en effet comme étant des expériences du Je — Steiner infère que les organes des sens doivent avoir été édifiés à partir d'un monde apparenté au « Je ». À partir de l'étroite interdépendance de l'homme qui vit instinctivement et le porteur des processus vitaux, il infère que les organes vitaux sont édifiés à partir de forces de vie apparentées à l'homme astral. Et parce qu'un organe sensoriel doit avoir eu, dès le début, la possibilité d'être prédisposé au sein des organes vitaux, pour pouvoir naître au plan physique, Steiner place les forces qui reposent à la base des organes de vie avant les autres forces, à partir desquelles les organes des sens ont été construits. Les organes sensoriels proviennent donc, selon Steiner, d'un monde plus élevé que les organes de vie. Il en vient ainsi à distinguer quatre mondes, qui ont participé à l'édification de « l'homme extérieur » :

1. un monde suprasensible, dans lequel reposent les forces d'édification des organes des sens. 2. un monde suprasensible, dans lequel se trouvent les forces de construction des organes vitaux. Celui-ci présuppose l'autre ; c'est pourquoi le premier peut être désigné comme le monde spirituel supérieur et le second le monde spirituel inférieur (Ibidem, p.63)

Le monde spirituel supérieur peut être pensé — autant qu'il est possible — comme autonome, clos en soi, alors que dans l'inférieur, ce sont plutôt des influences fondamentales orientées par le supérieur qui sont actives.

Le troisième monde, Steiner le décrit comme tel dans l'être humain qui vit et éprouve de manière instinctive

Ainsi a-t-il des rapports avec les processus vitaux, de sorte que ceux-ci se révèlent comme des instincts de vie. Ceux-ci présument donc l'existence des processus vitaux, et donc du second monde. (Ibidem, p.63)

Du fait qu'ils présupposent le second monde, ils présument indirectement aussi l'existence du premier.

Le quatrième monde est

Un monde, dans lequel les expériences sensorielles se manifestent à l'homme-Je au travers des organes sensoriels. Celui-ci est aussi le monde physique sensible.

Le quatrième monde, qui « conformément à sa définition », présuppose le premier, présuppose également le second et le troisième, dans la mesure où les organes sensoriels sont animés et dépendent des processus vitaux. Les quatre mondes nommés se situent réciproquement dans un rapport tel que seul le premier peut être pensé en soi, alors que chacun des trois autres présuppose pour exister en propre, les activités de chaque monde qui le « précède ». On peut donc dériver de cet état de fait une histoire de la naissance des quatre mondes, qui n'est cependant pas abordée de manière explicite dans les parties existantes du fragment. Avec les exposés décrits jusqu'à présent, Steiner s'est avancé de sorte que dans la description de « l'homme extérieur », dans sa quadruple composition — qui coïncident avec celle qu'il avait décrite dans sa « *Science de l'occulte* » — il a montré en *principe* la manière dont on peut se représenter l'*apparition* de cet homme quadruple, mais il n'a pas encore montré la façon dont il se pense en détail. C'est précisément ce qui devait faire l'objet des chapitres qui sont restés inachevés de son « *Anthroposophie* ». Au milieu de cette rédaction, il s'est brusquement arrêté en 1910.

Dans « l'*Anthroposophie* » de Steiner, nous sommes parvenus au point où surgit, à partir de la description de l'homme extérieur, la question de la naissance de celui-ci, là où l'anthropologie dans l'histoire de l'univers se renverse en cosmologie : à partir d'une quadruple constitution de l'être humain est inférée l'existence de quatre « mondes ». Dans la « *Science de l'occulte* » cette même quadruple articulation est « expliquée » au moyen de quatre états d'évolutions planétaires, quatre états planétaires de « réincarnations de la Terre » (Il faut rappeler ici que l'ancien Saturne par exemple continue d'exister présentement à l'arrière-plan de l'état terrestre actuel il y a donc coexistence des deux aspects, *ndt*).

À partir de l'observation de la manière différente dont Steiner s'y prend pour présenter les mêmes questions dans son « *Anthroposophie* » et dans sa « *Science de l'occulte* », la tension qu'il a dû vraisemblablement éprouver en lui entre « l'occultiste » et le « philosophe » a dû être particulièrement intense. D'une part, dans son « *Anthroposophie* », il n'attend rien d'autre de la part de son lecteur, ni plus ni moins, qu'une participation active de son penser. Son cheminement idéal peut simplement être suivi et compris par le lecteur, pas à pas. La méthode fondamentale ainsi employée par Steiner peut être qualifiée comme absolument *philosophique*. Dans la « *Science de l'occulte* », il semble attendre, par contre, beaucoup plus qu'un penser actif de son lecteur. Avec des représentations, qu'il n'est pas en mesure de comprendre aussitôt, ce lecteur doit vivre, les « éprouver » d'une certaine façon dans la vie, en effet, en les « mettant en œuvre », (215) pour apprendre à en mesurer progressivement la véracité ; ce qui suppose d'avance une solide confiance en Steiner ou bien un puissant intérêt porté à son œuvre. D'autre part, Steiner conserve fermement dès le premier chapitre de son « *Anthroposophie* », la direction où doivent mener ses investigations : à savoir, qu'on doit en arriver au même résultat que dans son ouvrage (occulte) « *Théosophie* ». Mais si on veut savoir à quelles difficultés il s'est heurté dans l'exposé de son intention, il faut examiner le fait qu'il resta proprement bloqué au beau milieu de sa tentative d'exposition

philosophique de son occultisme. On réalise alors en effet que des obstacles presque insurmontables surgissent clairement — que Steiner avait déjà éprouvés lors de la réalisation de la disposition originelle, laquelle lui tenait le plus à cœur — quand on part du fait que cette disposition consistait à rendre compréhensible tous les contenus de la conscience contemplative, d'ouvrir une communication générale à partir « d'intuitions spirituelles ». Il ne voulait pas se satisfaire d'une exposition occulte de ces « visions », telle qu'elle se présente dans la « *Science de l'occulte* » ; il voulait leur donner un fondement philosophique dans son « *Anthroposophie* ». Il voulait que ce qui était une certitude intérieure pour lui, soit accessible à la compréhension du plus grand nombre de ses contemporains. Quoiqu'il ne pût achever son « *Anthroposophie* », celle-ci ne devait cependant pas rester sa dernière tentative réalisée dans cette direction. **(216)**

Les problèmes et difficultés auxquels Steiner devait nécessairement se heurter dans l'élaboration de son « *Anthroposophie* », après avoir déjà rédigé sa théosophie (occulte) dans la « *Science de l'occulte* », et donc après l'avoir ainsi fixée, pour ainsi dire, deviennent évidents si l'on réfléchit que le fait de répandre oralement, ou pire d'en fixer le contenu par l'écrit, des visions occultes (ou intuitions spirituelles, *ndt*), cela entraîne aussitôt une certaine « dénaturation » de celles-ci, puisque le langage ne leur est jamais approprié. Assurément, tout cela eût été plus facile pour lui si, à l'appui de son œuvre, jusqu'à l'année 1904 environ, il avait pu engager directement dans la foulée le cheminement anthroposophique. Dans la troisième partie de cet ouvrage, nous avons exposé les raisons pour lesquelles Steiner, conformément à ses propres indications, ne s'est pas engagé directement dans cette voie, mais a emprunté le détour, pour le dire ainsi, par l'occultisme. **(217)**

Pour en retirer une impression de la manière dont Steiner explique, dans le fragment « *Anthroposophie* », l'histoire de l'évolution de l'humanité en tant qu'histoire de la naissance du monde, à savoir la manière dont il ancre ainsi son image de l'être humain au plan de l'évolution universelle, on va prendre comme exemple la naissance des organes sensoriels pour montrer comment il procède *au plan de la méthode*. Il part du fait qu'il y a trois organes sensoriels dont l'évolution n'intervient qu'après la naissance de l'enfant : les sens du Je, du concept et du son articulé. Nous sommes inhérents à l'évolution de ces trois sens, pour ainsi dire. Si nous pensons profondément à l'intérieur de ce processus, en le vivant du point de vue des forces qui les édifient, ainsi pouvons-nous en arriver, selon la conviction de Steiner, à une compréhension du processus. Et si le processus à l'œuvre dans l'organe est compris une fois, alors on pourrait tenter de comprendre la naissance du reste des autres organes sensoriels. Sur la discussion du problème de la naissance des organes vitaux, Steiner procède méthodiquement de la même façon. Le but, c'est d'y pénétrer aussi loin qu'une explication de la configuration humaine soit finalement possible, à la fois dans sa forme et son édification, jusque dans les moindres détails. Steiner avait donc en vue de concrétiser l'image qu'il se faisait de l'être humain jusque dans son apparition physique, jusque dans sa physiologie. **(218)**

On avait déjà constaté que « *l'Anthroposophie* » traite au plan thématique à peu près du même domaine que la première partie de la « *Science de l'occulte* », à savoir, la quadruple articulation de l'être humain et la naissance du monde qui lui est reliée. Dans les conférences sur la psychosophie, et la pneumatosophie, les mêmes concepts sont développés, sur les possibilités de la connaissance humaine, comme ils le sont dans la seconde partie de la « *Science de l'occulte* », **(219)** mais de la manière déjà caractérisée — à savoir en partant et en se rattachant à la psychologie du philosophe Franz Brentano, dont Steiner avait suivi les cours dans sa jeunesse et duquel Steiner s'était toujours occupé depuis l'époque de ses études. Steiner développe sa psychosophie en s'appuyant étroitement sur la psychologie de Brentano ; les mêmes concepts sont utilisés pour développer sa pneumatosophie sur cette base. En eux, se révèle sur quels points la psychologie de Brentano se laisse développer assez loin de sorte que soit possible une fondation philosophique des hautes capacités d'intuition spirituelle, décrites du point de vue occulte dans la seconde partie de la « *Science de l'occulte* ». **(220)**

Ce n'est qu'à partir du fait établi de la coïncidence réelle du programme « d'*Anthroposophie* » avec celui de la « *Science de l'occulte* », que l'on peut évaluer la portée jusqu'à aujourd'hui, du non-accomplissement de cette œuvre planifiée (par exemple pour le mouvement Waldorf). Dans

« l'*Anthroposophie* » inachevée de Steiner nous aurions en effet disposer d'une œuvre dans laquelle la totalité du spectre des questions — que Steiner a abordées en occultiste dans « *La science de l'occulte* » — eût été philosophiquement traitée. Ce qui dans la « *Science de l'occulte* » est exposé comme « résultats d'investigation occulte », y eût été présenté sous une forme philosophique. La position de valeur de la « *Science de l'occulte* », dans l'ensemble de l'œuvre de Steiner, baisserait vis-à-vis de son « *Anthroposophie* » achevée ; car une œuvre qui se pose pour objectif de rendre conceptuellement acceptable par le penser le cheminement qui mène aux résultats qui y sont communiqués, posait de bien plus grandes exigences à son auteur qu'une « *science de l'occulte (en esquisse, ndt)* », dans laquelle, outre les résultats qui sont communiqués dans une première partie, se trouve encore seulement exposée la méthode utilisée pour y parvenir — dans une seconde partie — sans que pour autant soit clarifiée, visiblement et en détail, l'utilisation même de cette méthode en référence aux résultats exposés dans la première partie. Ce qui dans la manière théosophique d'envisager les choses, à savoir la séparation du contenu et — décrite sous forme de voie d'apprentissage — de la méthode, redevient unitaire dans « *Anthroposophie* ». Le cheminement d'apprentissage est ainsi abrogé dans « *Anthroposophie* ».

Dans son livre « *Des énigmes de l'âme* », Steiner revient encore une fois sur ce thème. L'aperçu qui est donné sur les questions traitées dans les conférences consacrées à l'anthroposophie, la psychosophie et la pneumatosophie s'y trouve en vérité résumé sur quelques pages. (221)

(197) Voir la seconde partie de cet ouvrage en particulier les chapitres 2.1 et 2.4.

(198) Voir la troisième partie de cet ouvrage.

(199) Rudolf Steiner : conférence du 23.10.1909 à Berlin, GA 115, p.15.

(200) Voir le chapitre 1.5.

(201) Rudolf Steiner : conférence du 23.10.1909 à Berlin, GA 115, p.15.

(202) La même conférence, du GA 115, p.16 ; la science qui émane d'une « connaissance ordinaire », Steiner la caractérise dans la même conférence comme une « anthropologie » (p.18 dans GA 115) ; voir à ce propos les clarifications conceptuelles de R. Zimmermann mentionnées au chapitre 1.5.

(203) Voir à ce sujet aussi les propres jugements de Steiner à l'égard de sa « *Théosophie* » à la remarque 135.

(204) Rudolf Steiner : Conférence du 2.10.1920 à Dornach, cité d'après GA 45, p.8.

(205) Rudolf Steiner : Conférence du 22.3.1921 à Stuttgart, cité d'après GA 45, p.11.

(206) Par exemple, tous les domaines thématiques de « *l'Anthroposophie* » planifiée en trois parties, furent repris et adaptés à la pédagogie, dans les cours d'introduction théoriques à la pédagogie Waldorf, présentés sous forme de conférences données aux premiers enseignants, à l'automne 1919, sous le titre de « *Anthropologie générale comme fondement de la pédagogie* » et publiés ensuite dans le GA 293 ; cela vaudrait la peine d'aborder en détail un jour ce rapport.

(207) Rudolf Steiner : *L'Anthroposophie, un fragment de l'année 1910* », Dornach 1951, cité d'après GA 45, p.28.

(208) Parues dans GA 115.

(209) Steiner en était parfaitement conscient. C'est pourquoi il fait ajouter une mise en garde introductive en avant-propos à la publication de chacun de ses cycles de conférences, publiés à partir de 1924, et y attire l'attention, en renvoyant au chapitre XXXV de « *Mon chemin de vie* », p.442 et suiv., sur le caractère tout autre de son œuvre orale par rapport à son œuvre écrite.

(210) Rudolf Steiner : « *Anthroposophie* », *ibidem*, cité d'après GA 45, p.31.

(211) Scientifiquement reconnu aujourd'hui, par ce qu'on appelle des proprio-récepteurs (axe musculo-nerveux), la position et le mouvement des parties du corps peut être enregistrées les unes par rapport aux autres.

(212) Rudolf Steiner : « *Anthroposophie* », *ibidem*, cité d'après GA 45, p.33.

(213) Par exemple : Rudolf Steiner, conférence du 29.8.1919 à Stuttgart devant les futurs professeurs d'école Waldorf, GA 293, p.124 et suiv.

(214) Rudolf Steiner : « *Anthroposophie* », *ibidem*, cité d'après GA 45, p.36.

(215) Rudolf Steiner : « *La science de l'occulte* », *ibidem*, cité d'après GA 13, p.129 et suiv.

(216) Voir le chapitre 4.4 de cet ouvrage.

(217) Voir le chapitre 4.5 de cet ouvrage.

(218) Rudolf Steiner : conférences du 26 et 27.10.1919 à Berlin, GA 115, p.49 et suiv.

(219) Steiner caractérise comme seconde partie de sa « *Science de l'occulte* » (p.21 dans GA 13) le chapitre « La connaissance des mondes supérieurs ».

(220) L'esquisse de l'enseignement sur l'âme de Steiner dans « *Anthroposophie* » se laisse reconstituer dans ses grandes lignes dans ses conférences psycho- et pneumatosophiques (GA 115), à partir de son « en mémoire de F. Brentano » (dans GA 21), et à partir de ses brèves esquisses, dans la quatrième partie de ses « énigmes de l'âme » (GA 51) ; voir aussi à ce propos le chapitre 4.6 de cet ouvrage.

(221) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* » Berlin 1917, p.150-163 dans GA 21 ; voir le point c du chapitre 4.6.

4.2 Configuration d'une conception artistique de l'être humain se rattachant à une compréhension ésotérique de Goethe et l'attitude de Steiner à l'égard de la Rose-Croix

L'intention, partiellement réalisée seulement par Steiner avec l'édification d'une anthroposophie, de jeter un pont entre la conception de l'homme résultant de la science courante, — il désigne cette conception dans ce contexte comme une « anthropologie » (222) — et l'exposition occulte, théosophique, de sa propre conception de l'être humain, telle qu'elle apparaît la plus marquée dans « *Science de l'occulte* », ne resta pas pour lui l'unique tentative de rendre accessibles les résultats de ses intuitions occultes. Il donna, outre la ligne anthroposophique que l'on peut nettement suivre à partir de 1919, une autre impulsion, une autre direction, au sein de son travail qu'il mena parallèlement au reste. C'est la tentative de donner une forme *artistique* à sa conception de l'être humain. Tandis que par ses efforts anthroposophiques Steiner s'oriente plutôt vers l'extérieur, en recherchant des points de rattachement avec la philosophie et la science de son époque, il oriente d'abord son impulsion artistique vers l'intérieur. À partir de 1910, il essaye de configurer artistiquement l'évolution spirituelle humaine sous la forme de quatre « drames-mystères » (223), représentés devant les membres à raison de un par trimestre. Pourquoi Steiner ne se contente-t-il pas d'en rester aux descriptions de cette évolution, telles qu'elles se présentent dans ses œuvres « *Comment acquiert-on.. ?* » et la seconde partie de la « *Science de l'occulte* » ? Qu'est-ce qui l'incitait à l'illustrer au moyen de la présentation et de l'articulation artistiques de ces quatre drames ? Il s'exprime là-dessus devant les membres de Berlin, deux mois après la représentation du premier drame-mystère, laquelle eut lieu en août 1910.

Dans un écrit comme « Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ? », on peut dire ce qui doit être dit de l'évolution humaine seulement en le rendant... utilisable à toute individualité humaine qui souhaite s'engager sur cette voie... et s'élever en progressant dans les mondes supérieurs... De ce fait, un écrit de ce genre, dans tout son aspect concret, reste cependant entaché d'un caractère abstrait, on voudrait même dire d'une dimension à moitié théorique. Car nous devons constater une chose : il n'y a principalement pas d'évolution ! — il n'y a aucune évolution en soi, aucune évolution en général ; il n'y a que l'évolution de l'un, de l'autre, ou encore celle d'un troisième, d'un quatrième ou d'un millier hommes. Et il doit y avoir dans le monde autant de processus d'évolution qu'il y a d'hommes dans le monde. C'est pourquoi une authentique description du chemin cognitif occulte doit avoir en général un caractère qui, d'une certaine manière, ne coïncide pas avec une évolution individuelle. Veut-on donc dépeindre un évolution, telle qu'on peut la contempler réellement dans le monde spirituel, alors cela ne réussira que si l'on modèle l'évolution d'un homme particulier, si l'on transpose au sein de l'individualité, ce qui est vrai pour tous les hommes. (224)

En s'occupant des écrits tels que « *Comment acquiert-on.. ?* » et « *Science de l'occulte* », ce qui menace donc de devenir théorie pure, à cause de leur dimension à demi théorique qu'il est difficile de surmonter, ou bien encore en le disant autrement : ce qui est exposé au danger d'un figement dogmatique, cela vaut la peine de le dépeindre en ayant recours à des destinées particulières avec toutes leurs phases de crises et de coups du sort et de le rendre de manière vivante dans la conscience du spectateur. Un autre champ se fût aussi offert volontiers, à savoir le champ historique, du fait que l'on y suit du regard l'histoire des personnalités qui s'y développent. Steiner en présente un exemple particulier avec la vie de Nicolas de Cuse. (225) Pourquoi Steiner ne choisit-il donc pas ce domaine historique mais plutôt celui artistique ? Et comment en arrive-t-il à une activité d'artiste, et certes pas seulement comme simple auteur dramatique, mais aussi comme metteur en scène et décorateur ? De quelles qualités impliquées disposait-il donc pour cette activité ? Dans sa jeunesse, lors de son séjour berlinois, il avait rédigé d'innombrables critiques de théâtre et dans la « Société dramatique », il avait activement participé à la mise en scène de pièces de jeunes auteurs contemporains, encore relativement inconnus et il disposait donc d'une certaine expérience en matière d'art dramatique. (226) Mais par ce seul fait, l'engagement artistique de

Steiner, d'abord pour l'heure comme auteur dramatique, mais par la suite encore comme architecte, peintre, sculpteur, créateur de l'eurythmie, etc., ne se laisse pas simplement expliquer, car les drames-mystères de Steiner ne surgissent pas isolément dans la vie de Steiner mais sont le point de départ d'une activité artistique intense jusqu'à sa mort.

Avec les représentations des drames-mystères, qui eurent lieu dans divers théâtres munichoïses loués exprès pour l'occasion, le souhait naquit également de disposer d'un édifice *ad hoc*, capable de leur donner une résonance correspondante (à l'instar de ce que voulut Wagner, à Bayreuth, *ndt*). Cet édifice spécifique, qui devait se réaliser quelques années plus tard à Dornach près de Bâle, avait été originellement projeté pour Munich. L'étroite interdépendance entre cette idée d'édifice avec les « *Drames-mystères* », résultait aussi du fait qu'originellement l'édifice, le *Johannes-Bau*, devait porter le nom du personnage principal de ces drames, Johannes Thomasius. (227)

Mais le nom de « Goetheanum » exprime aussi cette étroite dépendance entre l'édifice et les drames qu'il accueille, sous une forme qui n'est pas aussi clairement reconnaissable, ni aussi exclusive à l'origine, car il se trouve en effet que Steiner commença son œuvre sur les drames-mystères en s'appuyant étroitement sur Goethe et certes sur le Goethe du conte « *Du serpent vert et du beau lys* ». Il faut rappeler ici l'importance qui revient à ce conte pour Steiner, parce qu'il s'y révèle la part la plus secrète, une part ésotérique à vrai dire, de l'œuvre (immense, *ndt*) de Goethe, et même encore l'importance qui lui revient aussi dans la biographie même de Steiner, car en 1899, il avait fait paraître dans le « *Magazine littéraire* » une étude du sens ésotérique inhérent à ce conte (228) et il avait donné une conférence sur ce même thème, laquelle avait enthousiasmé et conquis les cœurs des milieux théosophiques berlinois de l'époque. (229) Et c'est aussi en se rattachant à ce conte qu'il entama donc toute la composition des « drames-mystères ». En fréquentant et en méditant longuement ce conte, il était parvenu à concrétiser les personnages et figures qui y apparaissent, au point d'en faire des images archétypes des événements de l'âme qui se déroulent dans la vie. Les formes agissantes du conte s'étaient enrichies pour lui — ainsi pourrait-on du moins en interpréter le processus — de ses propres expériences de vie, ou bien autrement exprimé : il pouvait penser ses propres expériences de vie dans le contexte des images archétypes émergeant du conte. La composition résultante, issue d'un intense travail intérieur, représente la base artistique des « *Drames-Mystères* ». De là aussi le fait que lors du premier projet de publication du premier de ces « drames-mystères » — laquelle n'eut lieu qu'en 1954 — les personnages portaient encore les noms des personnages et figures du conte de Goethe. (230) Steiner écrit à ce propos, dans une remarque faite à l'occasion de la publication du livret sur « *la forme de l'esprit de Goethe* » :

J'ai tenté de... pénétrer dans l'esprit du conte et j'ai d'abord exprimé ce qui en a résulté pour moi dans une conférence... tenue en 1891 dans l'Association Goethe de Vienne. Ce que j'ai dit alors, cela s'est élargi pour moi dans les directions les plus diverses... Mon drame-mystère « La porte de l'initiation », paru en 1910 est aussi le fruit de ces idées-là. (231)

Steiner voulait exprimer les expériences de l'âme — lesquelles dans le conte de Goethe sont présentées dans l'harmonie inhérente aux images, voire aux images fabuleuses (au sens originel du terme, *ndt*) — dans la totalité de sa dramaturgie. Il y fait ressortir d'une manière appropriée à la représentation dramaturgique les moments d'évolution, de retournement et de décisions de la vie de l'âme.

Pour rendre clairement les tensions intérieures auxquelles sont exposés, en de tels moments, Johann Thomasius et les autres figures de son drame, Steiner recourt au même procédé que Goethe utilisa à l'endroit du *faust* où il donne Méphisto comme compagnon à Faust. Dans le *Faust*, Steiner voit aussi l'activité de cette facette ésotérique de Goethe, qui importe le plus avant tout pour lui à présent. Mais autrement que chez Goethe, Steiner fait surgir dans son drame, et certes toujours aux moments décisifs, non seulement une figure adverse, mais deux ! Au cours de sa confrontation avec l'œuvre de Goethe, Steiner est parvenu à l'intuition que Goethe a mélangé deux principes chez Méphistophélès : à savoir un principe séducteur, qui pousse à l'aventure et s'empêtre dans la culpabilité, et un autre principe, avilissant, qui distord la vérité cyniquement pour ainsi dire, sans

laisser prévaloir en tant que tel ce qui est hautement humain, mais déprécie tout. Les deux figures adverses se laissent dériver de celle de Méphisto. Faust lui-même méprise d'ailleurs Méphisto en le disant « dérisoirement né de merde et de feu » (232) Dans son livret sur Goethe, Steiner écrit au sujet de Méphisto :

Chez Méphistophélès s'incarne ce que l'être humain doit surmonter dans les profondes expériences de sa vie. Dans le personnage de Méphisto est représenté un opposant intérieur à ce que l'être humain doit s'efforcer d'obtenir de haute lutte à partir de son entité. (233)

Immédiatement après ce passage, il fait dériver ses deux puissances séductrices de l'homme, à partir du personnage de Méphisto, de la manière suivante :

Celui qui... suit jusqu'au bout les choses marquantes que Goethe a secrètement mélangées dans la création du personnage de Méphistophélès, n'en vient pas à découvrir un seul opposant spirituel à la nature de l'être humain, mais deux. L'un prend naissance de la nature volontaire et sentimentale de l'homme, l'autre de sa nature cognitive. La nature volontaire et sentimentale s'efforce d'isoler l'être humain du monde restant, dans lequel il s'enracine et trouve la source de son existence. Elle leurre l'être humain de quelque espoir d'échapper à la nécessité d'emprunter un cheminement de vie en ne s'appuyant uniquement que sur son essence intérieure. Elle répand totalement l'illusion sur le fait que l'être humain est un membre de la totalité de l'univers, tel un doigt par rapport à l'organisme entier... Dramatisée en tant qu'être personnifié, on peut appeler cette puissance comme étant la contre-nature luciférienne de l'être humain. Celle-ci agit en renforçant au sein de la nature profonde de l'être humain les forces de l'âme qui aspirent à l'égoïsme.

L'autre ennemi de la nature humaine puise ses énergies des mystifications auxquelles est exposé l'être humain en percevant et en se représentant le monde extérieur. L'expérience du monde extérieur apportée par la connaissance est dépendante d'images que l'être humain peut se construire selon son état d'âme respectif, selon les points de vue sur lesquels il se positionne, et toutes les autres conditions préalables les plus variées. Dans la naissance de ces images se niche l'esprit de mystification. Celui-ci distord la relation de vérité dans laquelle l'être humain pourrait se situer sans son activité vis-à-vis du monde extérieur et du reste de l'humanité... On peut désigner cet esprit en accord avec un personnage du mythe perse antique, l'esprit ahrimani. Le mythe perse attribuait à son Ahrimane, des propriétés qui en justifient à présent l'utilisation afin de caractériser cette puissance adverse de l'homme. (Ibidem, p.52 et suiv.)

Steiner dépeint l'être humain dans ses « drames-mystères » comme se situant entre ces deux puissances séductrices, en étant tantôt exposé à l'une, tantôt exposé à l'autre. Il esquisse l'image d'une sérieuse confrontation engagée par l'être humain en lutte constante contre les puissances lucifériennes et ahrimaniennes.

Dans le « *Faust* » de Goethe, Steiner voit, à distance, la représentation la plus significative de cette lutte dans l'époque moderne. Faust était pour lui, pour ainsi dire, le représentant de l'humanité des temps modernes engagée dans ce combat. Étant donné que Steiner explique la composition du *Faust* comme une représentation de la biographie intérieure de Goethe (234), il en résulte des points de jonction avec des intuitions antérieures de Rudolf Steiner au sujet de sa conception de l'homme. D'une manière analogue à son « *Épistémologie de la conception du monde de Goethe* », dans laquelle, en 1866, il révélait avoir découvert en Goethe un représentant historique de son image de l'être humain, il vit alors dans le « *Faust* » de Goethe la personnification, figurant l'effort humain entrepris à notre époque. De la même façon qu'en 1886 Goethe était déjà, pour Steiner, le représentant historiquement concevable de sa conception de l'homme — comme il avait tenté de la concevoir en général, en 1894, avec « *La philosophie de la Liberté* », en esquisant l'idéal de l'homme libre avant de la reconnaître dès 1902, par son « *Christianisme en tant que fait mystique* », dans sa toute première forme de réalisation et de résolution historique dans le Christ — ainsi à présent, le *Faust* de Goethe représentait-il pour lui l'effort humain entrepris à notre époque. Le

Christ restait pour lui le « Représentant » le plus universel de l'image d'un être humain luttant contre les forces lucifériennes et ahrimaniennes. Par la suite, il tentera d'en rendre plastiquement l'image sous la forme du « Représentant de l'humanité » (235) — simplement désigné comme Christ — dans le groupe en bois sculpté, imaginé et en grande partie réalisé par lui, selon une harmonie des formes en accord avec le premier Goetheanum de Dornach. (236) Celui-ci fut détruit par un incendie dans la nuit de la Saint Sylvestre 1922, mais le groupe sculpté, initialement prévu pour être placé à l'arrière-plan de la scène de cet édifice, échappa à l'incendie parce qu'il se trouvait encore en cours de réalisation dans l'atelier adjacent à la menuiserie.

Steiner intitule en sous-titre son premier « drame-mystère » « mystère rosicrucien ». (237) Pour quelle raison ? A-t-il voulu se rattacher, outre à Goethe, aussi au mouvement de la Rose-Croix ? Ou bien existe-t-il pour lui une relation interne entre Goethe et une théosophie de coloration rosicrucienne ? Il ne faisait pas de doute, pour lui, qu'un tel lien existât et il ne se fatigua jamais d'en rappeler l'existence et de la dépeindre même justement dans le cadre de l'ensemble de la Société Théosophique. Il ressort de ses conférences données lors des congrès annuels des sections européennes de cette société, qu'au sein de la Société théosophique globale, il s'était sans cesse efforcé de défendre conséquemment une orientation interne visant à se rattacher à la culture classique allemande, en particulier à Goethe. Soit dit en passant, il s'écartait ainsi nettement, et ceci même au plein moment de son rattachement étroit à la Société Théosophique, du courant orientalisant d'obédience blavatskyste. Ainsi déclara-t-il, par exemple pendant le second congrès des sections européennes de cette société à Londres, en 1905, au sujet de la cohérence de la culture classique allemande avec la théosophie :

On peut dire, sans exagération, que l'Allemand comprendra la théosophie, s'il va au-devant d'elle avec le meilleur de ce qu'ont voulu ses esprits-guides et avec ce à quoi ils ont donné corps dans leurs œuvres. (238)

Il expose alors que seule une conception *ésotérique* pourrait mener à une pleine compréhension de l'œuvre de Goethe (*ibidem*, p.21), quoique Goethe lui-même n'en eût jamais parlé que d'une manière allusive (*ibidem*, p.25). Son poème « Les Mystères » renferme une confession du rosicrucianisme, et dans une déclaration ultérieure, Steiner précisa que ce poème pouvait être considéré comme la transcription des points programmatiques mêmes de la Société Théosophique. (239) Après une interprétation du « *Faust* » de Goethe dans ce sens, Steiner en vint alors à parler du conte, en faisant la comparaison suivante pour montrer la manière dont il vécut la relation entre les deux :

On a souvent appelé l'œuvre du « Faust » « l'Évangile de Goethe ». Mais son poème « Les Mystères » on peut le désigner comme sa « Révélation ». Car il y retrace — dans la forme du conte — le chemin d'évolution intérieur de l'être humain... On devrait écrire un livre détaillé, si l'on voulait exposer la manière dont la « Théosophie de Goethe » est secrètement recélée dans ce conte. (Ibidem, p.36)

Steiner attire aussi l'attention sur le fait que Goethe, en tant que franc-maçon, a exprimé dans une terminologie franc-maçonnique « ce qu'il avait à dire à partir de ses expériences mystiques » (*ibidem*, p.37). Steiner lui-même avait essayé en ce temps-là, d'illustrer clairement le corpus spirituel qu'il avait à communiquer au sein de la communauté des membres, en se rattachant à une symbolique franc-maçonnique. (240)

Une année plus tard, pendant le congrès parisien de 1906 des sections européennes, Steiner reprend ce thème. Toute la culture allemande de la fin du dix-huitième et du début du dix-neuvième, avec ses grands poètes, penseurs et compositeurs ne pouvait être comprise que comme l'expression d'un courant théosophique s'écoulant profondément et secrètement [Ce qu'on appelle maintenant L'Allemagne secrète ; voir : Rüdiger Sünner : *Secrète Allemagne*. Film d'environ 90 min. 14.90€, ISBN 3-89848-079-8 EAN : 4-021308-88794, *ndt*]

On a alors à faire avec une époque qui dérobe l'intuition spirituelle à la vue, mais aussi avec une époque qui éprouve aussi tout le pressentiment qu'elle avait de l'existence de ce monde. À la base de l'ensemble de cet événement, repose une certaine nécessité légitime. À savoir que l'intuition spirituelle, ainsi rentrée dans un état secret, ressurgit au jour nettement dans cette période de culture spirituelle allemande, en tant que vie artistique... L'art de l'Allemagne à l'époque de Goethe et Schiller n'est rien d'autre que l'évolution résurgente de la mystique allemande dans le domaine des formes sensibles extérieures. Mais un regard perspicace profond perçoit dans les créations des poètes allemands l'implication des intuitions de la grande époque mystique de l'Allemagne. — La vie mystique d'alors adopte pleinement à présent un caractère artistique. (241)

Steiner en vient à comparer dans cette conférence J.G. Fichte avec Moïse,

qui n'a pas lui-même parcouru la terre promise [l'occultisme], mais a conduit les siens jusqu'au sommet duquel ils purent en voir les magnificences. Fichte mena de même le penser jusqu'au sommet, à partir duquel on peut entrer dans la terre de l'occultisme... Si les idées se libèrent du sensible, alors il n'y a plus qu'un pas à accomplir pour entrer dans le monde suprasensible. (ibidem, p.56 et suiv.)

En 1907, le congrès des sections européennes se tint à Munich, et on en confia l'organisation à Steiner. (242) Il mit à profit cette occasion, pour exposer largement de tous côtés le courant représenté par lui au sein de la Société Théosophique. Outre les conférences, on fit de la musique, une exposition de tableaux, un récital et on représenta un drame-mystère écrit par Edouard Schuré, dans une salle entièrement décorée de rouge, dont les piliers furent décorés de motifs — lesquels devaient réapparaître par la suite sur les piliers du premier Goetheanum — et des représentations des sceaux de la Révélation de Jean. Devant le pupitre de l'orateur se trouvaient disposés les bustes de Hegel, Fichte et Schelling.

Alors qu'Annie Besant, en tant que présidente de la Société mondiale, se rattacha à Blavatsky par la teneur de sa conférence, Steiner de son côté, commença la sienne par une citation de Hegel et l'acheva par une citation de Goethe. (243) La manière dont la théosophie se laissait rattacher « sans couture » à la culture allemande, devait désormais devenir évidente aux yeux des théosophes étrangers, ainsi que le fait patent qu'il n'était donc pas nécessaire, pour le moins en Allemagne, de partir en Orient en quête des sagesse théosophiques. Ce courant théosophique représenté par lui, qui se rattachait donc à la culture allemande, il le désigna alors comme *rosicrucien*. Comme cela ressort de son écrit paru en 1917 « *Les noces chymiques de Christian Rose-Croix* » (244), Steiner ressentait ce lien avec Johann Valentin Andreae — lequel avait rédigé les « *Noces chymiques* » peu après l'an 1600 — comme une caractérisation justifiée. Il voyait dans l'écrit d'Andreae une oeuvre qui renvoyait à des faits historiquement importants, tels que par exemple, l'initiation de Christian Rose-Croix au quinzième siècle, sous une forme verrouillée par l'occulte.

Pour celui qui comprend le contenu de cette œuvre, comme celui qui l'a rédigée le comprenait, celle-ci représente la nouvelle historique de l'existence d'un courant spirituel remontant au quinzième siècle en Europe, un courant orienté vers l'acquisition d'un contexte cognitif se trouvant à l'arrière plan des phénomènes extérieurs. (245)

Rudolf Steiner émancipa donc ainsi, en 1907, le courant rosicrucien au sein de la société théosophique orientaliste remontant à Blavatsky, en détachant ainsi — en accord d'ailleurs avec la directrice de cette société générale, Annie Besant — sa propre école ésotérique du courant général. (246) Il se peut que la revendication manifestée ici par Steiner, de diriger un courant se développant potentiellement en Allemagne au sein de la Société Théosophique, fût une raison sérieuse, aux yeux d'Annie Besant et à l'occasion de la rupture radicale au sujet de l'affaire Krishnamurti, pour exclure Steiner de la Société. (247)

À partir du cycle des conférences qui furent données immédiatement après le congrès de Munich, qui traitaient d'un « *Cours sur la théosophie selon une méthode rosicrucienne* » (248), ce que Rudolf Steiner comprenait sous le terme de rosicrucianisme devint encore plus évident, ainsi que la position de Goethe elle-même, selon lui, vis-à-vis de ce mouvement. Mais ni en référence à lui-même ni en référence à Goethe, il ne conçoit se courant comme rattaché à un quelconque groupe physiquement existant, mais il le voit purement et simplement au plan spirituel. D'ailleurs Goethe n'aurait été que progressivement conscient, au cours de sa vie, d'influences rosicruciennes s'exerçant à son égard.

Lorsque Goethe, à un âge relativement jeune, rencontra une source rosicrucienne, il en reçut quelque chose comme une initiation remarquablement élevée... Il traversa alors une expérience profonde dans son âme, laquelle se manifesta dans le fait extérieur qu'il faillit perdre vraiment la vie dans les derniers moments de son séjour à Leipzig. Gravement malade alors, il eut une expérience importante, une sorte d'initiation ; mais Goethe n'en fut pas d'emblée conscient, celle-ci donna tout d'abord naissance en son âme à une sorte de courant poétique... Ensuite il travailla sans cesse à partir de cette impulsion d'initiation, et après en avoir pris progressivement conscience, il fut finalement en mesure d'amener à maturité ce conte merveilleux, en prose, que nous connaissons sous le titre du « Conte du Serpent vert et du beau lys ». (249)

Que Steiner se considérât lui-même comme se trouvant dans le même courant, par lequel Goethe fut spirituellement concerné, cela ressortait clairement du cycle de conférences en question. Par exemple, il caractérise comme rosicrucienne la nonuple organisation de l'être humain, défendue par lui dans « *Théosophie* » ainsi que la terminologie allemande créée à l'occasion pour en définir chaque composante — en opposition à la terminologie orientaliste généralement en usage dans la société théosophique (*ibidem*, p.30 et suiv.).

Semblablement à Goethe, mais d'une tout autre nature, Steiner a sans doute traversé dans sa jeunesse une expérience-clef qui devait le rapprocher progressivement du courant rosicrucien. Steiner évoqua une telle expérience — parfaitement consciemment d'ailleurs — lors d'une conférence réservée aux membres de mai 1914 (250) — d'une manière telle que vraisemblablement personne à ce moment-là n'en vint à deviner de qui il parlait alors. (251) Conséquemment à cette communication, il faut admettre que le jeune Steiner semble avoir été très marqué par une vision dont le contenu consisterait à peu près à la situation suivante que Lessing, Goethe, Schiller et Herder le considéraient depuis le monde spirituel, en étant intéressés par son travail. Dès l'époque de ses études, Steiner ressentit, en effet, qu'il se trouvait engagé au beau milieu d'un vaste contexte spirituel, dont il n'est devenu conscient que progressivement par la suite de son existence, lequel contexte spirituel remontait jusqu'à Christian Rose-Croix au quinzième siècle.

(222) Voir la remarque 202.

(223) Rudolf Steiner : « *La porte de l'initiation. Un mystère rosicrucien* », Berlin 1910 ; « *l'épreuve de l'âme. Tableaux de vie scéniques en écho à la porte de l'initiation* », Berlin 1911 ; « *Le gardien du seuil. Événements de l'âme en tableaux scéniques* », Berlin 1912 ; « *L'éveil des âmes. Événements de l'âme et de l'esprit en tableaux scéniques* », Berlin 1913 ; ces quatre drames-mystères ont reparu dans GA 14.

(224) Rudolf Steiner : Conférence du 31.10.1910, à Berlin, GA 125, p.126.

(225) Voir le chapitre 3.3.

(226) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *ibidem*, chapitre XXV, p.353 et suiv. dans GA 28.

(227) « *Aperçu bibliographique. L'œuvre littéraire et scientifique de Rudolf Steiner* », vol. I, Dornach 1984, p.180 ; voir aussi Chr. Lindenberg : « *Rudolf Steiner — une chronique* », *ibidem*, sous les dates 21.10.1917 et 3.11.1918.

(228) Voir le chapitre 2.1 de cet ouvrage.

(229) Voir le chapitre 2.1 de cet ouvrage.

(230) GA 44, p.12.

(231) Rudolf Steiner : « *La forme de l'esprit chez Goethe et sa manifestation dans le Faust et le conte « Du serpent vert et du beau Lys* », Berlin 1918, cité d'après GA 22, p.68.

(232) J.W. Goethe : « *Faust. Une tragédie* », vers 3536.

(233) Rudolf Steiner : « *La forme de l'esprit chez Goethe et sa manifestation dans le Faust et le conte « Du serpent et du Lys* », *ibidem*, cité d'après GA 22, p.52.

- (234) Rudolf Steiner : conférence du 12.6.1918, à Prague, GA 273.
- (235) Rudolf Steiner : conférence du 21.10.1917, à Dornach, dans : Rudolf Steiner : « *Idées architecturales et formation du caractère* », Dornach 1942, prévu pour être le GA 250 et suiv.
- (236) Voir, A. Fant et al.: «*Le groupe sculpté de Rudolf Steiner à Dornach* », Dornach 1969.
- (237) Voir la remarque 223.
- (238) Rudolf Steiner : « *Le fondement occulte de la création chez Goethe* », paru en anglais sous le titre : « *The Okkult Basis of Goethe's Work* » dans : « *Transactions of the Second Annual Congress of the Federation of European Sections of the Theosophical Society* », Londres 1907, première publication allemande dans : *Nachrichten der Rudolf Steiner Nachlaßverwaltung*, Cahier 11 (Dornach 1963) ; cité d'après GA 35, p.19.
- (239) *Ibidem*, p.25 : Les principes essentiels de la Société Théosophique furent rendus de la manière suivantes par Steiner dans *Luzifer*, n°1 (juin 1903) : **1.** Former le noyau d'une communauté fraternelle, qui s'étend à toute l'humanité, sans distinction de race, de religion, de classe, de nationalité et de sexe. **2.** Encourager l'étude comparée des religions, philosophies et sciences. **3.** Explorer les lois de la nature qui n'ont pas été prises en considération par la science ordinaire et les énergies qui sommeillent chez l'être humain » (cité d'après GA 34, p.531).
- (240) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *ibidem*, Chapitre XXXIV, p.446 et suiv., dans GA 28. Les conférences imprimées dans GA 93a devaient constituer les éléments de base du cours ; voir à ce propos : R. Guénon : « *Le théosophisme* ».
- (241) Rudolf Steiner : « *Théosophie en Allemagne il y a 100 ans* » ; paru dans la traduction anglaise sous le titre « *Theosophy in Germany a hundred years ago* » dans « *Transactions of the Third Annual Congress of the Federation of European Sections of Theosophical Society* », Londres 1907; première parution en allemand dans : *Nachrichten Rudolf Steiner Nachlaßverwaltung* , cahier 11 (Dornach 1963), cité d'après GA 356, p.48 et suiv.
- (242) Voir le GA 284 ci-dessous : « *Images des sceaux occultes et des piliers. Le congrès de Munich de 1907 et ses conséquences* », Dornach 1977.
- (243) G. Wachsmuth : « *Rudolf Steiners Erdenleben und Wirken* » [*La vie et l'oeuvre terrestres de Rudolf Steiner*, un ouvrage d'une précision remarquable qui mériterait d'être traduit et édité en français ! *ndt*] Dornach 1964, p.105.
- (244) Rudolf Steiner : « *Les noces chymiques de Christian Rose-Croix* », dans *Das Reich*, 2^{ème} année, Livre 3 (octobre 1917) et livre 4 (janvier 1918) ainsi que la 3^{ème} année, livre 1 (avril 1918), parus à Munich et republiés dans GA 35.
- (245) Rudolf Steiner : « *Les noces chymiques de Christian Rose-Croix* », *ibidem*, cité d'après GA 35, p.385.
- (246) Voir les remarques préliminaires du GA 284 de H. Wiesenberger, p.31 et suiv.
- (247) Voir : Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *ibidem*, p.414 et suiv., dans GA 28 et voir aussi le chapitre 3.2 du présent ouvrage.
- (248) Dans le programme du congrès, annoncé sous ce titre (voir H. Wiesenberger, remarques préliminaires du GA 284, p.31, notes) ; paru sous le titre : « *La théosophie du Rose-croix* », comme cycle 2nd pour les membres, Berlin 1911 ; dans l'édition GA, le volume 99.
- (249) Rudolf Steiner : conférence du 22.5.1907, à Munich, GA 99, p.11.
- (250) Rudolf Steiner : conférence du 10.5.1914, à Kassel, GA 261, p.37.
- (251) *Contributions à l'édition complète des œuvres de Rudolf Steiner*, n°49/50 (Dornach 1975), p.44.

4.3 Réflexions intermédiaires systématiques

Après la publication de sa « *Science de l'occulte* », Rudolf Steiner rédigea encore quelques écrits occultes et théosophiques. (252) Aucun de ses écrits plus importants publiés après 1914 ne peut revendiquer en soi d'être un écrit « théosophique », au sens de sa « définition » de 1909. On pourrait même plutôt dire que ces écrits poursuivent l'élan « anthroposophique » de 1909. Steiner y explore des cheminements de penser qui mènent de la science et de la philosophie contemporaines à l'occultisme — ainsi dans le dernier chapitre de son histoire de la philosophie, très fortement augmentée, « *L'énigme de la philosophie* » rééditée en 1914, dans son ouvrage paru en 1916 « *De l'énigme de l'être humain* » et dans ses « *Énigmes de l'âme* », parues en 1917. À côté de cela, Steiner continue de développer, devant le cercle des membres, le côté occulte de sa conception de l'être humain et s'active beaucoup dans le domaine artistique. Trois courants principaux se laissent donc identifier dans son œuvre à partir de 1909, desquelles résultent diverses présentations et configurations de son image de l'être humain : premièrement, dans les écrits déjà signalés, parus à partir de 1914, la tendance à se rattacher le plus directement possible aux idées et besoins de son époque ; deuxièmement, le « courant » artistique, décrit dans le chapitre précédent. Par ce courant, son orientation et son impulsion artistiques entrent dans le public en étant liées à l'idée architecturale du premier Goetheanum et à l'occultisme. Goethe est le point de rattachement et le prototype guidant ce second « courant », lequel Goethe, cependant, n'a jamais directement fait allusion à sa conception ésotérique du monde (sans doute existante), mais la laissa seulement entrevoir en filigrane dans ses œuvres ; troisièmement, un « courant », dans lequel Steiner continue de présenter l'occultisme développé par lui en tant que tel, devant les membres de la Société anthroposophique, en l'exposant et en l'explicitant dans ses relations avec les deux premiers courants.

On peut appeler « anthroposophique » le premier courant en s'appuyant sur la « définition » de Steiner en 1909, et le troisième « théosophique ». Mais, parce que Steiner lui-même n'a pas maintenu cette dernière caractérisation — au pur plan terminologique et à cause de son exclusion de la Société théosophique — quoique l'on puisse parfaitement suivre ces deux courants à côté du troisième artistique jusqu'aux années 20, mais surtout pour éviter tout malentendu, on désignera donc ici comme « philosophique » le premier courant et « occulte » le second. En faveur de cette appellation pour le premier courant parle le fait que Steiner, dans l'exposé occulte de sa conception de l'être humain, a toujours tenté de lui donner une base philosophique ; contre cette appellation s'élève le fait que son orientation de recherche — dont les résultats, pas mal avancés alors, ont été acquis par des voies occultes — ne peut pas sans plus résister à cette appellation de philosophique, car cette dimension occulte « lui colle encore à la peau ». Pourtant cette caractérisation est pertinente, car elle décrit au plus exactement un état de fait ; car même dans l'époque d'avant 1904 — ou bien jusqu'à cette année-là — Steiner se situe encore dans une cohérence interne avec ses intuitions spirituelles — à vrai dire à l'époque celles-ci ne sont pas encore thématiques. Pour la caractérisation du troisième courant comme occulte, le concept de « théosophie » n'est pas évident non plus. Un jour Steiner caractérise en effet sa philosophie de la réincarnation, en se rattachant avec cohérence à I.H. Fichte, comme une « théosophie » (253), un autre jour, il comprend sous ce terme de nouveau les résultats de sa propre investigation occulte ou bien encore la doctrine de Blavatsky. Mais dans le troisième courant, il s'agit avant tout de la communication et de l'explication de résultats d'investigations occultes, comme on les appelle, de sorte que le concept occulte semble donc caractériser de manière justifiée ce courant.

Si l'on veut proposer la désignation « philosophique » au premier courant, et donc à celui « anthroposophique » au sens de la définition de 1909, afin de le délimiter en opposition à la tendance proprement philosophique des premiers écrits de Steiner, on peut alors aussi le désigner « anthropologique », parce que Steiner tente dans ce courant de fonder son image occulte de l'être humain vis-à-vis de l'anthropologie courante. Cette distinction est superflue dans la mesure où, premièrement, c'est le contexte (temporel) qui décide finalement si l'on doit renvoyer avec le mot « philosophique » aux premiers écrits de Steiner, ou bien à sa tentative anthroposophique au sens de

la définition de 1909, et deuxièmement dans la mesure où, ces deux « sous-courants » restent très proches quant à leur contenu.

Combien Steiner avait à cœur de mener conjointement et de réconcilier le courant philosophique et le courant occulte, cela a été expliqué dans le premier chapitre (4.1) de cette partie de l'ouvrage. On a l'impression qu'après la tentative inaugurée en 1909, mais qui n'a pas été menée à son terme, d'une rencontre et d'une interpénétration des deux courants — chacun remontant tendanciellement à son point de départ, à savoir, l'occulte pour ainsi dire vers le haut, le philosophique, vers le bas — l'occulte étant mené à l'adresse des membres surtout intéressés par des communications occultes et le philosophique à l'adresse vraisemblablement de quelques contemporains très isolés, lesquels étaient intéressés par une confrontation philosophique avec Steiner. Cela n'a pas dû être facile pour Steiner de faire la part aussi bien de ses intentions philosophiques que de ses intentions occultes. Mais il s'est imposé cette exigence. Ainsi se plaignit-il, par exemple, que pour maintes personnes ayant eu des expériences occultes, une justification philosophique de celles-ci leur parût « souvent inutile, et même au surplus, le produit d'une ratiocination inopportune ».

À la base de leur répulsion naturelle se trouve le dépit à l'encontre du philosophe qui pense. Elles ne veulent faire prévaloir que l'expérience subjective des vécus intérieurs de la vie de leur âme, auxquels elles n'attribuent pas de valeur cognitive. C'est pourquoi elles sont peu enclines à rechercher dans le domaine de leurs concepts philosophiques, les éléments par lesquels on approche les idées anthroposophiques. Une compréhension est extraordinairement rendue difficile à cause de ces répulsions provenant de deux côtés. Mais elle est nécessaire. (254)

Rudolf Steiner devait donc se donner beaucoup de peine, outre celle pour justifier sa méthode occulte vers l'extérieur, mais il ne faut pas sous-estimer la peine qu'il eut à l'intérieur pour éveiller, dans la communauté des membres fortement liés au mouvement occulte, une compréhension, jugée indispensable selon lui, au moyen d'une confrontation avec la philosophie et la science contemporaines. Sur quels obstacles dût-il possiblement alors se heurter, c'est ce qu'il laissa entrevoir dans des remarques comme celle qui suit, dont il ressentit l'opportunité d'en faire part à l'occasion d'un essai sur la justification philosophique de l'anthroposophie :

Malheureusement les opposants, et aussi ceux qui veulent adhérer à cette science de l'esprit, ne confondent que trop souvent celle-ci avec la fausse mystique, quoique celle-ci soit exactement le contraire de ce que se propose de faire celle-là. (255)

Sous le terme de « fausse mystique » Steiner comprend ici l'effort de rechercher le fondement originel des choses, la divinité dans l'âme, au moyen d'une simple immersion dans le monde des sensations et des sentiments obscurs et par le développement d'états d'âme anormaux, comme l'extase, à l'occasion de quoi ce n'est plus l'expérience intérieure qui importe lors de l'immersion dans le monde idéal ; la clarté des idées est méprisée du point de vue de cette « fausse mystique », celle-là est tenue pour superficielle par celle-ci, parce que ces idées seraient considérées n'exister qu'à l'extérieur de la totalité créée de la nature et n'appartenir qu'à l'intellect humain (*ibidem*, p.322 et suiv.)

(252) En 1910 et 1911, Steiner publie encore les deux livrets « *Le seuil du monde spirituel* » et « *Un chemin vers la connaissance de soi* », dans lesquels est exposé d'autres perspectives que celles présentées dans ces premiers écrits, et en 1912 ses trois conférences sur « *La direction spirituelle de l'être humain et de l'humanité* », qui renferment la prise de position de Rudolf Steiner vis-à-vis de l'affaire Krishnamurti, toutes ces publications faites à Berlin.

(253) Voir le chapitre 2.4 de cet ouvrage et la remarque 135.

(254) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », Berlin 1917, cité d'après GA 21, p.128.

(255) Rudolf Steiner : « *La science de l'esprit en tant qu'anthroposophie* », *ibidem*, cité d'après GA 35, p.323.

4.4 « Échappée philosophique sur une anthroposophie » considérée comme transition de la philosophie à l'occultisme.

Après qu'à la fin de 1912 et au début de 1913, une grande partie des membres de la Section allemande de la Société Théosophique et leurs sympathisants du monde entier, se furent détachés de la société mère et se furent regroupés en Société Anthroposophique, la situation paradoxale surgit qu'une société, colorée par sa fondation tendanciellement occulte, fut dès lors désignée comme « anthroposophique » — en utilisant donc ainsi la désignation originellement attribuée et réservée jusque-là par Steiner au « courant philosophique » à refonder (voir le chapitre précédent) — alors qu'elle avait été caractérisée comme une société appartenant plutôt au courant occulte. Quel contenu devait à présent donner Steiner au concept « anthroposophie », qu'il n'avait évoqué (256) qu'à l'intérieur de la société jusque-là ? Que cette question ne fût point facile à résoudre pour Steiner, cela ressortait déjà du fait qu'il hésitait à donner en public une détermination de contenu pour ce concept. Mais il avait à présent du temps devant lui, parce que dans la conscience du public, le terme anthroposophie restait encore perçu comme un synonyme de l'occultisme de Steiner, en raison du changement de nom de la société. L'intention de Steiner ne reposa plus que dans la tentative de contribuer malgré tout à renforcer la signification philosophique originelle du terme, en renforçant simultanément au sein de la société le courant philosophique.

Steiner entreprit, en 1914, un commencement intéressant, dans cette direction de l'utilisation publique du concept « anthroposophie », dans le dernier chapitre de son histoire de la philosophie avec ce titre vraiment indéterminé : « *Ébauche d'un aperçu sur une anthroposophie* ». (257) Manifestement, c'est la première fois depuis 1902 qu'il réutilise publiquement le terme « anthroposophie », à l'occasion de quoi celui-ci n'apparaît que dans le titre. Steiner s'en remettait au lecteur pour extraire lui-même de ses exposés la « substantifique moelle » de ce qu'il voulait signifier ici sous le terme « anthroposophie ». Nous reviendrons sur ce problème.

Dans son « aperçu », à la fin de son « *Énigme de la philosophie* » Steiner tente de déterminer à quelles questions est parvenue la philosophie contemporaine, deux mille ans après sa naissance en Grèce : le monde sensible quotidien est devenu une « illusion » — Steiner nomme en particulier Dilthey, Eucken et Cohen — ; le Je conscient de soi « en est arrivé lui-même à ne voir dans les perceptions sensorielles que des expériences intérieures qui ne fournissent aucune énergie en elles, au travers de laquelle il puisse répondre de son existence et de sa présence dans la réalité. »

Si à présent les révélations des sens ne sont plus que des manifestations extérieures de la force propre à l'âme : ne dût-ce pas revenir au penser, dès lors et dans une mesure accrue, de vouloir acquérir des représentations sur une vraie réalité ? Ce penser n'est-il pas condamné à engendrer des représentations, qui s'enracinent dans le caractère de la vie de l'âme, mais ne peuvent en aucune façon dissimuler en elles quelque chose qui ne procurât une quelconque assurance dans une pénétration des sources de l'existence ? De telles interrogations font irruption partout du récent développement de la philosophie. (Ibidem, p.595 et suiv.)

Steiner pense qu'on ne peut trouver de réponse à cette question, en particulier pour autant qu'elle concerne le rôle du penser, tant que l'on considère le monde des sens comme clos en soi, qui ne vaut donc que pour reproduire.

Aussi longtemps qu'on suppose que l'on n'a dans les perceptions du monde sensible qu'une pleine réalité devant soit, on n'arrivera jamais à trouver une réponse à la question : qu'est-ce que les propres créations de l'âme ont à ajouter au monde, tandis que celle-ci le connaît ? On devra alors en rester à l'opinion de Kant : l'être humain doit considérer ses connaissances comme la propre production de son organisation psychique, et non pas comme quelque chose qui lui révèle une vraie réalité. Si la réalité se trouve en dehors de l'âme, organisée de sa propre manière, alors l'âme ne peut pas faire naître ce qui émane de cette réalité, mais seulement quelque chose qui émane de sa propre organisation à elle.

Mais il en va tout autrement dès que l'on reconnaît que l'organisation de l'âme humaine, avec ce qu'elle produit dans l'acte du connaître en le créant elle-même, ne s'éloigne pas de la réalité, mais au travers de ce qu'elle déploie d'activités cognitives d'abord dans la vie [dans la simple perception sensible et les sentiments qui lui sont liés, W.K.], se révèle comme par enchantement un monde qui n'est pas le réel. L'âme humaine est ainsi placée dans la réalité qu'elle crée les choses autrement qu'elles ne sont en réalité, à cause de sa propre nature... La manière dont le monde apparaît, quand l'homme lui fait immédiatement face, cela dépend sans doute de la nature de son âme. Mais il ne s'ensuit pas pour autant que l'apparition de ce monde agisse justement par son âme ? Une observation sans préjugés montre alors la manière dont le caractère irréel du monde extérieur sensible provient de ce que l'être humain, en faisant directement face aux choses, opprime en lui quelque chose qui, en vérité leur appartient... Ce sera la tâche d'une philosophie que d'aller voir si le monde qui se révèle à l'homme est une « illusion », avant qu'il ne se place en face de lui en le connaissant, et si le chemin de connaissance indique la direction de la pleine réalité. Ce que l'être humain engendre de lui-même dans l'activité cognitive, n'apparaît que sous la forme d'une révélation intérieure de l'âme pour la raison que l'homme, avant même d'avoir cette expérience cognitive, doit [soulignement de W.K.] se fermer à ce qui vient de la nature même des choses... Si l'homme retient à l'écart, à présent, ce qu'il a d'abord perçu pour une réalité, alors ce qu'il a engendré par l'activité cognitive lui apparaîtra comme s'il l'avait lui-même ajouté à cette réalité. En vient-il à reconnaître que ce qui n'a été qu'apparemment engendré par lui, il l'a lui-même recherché dans les choses, et qu'il ne l'a d'abord gardé à l'écart qu'au tout premier regard jeté sur elles, alors il ressentira la manière dont le processus cognitif est une réalité, par laquelle l'âme grandit et se développe en harmonie avec l'essence du monde, et au travers de laquelle elle élargit sa propre expérience intérieure isolée à une expérience universelle. (Ibidem, p.597 et suiv.)

Steiner en est ainsi arrivé aux positionnements, qu'il avait déjà défendus dans ses premiers écrits philosophiques. (258) Qui pourrait faire siens, ces points de vue expliqués, acquerrait la possibilité, « de penser la réalité féconde, en étant relié de toute sa vie d'âme dans le Je conscient de soi ». C'est, selon Steiner, « l'intuition intellectuelle à laquelle tend l'évolution de la philosophie depuis l'époque grecque et qui a laissé entrevoir ces premiers indices nettement reconnaissables dans la conception du monde de Goethe. » (259)

Il est reconnu que ce Je conscient de soi n'est pas isolé en soi et ne se vit pas en dehors du monde objectif, mais bien plutôt que son état de séparation du monde n'est qu'un phénomène de la conscience, lequel peut être surmonté, surmonté par le fait que l'on comprend que l'on doit s'approprier, en tant qu'être humain dans un certain état d'évolution, une forme éphémère du je, de sorte que les forces, qui relient l'âme au monde, se frayent un passage au sein de la conscience. Si ces forces agissaient sans relâche au sein de la conscience, alors on n'en arriverait jamais à une conscience de soi énergique, reposant sur elle-même. On ne pourrait pas s'éprouver comme un Je autonome. Le développement de la conscience de soi dépend donc justement de la possibilité donnée à l'âme de percevoir le monde, sans sa part de réalité, laquelle s'éteint à un certain degré, pour celui qui se positionne avant d'en prendre connaissance. (Ibidem, p.601)

Le fruit de toute la philosophie, depuis les Grecs jusqu'à présent, ne consiste en rien d'autre qu'en l'évolution de la conscience. Cette dernière peut se développer de sorte que le Je est appelé (et interpellé, aussi *ndt*) à la « demi-vérité » de la simple perception sensible et invité ainsi à adjoindre par le penser l'autre part de vérité, laquelle sommeille d'abord dans sa propre intériorité.

Si l'on concède que les choses se trouvent ainsi, alors on ne peut pas aller chercher de réponse aux énigmes de la philosophie dans les vécus de l'âme qui se présentent à la conscience ordinaire. Celle-ci est appelée à renforcer le Je qui prend en elle conscience de soi ; en s'efforçant à ce but, elle doit voiler l'échappée qu'elle a sur la relation entretenue par le Je avec le monde objectif, et elle ne peut donc pas indiquer la manière dont l'âme se rattache au monde vrai. (Ibidem, p.602)

Au moyen de quelles « expériences de l'âme », doit à présent se révéler la « relation entretenue par le Je avec le monde objectif », laquelle a été voilée par la conscience ordinaire ? Le Steiner de la « *Philosophie de la Liberté* » eût sans doute répondu : « par l'observation du penser ». Ici pourtant, Steiner formule quelque peu différemment la réponse et, à partir de ce qu'il a précisément appelé dans « *philosophie de la Liberté* », l'observation du penser, il veut maintenant faire un (ou plusieurs) exercice(s) de l'âme, pour ainsi dire des exercices de méditation. Ce que dépeint Steiner, en tant que point de départ à ces exercices de l'âme, c'est, comme le montre « son aperçu », qu'il donne ensuite, une transcription de ce qu'il avait désigné dans « *philosophie de la Liberté* » sous l'expression « d'observation du penser » :

Pénétrer profondément au sein de l'âme, cela se présente lorsque l'on dirige le regard sur ce qui collabore certes au travail de la conscience ordinaire, mais sans entrer pour autant dans son travail. Quand l'être humain pense, sa conscience est dirigée sur ce qu'il pense. Il veut se représenter quelque chose par les idées ; il veut, au sens ordinaire, penser correctement. Mais on peut aussi diriger son attention sur autre chose. On peut saisir par les yeux de l'esprit l'activité du penser en tant que telle. (Ibidem, p.604)

Jusqu'ici, on croit avoir devant soi la transcription de l'observation du penser de Steiner. Mais Steiner tente ensuite de montrer, comment cette aspiration momentanée de la conscience, à la base de l'observation du penser, peut être métamorphosée en un exercice méditatif d'une plus longue durée.

On peut par exemple placer devant soi, au centre de la conscience, une idée, qui ne se rapporte à rien d'extérieur, qui est pensée comme un symbole, pour lequel on laisse tomber tout ce qu'il représente d'extérieur. On peut à présent s'en tenir à une telle idée en la maintenant en conscience de façon persistante. On peut vivre alors entièrement dans cet acte intérieur de l'âme, tandis qu'on en reste consciemment à cette idée. Il n'importe pas alors de vivre dans les idées, mais d'éprouver l'activité nécessaire du penser pour ce faire. De cette façon, l'âme s'arrache de ce qui s'accomplit en elle dans son penser ordinaire. (Ibidem, p.604)

Rudolf Steiner décrit ainsi un exercice, de la manière dont il a été donné également dans son ouvrage « *Comment acquiert-on les connaissances des mondes supérieurs ?* » et dans la seconde partie de sa « *Science de l'occulte* ». (260)

Dans la « perspective » située à la fin de son « *Énigme de la philosophie* » il a introduit le lecteur, sans en avoir l'air, de la philosophie vers son occultisme, à l'occasion de quoi, au seuil de cet occultisme, se présentent des expériences d'observation du penser, telles que celle décrite dans « *philosophie de la Liberté* ». À Steiner, cette transition « exigée par le courant philosophique récent », apparaît être une réponse aux questions mises en avant par lui » (261)

La philosophie mène par ses propres cheminements à la connaissance qu'elle doit partir en progressant de l'observation à une expérience du monde qu'elle explore. Dans l'observation du monde, l'âme éprouve quelque chose, mais elle ne peut pas en rester là, si elle ne veut pas être elle-même une énigme incessante pour elle.

Il clôt ensuite son « aperçu » par les idées suivantes au sujet du rapport entre la philosophie et la formation d'une conscience suprasensible défendue par lui :

Il ne faut pas disconvenir qu'au cours de l'évolution de la conception du monde, des points de vue réapparaissent, qui sont semblables et se rattachent à ceux abordés ici, dans ce chapitre qui clôt nos considérations sur la progression des efforts de la recherche philosophique. Pourtant ils apparaissent dans les époques précédentes comme des voies secondaires de l'investigation

philosophique. Celle-ci doit d'abord tout pénétrer de ce qui peut passer pour la continuation des expériences idéelles brillantes de la Grécité, pour signaler — à partir de ses impulsions propres, en vue de l'accomplissement de ce qu'elle-même peut atteindre et ne peut pas atteindre — la voie de la conscience suprasensible. Dans les époques passées, le cheminement d'une telle conscience était pour ainsi dire dépourvu de justification philosophique ; il n'était pas exigé par la philosophie elle-même. La philosophie du présent l'exige maintenant, ce cheminement, mais au travers de ce qu'elle a vécu sans lui, simplement en tant que continuation de l'évolution philosophique précédente. (Ibidem, p.626 et suiv.)

Steiner voit donc bien la conception du monde défendue par lui comme, pour ainsi dire, l'accomplissement de l'ensemble de l'histoire de la philosophie.

Steiner peut bien désigner *une* anthroposophie son « aperçu », dans la mesure où il y décrit *un* cheminement possible de la conscience ordinaire passant à la conscience suprasensible.

L'anthroposophie fut décrite par le Steiner de 1909 comme l'élément médian entre l'anthropologie représentant la conscience ordinaire et la théosophie, comprise dans sa dimension occulte. Ainsi la *transition*, entre les deux domaines, donc le domaine propre à l'anthroposophie, peut être caractérisée par l'expression pertinente « d'observation du penser ». D'une manière conséquente, la « *Philosophie de la Liberté* » devrait aussi être caractérisée comme *une* « anthroposophie », parce qu'en elle, cette transition est thématifiée, à la vérité sans être présentée et annoncée comme telle. Steiner est donc absolument conséquent quand, dans « *Mon chemin de vie* », il classe dans une vision rétrospective sa « *Philosophie de la Liberté* » de la manière suivante :

Elle est d'abord l'exposition d'une anthroposophie, qui est orientée sur la nature et sur la situation de l'homme dans la nature, avec son entité morale individuelle propre... Si à l'époque je n'utilisais pas encore l'expression « anthroposophie », cela provenait d'abord du fait que mon âme me pressait sans cesse d'abord vers des intuitions intellectuelles et presque pas du tout vers des terminologies. (262)

Dans « l'aperçu » de la fin de son « *Énigme de la philosophie* » Steiner tente donc de décrire ce domaine de la conscience, dans lequel peut être réalisée selon lui, la transition d'une compréhension philosophique à une compréhension occulte de sa conception de l'être humain. Pour caractériser plus en détail ce domaine, il renvoie le lecteur à l'observation du penser décrite dans « *Philosophie de la Liberté* ».

L'occultisme de Steiner apparaît ainsi considéré comme une tentative de rendre justice aux perspectives presque surhumaines qui résultent de l'exposition philosophique de sa conception de l'être humain. Avec son occultisme, il veut montrer que celui-ci est une aide en vue de réaliser les perspectives qui n'ont été qu'ébauchées d'abord dans « *Philosophie de la Liberté* », parce qu'il les ressentait déjà comme correspondantes à sa conception de l'homme.

(256) Pour la première utilisation de ce concept, encore presque indéterminée, voir le cycle de conférence de 1902, évoqué dans le chapitre 1.5 ; on peut bien déduire dans ce contexte la raison pour laquelle Steiner n'a jamais parlé alors en tant que représentant d'une société théosophique ou anthroposophique.

(257) Rudolf Steiner : « *L'énigme de la philosophie en esquisse* », vol.1 et 2, Berlin o.J. (1914) cité d'après GA18, p.594 et suiv.

(258) Voir le chapitre 1.3 de cet ouvrage.

(259) Rudolf Steiner : « *L'énigme de la philosophie en esquisse* », *ibidem*, cité d'après GA18, p.601 et suiv.

(260) Voir par exemple : « *Comment acquiert-on.. ?* », *ibidem*, p.38 dans GA10, sur la méditation.

(261) Rudolf Steiner : « *L'énigme de la philosophie en esquisse* », *ibidem* cité d'après GA18, p.617 et suiv.

(262) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *ibidem*, cité d'après GA 28, p.248

4-5 Rudiments en direction d'une conception anthroposophique de l'être humain se rattachant à I. H. Fichte et à l'idéalisme allemand.

Confrontation renouvelée avec les sciences de la nature

Steiner évita, même encore après 1914, le recours au terme « anthroposophie ». L'usage unique et clarificateur qu'il en fit, dans le dernier chapitre à la fin de son « *Énigme de la philosophie* » resta donc provisoirement le seul. Ainsi en 1916, dans son ouvrage *De l'énigme de l'être humain*, Steiner ne parle-t-il qu'en « circonvolution de la conception du monde défendue par lui, en faisant valoir quelque chose émanant du point de vue de la conscience contemplative » (263) ou en écrivant sur « une science spirituelle qui voit dans la conscience contemplative, une source cognitive » (*ibidem*, p.167). Avec la première périphrase, il vise ce qu'en 1909 il avait déjà désigné comme « anthroposophie » — et donc le courant philosophique ainsi appelé par nous — ; avec la seconde il vise la Théosophie de ce temps-là — en tant que courant occulte. Ce n'est qu'à partir de 1917, à la parution du livre « *Des énigmes de l'âme* », qu'il devait laisser tomber cette périphrase au bénéfice du terme désormais introduit publiquement « d'Anthroposophie ». Le concept « Anthroposophie » ainsi introduit en 1917 reste ouvert du côté qu'il avait désigné comme théosophie en 1909 : Steiner renvoie, par exemple, son lecteur de 1917 à un « écrit anthroposophique », à l'occasion de quoi il ressort du contexte qu'ainsi sont désignés des écrits qu'il avait caractérisés comme théosophiques en 1909 devant les membres (*ibidem*, p.19). Le concept anthroposophie de 1917 est donc conçu plus ample que celui de 1909. (264) Malgré cela, il demeure encore, en 1917, principalement marqué comme *philosophique* et non occulte.

Dans son ouvrage « *Des énigmes de l'âme* » Steiner prépare soigneusement d'avance l'utilisation publique du concept « anthroposophie » et la fondation, qui lui est ainsi connexe, d'une exposition occulte de son image de l'être humain. Il se pose la question du pourquoi s'être ménagé autant de temps — jusqu'en 1917 — pour ce faire. On a mentionné les difficultés qui avaient donc pris naissance, pour Steiner, lors de la séparation de la Société théosophique en rapport avec l'utilisation des concepts théosophie et anthroposophie. (265) Ce long temps de latence pour utiliser le terme « Anthroposophie » — donc de 1902 à 1917 — ne peut pas se laisser expliquer par ces difficultés seulement. Une explication satisfaisante ne peut se trouver que dans le fait que Steiner, à partir de 1909 avait encore une fois emprunté un tout nouveau cheminement pour élaborer son image de l'être humain, pour laquelle il s'était déjà employé, d'abord aux points de vue philosophique, puis philosophico-théosophique et ensuite occulte et théosophique. Il devait développer cette conception, en la faisant avancer d'abord jusqu'à un certain point, à partir du point de vue du courant caractérisé par nous comme philosophique, que lui-même avait déjà désigné comme « anthroposophique » en 1909, avant qu'il ne pût utiliser le concept « anthroposophie », s'il voulût éviter la méprise sous forme d'une simple étiquette pour caractériser l'orientation occulte défendue par lui au sein de la Société Théosophique.

Dans l'ouvrage « *De l'énigme de l'homme* » (1916), il s'agit en premier lieu pour Steiner de la dérivation et de la fondation de la *méthode* du « courant philosophique » — pour ainsi dire la « méthode anthroposophique » — en la rattachant à la philosophie de l'idéalisme allemand et de ses représentants au dix-neuvième siècle. Steiner ne parle pas de méthode anthroposophique, mais de « connaissance contemplative ». Ce n'est qu'à partir de l'ouvrage « *Des énigmes de l'âme* » (1917) qu'il identifie la cognition contemplative en recourant expressément au type de connaissance de l'anthroposophie. (266) Il va de soi que réapparaissent de nombreux points de contact avec ses premiers écrits philosophiques, même dans le livre « *Des énigmes de l'âme* », d'une manière analogue aussi dans la « perspective » de son « *énigme de la philosophie* », mais sur lesquels Steiner n'insiste pas expressément, au contraire de ce qu'il fait dans la « perspective ».

La confrontation intense de Steiner, à nouveau relancée avec les philosophes de l'idéalisme allemand — également alimentée par de nombreuses conférences publiques tenues alors dans toute l'Allemagne (267) — était en même temps sa première réponse aux circonstances survenues à la suite du commencement de la guerre. Dans cette réponse se trouve aussi le premier germe du mouvement social de la *Dreigliederung*, également initié par lui (qui sera abordé dans le chapitre

4.7). Pour préciser, Steiner défend l'activité du penser dans « *L'énigme de l'homme* » contre « ceux qui se croient des hommes dotés de sens pratique dans la vie », autrement dit, contre les « opposants aux idées » ou bien contre ces « abrutis qui, se croyant si parfaitement des hommes de la pratique (268) tenaient la philosophie pour de l'exaltation conceptuelle » et qui avaient reçu, en ce temps-là, la parole pour le malheur de l'humanité — et qui furent donc responsables ultimes, aux yeux de Steiner, de l'éclatement de la guerre. (269) En rapport avec celle-ci, il déclare dans le préambule :

Des idées en lutte pour conquérir la connaissance de l'esprit se heurtent souvent à une disposition d'âme, pour la désignation de laquelle on ne voudrait que trop volontiers en appeler à Goethe, pour s'opposer précisément à ce genre de tentative en proclamant : « Grises, mes chers amis, sont toutes ces théories, — et verdoyant l'arbre d'or de la vie. » Mais ceux-là ne font pas cas à cette occasion que Goethe a bel et bien utilisé ces paroles avec humour, pour mettre dans la bouche du diable la leçon que celui-ci trouve bon pour son élève. — Une idée porteuse de vie ne sera jamais concernée du fait qu'un flagorneur de l'humaine nonchalance à penser en vienne à la tenir pour grise, car celui-ci confond alors effectivement sa propre et morne théorie avec l'éclat d'or de l'arbre verdoyant de vie. (270)

Ce n'est que dans le mouvement de la *Deigliederung* que Steiner devait en venir à concrétiser de telles idées jusque dans la pratique sociétale. C'est pourquoi il y combattit l'idée que les écoles et les universités fussent dirigées « de l'extérieur » — que ce soit par l'économie ou l'État — justement par ces soi-disant « hommes pratiques », parce qu'ils ne sont pas du tout capables d'assurer une telle gestion dans l'enseignement, lequel vit plutôt dans le domaine idéal. Dans son ouvrage sur « *Les points essentiels de la question sociale* » (1919), il exige une autogestion radicale de ce domaine de la société. (271) Steiner avait pleine confiance dans les capacités administratives et pratiques de ceux qui sont actifs dans la « vie de l'esprit » ; (272) il défendit la thèse que de nombreuses personnes se trouvant dans la vie de l'esprit étaient devenues des « hommes étrangers à la vie », tout simplement parce que de « banals praticiens » les plaçaient constamment sous tutelle. Il donnait à entendre combien il était difficile à de tels « enseignants sous tutelle » de se montrer alors à la hauteur de leur mission éducative. (273)

Le lecteur attentif peut déjà découvrir les « germes du mouvement de la *Dreigliederung* » dans le livre de Steiner « *De l'énigme de l'homme* ». Avec son livre, Steiner ne s'adresse pas seulement aux milieux anthroposophique et philosophique, mais avant tout — comme déjà par ces conférences publiques depuis le début de la guerre — à un large public. Il semble qu'il ait entrepris — publiquement depuis 1914, à l'occasion de quoi déjà les commencements anthroposophiques dans ce sens, d'abord internes quant à eux, remontaient à 1909 — la tentative de s'adresser à de nouveaux milieux, bien au-delà de son public d'alors, qu'il avait avant tout conquis par son oeuvre dans le cadre de la Société Théosophique, et donc d'en venir au contact de plus larges couches de la population et également de faire bouger son propre auditoire plus intériorisé afin qu'il s'ouvre lui-même aussi sur l'extérieur. (274) Dans ces efforts de Steiner pour briser l'isolement reçu en héritage de la Société théosophique, semble se trouver la véritable et profonde raison pour laquelle, une fois encore — dans la terminologie de 1909, c'est-à-dire « anthroposophique » —, il refonda sa conception de l'être humain. C'est pourquoi Steiner prépara aussi soigneusement et longuement d'avance l'utilisation publique du concept « anthroposophie ».

Ce qui est remarquable, à présent, c'est que Rudolf Steiner, avant d'introduire publiquement son concept « d'anthroposophie » (en 1917 dans « *Des énigmes de l'âmes* »), se rattache pour ce faire à celui de I.H. Fichte dans « *De l'énigme de l'homme* ». S'il avait encore, lors de son adhésion à la Société théosophique en 1902, identifié son programme d'un enseignement théosophique de l'âme devant l'alliance Giordano Bruno — laquelle n'était aucunement théosophique — avec le concept de théosophie de I.H. Fichte, (275) tel que ce penseur l'avait explicité, en 1833, dans ses « *Traits fondamentaux vers un système de la philosophie* », il se rattacha, maintenant en 1916, à l'utilisation du concept « d'anthroposophie » tel que le comprenait I.H. Fichte dans son ouvrage, paru en 1856, « *Anthropologie* ». D'après Fichte, l'anthropologie s'achève « dans les résultats fondés de tous les

côtés possibles que l'être humain, selon l'essence authentique de son *être*, comme dans les sources véritables de sa *conscience*, appartient à un monde suprasensible » (277). Cette connaissance qui s'acquiert à la fin d'une confrontation anthropologique rehausse l'anthropologie, sur la base de ses résultats, à une « anthroposophie », selon Fichte.

Que Steiner puisse parfaitement se rattacher à cet usage du concept « d'anthroposophie » de Fichte, cela ressort du passage suivant de « *L'énigme de l'homme* » :

Par Immanuel Hermann Fichte, l'impulsion cognitive, qui s'annonce dans la conception du monde de l'idéalisme allemand, est amenée à effectuer ses premiers pas pouvant mener le discernement humain en direction d'une science du monde spirituel. (Ibidem, p.63)

Steiner ne souhaitait pas seulement se rattacher à I.H. Fichte, mais à la totalité du courant philosophique, pour lequel I.H. Fichte n'était qu'un représentant, quand bien même particulièrement important pour Steiner. C'est pourquoi il poursuit :

D'une manière analogue à I.H. Fichte qui tenta de poursuivre les idées de ses prédécesseurs : Johann Gottlieb Fichte, Schelling et Hegel, beaucoup d'autres esprits s'efforçaient à la même chose. Car cet idéalisme allemand montre du doigt la force germinative d'un réel développement de ces forces cognitives de l'être humain contemplant le supra-sensible spirituel de la même façon que le sensible-substantiel. (Ibidem, p.63)

Steiner trouve effectivement de nombreux points de rattachement, en dehors de I.H. Fichte, avec d'autres penseurs idéalistes, par exemple là où Ignaz Paul Vitalis Troxler dans ces « *Cours sur la Philosophie* », parus en 1835, parle d'un sens « supra-spirituel », ou bien à l'appui de Friedrich Schlegel, « d'organes de pressentiment du divin » (*ibidem*, p.65 et p.67). Il ne s'agit pas pour Steiner, cependant, d'exposer en détails les nombreux points communs vis-à-vis de ces penseurs, qui lui sont ainsi offerts pour caresser l'espoir d'obtenir l'assentiment ou l'appui (en relation avec ce) qu'ils ont exprimé, mais bien plus de comprendre la *manière* dont procède leur effort cognitif, la *direction* de leur cheminement » (*Ibidem*, p.146).

Steiner ne voit rien d'achever, de passé, dans l'idéalisme allemand, mais un commencement, une « promesse que, par l'énergie qui lui est inhérente, il porte en lui la garantie de son accomplissement » (*ibidem*, p.146). Il importe pour cela d'obtenir l'accès aux sources, où ces penseurs ont puisé, « et de reconnaître ce qui y reste encore dissimulé en forces stimulantes, en dépit du travail mené par ces penseurs » (*ibidem*, p.147). Pour Steiner, dans sa confrontation à l'idéalisme allemand, il s'agit en premier lieu de la méthode cognitive qui en est le fondement. Dans le cours du dernier chapitre, il tente alors d'élaborer cette méthode en la plaçant en face de celle de la « récente manière scientifique de se représenter les choses » pour bien la délimiter d'elle. (278) La conception régnant dans les sciences exclut précisément de tout ce qu'elle observe, ce qui est vécu par l'âme humaine à partir de ce qu'elle observe.

Le monde résultant de la façon de se représenter les choses en science est... en réalité pour ainsi dire, l'endroit à partir duquel l'être humain perçoit son monde sensible ; c'est le seul représenté sans tout ce qui pourrait en être perceptible par un être quelconque. Ce que cette manière d'envisager doit poser à la base de la lumière, du son, de la chaleur, cela ne brille pas, ne retentit pas, ne réchauffe pas... À partir de l'observation, les sciences naturelles retirent une image du monde qui par sa propre essence ne peut absolument pas être observée. (279)

Steiner est d'avis que les sciences modernes — il pense par exemple aux vues de Max Planck — se mouvront encore et toujours plus dans une direction, qu'il caractérise comme « nécessaire » qui consiste à esquisser, à partir du monde de la perception, un monde qui n'est pas perceptible » (*ibidem*, p.152, Fin de la remarque à la page 151).

Comme un instant historique de l'histoire mondiale de l'évolution de l'esprit, il caractérise dans ce contexte le refus de Goethe de la théorie des couleurs de Newton, sur la base de la conception du monde de l'idéalisme allemand que Goethe incarnait totalement alors d'une manière vivante.

Goethe comprit que la théorie des couleurs de Newton pouvait fournir l'image d'un monde qui ne brillait pas et ni ne resplendissait en couleurs. (Ibidem, p.153)

Mais étant donné que Goethe « a refusé de se commettre avec les conditions d'une image du monde purement scientifique, son antagonisme effectif à l'encontre de Newton s'est avéré mal venu en maints endroits».

Steiner, qui voulait se commettre, lui, au contraire de Goethe, avec les conditions d'une image du monde purement scientifique — il entreprit même carrément d'en élaborer les conditions à partir de sa vision —, tenta d'abord, à l'aide de l'exemple Goethe/Newton, d'indiquer les orientations différentes des courants représentés par ces chercheurs :

Quand l'être humain observe les couleurs par la lumière, il se trouve devant un autre monde vis-à-vis de celui que seul Newton entreprit de décrire. Or Goethe observait le monde réel des couleurs. Si l'on entre dans un tel domaine de la réalité, que ce soit celui des couleurs ou d'autres phénomènes de la nature, on a alors bien besoin d'autres idées que celles qui sont esquissées dans le « monde ténébreux et silencieux » de l'image rendue par ces représentations scientifiques. Car avec cette image, aucune réalité n'est esquissée qui puisse être perçue. La nature réelle renferme justement et simplement en elle, ce qui ne peut pas être repris dans cette image. Le « monde des ténèbres » du physicien ne peut être perçu par aucun œil naturel ; la lumière est déjà spirituelle... [Dans ce cas d'ailleurs, le spécialiste actuel en fluorescence parle quant à lui, par exemple, de « spectre », à vrai dire il s'agit du « spectre » d'une réalité vivante perdue ndr] Goethe se mouvait aussi, en tant que physicien, sur le terrain spirituel. La conception du monde, pour laquelle il employa le terme de « conforme à l'esprit », rendait impossible pour lui de découvrir dans la théorie des couleurs de Newton quelque idée sur la lumière réelle et les couleurs réelles. Mais on ne trouve pas l'esprit dans le monde sensible par les manières scientifiques de se représenter le monde. [souligner par W.K.], (ibidem, p.153 et suiv.)

Pour Steiner, le résultat de sa confrontation est bien établi : « dans le monde sensible [et en particulier aussi chez l'être humain, W.K.], l'esprit est présent, que l'on ne peut pas appréhender au moyen de la manière scientifique de se représenter les choses » (Ibidem, p.154).

Après la description des attitudes différentes vis-à-vis du *monde extérieur* (monde sensible), Steiner s'occupe des attitudes correspondantes vis-à-vis du *monde intérieur*, vis-à-vis de la vie de l'âme. Il part du « jugement » « que la science récente, ou bien a déjà montré la dépendance de la vie ordinaire de l'âme humaine qui se déroule dans le monde sensible, vis-à-vis de l'instrument corporel, ou bien est sur la voie d'y parvenir. Avec ce discernement de Steiner, expressément accepté, on entre dans

un domaine, ...qui, par des objections qui vont parfaitement de soi, peut apparemment être réfuté d'une manière foudroyante, si l'on ne reconnaît pas l'existence d'un monde spirituel autonome ... Ce qui semble ... être plus évident que tout ce qui d'âme et d'esprit est lié à la matière et qui ne peut avoir d'existence sans celle-ci, pour le moins aucune de celle dont l'homme puisse savoir quelque chose. (Ibidem, p.154 et suiv.)

Comment Steiner va-t-il à présent à la rencontre de ces connaissances scientifiques sur la vie de l'âme et des conséquences qui — comme il insiste : selon toute apparence seulement — en dérivent pour une conception moderne de l'être humain ? Il fait valoir que la vie de l'âme est loin d'être épuisée dans la conscience ordinaire, car elle ne fait que s'y refléter, comme dans un miroir.

La vie de l'âme humaine doit avoir une image de son essence, afin de la réaliser pleinement au sein du monde sensible. Cette image, elle doit l'avoir dans la conscience : sinon elle aurait bien une existence ; mais de cette existence, elle n'aurait aucune représentation, aucun savoir. Cette image, qui vit dans la conscience ordinaire de l'âme, est à présent complètement conditionnée par les instruments corporels. Sans ceux-ci, elle n'existerait pas, comme l'image-reflet n'existe pas sans le miroir. Mais ce qui apparaît par cette image, l'élément d'âme lui-même, n'en est pas plus dépendant, selon sa nature, que celui qui se trouve devant le miroir n'est dépendant du miroir. Ce n'est pas l'âme qui est dépendante des instruments corporels, mais seulement la conscience ordinaire de l'âme. La vision matérialiste de l'âme humaine succombe à une illusion, qui entraîne que la conscience ordinaire, qui n'existe qu'au travers des instruments corporels, se voit confondue avec l'âme elle-même. L'essence de l'âme n'afflue aussi peu dans cette conscience ordinaire que mon essence à moi n'afflue à l'intérieur de mon image dans le miroir.

Comment parvient-on maintenant à accéder à cette vie de l'âme proprement dite — à ce par quoi, l'être humain peut d'abord se comprendre comme être humain, selon Steiner — si celle-ci ne fait que se refléter dans la conscience ordinaire, et reste donc elle-même inconsciente ? Eduard von Hartmann avait admis que cette « essence de l'âme » sous-jacente à la conscience ordinaire devait nécessairement restée cachée dans l'inconscient et que « l'on ne pouvait s'en faire des représentations que si, à partir de la conscience ordinaire, on inférait l'existence d'une « chose en soi » de l'âme, une « chose en soi » restant véritablement inconnue. Selon l'opinion de Steiner, Hartmann, « comme tant de ses prédécesseurs, s'arrêtait lui aussi devant le seuil », « qui doit être franchi si l'on doit obtenir une connaissance du monde spirituel possédant un fondement solide », autrement dit : si l'être humain doit vraiment se concevoir comme être humain.

On ne parvient précisément pas à franchir ce seuil tant qu'on recule de frayeur devant ce seuil, sans conférer aux forces de l'âme une tout autre direction que celle qu'elles reçoivent sous l'influence de la conscience ordinaire. L'âme fait l'expérience de son essence propre au sein de cette conscience qu'au travers des images qui sont engendrées pour elle par les instruments corporels. Si elle ne pouvait les appréhender qu'ainsi, elle se trouverait dans la situation comparable à un être qui se trouve devant un miroir, dans lequel il ne voit que son image, mais ne peut rien vivre de lui-même. Mais dans l'instant où cet être se manifesterait lui-même dans la plénitude de sa vie, il entrerait dans un tout autre rapport avec cet image-reflet que celui qu'il entretenait auparavant avec elle. — Celui qui ne peut pas se résoudre à découvrir dans la vie de son âme quelque chose d'autre que ce qui lui en est offert par sa conscience ordinaire, devra ou bien contester que l'essence de l'âme est connaissable, ou bien il devra carrément expliquer que cette essence est engendrée par le corps. (Ibidem, p.157 et suiv.)

Steiner en est ainsi arrivé à la question décisive de sa confrontation avec les connaissances scientifiques sur la vie de l'âme, pour préciser, à la question de savoir comment peut être franchie la conscience ordinaire, et il essaye de répondre à cette question dans la continuation des données acquises au sein du courant idéaliste. Selon l'opinion de Steiner, la capacité de « la force du jugement intuitif » (*ibidem*, p.159) défendue par Goethe contre Kant, occupe une position toute centrale dans ces données. Steiner caractérise lui-même ce passage au-delà de la conscience ordinaire comme un « éveil hors de la conscience ordinaire » (*ibidem*, p.159) et la conscience rendue ainsi atteignable comme une « conscience contemplative » [au sens de « conscience pénétrante » en plus, *ndt*]. (280)

Il décrit aussi ce passage du seuil de la conscience ordinaire comme un «saut » « du penser à l'expérience (vécu intérieur, *ndt*) du penser ».

Dans la conscience ordinaire, on ne fait pas l'expérience du penser, mais celle du pensé vécu au travers du penser. (281)

D'une manière analogue à ces « *Énigmes de la philosophie* », Steiner fait aussi allusion dans « *De l'énigme de l'homme* » à « une éducation intérieure de l'âme », « qui mène progressivement à vivre non pas ce qui est pensé, mais l'activité du penser lui-même » (*ibidem*, p.161).

Dans ce dernier ouvrage, par tout ce travail de déduction de la « conscience contemplative » et de sa claire délimitation vis-à-vis de la manière de se représenter les choses en science, Steiner a tenté de fonder une méthode cognitive — celle qui est à proprement parler anthroposophique —, à partir de laquelle les résultats de la recherche scientifique peuvent être interprétés, pour ainsi dire, à partir d'un point de vue plus élevé, en se laissant d'abord correctement concevoir dans toute leur portée (282) et, par-dessus le marché, en restant aptes à esquisser une image de l'être humain valable. Cette image de l'être humain, Steiner tente de l'assurer et de la garantir à l'encontre d'une critique scientifique, en délimitant les productions des sciences conventionnelles vis-à-vis de celles de sa propre méthode.

(263) Rudolf Steiner : « *De l'énigme de l'être humain. Penser, intuitions, réflexions d'une série de personnalités allemandes et autrichiennes* », Berlin 1916, 2^{ème} édition, sous le titre raccourci légèrement de « *De l'énigme de l'homme. Dit et non-dit dans le penser, intuitions et réflexions d'une série de personnalités allemandes et autrichiennes* », Berlin 1918 ; cité d'après GA 20, p.189.

(264) En relation avec le Congrès de Noël 1923 de la Société (voir GA 260 et chapitre 4.7 de cet ouvrage), Steiner élargit encore une fois son concept d'anthroposophie, pour fondre entièrement en une unité sa théosophie et son anthroposophie de 1909, nettement délimitées l'une de l'autre alors [Une des origines des méprises sur son compte chez ses critiques attentifs, *ndt*]. Dans ce sens il écrit dans son dernier avant-propos de sa « *Science de l'occulte* » du 10.1.1925, « qu'elle renfermait les esquisses de l'anthroposophie en tant que totalité » (p.31 dans GA 13)).

(265) Voir chapitre 4.3 & 4.4.

(266) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 21, p.13

Remarque : Steiner y écrit que l'Anthroposophie à laquelle il pense repose sur l'intuition connaissante (ou la contemplation connaissante, *ndt*).

(267) Voir à ce propos, en particulier les GA 64 & 65 : dans ces deux volumes sont avant tout publiées les conférences correspondantes de Steiner à Berlin ; pour se faire un aperçu complet sur l'atmosphère et l'esprit de ces conférences publiques dans toute l'Allemagne voir H. Schmidt : « *L'œuvre orale de Rudolf Steiner* », Dornach 1978, p.216 et suiv.

(268) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 20, p.77.

(269) Dans « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* », Steiner avait encore utilisé l'expression, dépourvue de nuance politique, « fanatiques des faits » (p.69 dans GA 6), pour caractériser cette attitude non spirituelle, contre laquelle il luttait ; voir chapitre 1.5 de ce travail.

(270) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 20, p.7 et suiv.

(271) Rudolf Steiner : « *Les points essentiels de la question sociale* », préface et introduction au 41^{ème} et au 80^{ème}, (p.10 et suiv. dans GA 23)

(272) Steiner a tenté de réaliser l'autogestion dans les écoles Waldorf de manière exemplaire [Par contre au niveau de la structure sociétale universelle de la Société Anthroposophique, dont Dornach n'est que le centre historique, le travail reste à faire, *ndt*].

(273) Rudolf Steiner : « *Les points essentiels de la question sociale* », Dornach/Bâle, Stuttgart et Vienne, 1919, p.13 dans GA 23.

(274) Voir, par exemple, Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 20, p.14 et suiv., où Steiner met en garde contre l'absolutisation de toute conception du monde.

(275) Voir le chapitre 2.1.

(276) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 20, p.62 et suiv.

(277) *Ibidem*, p.62 ; il s'agit du paragraphe 270 de « *Anthropologie* » de I.H. Fichte, Leipzig 1856 ; 2^{ème} édition, 1860.

(278) Steiner place le dernier chapitre sous le titre « Aperçu », p.146 et suiv. dans GA 20.

(279) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 20, p.150 et suiv.

(280) Steiner écrit qu'il est absolument concevable que « la signification d'un tel éveil fasse naître actuellement de la méfiance. Car ce dont la façon de se représenter les choses dans les sciences s'est vanté d'avoir réalisé tout particulièrement de grand, c'est précisément d'être parvenu à entraver les revendications de l'obscur mysticisme Or, tandis qu'une justification, en tant qu'investigation d'une science de l'esprit ne peut avoir en vue qu'un tel éveil en conscience — lequel mène dans les domaines idéels avec une clarté et une concision mathématiques — les hommes qui veulent en arriver à des convictions faciles sur les plus hautes questions de l'existence, confondent eux cet éveil avec leurs propres embrouillements mystiques, pour lesquels ils en appellent à une vraie recherche spirituelle. Dans la crainte que toute indication sur un « éveil de l'âme » pût mener à un tel embrouillement mystique et à cause du spectacle qu'offrent souvent de tels « illuminés mystiques », ceux qui sont familiers des manières de se représenter les choses en recherche scientifique se tiennent éloignés le plus possible de toute investigation qui, avec l'aide d'une « conscience éveillée », voudrait entrer dans le monde spirituel. » (p.160 dans GA 20).

(281) Rudolf Steiner : « *De l'énigme de l'homme* », *ibidem*, cité d'après GA 20, p.161.

(282) Steiner fonde son discernement de la façon suivante : « Le scientifique, dès qu'il commence à explorer la nature, aura à comprendre son propre mode d'investigation, sans pouvoir s'imaginer que la conscience ordinaire puisse entrer en relation avec le monde qu'il esquisse. En réalité, la conscience contemplative entre quant à elle dans un tel rapport, mais il s'agit d'un rapport spirituel. » (p.172, dans GA 20).

4.6 Anthroposophie et anthropologie

Au début de son ouvrage paru en 1917, « *Des énigmes de l'âme* », Steiner récapitule encore une fois les résultats acquis dans son essai « *De l'énigme de l'homme* » et caractérise, d'une part, la science de l'être humain fondée sur les sciences naturelles comme une « Anthropologie », et, d'autre part, celle fondée sur le point de vue de la « connaissance contemplative » et des résultats qui en émanent, comme une « Anthroposophie ». La thèse, soigneusement dérivée et étayée dans « *De l'énigme de l'homme* », que le naturaliste, « dès qu'il commence à comprendre son mode d'investigation, ne « pourra » pas s'imaginer qu'avec le monde qu'il esquisse, sa conscience ordinaire puisse entrer en rapport » (283), donc la thèse qu'en réalité un tel rapport, la conscience contemplative y souscrit quant à elle, est radicalisée dans la préface « *Des énigmes de l'âme* » de la manière suivante :

Ou bien les fondements pour l'existence d'une anthroposophie sont justifiés, ou bien il ne faut reconnaître aucune valeur de véracité aux manières de voir des sciences de la nature. (284)

À ce rapport mis ainsi en exergue entre « Anthropologie » et « Anthroposophie », la première partie « *Des énigmes de l'âme* » est consacrée. Sciences naturelles et « anthropologie » sont donc placées par Steiner au même niveau, puisque l'anthropologie est pensée par lui comme une « science » qui s'édifie sur les sciences de la nature ; elle est caractérisée par lui comme l'aperçu le plus vaste qui se puisse dégager de la synthèse des résultats des disciplines isolées de la recherche scientifique naturaliste en rapport avec l'être humain. Conformément à l'usage que l'on fait de ce terme aujourd'hui, on parlerait plutôt actuellement d'une philosophie que d'une science.

Dans la seconde partie, Steiner se confronte d'une manière exemplaire à une attaque de « l'anthroposophie » par un représentant de « l'anthropologie », à l'occasion de quoi le concept d'anthroposophie est utilisé ici dans un sens élargi, puisque l'attaque en question était avant tout dirigée contre l'occultisme de Steiner.

La troisième partie consiste en un nécrologe détaillé consacré au philosophe Franz Brentano, décédé à Zurich au mois de mars 1917. Il faut rappeler que Steiner, dans les conférences aux membres de 1910 et 1911, avait construit la seconde et la troisième partie de son Anthroposophie, et donc sa psychosophie et sa pneumatosophie, en se rattachant aux connaissances de ce philosophe. (285)

L'appréciation de l'ensemble de l'œuvre du philosophe Franz Brentano, telle qu'elle était conforme au nécrologe, fournit l'occasion à Steiner d'exposer que, selon lui, une « anthroposophie » purement philosophique se trouve prédisposée dans cette œuvre ou bien, comme il s'exprima lui-même : « une anthroposophie se situant en pleine harmonie avec un genre de réflexion scientifique naturaliste ». (286)

Dans une quatrième partie, Steiner présente et regroupe dans un supplément aphoristique, un ensemble de points isolés déjà traités auparavant des résultats essentiels de sa propre anthroposophie — les parties 1 à 3 en constituant le remarquable fondement —, de sorte qu'on trouve une exposition anthroposophique de son image de l'être humain, dans la quatrième partie « *Des énigmes de l'âme* », — et donc une exposition de ce qu'il avait désigné, en 1909 déjà, comme ses anthroposophie, psychosophie et pneumatosophie — même s'il ne les avait alors exposées qu'en esquisse. En mentionnant l'espace limité réservé à la quatrième partie de ces « *Énigmes de l'âme* », Steiner fait expressément part de son souhait d'être en mesure de reprendre le sujet par la suite dans « un ouvrage futur » plus conséquent (*ibidem*, p.129). En tout cas, il ne devait jamais y parvenir. C'est pourquoi, dans les seules 50 pages de cette quatrième partie « *Des énigmes de l'âme* », se présente le seul et unique exposé anthroposophique publié par Steiner de son image de l'être humain dans le sens de la définition de 1909. On doit donc examiner son propos en détail.

a — De la relation d'une image de l'homme conçue par l'anthroposophie avec celle conçue par l'anthropologie

Tandis que dans le dernier chapitre de « *L'énigme de l'homme* », les points de vue différents de l'anthropologie et de l'anthroposophie sont traités dans leur délimitation respective, Steiner se consacre plutôt, dans la première partie « *Des énigmes de l'âme* », à la transition de l'anthropologie à l'anthroposophie et inversement. En outre, il s'agit pour lui d'instituer un « débat » (*ibidem*, p.33) entre les deux orientations de recherche. Il défend la conception que l'anthropologie, de par sa méthode d'investigation, ne peut pas dépasser certaines limites. Partout, elle en arrive à des problèmes devant lesquels elle doit nécessairement s'arrêter. Elle a alors la tendance à parler, au sujet de ces problèmes, de « limites cognitives ». Rudolf Steiner rappelle, dans ce domaine, le célèbre discours de Du Bois-Reymond sur les « limites de la connaissance », auquel il s'était déjà confronté au temps de ses études. (287) Il parle de « confins de la cognition ordinaire ». (288) C'est dans ces confins qu'il positionne l'anthroposophie avec *son* connaître à elle. La manière dont l'anthroposophie procède alors et quel objectif cognitif elle poursuit, Steiner tente systématiquement de l'illustrer au moyen d'exemples variés.

Les intentions de Steiner en rapport avec ces questions proviennent le plus nettement de ses exposés sur le « caractère abstrait des concepts » (*ibidem*, p.138 et suiv.). Sur ces questions épistémologiques, il met le doigt sur la « manière dont l'être humain retient conceptuellement en lui ce qui caractérise un être réel ou un processus réel dans son âme, et comment il se comporte donc vis-à-vis de cet être ou de ce processus réels » (*ibidem*, p.138). À l'occasion, il rappelle l'affrontement médiéval engagé sur ces questions entre nominalistes et réalistes. Par exemple, le concept « loup » est-il une simple abstraction, à savoir « simplement, une récapitulation conceptuelle des caractères communs à tous les loups » (point de vue nominaliste) ? Ou bien y a-t-il dans ce concept « loup » une donnée agissante réellement (point de vue réaliste) ? C'est de la façon suivante que Rudolf Steiner introduit cet exemple dans la problématique de ces considérations sur la relation entre l'anthropologie et l'anthroposophie — en défendant le point de vue réaliste — en la rattachant à cet endroit aux « *Problèmes fondamentaux de la philosophie* » de Vinzenz Knauer (Vienne 1892) :

*Le loup... n'est aucunement matériellement constitué autrement que l'agneau ; sa corporéité matérielle s'édifie à partir de l'assimilation de la viande d'agneau ; mais le loup n'en devient pas agneau pour autant, même quand il en dévore toute sa vie. Ce qui fait donc de lui un loup, cela doit naturellement être autre chose que la hylé, la matière qui tombe sous le sens, et ce ne doit certes pas être non plus une simple idée réifiée, quoiqu'elle ne soit accessible qu'au penser, mais quelque chose d'agissant et donc de réel, de très réel même. (*ibidem*, p.139 et suiv.)*

Steiner pose à présent la question de la manière dont, au sens d'une considération strictement anthropologique, on veuille approcher la réalité, en l'explicitant par le passage suivant.

*Ce que les sens de l'âme nous transmettent, cela ne nous fournit pas le concept « loup ». Quant à ce qui se présente comme concept dans notre conscience ordinaire, ce n'est certainement pas « agissant ». De la force de ce concept ne pourrait assurément pas naître la combinaison d'ensemble des matières réunies chez le loup qui « tombent sous les sens ». La vérité c'est que l'anthropologie se retrouve avec cette question en une zone limite de sa connaissance. (*Ibidem*, p.140)*

C'est en cette zone frontière que l'anthroposophie intervient à présent et montre, « qu'en dehors de la relation de l'être humain au loup, qui existe en tant que substance « tombant sous les sens », il y a encore quelque chose » (*ibidem*, p.140). Avec cette déclaration s'accomplit *stricto sensu* la transition de la philosophie à l'occultisme ; il poursuit :

Celle-ci [relation] n'entre pas dans la conscience ordinaire avec toute sa spécificité immédiate. Mais elle existe comme une cohérence vivante et suprasensible entre l'être humain et l'objet qu'il est en train de considérer. L'élément vivant qui existe chez l'être humain au sein de cette cohérence se retrouve paralysé en « concept » sous l'effet de son organisation intellectuelle. La représentation abstraite, c'est l'élément de réalité qui périt dans l'actualisation au sein de la conscience ordinaire, au sein de laquelle l'être humain vit certes, lors de la perception sensible, mais dont il ne devient pas conscient dans sa vie. (Ibidem, p.140)

Steiner parle de « chute dans la paralysie », « de répression de la vie représentative », de « représentations mortifiées » (ibidem, p.26). Nous est ainsi rappelé le dernier chapitre de son « *Énigme de la philosophie* », où il était question de l'être humain qui, faisant immédiatement face aux choses, réprimait en lui ce qui appartenait réellement à elles. (289) D'une manière analogue à ce passage, Steiner explique ici aussi ce processus à partir de la nécessité du développement de l'auto-conscience :

Le caractère abstrait des représentations est provoqué par une nécessité intérieure à l'âme. La réalité donne quelque chose de vivant à l'être humain. Celui-ci élimine de cette vitalité la partie qui sombre dans sa conscience ordinaire. Il accomplit cela, parce qu'il ne pourrait pas parvenir à la conscience de soi dans le monde extérieur, s'il dût vivre dans toute sa vitalité le rapport correspondant qu'il entretient avec le monde extérieur. Sans la paralysie de cette pleine vitalité, l'être humain devrait se reconnaître comme un membre au sein d'une unité supérieure dépassant ses limites humaines ; il serait un organe d'un plus grand organisme. La manière dont l'être humain laisse son processus cognitif se perdre, vers l'intérieur, dans l'abstraction des concepts, n'est pas conditionnée par une réalité en dehors de lui, mais par les conditions d'évolution inhérentes à son être propre, lesquelles exigent qu'il étouffe le rapport de vitalité entretenu par le processus perceptif d'avec le monde extérieur, pour aboutir aux concepts abstraits, qui forment la base sur laquelle s'éveille la conscience de soi. (290)

D'où Steiner tire-t-il ce savoir ? De « l'observation anthroposophique », comme il le précise à un autre endroit (ibidem, p.26). « Par celle-ci, est restauré le rapport vivant entretenu avec une réalité spirituelle se trouvant à l'extérieur de l'être humain » (ibidem, p.141). Sur le rapport entre conscience ordinaire et conscience « contemplative », Steiner précise :

Si la conscience de soi n'était pas déjà un acquis, à partir de la conscience ordinaire, elle ne pourrait pas s'édifier dans la conscience contemplative. De cela on peut comprendre, que la saine conscience ordinaire est la condition nécessaire pour la conscience contemplative. Celui qui croit pouvoir développer une conscience contemplative, sans la conscience ordinaire active et saine, celui-la se trompe lourdement. C'est même la conscience ordinaire qui doit accompagner à tout instant la conscience contemplative, parce qu'autrement cette dernière amènerait le désordre dans la conscience de soi et, de ce fait, dans le rapport de l'être humain avec la réalité. Une anthroposophie ne peut avoir à faire, pour ce qui est de sa cognition contemplative, qu'avec ce genre de conscience et non pas avec un quelconque relâchement de la conscience ordinaire. (Ibidem, p141 et suiv.)

Cet exemple montre ainsi comment Steiner pense le passage de « l'anthropologie » à « l'anthroposophie » et combien il est important pour lui que, dans cette transition, la conscience de soi ne soit pas atténuée. Des méthodes médiumniques, hypnotiques — et il faudrait aujourd'hui y ajouter les méthodes travaillant à partir de substances psychédéliques — sont donc d'emblée absolument exclues pour lui.

À la base de ces exposés, et de la même manière que dans ses autres écrits, se retrouve sa conception de l'être humain, en conséquence de quoi il est possible à tout homme, au travers du développement de la conscience contemplative, de trouver un accès ordonné et une échappée claire

sur les couches plus profondes de sa conscience et de son existence, par l'entremise desquelles, selon Steiner, nous sommes plus intimement liés au monde qui nous entoure que nous le pensons ordinairement. Si l'acceptation de l'existence de telles couches profondes de notre conscience et de notre existence, ne peut plus être si facilement refusée aujourd'hui, sous le prétexte qu'elle ne serait pas scientifique, du fait qu'elle a été prouvée à partir d'expérimentations contrôlées sous hypnose ou sous l'effet de drogues psychédéliques et sur la base d'autres orientations de recherches, les exposés que Rudolf Steiner en fait n'en restent pas moins inhabituelles, du fait qu'il défend, lui, la conception que l'on peut se ménager un accès conscient à ces couches, sans avoir recours à des moyens artificiels, si l'on veut vraiment le faire. (291) Tandis qu'une irruption brutale de ces couches profondes, provoquée par des moyens artificiels, dans notre conscience ordinaire met momentanément en danger notre existence ou bien même menace de l'anéantir, l'intégration de ces contenus dans notre vie humaine normale est le plus souvent reliée à des problèmes et une telle irruption ne peut pas être considérée comme inéluctable, selon l'image de l'être humain de Steiner, car une élaboration intérieure graduelle au sein de telles couches, d'intensité variant selon les besoins et les dispositions de la vie, relève pour lui, en effet, de la pleine réalisation de l'entité humaine au moyen du développement progressif des facultés de la conscience contemplative. Pourvu que quelqu'un ait développé assez loin la capacité de conscience contemplative, la question surgit aussitôt de savoir comment il est alors en mesure de communiquer ce qui est vécu au-delà des limites cognitives généralement admises et vécues, et de le rendre compréhensible, ou bien encore pour le dire d'une manière commune : la question de savoir si une transition inverse de l'anthroposophie à l'anthropologie est possible ; car une telle transmission en retour des résultats de la recherche anthroposophique, dans un langage communément compréhensible, semble une condition préalable au dialogue éventuel de ces deux domaines. Sinon, ne pourraient s'entendre mutuellement que ceux qui ont des expériences dans le domaine qui se situe au-delà de la « cognition ordinaire » — en tout cas d'autres pourraient encore s'engager et s'intéresser aux expériences faites par d'autres et être en situation de pouvoir leur accorder une certaine confiance. Comment peut-on donc en venir à une discussion fructueuse entre « anthropologie » et « anthroposophie », et quelle possibilité — ce sur quoi Steiner insiste — « existe de répondre affirmativement à cette question, tout particulièrement du point de vue anthroposophique » ? (292) Comment Steiner se représentait-il les conditions préalables à une telle discussion ? Pour rendre distinctes ces conditions préalables, il décrit en principe aussi bien la voie de recherche de « l'anthroposophie » comme celle aussi de « l'anthropologie ». C'est-à-dire que, selon lui, toutes deux parviennent au même point à l'issue de leurs cheminements — lesquels seulement partent de côtés opposés —, un point à partir duquel une discussion fructueuse devient alors possible.

L'anthroposophie... progresse de l'observation d'une partie du monde spirituel jusqu'à des représentations sur l'être humain qui actualisent de ce monde ce qui se révèle d'homme spirituel dans le corps humain... Elle en arrive ainsi à une sorte de philosophie sur l'être humain comme ultime résultat de ses investigations... L'anthropologie explore les règnes du monde sensible. Sur son cheminement, elle aboutit également à l'être humain. Celui-ci se présente à elle, de manière qu'il récapitule dans son organisation corporelle les faits du monde sensible, de sorte qu'une conscience en vient à prendre naissance à partir de cette disposition synthétique, une conscience par laquelle la réalité extérieure est actualisée en représentations. L'anthropologue voit donc naître les représentations de l'organisme humain.

[toutefois] *Dans le penser régi par la logique règnent des lois, qui ne sont plus à caractériser comme celles de l'organisation corporelle. Du fait que l'être humain se manifeste en elles, se révèle en lui la même essence qu'a rencontrée l'anthroposophie à l'issue de son cheminement... Dans la vie représentative portée par le penser logique se révèle à l'anthropologue l'être humain sensible qui fait saillie dans le monde spirituel. L'anthropologie en arrive sur cette voie à une philosophie sur l'être humain comme résultat ultime de ses investigations. (Ibidem, p.29 et suiv.)*

Ici se pose la question : l'anthroposophie de Steiner se présente-t-elle sous une forme philosophique, ou bien s'agit-il, lors de ses revendications sur un éventuel dialogue, d'un simple postulat ? Sur la base des exposés précédents (293), on peut étayer le point de vue, que dans la « *Philosophie de la liberté* » de Steiner, dans sa « *Théosophie* » — pour le moins dans la partie philosophique — et dans son fragment « *Anthroposophie* », il s'agit de tentatives pour présenter une philosophie anthroposophique sur l'être humain. On peut tomber également d'accord sur sa naissance et ces préalables, et donc sur sa méthode, dans « *L'énigme de l'homme* » et dans « *Les énigmes de l'âme* ». Steiner est donc justifié à décrire un possible dialogue idéal entre anthroposophie et anthropologie, selon sa vision, de la manière suivante :

Si les deux cheminements, celui anthroposophique et celui anthropologique, sont parcourus d'une manière correcte, alors ils se rencontrent en un point. Lors de cette rencontre, l'anthroposophie apporte avec elle l'image de l'homme spirituel vivant et montre comment celui-ci, par l'être sensible qui développe la conscience existante entre la naissance et la mort, voit se paralyser dans cette période sa vie consciente suprasensible. L'anthropologie montre, quant à elle, lors de la rencontre, l'image de l'homme sensible qui s'appréhende lui-même en conscience dans l'interrogation au sein de l'existence spirituelle qui vit dans l'être se trouvant au-delà de la naissance et de la mort. Lors de cette rencontre, une entente fructueuse est possible entre l'anthroposophie et l'anthropologie. Celle-ci doit s'opérer si toutes deux se perfectionnent sur l'être humain vers la philosophie [soulignement de W.K.]. La philosophie, qui a résulté sur l'être humain de l'anthroposophie, fournira certes une image de celui-ci qui est peinte avec de tout autres moyens que celle que donne la philosophie traitant de l'être humain avec ceux dérivés de l'anthropologie ; mais les observateurs de ces deux images pourront se retrouver dans le même accord complémentaire, quant aux représentations qu'ils en retireront, d'une manière comparable à la relation qui existe entre la plaque négative et la photographie positive qu'en obtient le photographe. (294)

Toutes deux, anthroposophie et anthropologie, devraient donc — chacune à sa façon — poursuivre l'élaboration d'une philosophie sur l'être humain, avant qu'un dialogue puisse surgir. De cette exigence de Steiner, il ressort combien était importante pour lui une vaste exposition philosophique de sa conception de l'homme qu'il n'avait exposée aussi largement que du point de vue occulte. Toute philosophie sur l'être humain — ainsi pourrait-on compléter — se fonde en effet sur une image de l'homme toute particulière ; toute philosophie sur l'être humain *est* l'exposition philosophique d'une image de l'être humain bien déterminée.

b — Au sujet de l'interrogation des opposants, à l'exemple de Max Dessoir : le dialogue avec l'anthropologie échoue provisoirement

Existe-il des débuts d'une confrontation, souhaitée par Steiner, entre « anthroposophie » et « anthropologie » au sujet de l'image de l'homme ébauchée par les moyens différents de chacune de ces deux orientations de recherche ? En 1917, il ne fallait pas s'attendre sans plus à de telles confrontations, car l'incitation de Steiner fut suivie d'attaque contre « l'anthroposophie ». Pourtant, dans son « *Chemin de vie* », il évoque un commencement de confrontation, à la vérité fort modeste, qui devait passer et se manifester dans l'orientation incitée par Steiner dans « *Des énigmes de l'âme* ». En conclusion d'une conférence à Iéna (entre 1903 et 1906), s'instaure, devant un public très restreint, un dialogue avec Max Scheler, maître de conférence en philosophie.

Ce fut avec une tolérance intérieure, qu'il accueillit ma manière de voir les choses. Ce genre de tolérance qui est nécessaire à ceux qui veulent réellement connaître. Nous discutâmes de la justification épistémologique d'une connaissance de l'esprit. Nous évoquâmes le problème de la nécessité de fonder au plan épistémologique, une exploration dans la réalité spirituelle d'un côté,

de la même façon qu'était fondée de l'autre, celle de la réalité sensible. La manière de penser de Scheller me laissa une impression géniale. (295)

Pour Steiner, des dialogues significatifs, tels que celui-ci avec Scheller et d'autres, qu'il a dû vraisemblablement avoir plus d'une fois (*ibidem*, p.442), signifiaient beaucoup. Apparemment Scheller était prêt à prendre Steiner si au sérieux qu'il entra en dialogue avec lui au sujet d'une possible *justification philosophique des capacités de perceptions suprasensibles*. Pourtant, en 1917, alors que Steiner s'était fait progressivement un nom en tant qu'occultiste, l'intérêt à l'égard d'un dialogue souhaité par lui semble avoir été très minime. C'est plutôt dans certaines parties de son auditoire qu'a pu surgir le besoin de se confronter à lui, non pas dans le but primaire d'entrer en dialogue avec lui, mais bien pour pouvoir le remettre à sa place, en « estampillant » sa « doctrine », en « l'étiquetant », afin de s'épargner justement une confrontation plus sérieuse avec lui. C'est avec un tel objectif que surgit le célèbre professeur titulaire de Philosophie à Berlin, Max Dessoir. Dans son oeuvre parapsychologique principale, parue en 1917, « *De l'au-delà de l'âme. Considération critique sur les sciences occultes* », Max Dessoir se confronte, entre autre aussi, avec l'anthroposophie. (296) Il se proposa un double mission avec ce livre : « premièrement, celle de remettre à leur juste place les aspirations des sciences occultes en les replaçant dans le contexte historique ; deuxièmement, celle de dégager leurs fondements méthodiques (*ibidem*, P.VI). Parmi les aspirations des sciences occultes, il comptait diverses orientations comme celle de la Kabbale — et dans ce chapitre, selon lui, la psychanalyse de Freud et surtout celle de C.G. Jung (*ibidem*, p.225) — la mystique raciale, la *Christian Science*, le « néo-bouddhisme » et l'anthroposophie. Comment en arriva-t-il ainsi à les traiter comme une unité, c'est ce qui ressort de ce qu'il confie au lecteur au tout début de son préambule, à savoir qu'il ressent comme sa mission « d'aider l'opinion publique dans son combat contre de dangereuses croyances... et de protéger l'idéalisme dont nous sommes partisans, de tout obscurcissement » (*ibidem*, P.IV). Max Dessoir, qui outre d'être diplômé en philosophie, l'était également en médecine, écrit dans la préface de sa propre biographie qu'il ressentit très tôt de l'intérêt pour des domaines tels que celui de la parapsychologie — et surtout du spiritisme —, à l'occasion de quoi cela lui tenait à cœur d'ouvrir ce domaine à la science. Le terme parapsychologie vint d'ailleurs de lui. Il l'avait forgé en 1889, alors qu'il n'avait que 22 ans, pour caractériser une science qui explore des « phénomènes surgissant en dehors du cours normal de la vie de l'âme » (*ibidem*, P.V). Dans l'Allemagne d'alors, Dessoir semble avoir été aussi le seul et unique chercheur renommé, qui disposât d'expériences propres avec des médiums. (297) Dans son ouvrage « *De l'au-delà de l'âme. Considération critique sur les sciences occultes* », il tenta d'exposer largement ces « phénomènes » et de les expliquer psychologiquement et philosophiquement. Les « sciences occultes » y deviennent, selon leurs « manifestations physiques » (298) des objets d'investigations de la nouvelle science ; car

Quand bien même des médiums en transe en viennent au contact des spirits, des swegenborgiens à converser avec des Anges, des guérisseurs par la prière et des extatiques avec Dieu Lui-même, des théosophes avec des gourous et les mondes lémurien — la psychologie reste la même... Pareils à certains malades ils sont bienheureux et se croient parfois en grâce... Pareils aux visionnaires ou bien à ceux qui sont emportés sous l'effet du haschich, il ne sont souvent pas capables a posteriori de concevoir en mots ce qu'ils ont vu. (Ibidem, p.23 et suiv.)

On peut être étonné que Steiner prît position principalement en face de ce paragraphe, de dix lignes seulement, que Dessoir consacra à l'anthroposophie, lequel, de plus, était bourré d'erreurs, très superficiel et très léger quant au fond, au point d'en trahir l'esprit (299). Toutefois Dessoir était une personnalité académique reconnue. Steiner se sentit donc contraint à une prise de position, parce que — comme il l'écrivit — en omettant de le faire, l'opinion erronée se répandrait qu'il redoutât d'entrer en discussion scientifique avec des représentants d'autres courants de pensée.

Je serais volontiers entrer dans une discussion sur la manière de se représenter les choses, dont Dessoir se reconnaît le partisan, d'une part et, d'autre part, sur celle anthroposophique. Au lieu de cela, je me vois contraint par la « critique » de Dessoir de montrer de quelle manière il présente au lecteur une caricature de mes intuitions intellectuelles, et qu'ensuite il ne s'exprime pas sur celles-ci, mais sur la caricature qu'il a lui-même produite, et qui, elle, n'a pas le moindre rapport avec l'anthroposophie. Je devais montrer comment Max Dessoir « lit » mes ouvrages qu'il entreprend de combattre. C'est la raison pour laquelle ma réponse est remplie de termes qui peuvent apparaître mesquins. Mais comment doit-on ce comporter, quand les mesquineries deviennent nécessaires pour exposer la vérité ? (300)

C'est exactement dans ce sens que la réplique de Steiner est conçue dans « *Des énigmes de l'âme* ». Steiner ne se défend pas du fait que Dessoir fasse de l'anthroposophie un sujet d'étude parapsychologique. Il se garantit contre la manière superficielle et distordante avec laquelle Dessoir procède pour la présenter point par point. Mais Dessoir ne veut pas admettre qu'il ait procédé d'une manière superficielle au sujet de Steiner. Il n'importe manifestement pas pour lui de citer Steiner correctement, car pour lui, comme par la suite il le dira ouvertement dans l'introduction d'une édition ultérieure, les communications de Steiner ne sont effectivement que « vaines fumées » (301). Dans son sens, il n'est donc que conséquent, quand dans une réplique il s'obstine ainsi dans son attitude :

Dans la partie anthroposophie, je n'ai franchement rien changé, et certes pour la raison que Monsieur le Docteur Steiner en houspille la teneur dans un ouvrage récemment parue ; par conséquent, il vaut mieux que tout reste en l'état originel. (ibidem, P.VIII)

Par cette attitude, Dessoir démontre — pour le moins provisoirement (302) — qu'il n'est pas prêt à réviser sa première compréhension qu'il avait retirée de l'anthroposophie. Pour lui, Steiner n'était absolument pas un partenaire souhaité dans le débat.

Dessoir n'est pas le seul à persister dans une telle incompréhension clairement formulée. Sa réplique se trouve au début d'une campagne dirigée contre Steiner, qui fut menée avec une participation non moins faible du côté académique. Dans cette campagne, il s'agissait bien moins d'une confrontation philosophique avec Steiner (303), que d'entraver beaucoup plus sa vaste influence à laquelle il fallait s'attendre, en raison du mouvement de la *Dreigliederung*, inspiré par lui, et lancé en novembre 1918. Dans les années qui suivirent 1919, un flot de brochures d'opposants inonda le marché, et tandis qu'une grande tournée de conférences publiques de Steiner en Allemagne se retrouva en 1922 par deux fois troublée par les milieux nationalistes. (304) L'importance de l'attaque de Dessoir sur l'anthroposophie se trouvait dans le fait que celle-ci était stigmatisée, dans son *autorité scientifique* certes, indirectement, mais qui ne laisse pas le moindre doute, en « croyance généralement dangereuse » cependant, et avec cela la critique et le combat menés contre elle « au nom de la science ». Dessoir fut l'opposant public le plus proéminent de Steiner et resta le seul et unique, aux critiques duquel Steiner répondit lui-même en détail et pareillement sur la voie publique. (306)

c- Grandes lignes d'un enseignement anthroposophique sur l'âme se rattachant à Franz Brentano

Steiner fait nettement la différence dans « *Des énigmes de l'âme* » entre son exposition de l'enseignement sur l'âme de Brentano, dans la troisième partie, et l'esquisse de son propre enseignement anthroposophique sur l'âme, présentée comme sixième « complément » de la quatrième partie ; il y récapitule, dans un espace le plus serré, sa doctrine de l'âme sous le titre « Les dépendances physiques et spirituelles de l'entité humaine », alors que dans les autres « compléments », il ne les traite qu'en partie. Dans la troisième partie il indique où, selon lui, la philosophie de Brentano arrive au contact de l'anthroposophie, mais il édifie ensuite sa propre

ébauche — en tout 14 pages — indépendamment de Brentano. Il se limite à l'exposition de résultats, et renonce donc à les fonder, ce qui à vrai dire pourrait être réalisé « par les moyens scientifiques absolument existants aujourd'hui » (307) ; toutefois, les circonstances ne lui laissèrent pas la liberté de rédiger le volumineux ouvrage requis pour cela. À quelles circonstances, Steiner fait-il ainsi allusion par cette remarque ? Au moment même où il dut avoir à rédiger les « *Énigmes de l'âme* », pour préciser entre mars et septembre 1917 (308), il était encore actif dans le domaine politique, en rédigeant deux mémorandums détaillés, qu'il fit parvenir ensuite en hauts lieux au sein des gouvernements autrichien et allemand. C'était déjà le commencement, dissimulé à l'extérieur, de la *Dreigliederung*, que Steiner devait par la suite revendiquer en l'actualisant de plus en plus publiquement (voir le chapitre suivant). Il renonça donc à un fondement théorique plus vaste de son image de l'être humain, par le truchement d'une exposition anthroposophique détaillée de sa doctrine de l'âme, au profit de la tentative de faire prévaloir cette image de l'homme dans la vie politique et sociale.

En dépit de ce renoncement, l'enseignement anthroposophique de l'âme devait devenir fondamental pour la pédagogie Waldorf, ainsi que dans la perspective d'une compréhension pratique de l'être humain (309). Il devait donc connaître une mise à l'épreuve de la vie, pas si facilement concevable, pour ainsi dire, bien longtemps avant que ses éléments théoriques, seulement caractérisés de manière fragmentaire, fussent accessibles à une critique publique.

Le renoncement de Steiner à rédiger un ouvrage spécifiquement consacré à son enseignement anthroposophique sur l'âme est assurément relié à la raison pour laquelle la cohérence interne avec la psychologie de Brentano ne s'avère pas très évidente eu égard à ce qui est dit dans les conférences consacrées à la psycho- et pneumatosophie de l'année 1910/11.

Dans la première partie de son esquisse, Steiner expose quelles relations existent selon lui entre la vie de l'âme et certaines fonctions physiologiques. Il y fait part, pour la première fois, du résultat de trente ans d'investigations de science spirituelle consacrées à ce sujet. (310)

Dans la seconde partie de cette esquisse, il s'occupe de la relation entre la vie de l'âme et celle de l'esprit. Il y récapitule le contenu de ces conférences psycho- et pneumatosophiques de 1910 et 1911, (311) et c'est là la partie de son enseignement de l'âme qui se rattache à la psychologie de Brentano et qu'il avait commencé à développer en 1910 et 1911, en s'appuyant sur ce philosophe. Par la première partie psycho-physiologique de son enseignement sur l'âme, sur le rapport entre l'âme et le corps, Steiner part de la mise en articulation de la vie de l'âme en représentation, sentiment et vouloir et indique, comme fondement physiologique respectif à ces trois fonctions de l'âme, — en contradiction de la représentation physiologique habituelle, par laquelle ces trois fonctions de l'âme sont avant tout reliées globalement à l'activité nerveuse — l'activité nerveuse, le rythme vital, lequel a son siège dans l'activité respiratoire, et les processus métaboliques.

De la même façon que lorsque quelque chose est « représenté », un processus nerveux se déroule, sur la base duquel l'âme prend conscience de ce qu'elle se représente, et que plus loin, lorsque quelque chose est « ressenti » il se produit une modification du rythme respiratoire, par lequel un sentiment se lève dans l'âme : ainsi s'avance, lorsque quelque chose est « voulu », un processus métabolique, qui est le fondement corporel pour ce qui est vécu en tant que vouloir dans l'âme. (312)

La seconde partie psycho- et pneumatosophique de l'enseignement anthroposophique sur l'âme aborde la relation entretenue entre l'âme et l'esprit et se verra décrite quelque peu plus en détail et non seulement reformulée avec les résultats récapitulés à partir des « *Énigmes de l'âme* ». La construction de cette seconde partie sur le concept fondamental de la psychologie de Brentano doit être esquissée ici de manière à permettre de se faire une idée de la manière dont Steiner eût pu rédiger le livre qu'il projetait de lui consacrer.

Brentano ébauche une articulation de l'âme humaine autrement qu'habituellement et autrement que Steiner le fait dans les « *Énigmes de l'âme* » selon les aspects suivants : la représentation, le jugement et les phénomènes de l'amour et de la haine (ou bien encore « mouvement du cœur »

[*Gemütsbewegungen*, ce qui veut dire en vérité : « mouvements de tout ce qui se situe dans la zone qui s'étend de la tête au diaphragme... *ndt*]). (313) Steiner trouve cette façon d'articuler intéressante, car elle émane d'une observation précise de ce qui relève purement de la vie de l'âme.

Sinon on a toujours, d'une certaine manière, ce qui appartient aux phénomènes de l'esprit qui se retrouvent immiscés dans la vie de l'âme. De ce fait, une composante jumelle particulière fut en vérité créée : une sorte d'âme-esprit ou une sorte d'esprit-âme. Et à cette âme-esprit ou à cet esprit-âme, on pouvait de diverses manières attribuer, ce qui naturellement doit se prendre comme il faut maintenant et justifier la Dreigliederung, non pas l'âme, mais l'esprit. En fait, Brentano s'est le premier mis à répondre à la question : qu'est-ce qui se trouve en vérité dans l'âme, si nous voulons envisager l'âme comme telle ? — Il fut assez sagace, pour décider en cela ce qui dût subsister du concept d'âme, si l'on faisait abstraction de l'esprit. Ainsi, pour ainsi dire en « prenant l'âme au sérieux », il a eu tendance à désarticuler purement l'âme de l'esprit. (314)

D'une manière analogue, mais pas aussi précisément que Brentano, Steiner caractérise l'âme, dans ses conférences psychosophiques de la manière suivante :

Tout ce qui relève de l'âme est un jugement, ou bien c'est une vie dans l'amour et la haine. Au fond, ce qui relève réellement de l'âme, n'existe que dans ces deux représentations; tout le reste caractérise quelque chose qui amène déjà dans l'âme quelque chose d'autre, soit de l'extérieur au travers du corps, ou bien, en provenance de ce qu'on appelle l'intériorité, de l'esprit. Jugements d'un côté, amour et haine de l'autre, sont ces... forces ou bien, si vous voulez, ces activités, qui appartiennent tout uniquement à l'âme. (315)

Si l'on considère le jugement de l'âme, alors on observe la manière dont ce jugement culmine dans l'expérience de l'âme sous la forme d'une représentation (*ibidem*, p.114 et suiv.), par exemple, le jugement : la rose est rouge, en représentation de la rose rouge. La vie de l'âme parvient à une frontière dans la représentation, à sa limite d'avec le monde extérieur. Ce même monde surgit avec la question, là où culmine le jugement.

Nous devons interroger autrement... les phénomènes d'amour et de haine. Là, nous ne pouvons pas demander : où cela culmine-t-il ? — mais nous devons poser une autre question, si nous voulons les comprendre : D'où viennent-ils ? D'où sont-ils originaires ? (Ibidem, p.117)

Avec la question, d'où viennent l'amour et la haine, on rencontre quelque chose, « qui, pour ainsi dire, fait irruption de l'autre côté de la vie de l'âme » : le désir, la convoitise.

Représentations et désirs, en tant que deux pôles de l'âme, mènent, selon la manière de voir de Steiner — nous dirions aujourd'hui : dans l'inconscient — leur vie propre : ils se développent indépendamment de notre conscience :

Je vous prie de ne pas prendre cette phrase à la légère, mais dans tout son sérieux : les représentations sont quelque chose comme des parasites, qui mènent une existence autonome à la manière d'êtres vivants au sein de l'entité d'âme. Et d'un autre côté, la convoitise mène une existence autonome dans la vie de l'âme. Notre vie d'âme se retrouve de fait, en face des représentations et des convoitises ou bien des désirs, de manière telle que toutes deux ont l'air d'entités autonomes, auxquelles nous nous dévouons en tant qu'êtres d'âmes. (316)

Il faut rappeler que l'âme doit parfois mener aussi une lutte justifiée avec les représentations, qui l'encombrent au contraire et souligner ainsi sa vie propre.

De la manière dont une âme a à lutter avec des représentations, pour se rappeler elle-même à son bon souvenir, cela mettra même le connaisseur de l'âme dans la possibilité de pouvoir conclure là

où quelque chose fait défaut, pour ainsi dire, à l'être humain concerné. Nous regardons en même temps au travers de l'âme sur quelque chose qui est autre que l'âme, si nous reconnaissons cette expérience de lutte menée par l'âme contre ses propres représentations. (*Ibidem*, p.318)

Il est clair pour Steiner, que des représentations agissantes dans le « sous-conscient », peuvent devenir causes de maladies :

Celui qui sait cela, sait aussi qu'il y a d'une certaine manière une aide pour cela. Elle consiste à mobiliser la force de ces représentations, c'est-à-dire, à les conduire dans une autre direction, en tentant de fournir à l'être humain, qui n'est pas assez fort pour cela, un point d'appui de sorte que ses représentations puissent remonter à sa conscience... Quand on aide quelqu'un lors de représentations, vis-à-vis desquelles il est impuissant, ... pour les faire remonter à sa conscience, alors on agit d'une manière prodigieusement saine dans la vie. (317)

En dépit de ces manières de voir — est-on quand même obligé de préciser aujourd'hui — Steiner se distancie expressément de Freud, parce que — comme il le constate de manière lapidaire — l'école freudienne a précisément recours à ce moyen là où le pôle représentatif n'est pas agissant : à savoir en relation avec les représentations de la vie sexuelle (*ibidem*). Voilà pour le « pôle » représentation de l'âme.

En relation avec l'autre « pôle » de l'âme, la convoitise, Steiner entreprend aussi un approfondissement.

La convoitise ne naît pas dans l'âme elle-même, il y ondoie en provenance de profondeurs inconnues. Qu'est-ce qui vient fluctuer ainsi là dans l'âme ? C'est l'expression de quoi ? Nous pouvons le concevoir d'une manière provisoirement abstraite... comme ce qui correspond à la convoitise sur un domaine supérieur, et qui émane de l'essence la plus originellement propre à l'être humain comme la volonté. (318)

Selon l'opinion de Steiner, la convoitise surgit en dernière instance non pas de l'âme, mais, pour autant qu'elle n'est pas conditionnée par le corps, du noyau spirituel de l'être humain. Ce noyau intime de l'être s'exprime dans une volonté qui s'est fortuitement libérée de son lien à certains objets.

Entre le pôle représentation et le pôle volonté de l'âme s'étend, selon Steiner ce qui est conforme au sentiment. Il « définit » le sentiment comme une convoitise qui n'atteint pas la limite de représentation de l'âme. (319)

Au sens de Steiner, la description de la conscience contemplative appartient au programme d'un enseignement anthroposophique de l'âme. Dans ses conférences pneumatosophiques, comme dans sa « *Science de l'occulte* », il a différencié trois formes de conscience contemplative. Autrement que dans la « *Science de l'occulte* », où il présente ces trois formes de conscience contemplative du point de vue occulte (320), il les développe dans ses conférences pneumatosophiques en se rattachant plus librement à la psychologie de Brentano. Sur les deux domaines des activités de l'âme fondamentalement distingués par Steiner, et donc aussi bien sur le domaine de la représentation que sur celui de la convoitise, se laisse développer une forme de conscience contemplative. Par une culture de la vie représentative, peut se développer, au moyen d'un exercice d'imagination exacte, cette forme de conscience contemplative que Steiner désigne comme imagination ; (321) par une pénétration consciente au sein du processus de convoitise de l'âme, au sein des mouvements de la sphère du cœur, en développant la faculté de reconnaître les propres élans de conscience inhérents à ces mouvements du cœur (*Gemütsbewegungen*), peut se développer une conscience contemplative orientée sur la volonté, que Steiner appelle intuition (*ibidem*, p.275 et suiv.). L'activité de l'âme, par

laquelle, selon Steiner, l'intuition peut être transposée en imagination, il l'appelle inspiration (*ibidem*, p.280).

Aussi bien pour le développement de l'imagination que pour celui de l'intuition, Steiner présuppose l'intensification de notre activité du penser — pour l'imagination sur le domaine de la représentation objectale et pour l'intuition sur celui de l'appréhension représentative de nos mouvements du cœur (*Gemütsbewegungen*) —, qui peut se décrire comme une tentative d'observation ou d'expérimentation de notre penser sur certains domaines. Steiner en retire la justification qui lui permet de caractériser l'imagination et l'intuition, et aussi l'inspiration qui sert de médiatrice entre elles, comme des *formes* de la conscience contemplative (322).

Étant donné que ce que Steiner comprend tout à fait généralement sous l'expression de conscience contemplative, a déjà été décrit (323) et du fait qu'il n'a donné qu'une ébauche extrêmement fragmentaire des *formes* de la conscience contemplative, les exposés qu'il en a fait doivent suffire pour dégager une esquisse du contenu d'une œuvre planifiée par lui sur l'enseignement anthroposophique de l'âme.

(283) Rudolf Steiner « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 20, p.172.

(284) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme. Anthropologie et anthroposophie. Max Dessoir sur Anthroposophie. Franz Brentano (un adieu). Amplifications esquissées* », Berlin 1917, cité d'après GA 21, p.7.

(285) Voir la fin du chapitre 4.1.

(286) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme. Anthropologie et anthroposophie* », *ibidem*, cité d'après GA 21, p.119 et suiv.

(287) Voir le chapitre 1.1 de ce travail.

(288) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 21, p.137 ; Steiner donne de nombreux exemples de telles « zones limites de la connaissance » ; l'un de ceux-ci est cité par lui dans ce contexte à partir du livre de F.T. Vischer « *Ancien et nouveau* », Stuttgart 1881/2, et l'interprétation de Steiner se trouve à la page 135 et suiv. de GA 21.

(289) Rudolf Steiner : « *L'énigme de la philosophie* », *ibidem*, p.598 dans GA 18 ; Voir le chapitre 4.4 de ce travail, en particulier la citation située juste après le signalement de la notre 259.

(290) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 21, p.1140 et suiv.

(291) Pour une explication plus détaillée, on devrait transcrire précisément ce que l'on comprend sous l'expression de « moyens artificiels » ; toutefois, cette expression est utilisée ici seulement pour caractériser l'utilisation de ces moyens.

(292) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 21, p.33.

(293) Voir la fin du chapitre 4.4 ; et les chapitres 2.4 et 4.1.

(294) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 21, p.32 et suiv.

(295) Rudolf Steiner : « *Mon chemin de vie* », *ibidem*, cité d'après GA 28, p.442.

(296) M. Dessoir : « *De l'au-delà de l'âme* », *ibidem*, p.15.

(297) L.M.J. Werbeck : « *Les opposants scientifiques à Rudolf Steiner et l'anthroposophie réfutée par elle-même* », Stuttgart 1924, p.95.

(298) M. Dessoir : « *De l'au-delà de l'âme* », *ibidem*, p.15.

(299) Comme preuve de la légèreté de Dessoir à l'encontre de Steiner, on va citer ici les exemples suivants :

1. *ibidem*, p.254 : Dessoir désigne comme première œuvre de Steiner sa « *Philosophie de la Liberté* », au lieu de son « *Épistémologie de la conception goethéenne du monde* », paru 8 ans auparavant.

2. *ibidem*, p.255 : En rapport avec l'apprentissage occulte dans le sens de Steiner, Dessoir écrit « anéantissement des pulsions et passions », alors que Steiner n'a eu de cesse d'insister sur leur transformation (ou métamorphose).

3. *ibidem*, p.258 : Dessoir affirme que Steiner n'utilise toujours les noms de pays que d'une manière symbolique.

4. *ibidem*, p.260 : Dessoir cite un passage tiré de l'œuvre de Steiner de sorte qu'il fait naître l'impression que Steiner est en train de parler de lui, alors qu'il parle expressément de Socrate.

(300) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 21, p.8.

(301) M. Dessoir : « *De l'au-delà de l'âme* », 3^{ème} édition, Berlin 1919, P.XI.

(302) Dans la sixième édition, Stuttgart 1931, le chapitre sur l'anthroposophie du livre de Dessoir: « *De l'au-delà de l'âme* », est augmenté pour passer de 10 à 80 pages. C'est justement ce remaniement détaillé de l'anthroposophie qui met nettement en évidence l'unilatéralité d'analyse de Dessoir. Il ne s'occupe que du côté occulte et exclut d'emblée toute relation entre celle-ci et la partie philosophique de l'œuvre de Steiner. Comme pour lui cela va de soi, il n'en fournit pas de fondement.

(303) E.v.Hartmann a mené une confrontation philosophique avec Steiner, d'une manière qui a valeur d'exemple : voir le chapitre 1.3.b de ce travail.

- (304) Deux indications de la littérature d'opposants se trouve chez L.M.J. Werbeck, *ibidem*, voir la note 140 ; Pendant deux des tournées de conférence organisée par la direction des concerts Wolff & Sachs, dans la première moitié de l'année 1922, Steiner prit la parole devant plusieurs milliers d'auditeurs, mais il se retira presque complètement en grand seigneur de cette activité. Sur les raisons internes et externes de ce changement, voir CHR. Lindenberg : « Rudolf Steiner — une chronique », *ibidem*, p.475, et aux dates 15, 17 et 23 mai 1922.
- (305) M. Dessoir : « *De l'au-delà de l'âme* », *ibidem*, P.IV.
- (306) Steiner n'a repris lui-même la plume sinon, par la suite pour répondre aux attaques, qu'à Dornach ; par exemple, dans son article : « Que doit (faire, *ndt*) la science de l'esprit ? Une réponse à « Que veulent les Anthroposophes ? » dans « Tagblatt für das Birseck, Birsig- und Leimental, Arlesheim-Binningen 28.2.1914 ; reparut dans GA 35 sous le titre : « Ce que doit (faire, *ndt*) et comment elle est traitée par ses ennemis ? »
- (307) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 21, p.150.
- (308) Brentano mourut en mars 1917, et c'est à cette date aussi que Dessoir rédigea la préface de son ouvrage « *De l'au-delà de l'âme* ». La préface des « *Énigmes de l'âme* » de Steiner date de septembre 1917. Voir à ce propos : CHR. Lindenberg : « *Rudolf Steiner : une chronique* », *ibidem* p.386, après quoi la rédaction des « *Énigmes de l'âme* » eut lieu en août et septembre 1917.
- (309) Voir la remarque 206.
- (310) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 21, p.150.
- (311) Voir GA 115 et chapitre 4.1 de ce travail.
- (312) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 21, p.152 et suiv.
- (313) Voir *ibidem*, p.86 et suiv., et F. Brentano : « *Psychologie du point de vue empirique* », Leipzig 1874, p.223 et suiv. et 256 et suiv.
- (314) Rudolf Steiner : conférence du 12.12.1911 à Berlin, GA 115 ; p.224 et suiv.
- (315) Rudolf Steiner : conférence du 1.11.1910 à Berlin, GA 115 ; p.114 et suiv.
- (316) Rudolf Steiner : conférence du 2.1.1910 à Berlin, GA 115 ; p.137.
- (317) Rudolf Steiner : conférence du 4.11.1910 à Berlin, GA 115 ; p.209.
- (318) Rudolf Steiner : conférence du 3.11.1910 à Berlin, GA 115 ; p.176.
- (319) La même conférence, GA 115, p.162.
- Sur la question de l'utilisation pédagogique de ces manières de voir, lire par exemple, la première conférence des cours méthodiques et didactiques pour les futurs professeurs de l'école Waldorf, Stuttgart, 21.8.1919, GA 294, p.10 et suiv.
- (320) Rudolf Steiner : « *La science de l'occulte* », *ibidem*, dans le chapitre « La connaissance des mondes supérieurs », GA 13, p.299 et suiv.
- (321) Rudolf Steiner : conférence du 15.12.1911 à Berlin, GA 115 ; p.267 et 271.
- (322) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, p.93 (remarque) dans GA 21.
- (323) Voir le chapitre 4.5.

4.7 La pratique sociétale de Steiner et la relation de celle-ci avec son image de l'être humain

Dans ses deux écrits « *De l'énigme de l'homme* » et « *Des énigmes de l'âme* », Steiner s'est efforcé, pour le récapituler brièvement, de décrire un penser qui opère en permettant de pénétrer dans la réalité plus profondément qu'avec de « simples abstractions ». Dans « *De l'énigme de l'homme* », il tenta de concevoir et de décrire ce penser ; dans « *Des énigmes de l'âme* », il réélabora à fond la manière de traiter des résultats de ce penser, à savoir, comment la « conscience contemplative » peut ramener les résultats de ses investigations dans la « conscience ordinaire ». Les deux écrits ont paru en temps de guerre [raison pour laquelle l'anthroposophie mit si longtemps à pénétrer en France, *ndt*], et Steiner les considérait absolument comme une réponse aux événements de la guerre. Dans la préface « *De l'énigme de l'homme* », mais aussi dans celle « *Des énigmes de l'âme* », il insiste expressément sur ce contexte. **(324)**

Il eût été alors absolument pensable que la contribution de Steiner aux événements de l'époque se limitât à s'opposer à cette pensée générale et superficielle, selon lui, pour faire valoir à ces « hommes de la pratique », se tenant pour responsables, ses propres manières de voir dans le but d'attendre ensuite pour voir si et comment celles-ci prendraient forme et deviendraient agissantes dans la société. S'il en avait été vraiment ainsi, alors on n'aurait pu vraisemblablement parler, en reconsidérant les choses en rétrospective, que d'une influence sociétale minimale de son image de l'homme dans les événements de l'époque. Mais du fait que Steiner était disposé — au travers de son mémorandum de l'été 1917, qu'il put faire parvenir aux gouvernements allemand et autrichien — à intervenir dans les événements de la guerre et qu'il développa ensuite les premiers commencements de tout un mouvement dans ce sens, il semble donc justifié de parler d'une pratique sociétale initiée par Steiner. Comme résultat important de celle-ci, on peut caractériser le mouvement Waldorf. Dans ce mouvement, l'image de l'être humain de Steiner put devenir plus immédiatement et socialement agissante que dans le reste de ses impulsions dans les domaines politiques et sociaux. Malgré cela, ceux-ci se fondaient également sur son image de l'homme — comme il ne fallait pas s'y attendre autrement — et pouvaient donc être ramenés aussi à celle-ci, comme on le montrera dans ce qui suit, au moins dans leurs « points essentiels. » **(325)**

Au point de départ de cette pratique sociétale de Steiner, dans les mémorandums, la dépendance d'avec son image de l'homme n'apparaît pas si distinctement, car il s'agit, quant au contenu, de la mise en œuvre, dans une situation politique bien déterminée, de ses propres manières d'envisager le social, lesquelles ne peuvent être dérivées qu'à partir des « points fondamentaux » de son image de l'homme. Dans ses impulsions politiques, cette image de l'être humain n'est donc plus qu'indirectement concevable ; mais elle est toutefois perceptible dans la manière dont il s'engage pour la paix.

Pour le dire brièvement, dans ses mémorandums, il s'agit pour Steiner d'instaurer, en suscitant un nouvel ordre intérieur impliquant l'Autriche, la Hongrie et l'Allemagne, les conditions préalables à des négociations de paix couronnées de succès. Les propositions De Wilson pour la « Démocratie et la liberté des peuples » ont particulièrement dû agir de manière alarmante sur Steiner, car selon ses vues la forme de la démocratie et le principe de l'État national occidentale, n'étaient pas simplement transposables aux circonstances régnant alors dans le centre et l'est européen, et que donc si malgré tout on les y introduisaient, ils devraient alors y entraîner des conséquences désastreuses. C'est pourquoi il voyait dans les exigences de Wilson un simple masque, derrière lequel se dissimulaient les revendications de la puissance anglo-américaines. Aux « objectifs de l'entente-Wilson » **(326)** on devait donc remédier par une « libération de l'être humain » pour briser leur force d'impact. Une « *Libération des peuples au travers d'une libération de l'être humain* » (*ibidem*, p.370), telle devait être finalement la réponse réaliste des puissances de l'Europe centrale à un discours sur la fable du « droit et de la liberté des peuples ».

Comment Steiner s'est concrètement représenté cette « libération de l'être humain » — en particulier pour l'État multinational autrichien, mais aussi pour l'Allemagne — ? On devait s'efforcer d'après cela, dans « la législation, le gouvernement et la structure sociale, à séparer le politique de l'économique et du généralement humain » — dans quoi il rangeait l'enseignement et

la justice (*ibidem*, p.518 et suiv.) —. Pour le politique, un Parlement devait être élu ; et à partir des associations « d'intérêts mutuels » se constituant selon la situation et les besoins locaux dans les deux autres domaines, deux autres corps représentatifs devaient être institués.

Une sorte de Sénat, élu à partir des trois corps sociaux, auquel revenait l'ordonnancement des affaires politico-militaires, économiques et juridico-pédagogiques ; ce « sénat » pourvoit aux affaires générales auxquelles appartiennent, par exemple, les finances générales. (327)

Ce qui est frappant d'emblée, dans ce modèle fédéraliste, lequel était pensé comme réalisable dans le cadre d'une monarchie (constitutionnelle), c'est que l'enseignement — et aussi la justice — devait être décentralisés, et largement indépendants de l'État [ce qui reste à ce jour encore inimaginable en France jacobine, *ndt*]. Pour les peuples de l'Autriche-Hongrie, une large autonomie eût ainsi été rendue possible. Toutefois, les gouvernants de l'Autriche-Hongrie (et aussi ceux d'Allemagne) n'étaient notoirement pas prêts aux réformes rendues nécessaires par les propositions de Steiner. L'empereur Charles a bien dû lire le mémorandum, certes, mais ensuite il le mit de côté et ce n'est qu'un jour avant son abdication, lors de l'éclatement de la révolution, qu'il se remit à l'étudier, comme son chef de cabinet le rapporte dans ses mémoires, à l'occasion desquelles le mémorandum de Steiner devait être publié pour la première fois en 1929, et donc aussi rendu public pour la première fois. (328) Dans les milieux gouvernementaux allemands, on a dû prendre absolument connaissance aussi des idées de Steiner, mais il n'y existait aucune disponibilité non plus aux réformes indispensables, de sorte qu'à la fin de la guerre, on ne put avancer aucune contre-proposition de solution au programme de Wilson. (329)

Avec la fin de la monarchie, et la Révolution de novembre 1918, la pratique sociétale de Steiner dut être transformée de fond en comble de manière à pouvoir continuer d'agir. C'est le 9 novembre — le jour de l'éclatement de la Révolution en Allemagne — que fut publié un cycle de conférences données aux membres à Dornach, imprimé et intitulé cycle D (pour *Dreigliederung*) déjà en 1919, à usage privé, comme on appelait alors les cycles à vrai dire accessibles aux membres seulement. (330) Mais ce ne fut pas parmi les membres de Dornach, mais à Stuttgart que ce forma le premier groupe authentique du mouvement social aspiré par Steiner : Les

Conférences de novembre pénétrèrent... comme en un éclair chez les amis de Stuttgart. Elles suscitèrent dans un petit cercle la décision de se mettre... à la disposition de Rudolf Steiner. (331)

À ce cercle, appartenait aussi l'industriel Emil Molt, le fondateur ultérieur de l'École Waldorf. Ce qui n'avait pas été atteint par les contacts avec les milieux gouvernementaux, on s'efforça désormais d'y parvenir « par le bas », au moyen d'un mouvement social suscité d'en bas. Après qu'en février 1919, Steiner eut tenu une série de conférences publiques sur ce thème dans les villes suisses, (332), en particulier à Zurich, il récapitula les objectifs du mouvement dans un appel « *Au peuple Allemand et au monde de la culture* », lequel, pourvu de 250 signatures de personnalités notables de premier plan, allemandes, autrichiennes et suisses, fut remis et publié dans la presse en mars 1919. (333) En avril, Steiner partit pour six mois à Stuttgart, où naquit, à l'initiative d'un groupe de signataires de l'appel réunis en avril encore, une « Alliance [*Bund für Dreigliederung*] pour la *Dreigliederung* de l'organisme social ». (334) Simultanément paraissaient les « *Points fondamentaux de la question sociale* », dans lesquels il exposait en détail ses idées sociales. On doit les récapituler ici brièvement dans leurs points principaux, afin d'en exposer leur relation avec la conception de l'être humain chez Rudolf Steiner.

Steiner, qui avait été poussé dans son mémorandum à envisager une solution politique aux affrontements de la guerre — solution possible au moyen d'une avancée ciblée sur la question sociale — procéda, en correspondance aux circonstances inchangées d'alors, en 1919, directement à partir de la question sociale en tant que telle et, en particulier, à partir de ce qu'il considérait comme ses points essentiels. Pour concevoir ces points, pour reconnaître la « question sociale » dans toute sa « structure authentique » (335), un penser restant bloqué derrière les faits ne suffisait plus

(*ibidem*, p.30). « Ne pas penser aux voies devenues nécessaires » (*ibidem*, p.23), c'est ce qui a conduit à la crise sociale. Steiner se plaint que « parmi nos partis momifiés » circulent des « pensées momifiées, qui seraient récusées par l'évolution des faits concrets ».

Ces faits concrets exigent des décisions, pour lesquelles les jugements des anciens partis ne sont pas préparés. De tels partis se sont certes développés avec les faits, mais ils sont restés en arrière de ces faits concrets avec leurs habitudes de pensée. (ibidem, p.31)

Steiner pose la question de savoir si ce que veut le mouvement prolétaire moderne, correspond à ce qui est *pensé* habituellement du côté du prolétariat et du non-prolétariat sur cette volonté-là. Manifestement, il doute que « ce qui est pensé par beaucoup sur la « question sociale » exprime la *vraie forme* de cette « question » (*ibidem*). « Une tout autre direction du penser » serait nécessaire », voulût-on avoir prise sur la question sociale. Qu'est-ce que Steiner comprend sous l'expression « d'un penser correspondant au mouvement social » ? Il saute aux yeux qu'il comprend là-dessous un penser, tel qu'il l'a décrit en détail dans « *De l'énigme de l'homme* » et dans « *Des énigmes de l'âme* » et il se met en devoir de le mettre en pratique dans son ouvrage « *Les points essentiels* » sur des questions de société. Par là, il ne veut pas proposer une « résolution théorique de la question sociale » (*ibidem*, p.7), car la proposition d'une solution conceptuellement achevée serait quelque chose de totalement impraticable ; c'est-à-dire que la « question sociale » ne se laisse absolument pas résoudre dans ce sens.

La « question sociale » n'est pas quelque chose..., qui... par un petit nombre d'êtres humains ou par un Parlement, peut être résolue et qui peut être solutionnée ensuite... Elle doit être résolue de nouveau à tout instant de l'évolution historique du monde. Car la vie humaine est entrée dans ces tout derniers temps dans une état qui fait naître sans cesse l'antisocial à partir de ce qui est socialement organisé. Cet élément antisocial doit constamment être dominé... Il y a aussi peu de remède universel à la remise en ordre des rapports sociaux qu'il n'existe d'aliment qui rassasie une fois pour toutes. (ibidem, p.14)

Avec son livre, Steiner tend à deux choses : premièrement, à rendre lisible ce qu'il considérait comme la « vraie configuration de la question sociale » et, deuxièmement, à caractériser en partant de celle-ci « la direction dans laquelle on doit oeuvrer en pratique » (*ibidem*, p.117). À l'occasion de quoi il comprend son ouvrage comme élément d'un mouvement social devenu nécessaire, car il n'aurait pas voulu faire avec cet ouvrage de la simple « littérature » (*ibidem*, p.152).

Où repose à présent, selon Steiner les points essentiels de la question sociale ? Il désigne deux de ces points, lesquels doivent d'abord être décrits sous leur forme d'apparition sociale, avant de pouvoir montrer la façon dont on peut les faire dériver de l'image de l'être humain de Steiner et comment ils résultent de cette conception de l'être humain.

Le premier point essentiel repose dans la nécessité de surmonter ce que Steiner appelle « l'empreinte idéologique de la vie spirituelle moderne ». Steiner est d'avis que les théories, que la « vie spirituelle moderne » propose en « réponse aux questions de la vie ne sont pas de portée universelle et sont ressenties, en particulier par les prolétaires, comme de simples « idéologies ». Au contraire de la partie non-prolétaire de l'humanité, le prolétaire ne peut plus satisfaire ses besoins spirituels à partir des anciennes traditions ; car sa nouvelle situation de vie a expulsé de son âme les anciennes traditions. En revanche, dans les sentiments des classes dirigeantes et y compris dans ceux de leurs membres « éclairés », mijotent sans qu'il y paraisse des restes d'une vie religieuse traditionnelle (*ibidem*, p.40). Que la vie de l'esprit n'ait plus aucune vigueur pour développer, à partir du mode de représentation scientifique, un nouveau contenu porteur de vie, cela provient d'abord de son absence d'autonomie. On doit donc oeuvrer à y instaurer l'autogestion de la vie spirituelle. Steiner déplore la fusion de sa plus grande partie avec la vie de l'État politique (par exemple, l'Éducation nationale en France, l'appellation est d'ailleurs elle-même révélatrice de cet état de fait, *ndt*).

Cette fusion a résulté de ces derniers siècles et on s'y est habitué. On parle effectivement de « liberté de la science et de l'enseignement ». Mais on considère cela comme allant de soi, que l'État politique gouverne la « libre science » et le « libre enseignement ». On ne développe aucun sentiment de la manière par laquelle cet État rend la vie de l'esprit dépendante de ses besoins d'État. On pense que l'État crée les lieux où l'on enseigne ; ensuite ceux qui s'emparent de ces lieux peuvent développer « librement » la vie de l'esprit. En s'accoutumant à une telle façon de penser, on ne fait pas attention au lien étroit qui unit le contenu de la vie spirituelle avec la nature la plus profonde de l'être humain, au sein de laquelle elle se déploie. Comment ce déploiement ne peut être que libre ensuite, que s'il ne s'insère dans aucune autre impulsion dans l'organisme social que strictement dans celle provenant de la vie spirituelle elle-même. Par la fusion avec la vie de l'État, ce n'est pas seulement l'administration de la science et de la partie de la vie de l'esprit, qui en dépend qui en a reçu l'empreinte, mais c'est aussi justement son contenu. Bien sûr, ce qui est produit en mathématique ou en physique ne peut pas être directement influencé par l'État. [Les événements vécus au vingtième siècle enseignent que l'État peut aussi déterminer l'orientation des recherches en mathématique et en physique ; W.K.]

Mais que l'on pense à l'histoire, aux autres sciences et connaissances culturelles. Ne sont-elles pas devenues un reflet qui a résulté de la dépendance que leurs instigateurs avec la vie de l'État, à partir des besoins de cette vie ? C'est justement d'après le caractère qui les a empreintes que se sont orientées les représentations scientifiques actuelles dominant la vie spirituelle, en tant que telles elles ont agi sur le prolétariat à la manière d'une idéologie. Celui-ci découvrit la manière dont un certain caractère est empreint aux idées des hommes par les besoins de la vie de l'État auxquels s'accordaient les intérêts des classes dirigeantes. Celui qui réfléchit en prolétaire voit parfaitement le reflet des intérêts matériels et des conflits d'intérêt. Cela engendre en lui le sentiment que toute vie de l'esprit est idéologie, reflet de l'organisation économique. Une telle manière de voir, qui dévaste la vie spirituelle de l'être humain, cesse lorsque peut surgir le sentiment que dans la vie spirituelle règne une réalité qui dépasse largement la vie matérielle extérieure, et qui porte en elle son propre contenu...Seuls de tels porteurs de la vie de l'esprit, qui se positionnent au sein même de son développement et de son administration propres, ont la vigueur de créer cette vie et de lui conférer le poids qui lui revient dans l'organisme social. Art, science, conception du monde, et tout ce qui en dépend, ont besoin d'une telle situation d'autonomie dans la société humaine. (ibidem, p.81 et suiv.)

Le second point essentiel offre une solution à ce que Steiner appelle la « question du travail » (ibidem, p.55). La force de travail ne devrait pas être dégradée en marchandise. Le travail, de tous ceux qui ont à travailler sous quelque condition que ce soit, ne devrait pas être déterminé au sein du circuit économique, mais devrait être politiquement réglementé.

Comme aux enfants revient un droit à l'éducation, ainsi aux adultes, invalides, veuves, malades, revient un droit à la subsistance, auquel les fondements du capital doivent affluer d'une manière analogue à leurs afflux dans la circulation de l'organisme social, de la même façon que la contribution du capital caractérisée pour l'éducation, lequel n'est pas encore lui-même productif. L'essentiel en tout cela, c'est que la détermination de ce qui se réfère au revenu de quelqu'un, qui n'est pas en mesure de gagner sa vie, ne doit pas résulter de la vie économique, mais à l'inverse soit dépendante de ce qui, sous ce rapport résulte de la conscience du droit. Ceux qui travaillent dans un organisme économique recevront d'autant moins de ce qu'ils produisent par leur travail, qu'il doit en découler d'autant pour ceux qui ne peuvent pas gagner leur salaire par le travail. Mais le « moins » sera porté également par tous ceux qui participent à l'organisme social, lorsque l'impulsion sociale que l'on indique ici trouvera sa réalisation. Par l'État de droit séparé de la vie économique, on réalise que ce qui est une disposition commune à l'humanité, à savoir l'éducation et la subsistance de ceux qui ne sont pas capables de travailler, soit réellement assurées, car dans

le domaine de l'organisation juridique agit ce sur quoi ont droit au chapitre tous les hommes qui sont devenus majeurs. (ibidem, p.128 et suiv.)

Pour ce qui concerne la vie économique, Steiner est ainsi convaincu qu'une vie de l'esprit, qui s'est développée d'une manière correspondante, y produira donc des effets en retour. À partir d'une libre vie de l'esprit se développera une compréhension sociale à partir de laquelle résulteront des incitations d'un tout autre genre que celles fondée sur l'espoir d'avantages économiques (*ibidem*, p.108). Dans la question de la propriété, Steiner défend le point de vue qu'au lieu d'une *propriété commune* des moyens de production, l'on s'efforce à mettre « *en circulation* » ces moyens (*ibidem*, p.124). Le but étant, au moyen de l'introduction de lois restreignant la transmission héréditaire et d'autres institutions appropriées,

de gérer l'ensemble de la possession du capital de sorte quelle devienne accessible à l'individualité humaine douée selon une orientation particulière, ou bien à des groupes d'individualités humaines particulièrement aptes à une telle disposition, qui émane purement et simplement de leur initiative originelle. (ibidem, p.106)

Si l'on ne considère pas la question sociale selon sa forme d'apparition sociale, mais d'après quels besoins humains sont entravés dans leur satisfaction par les structures sociales existantes, en s'interrogeant donc pour savoir de quelles nécessités fondamentales dépendent les deux points essentiels de la question sociale, on se heurte alors, au sens de Steiner, à un besoin de réponses productives aux interrogations sur la conception du monde d'une part, et, d'autre part, à l'aspiration d'insérer la force du travail, en tant qu'œuvre digne de l'être humain, au sein de la communauté humaine. Selon Steiner, à cause du manque de satisfaction de ces deux besoins fondamentaux dans la société actuelle, naît principalement d'abord le problème social. Et ce n'est que lorsque cela est reconnu, que la « question sociale » se révèle sous « sa vraie configuration ».

Les besoins humains fondamentaux désignés sont étroitement attachés à la « double nature » (336) de l'être humain en tant que « citoyen de deux mondes, celui sensible et celui des idées » (337), une notion clairement élaborée par Steiner dans ces écrits philosophiques de jeunesse : en tant que citoyen du monde idéal, il ressent le besoin de réponses productives aux questions qu'il se pose sur le monde, et en tant que citoyen du monde sensible, il s'efforce de faire valoir sa force de travail d'une manière humainement digne. Les besoins spirituels fondamentaux de l'être humain se trouvent donc en lien avec une mise en forme correspondante de la vie spirituelle, une manière digne de l'homme de satisfaire ses besoins liés à la vie corporelle avec une mise en forme correspondante de la vie économique, qui reçoit ses lignes de conduites (directives, *ndt*) de la vie juridique. Cette vie juridique doit bien être, certes, fécondée par la vie de l'esprit ; mais ses décisions sont prises à l'adresse de chaque personnalité — dans la terminologie de Steiner on pourrait aussi dire : à l'adresse de chaque *âme* (338) — de manière égale. De la même façon que Steiner conçoit l'âme comme l'élément servant de médiateur entre les deux « pôles » de la « double nature » de l'être humain, ainsi la vie juridique harmonise les besoins qui se sont fait jour, en rapport avec les deux points essentiels de la question sociale. C'est de cette manière qu'à partir des deux points fondamentaux de la question sociale, surgissent des besoins fondamentaux caractéristiques de sa conception de l'être humain, et que de la même façon, la *Dreigliederung* de l'organisme sociale rencontre, de son côté, une correspondance dans la *Dreigliederung* de l'être humain en corps, âme et esprit.

Steiner souhaiterait se rattacher dans son oeuvre sociale à la devise de la Révolution française, avec ses trois mots-clefs : liberté, égalité et fraternité. La véritable signification sociale de ces trois idéaux ne se fait jour qu'à partir du moment où l'on prend connaissance de la nécessité de la *Dreigliederung*.

Les trois composantes [de l'organisme social, ndt] ne doivent pas être rassemblées et centralisées dans un Parlement théorique ou tout autre unité administrative. Elles doivent être une réalité

vivante. Chacune des trois composantes doit être centralisée en soi ; et ce n'est qu'au travers de leurs vivantes interactions mutuelles et réciproques que l'unité de l'organisme sociale peut en résulter. Dans la vie réelle, c'est justement ce qui forme un tissu de contradictions apparentes qui agissent ensemble dans l'unité. C'est pourquoi on en vient à une conception de la vie de l'organisme social, lorsqu'on est en situation de percer à jour la configuration conforme à la réalité de cet organisme social en rapport à la fraternité, l'égalité et la liberté. On reconnaîtra alors que la collaboration des êtres humains dans la vie économique doit reposer sur la fraternité, qui proviendra des associations des participants à cette vie économique. Dans la seconde composante, dans le système du droit public, dans lequel on a purement à faire à la relation de personne à personne, on a s'efforcer à réaliser l'idée d'égalité. Et dans le domaine de l'esprit, qui se trouve dans une relative autonomie au sein de l'organisme social, on a à faire avec la réalisation de l'impulsion de liberté. Considérés ainsi, ces trois idéaux révèlent toute leur valeur de réalité. Ils ne peuvent pas se réaliser dans une vie sociale chaotique. Et ce n'est pas une formation sociale abstraite et centralisée qui peut réaliser confusément ces idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité, mais chacune des trois composantes de l'organisme social peut puiser sa vigueur de chacune des impulsions respectives. Et elle pourra agir ensuite d'une manière fructueuse en compagnie des autres composantes. (339)

L'image de l'homme de Steiner qui a imprégné le mouvement de la *Dreigliederung*, ne reste aucunement sans résonance. Provisoirement, elle se rattacha à la communauté des travailleurs avant tout à Stuttgart et au Bade-Wurtemberg. L'efficacité de Steiner dans ce moment devient évidente dans son engagement sur la question des conseils d'entreprise. Il encouragea les travailleurs à la formation de conseils d'entreprise, vers la fin du printemps 1919, en premier lieu ceux des grandes entreprises stuttgartaises, lors de ses conférences — par exemple dans les ateliers ou les syndicats de Bosch et Daimler — et en recourant à des tracts. Selon les dispositions de ces conseils, les travailleurs se réunissaient ensemble. Steiner travailla d'abord avec eux. Un but clair de Steiner fut la « socialisation » (340) de l'économie au moyen d'une large participation des conseils d'entreprises dans le processus décisionnel de l'entreprise. Le gouvernement du *Land* de Bade-Wurtemberg tenta de « légaliser » ce mouvement spontané par une loi portant sur les conseils d'entreprise qui en limitaient les fonctions. Les partis ouvriers officiels, majoritairement représentés dans le gouvernement, tentèrent de placer sous leur contrôle politique le mouvement qui avait pris naissance de Steiner et du *Bund für Dreigliederung*, ce qu'ils parvinrent à faire au bout de trois mois. L'originel mouvement de création des conseils d'entreprise eut ainsi l'échine brisée. Steiner réussit dans la première partie de l'année 1919, jusqu'à la fin de l'été, à une certaine percée. De tout nouveaux milieux — jusqu'au sein du prolétariat — commencèrent à s'intéresser aux idées et à l'activité de la *Dreigliederung*, à Steiner, et donc à sa conception de l'être humain. Steiner fut ainsi en mesure de rompre l'isolement du mouvement de la *Dreigliederung*, qu'il avait hérité de la Société Théosophique — au moins provisoirement. Mais il en résulta de nouveaux problèmes : d'une part, le déclenchement d'une avalanche d'attaques extérieures (341), et d'autre part des tensions au sein même de la Société Anthroposophique; car on ne se réjouissait pas partout de la prolifération « prolétaire », et beaucoup de « *Dreigliederistes* » n'étaient pas enchantés de se voir placer en relation avec les anthroposophes. L'une des premières conférences de Steiner après son retour à Dornach est consacrée aux relations entre « Anthroposophes » et « *Dreigliederistes* ». (342) Il y justifie le travail réalisé par la *Dreigliederung*, car

S'il importait, que d'abord les hommes devinssent anthroposophes, pour pouvoir ensuite penser socialement juste, alors dans ces circonstances, il pourrait être trop tard, beaucoup trop tard. (ibidem, p.17)

Steiner lance froidement au visage d'une « certaine aspiration anthroposophique-théosophique ».

Parmi les collaborateurs les plus bien-pensants et les plus bienveillants de notre mouvement de science spirituelle d'orientation anthroposophique, il ne s'en trouve pas peu, justement, qui ont vécu en dormant complètement le fait concret apparu dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle : à savoir, que jusqu'à nos jours donc, il y a eu et il y a toujours ce qu'on appelle le mouvement social moderne. (ibidem, p.18)

Plus loin, Steiner déplore, auprès de ses membres, le « grand obstacle », « que je voudrais nommer, sans vouloir offenser personne, la « bienveillance bourgeoise » à l'égard de la « population travaillant les jours ouvrables dans les ateliers ». « La compréhension anthroposophique, à savoir pour préciser, celle autrefois désignée comme compréhension théosophique », a toujours fait halte devant la question sociale.

Bien évidemment on a dit : compréhension fraternelle des hommes sans distinction de race, couleur et autre. — Mais est-ce devenu une réalité quelque part à notre époque ? C'est devenu de la théorie, de la théorie abstraite ; ce n'est pas devenu réel en nos temps. Et le réel c'est ce qui compte le moins actuellement. (ibidem, p.22)

La communauté des membres pouvait-elle être éveillée par ces paroles à ce que Steiner vivait alors comme une nécessité impérieuse de l'époque?

Sur la base des relations, qui avaient mené à la formation de la communauté des travailleurs de la Waldorf-Astoria, Emil Moltke fut en mesure de fonder une école pour ses travailleurs — l'école Waldorf, qui fut inaugurée le 7 septembre 1919 par Rudolf Steiner avec 256 élèves (343) — dont 191 étaient les enfants des travailleurs de la Waldorf-Astoria —. Steiner avait préparé les futurs professeurs de l'école, lesquels avaient été actifs jusque là dans les professions les plus variés, lors d'un cours de préparation à leur mission de 14 jours. (344) Les exposés de Rudolf Steiner s'orientent selon l'esquisse d'une conception philosophico-anthroposophique de l'être humain, comme il avait commencé à la développer, en particulier depuis 1909.

Par la fondation de cette école, la conception de l'être humain de Steiner entra dans la phase de mise à l'épreuve pratique. Avec l'ouverture de la première école Waldorf, la libération de l'isolement théosophico-anthroposophique était devenue effective, pour le moins dans un domaine et avec cela aussi on fixait un objectif pour d'autres activités sociales. Ainsi, toute une série d'autres écoles furent créées d'après le modèle originel, encore du temps de Steiner, avant de se multiplier après sa mort.

Quelle importance revêt le mouvement de l'école Waldorf dans le concept social de Steiner ? Avec le mouvement de l'école Waldorf, devait servir d'exemple la manière dont l'école peut s'organiser elle-même, en étant indépendante de l'appui de l'État et de son organisation et aussi indépendante des influences prises par l'économie — même la première école Waldorf put bientôt être elle-même en mesure de disposer de ses propres moyens financiers —. Avec le mouvement de l'école Waldorf, devait donc être créé le modèle d'une vie de l'esprit se gouvernant elle-même.

Sur ce seul point, le mouvement de la *Dreigliederung* put donc aussi enregistrer un succès. Mais qu'en est-il de ces autres objectifs ? Ne peut-on pas affirmer que le mouvement de la *Dreigliederung* de Steiner — abstraction faite de succès isolés — ait échoué ? Certes, ce point de vue se laisse défendre. Steiner lui-même, dans la préface de son écrit « *Dans la mise en exécution de la Dreigliederung de l'organisme social* », en dresse, à la mi-juin 1920, un bilan largement négatif. Il se plaint que le vouloir social caractérisé par lui n'eût pas « paru à la pleine conscience d'un nombre suffisant d'êtres humains ».

On pourrait caractériser comme tragique le fait qu'actuellement d'innombrables hommes se ruinent à bâtir leur vision sur ce qui est réellement nécessaire, au moyen d'illusions sur ce qui est digne d'être atteint. Des manières de voir parfaitement révolues des partis répandent un brouillard d'idées sur ce qui est nécessaire. Ils se laissent aller aux tendances de ce qui n'est ni pratique ni réalisable ; le réel, qu'ils entreprennent, devient utopie infructueuse et les propositions qui sont

avancées à partir d'une authentique pratique de la vie, sont considérées par eux comme des utopies. (345)

En janvier 1920 encore, Steiner avait défendu, dans un essai, la conception que le succès du mouvement de la *Dreigliederung* ne dépendait pas du fait qu'il parvînt à configurer dans son sens la société dans sa totalité, mais que ses objectifs pussent aussi être partiellement et progressivement réalisés :

Cette idée peut prendre son départ de la formation d'institutions sociales isolées. La configuration d'un ensemble résultera ensuite de la vie qui se répandra des formations sociales isolées. C'est parce que cette idée peut agir dans une telle direction qu'elle n'est pas une utopie, mais bien une énergie conforme à la réalité. (346)

À partir de ce point de vue, le mouvement de la *Dreigliederung* ne pourrait absolument pas échouer totalement, aussi longtemps qu'il pût réussir en quelques points, aussi longtemps surtout que l'image de l'être humain qui en est le fondement fût active surtout dans le social.

Quand à la façon dont on peut répondre maintenant à la question de la réussite du mouvement de la *Dreigliederung*, le fait est que Steiner dut considérer ce mouvement pour insuffisant, mesuré à l'aune de la détresse sociale et que la percée, ardemment souhaitée par lui, de ce mouvement prit pourtant une tournure très modeste. Le prix qui dut être payé pour cela, sous la forme d'agressions extérieures et de tensions intérieures, fut très élevé. Toutes circonstances rassemblées, l'anthroposophie et le mouvement social de Steiner conduisirent à une crise intérieure et une crise extérieure, qui atteignit son apogée dans l'incendie du Goetheanum, dans la nuit du 31 décembre 1922 au 1^{er} janvier 1923 ; Toute l'année 1923 se déroula sous le signe d'une remise en cause consciente et cognitive de Steiner et de son mouvement (347). Steiner, qui jusque là s'était tenu le plus éloigné possible de la gestion de la Société Anthroposophique — il n'en avait jamais été membre —, choisit en cette fin de l'année 1923, la voie d'une refondation de fond en comble de cette société sous sa propre direction. Du fait qu'il entreprit une refondation de la Société Anthroposophique générale avec l'aide d'un *comité directeur* (*Vorstand*) désigné par lui, on pouvait alors penser à une victoire efficace sur les oppositions intérieures et à une reconstruction du Goetheanum ; car l'autorité de Steiner était restée incontestable dans les deux courants principaux de la société, dont l'un remontait à l'époque de la Société Théosophique et l'autre était constitué avant tout par le mouvement de la *Dreigliederung*. Avec ces deux courants, se ralliaient une orientation de penser plus occulte et une autre plus philosophique. Et ce n'était pas la moindre des choses pour finir, il s'agissait alors d'une tentative de réconciliation ou même carrément de fusion de ces deux orientations de penser.

Steiner avait élaboré sa conception de l'être humain d'un point de vue occulte jusqu'à un certain achèvement. Ce qu'il avait écrit à partir de son point de vue philosophique et anthroposophique, était resté fragmentaire. Dans cette situation chargée de tension, dans laquelle il avait dû finalement se résoudre à prendre également la direction et l'organisation de son mouvement, et donc, pour ainsi dire, se résoudre à réaliser la synthèse fusionnelle du mouvement spirituel et de la société organisée, et tout cela dans une situation où se produisaient encore de violentes attaques extérieures à son égard, il pouvait à peine imaginer achever son exposition philosophique et anthroposophique de l'être humain, restée fragmentaire, et expliquer avec cela, que la même conception de l'être humain se trouvait à la base de ses exposés philosophiques et anthroposophiques et de ceux occultes. Steiner tenta de reprendre, en le retravaillant en profondeur et en le réorganisant d'une nouvelle manière, ce qui avait été imprimé par lui — à savoir, à côté de nombreux ouvrages et d'innombrables essais, plus de 50 cycles de conférences (348) — en éditant des lettres hebdomadaires « aux membres », qui furent récapitulées dans ses « Maximes », tout cela afin de rendre possible un travail unitaire au sein de la Société. Avec ces « Maximes » [nous avons préféré ici la traduction inspirée de l'italien de *Leitsätzen*, à celle française de « Directives », car il ne peut

rien y avoir de directif dans l'anthroposophie, *ndt*], Steiner entreprit de rendre unitairement concevable son œuvre philosophique et anthroposophique — sans doute à partir d'un point de vue, lequel présuppose l'occultisme. Quoiqu'il s'efforçât en eux à réaliser une synthèse de ces créations philosophiques et occultes, celle-ci, en opposition à celle « philosophique et anthroposophique » restée quant à elle fragmentaire et élaborée en 1909, est demeurée pour l'essentiel orientée de manière occulte.

En partant d'elle, Steiner donna dans la brève période des neuf mois qu'il lui restait jusqu'à l'apparition de sa maladie, toute une série de cours qui approfondirent les activités sociales déjà existantes de l'anthroposophie ou bien devaient contribuer à en faire naître d'autres, de sorte que cette phase ultime de sa vie adopte une configuration excessivement active.

La prise de la direction de la Société est reliée à une nouvelle inflexion vers l'intérieur. L'école ésotérique, qui avait pris naissance de la période théosophique, avant d'être fermée à l'éclatement de la guerre 14, devait être ré-instituée sous une forme métamorphosée. Mais cette reconstruction demeura bloquée à ses débuts. (350) En même temps que cette nouvelle inflexion vers l'intérieur, il se produisit une ouverture vers l'extérieur. Des recueils de cycles de conférences imprimées furent publiés (351) et les cycles qui n'étaient pas encore imprimés le furent progressivement de sorte qu'aujourd'hui la presque totalité de l'œuvre de Steiner est imprimée et accessible. (352) La possibilité d'un approfondissement de la conception de l'être humain que se faisait Steiner ne devrait donc plus aucunement demeurer restreinte et accessible à un cercle ésotérique.

Pourtant, jusqu'à présent (1989, *ndt*) Steiner n'a rencontré qu'une faible résonance. Le monde actuel de la culture semble ne le découvrir que progressivement et lentement, de façon indirecte, au travers des mouvements initiés par lui, en particulier le mouvement de la pédagogie Waldorf. Pourtant le mouvement de l'école Waldorf — comme tous les autres mouvements de ce monde culturel — stagne finalement dans l'incompréhension, tant que ce monde culturel n'est pas prêt à s'engager dans une confrontation directe avec l'image de l'être humain que concevait Steiner.

(324) Rudolf Steiner : « *Des énigmes de l'âme* », *ibidem*, cité d'après GA 21, p.10.

(325) On veut dire ici ce qu'on a appelé les « *points essentiels* » de la question sociale.

(326) Rudolf Steiner, second Mémoire, publié pour la première fois dans la revue mensuelle *Anthroposophie* 16^{ème} année, (1933/34), cité d'après GA 24, p.360.

(327) Rudolf Steiner, premier Mémoire, première publication voir la note 328, cité d'après GA 24, p.344.

(328) Le premier Mémoire de Steiner paru pour la première fois dans « *Kaiser Karl* », les mémoires du chef de cabinet de l'empereur : Arthur Polzer-Hoditz, Zurich, Leipzig, Vienne 1929.

(329) Voir par exemple H ; Kühn : *Dreigliederungszeit* », (Cette ouvrage relate des événements du début du *Dreigliederung* à Stuttgart, très peu connus en France, parce que délaissés par les porteurs de l'anthroposophie en France, et il mériterait vraiment une traduction française ! *ndt*) *ibidem* p.14.

(330) Se présente aujourd'hui dans GA 328.

(331) Fac-similé de cet appel avec les signatures qu'il a rassemblées dans H. Kuhn : « *Dreigliederungszeit*, *ibidem*, p.162 et suiv.

(332) Parues dans GA 328.

(333) Un fac-similé de cet appel avec les signatures qu'il recueillit dans H. Kuhn : « *Dreigliederungszeit* », *ibidem*, p.162 et suiv.

(334) Le 22.4.1919 ; voir H. Kuhn : *Dreigliederungszeit* », *ibidem*, p.44 ; La conférence de Steiner à l'occasion de la fondation de l'Alliance (*Bund*) est approuvée dans GA 330, p.13 et suiv.

(335) Rudolf Steiner : « *Les points essentiels de la question sociale dans les nécessités de la vie du temps présent et de l'avenir* », Dornach/Bâle, Stuttgart et Vienne 1919 ; complété en 1920 par un préambule, une introduction et des notes ; cité d'après GA 23, p.31.

(336) Par exemple : Rudolf Steiner : « *La philosophie de la Liberté* », *ibidem*, GA 4, p.91.

(337) Rudolf Steiner « *Épistémologie de la conception du monde de Goethe* », *ibidem*, cité d'après GA 2, p.79.

(338) Ce que Steiner appelle personnalité dans le « christianisme » — voir par exemple, p.45 et suiv. dans GA 8, cité dans ce travail au chapitre 2.4 —, il le caractérise de manière conséquente comme « âme » — voir par exemple, GA 9, p.82, dans ce travail cité au chapitre 2.4.

(339) Rudolf Steiner : « *Les points essentiels* », *ibidem*, cité d'après GA 23, p.88 et suiv.

(340) Voir H. Kühn : « *Dreigliederungszeit* », *ibidem*, p.49, 52 et 160 et suiv., où est reproduit un tract, dans lequel on propage les idées de « l'alliance pour *Dreigliederung* » et « le conseil d'entreprise wurtembourgeois en préparation » avec la « socialisation au moyen des conseils d'entreprise ».

(341) Voir le chapitre 4.6.b de ce travail.

(342) Rudolf Steiner, conférence du 3.10.1919 à Dornach, GA 191.

(343) Selon H. Kühn : « *Dreigliederungszeit* », *ibidem*, p.83 et 92.

(344) Le cours dura du 20.8 au 6.9.1919 et consista, d'une part, en conférences de pédagogie générale, qui avaient lieu le matin et, d'autre part, de conférences orientés plutôt sur la pratique pédagogique et d'exercices en séminaires l'après-midi. Les deux séries de conférences et les entretiens en séminaires forment les volumes parus des GA 293, 294 et 295.

(345) Rudolf Steiner : « *Dans la réalisation de la Dreigliederung de l'organisme social* », Stuttgart 1920, cité d'après GA 24, p.12.

(346) Rudolf Steiner : « *Dreigliederung et confiance sociale* », dans : *Avenir social* 1^{ère} année, Cahier 4 (Zurich, janvier 1904), cité d'après GA 24, p.262.

(347) Voir par exemple, les huit conférences de Steiner, à Dornach du 10 au 17.6.1923 (« *L'histoire et les conditions du mouvement anthroposophique en rapport avec la Société Anthroposophique. Une incitation à la réflexion personnelle* » regroupées dans le GA 258 et celles données à Stuttgart et Dornach de janvier à mars 1923 (« *Formation de communauté anthroposophique* » regroupées dans le GA 257).

(348) Ces cycles de conférences sont toutes parues dans la cadre des GA ; voir A. Arenson : « *Fil conducteur au travers de 50 cycles de conférences de Rudolf Steiner* », Stuttgart 1984 (1^{ère} édition 1930), et l'index de littérature sous le paragraphe II, où sous l'année 1924 un florilège de ces cycles est indiqué

(349) Republiées dans GA 26 et 260a ; originellement dans la « feuille réservée (seulement) aux membres » de l'hebdomadaire *Das Goetheanum* : « *Ce qui se passe dans la Société Anthroposophique* », Dornach 1924 et 1925.

(350) Consulter à ce propos l'extrait du carnet des notes prises par Polder-Hoditz dans GA 260a, à la page 667, à propos de quelles tâches revenaient à cette nouvelle école ésotérique, que l'on devait dès lors appeler, selon la pensée de Steiner : *Université libre des sciences de l'esprit*, on ne peut encore juger que d'une manière globale, car les 38 conférences de Steiner pour la *Erste Klasse* (Premier degré, *ndt*) ne sont pas encore publiées (en 1989 !, en fait elles l'ont été depuis, *ndt*). Il semble que Steiner ait eu en vue de réunir un noyau d'hommes capables de concevoir son image de l'être humain, au point de pouvoir la mettre en œuvre et de la cultiver dans divers domaines afin de pouvoir un jour continuer eux-mêmes son édification — en puisant à leur propre intériorité —. La décision de Steiner de former un tel cercle d'êtres comme une sorte de « moteur spirituel » de sa société, conduisit en toute logique à la naissance d'un ésotérisme anthroposophique, qui préserve tout ce qui consiste en savoirs ou facultés au sein de « l'Université libre des sciences de l'esprit », en rapport avec l'image de l'être humain de Steiner.

(351) Voir à ce propos le paragraphe 8 des statuts de la Société Anthroposophique fondée lors du Congrès de Noël 1923 sous la direction de Steiner : « Toutes les publications de la Société seront rendues publiques de la même façon que celles d'autres sociétés publiques. Les publications de « L'Université libre des sciences de l'esprit » ne font pas exception à ce type de publication. — Les cycles seront dénommés à l'avenir : « Publications de l'Université Libre des sciences de l'esprit » — ; cependant la direction de l'école revendique d'avance le droit de contester tout jugement prononcé sur ces écrits qui ne s'appuierait pas sur l'apprentissage cognitif, dont ils sont les résultats d'investigation. Dans ce sens, elle ne reconnaîtra aucune justification aux connaissances qui ne s'appuieraient pas sur la formation préalable nécessaire pour les acquérir, comme cela est d'usage général dans le monde scientifique reconnu... » (Rudolf Steiner, conférence d'ouverture au Congrès de Noël du 24.12.1923 à Dornach, GA 260, p.46)

(352) Dans le volume I, de l'aperçu général sur l'édition complète de l'œuvre de Rudolf Steiner, Dornach 1984, sont indiqués à la page 21 et suiv. les volumes déjà parus et ceux qui sont encore à paraître.

(353) Voir par exemple, Peter Brüggel, une série du journal *Der Spiegel* sur « Anthroposophes en Allemagne » de 1984 (Première série dans *Der Spiegel*, n°17, Hambourg 23.4.1984), qui sont parus en livre édité par Rowohlt ; voir l'index de littérature sous le point IV.

Récapitulation

Steiner commença son activité d'auteur philosophique en 1882. Dès le début, à l'arrière-plan de ses discussions philosophiques, se trouvait une image de l'être humain qu'il tenta progressivement d'appréhender conceptuellement. Dans sa « *Philosophie de la Liberté* », il la décrivit comme l'idéal de l'homme libre. L'être humain lui apparaît comme un être doté d'une nature double, parce que d'une part, il vit dans une sphère de perception délimitée temporellement et spatialement, mais d'autre part, il a la possibilité, en pensant, de pénétrer au cœur idéal du monde, au-delà des limitations de la sphère de perception. L'idéal de l'homme libre consiste à apprendre à percevoir activement à jour les déterminations fortuites de la sphère de perception au moyen d'une observation du penser. En tant que citoyen de deux mondes, celui sensible et celui idéal, l'être humain doit s'efforcer de relier ces deux mondes en une unité, ce par quoi il est aussi en situation de le faire par son activité cognitive.

En 1904, Steiner décrivit en détail dans sa « *Théosophie* » la partie de l'être humain qui éprouve la tension entre le monde sensible et celui idéal, à savoir l'âme. Considéré au plan corporel, l'être humain n'est qu'un membre de l'espèce humaine, considéré au plan spirituel, il est un individu immortel. À chaque fois qu'un esprit immortel s'incarne dans un homme et que se forme à partir de l'esprit de cet homme, une personnalité ou une âme, en tant que médiatrice entre corps et esprit, laquelle se dissout de nouveau après la mort, à l'occasion de quoi l'esprit s'imprègne alors des expériences réalisées par celle-ci sous la forme de facultés.

Avec ces manières de voir, Steiner parvint ainsi aux limites d'une exposition philosophique de son image de l'être humain. Il avait la possibilité d'y puiser une exposition de son image de l'être humain sous le vêtement d'un idéalisme philosophique (354), jusque dans sa dimension la plus extérieure. Avec l'approfondissement philosophique de son idéal de l'homme libre, il avait osé s'avancer profondément dans des régions, qui avaient certes été foulées déjà par la philosophie grecque — en particulier par Platon — mais sur lesquelles, en cette fin du dix-neuvième, s'était installé avant tout l'occultisme d'empreinte blavatskienne. Dans la confrontation avec cet occultisme, Steiner prit la résolution de compléter son image de l'homme philosophiquement ébauchée par des caractéristiques occultes déjà présentes dans les derniers chapitres de sa « *Théosophie* ». En 1909, dans la « *Science de l'occulte* », il dépeint son image de l'être humain complètement d'un pont de vue occulte. D'après cela, l'être humain est étroitement enchevêtré dans chacune des composantes respectives de son être avec les trois règnes naturels et forme son propre monde en les recrutant, un monde purement humain. Ce que Steiner caractérisa philosophiquement comme idéal de l'homme libre, se présente, vu au plan occulte, comme un processus d'appréhension et de transformation progressive des trois composantes de l'être humain, directement reliées à la nature. Dans ce processus l'être humain peut suivre par le penser la naissance du Cosmos, car chacune des parties constitutives de sa nature a pris naissance à une époque qui lui était propre dans l'histoire cosmique. L'histoire cosmique devient ainsi l'histoire de la naissance des composantes de la nature humaine conçues dans leur dépendance avec les trois règnes naturels.

Conformément à ce qui est exposé dans « *Mon chemin de vie* » et dans d'autres témoignages biographiques (355), on peut admettre que Steiner, au début de son activité philosophique d'auteur, en 1882, avait déjà réalisé des expériences « occultes ». Un examen plus précis des ces premiers écrits philosophiques ne s'élève pas contre une telle hypothèse, pas davantage d'ailleurs que la manière dont au sein de sa création philosophique, il approche pas à pas les termes du problème de l'occultisme et commence, en 1904, d'y répondre aussi dans une perspective occulte. La description occulte de son image de l'être humain dans la « *Science occulte* » ne contredit pas celle de sa « *Théosophie* », plutôt conçue dans une perspective philosophique ; on peut retrouver les énoncés les plus importants de « *Théosophie* » métamorphosés dans la « *Science de l'occulte* ». C'est pourquoi on ne peut pas refuser de justification à l'affirmation de Steiner, selon laquelle les expositions philosophique et occulte de son image de l'homme s'accordent en elles-mêmes, sans se

contredire ni s'exclure l'une l'autre, quand bien même il n'eût pas démontré dans le détail cette concordance interne.

Quoique Steiner éprouvât son image de l'homme, exposée philosophiquement ou occultement, comme une unité en soi, il ne fut pas aisé pour ses contemporains de suivre celle-ci par la pensée, et cela le reste encore aujourd'hui. Pour la plupart des membres de la Section Allemande de la Société Théosophique, qui s'étaient profondément acclimatés à l'exposition occulte de son image de l'être humain, l'image philosophique, quant à elle, leur restait bien étrangère, et les quelques rares contemporains de Steiner, qui se sentirent attirés et concernés par l'exposition philosophique de « *Philosophie de la Liberté* », adoptèrent une attitude allant du scepticisme au refus, face à la liaison de Steiner avec la Société théosophique. Pour ce qui est des descriptions de son image de l'être humain, Steiner avait donc des difficultés à être compris par ses contemporains et quand il rencontra de la compréhension, elle était presque toujours partielle seulement.

C'est pourquoi il tenta, à partir de 1909, de jeter un pont entre l'exposition philosophique et celle occulte de son image de l'homme ; il commença à dépeindre son image de l'homme à partir d'un point de vue qui se situe entre une philosophie anthropologique et une théosophie occulte, à savoir à partir d'un point de vue anthroposophique. Steiner n'a pas mené à son terme cette description anthroposophique de son image de l'être humain, elle est restée fragmentaire. Elle fut l'une des multiples tentatives de Steiner de rendre plus accessible et donc plus opérante pour son époque, son image de l'homme, dont le plan édificateur avait déjà été globalement tracé, selon sa vision, par l'exposition philosophique et occulte qu'il en fit en 1909 ; car comment devait-il s'imposer ce plan édificateur dans le processus social, alors qu'un petit nombre de personnes seulement en avait pris connaissance et qu'en plus ce petit nombre ne s'était familiarisé qu'avec une partie de ce plan ? Autrement dit : Comment les possibilités sociales de l'image de l'homme chez Steiner pouvaient-elles avoir de l'efficacité dans ces circonstances ?

L'époque qui débuta à partir de l'année 1909 peut être interprétée comme une tentative renouvelée de faire valoir son image de l'être humain. Ses avancées politiques et le mouvement de la *Dreigliederung*, initié par lui, sont ses ultimes tentatives d'en imprégner l'évolution sociale. Le mouvement de l'École Waldorf peut être vu comme la tentative la plus réussie dans cette direction. Ce n'est pas un hasard si l'intérêt du public pour l'image de l'être humain chez Steiner, a justement été enflammé par le mouvement de l'École Waldorf dans les années soixante-dix.

L'image de l'être humain, qui peut être pensée en se basant sur les écrits et les avancées sociales de Rudolf Steiner, montre, en gros et dans son ensemble des caractéristiques unitaires, et certes indépendamment du fait qu'il eût tenté de l'exposer philosophiquement ou occultement. L'ensemble de l'oeuvre de Steiner peut être conçue comme un puissant combat pour développer une exposition conforme à son image de l'être humain et pour une action sociale inspirée par celle-ci. Il a sans cesse tenté, tout au long de son existence, d'en renouveler l'exposition. Quant à savoir comment il est arrivé à cette image, laquelle a ensuite évolué avec lui, et comment il l'a vécue lui-même dans les diverses phases de sa vie, là-dessus Steiner n'a que relativement peu écrit et dit.

Par une étude systématique de la manière dont son image de l'être humain s'exprime dans ses œuvres, comment elle y vit, pouvait s'ouvrir, pour ainsi dire un « méta-plan » dans la création philosophique et occulte de Rudolf Steiner. Il lui importait dans les deux cas *d'exposer* à ses contemporains une image concevable de l'homme, pour pouvoir agir dans l'événement social. Pourtant il fut difficile pour les contemporains de Steiner de concevoir cette image de l'homme, et Steiner ne pouvait que « la laisser transparaître », pour ainsi dire, au travers des expositions qu'il en faisait ; elle se laisse pourtant étudier, comme on a tenté de le montrer ici, à partir de ses œuvres. Une recherche des traces que l'image de l'homme de Steiner a laissées dans ses œuvres, et une tentative d'en faire l'exposé, est en même temps une reconstruction du noyau biographique de sa vie, car la lutte qu'il engagea pour cette image de l'être humain sur la scène élargie aux circonstances de sa vie et des conditions régnautes à son époque, fut en effet le motif central de sa biographie.

(354) Indications de Rudolf Steiner, rédigées pour Edouard Schuré à Barr en Alsace, en septembre 1907, cité d'après GA 262, p.9.

(355) Il faut citer ici encore en particulier la conférence autobiographique de Steiner du 4.2.1913, à Berlin, dont il ressort que le jeune garçon Steiner a dû avoir des « perceptions suprasensibles » ; la conférence est parue dans les Lettres I, édition de 1955, p.10 et suiv. ; voir aussi Chr. Lindenberg : « *Rudolf Steiner — une chronique* », *ibidem*, p.33.

Indications bibliographiques

1. Au sujet de l'édition complète de Rudolf Steiner

Depuis 1956, l'oeuvre de Steiner est largement accessible dans une édition complète [GA = *GesamtAusgabe*] de 350 volumes disponibles environ. La GA est organisée de la façon suivante :

- A. Écrits : I. Ouvrages ; II. Recueil d'essais ; III. Publications de la succession ;
- B. Conférences : I. Conférences publiées ; II. Conférences aux membres ; III. Conférences de type cours ;
- C. L'oeuvre artistique : Reproductions et publications de la succession.

Les volumes sont numérotés, de sorte qu'un nombre GA, avec une indication de temps ou une date (pour les conférences), suffit pour retrouver une citation.

La GA est complétée par le périodique *Contributions à l'édition complète des œuvres de Rudolf Steiner* (intitulé original : *Nouvelles de l'administration de la Succession de Rudolf Steiner*) Dornach, depuis 1961 ; en abrégé : B suivi d'un nombre.

Pour une meilleure utilisation de la GA, des systèmes d'aide ont été mis en place ; les plus importants sont les suivants :

1. Volumes offrant un aperçu de la GA : Tome I « Aperçu bibliographique », 2^{ème} édition Dornach 1984 ; Tome II « Rubriques et intitulés des indications de contenu », Dornach 1980 ; Tome III « Indications des contenus », Dornach 1982.
2. Hans Schmidt : « *L'oeuvre orale de Rudolf Steiner* », 2^{ème} édition, Dornach 1978.
3. Adolf Arenson : « *Fils conducteurs au travers 50 cycles de conférences de Rudolf Steiner* », 8^{ème} édition, Stuttgart 1984.

2. Œuvres de Steiner utilisées

Les œuvres recensées au point 2 et celles éditées Steiner d'autres auteurs sont classées selon l'année de leur parution ou première publication. Un auteur n'est cité que pour les oeuvres éditées par Steiner : là où le nom d'auteur n'existe pas, c'est qu'il s'agit d'une oeuvre de Steiner. Entre parenthèses, on indique le cadre de la publication GA (pour l'ensemble de l'oeuvre) et B (qui renvoie aux contributions).

Étant donné la GA a été fondée le plus souvent sur la dernière édition revue par Steiner de ses écrits, des changements par rapport aux premières ne sont pas indiquées comme telles, toutes les publications antérieurs, qui divergent plus ou moins, sont également citées.

1882

« Seule critique possible du concept d'atomistique », 1939 dans *Das Goetheanum*, n° 23 et 24, publié pour la première fois à Dornach (B63).

1884-1897

« Les écrits scientifiques de Goethe », Tomes I-IV au sein de l'édition *Deutscher National-Litteratur* de Kürschner : volumes XXXIII-XXXIV, Berlin et Stuttgart o.J. (1 a-e) ; en 1926 apparaissent en recueil séparé les introductions de Steiner, comme elle avait été planifiées par lui ; « Les écrits scientifiques de Goethe. Recueil des introductions à l'édition Kürschner « *Deutscher National-Litteratur* », Dornach 1926 (1).

1886

« La nature et nos idéaux ». Lettres adressées à la poétesse qui composa « Hermann » : M.E. delle Grazie, Vienne 1886 (30, p ;237-240).

« Lignes fondamentales d'une épistémologie de la conception goethéenne du monde avec une déférence particulière à Schiller, et en même temps un ajout aux écrits scientifiques de Goethe dans la *Deutscher National-Litteratur* de Kürschner, Berlin et Stuttgart 1886, 2^{ème} et 3^{ème} éditions avec une préface et remarques conclusives, Stuttgart 1924 (2).

1889

« Goethe, père d'une esthétique nouvelle », Tirage à part de la revue *Deutsche Worte*, Vienne 1882 ; 2^{ème} édition pourvue d'une préface et de quelques remarques : Berlin 1909 (30 ; p.23-46).

1891

« La question fondamentale de l'épistémologie avec une déférence particulière à la doctrine de la science de Fichte, Prolégomènes d'une compréhension de la conscience philosophique avec elle-même », thèse inaugurale d'obtention du titre de Docteur de la Faculté philosophique de l'Université de Rostock, Rostock 1891 ; publiée avec préface et conclusion sous le titre « Vérité et Science. Prélude à une Philosophie de la Liberté », Weimar 1892.

1892

Friedrich Nietzsche « Ainsi parlait Zarathoustra », Partie IV, recension dans *Literarischer Merkur*, n°24, XII^{ème} année, Weimar 1892 (31, p.460-466)

1892-1896

Tomes 6-12 (Tome 8 en co-éditeur) des « Écrits scientifiques de Goethe » dans l'édition dite de Weimar ou de la duchesse Sophie. Cette édition n'a pas d'introductions ; au lieu des introductions aux comptes rendus de Steiner dans la *Goethe-Jahrbüchern* , volumes 13-17 (et des autres éditeurs) sous el titre : « Édition Weimar-Goethe, rapports des rédacteurs et éditeurs » (30, p. 512-513).

1893

« La psychopathia spiritualis de Kurt Eisner. Friedrich Nietzsche et l'apôtre du futur », (recension) dans *Literarischer Merkur*, n°4, XIIIème année, Weimar 1893 (31, p.167 et suiv.).

1894

« La Philosophie de la Liberté. Traits fondamentaux d'une conception moderne du monde. Résultats d'observation selon une méthode scientifique », Berlin 1894 ; impression photomécanique de la première édition, pourvue d'une appendice avec des modifications et ajouts à la seconde édition de 1918 de K.F. David, Dornach 1983 ; édition complété et élargie à Berlin en 1918 sous le titre : « La philosophie de la Liberté... Résultats d'observations de l'âme... » (4)

« Recueil des œuvres de Arthur Schopenhauer en 12 volumes avec une introduction de Rudolf Steiner », Bibliothèque Cottasche de la littérature mondiale, Stuttgart 1894 (33, p.230-268)

1895

« Friedrich Nietzsche. Un lutteur contre son temps », Weimar 1895 ; 2^{ème} édition encore planifiée et élargie par Steiner avec 3 articles et un chapitre tiré de « Mon chemin de vie », Dornach 1926 (5)

1897

« Conception du monde de Goethe », Weimar 1897 : 2^{ème} édition complétée d'une préface, d'une postface et une remarque au sujet de l'édition élargie, Berlin 1918 (le texte est modifié en maints endroits, W.K.) (6).

« Oeuvres choisies de Jean Paul en 8 volumes », avec une introduction de Rudolf Steiner Bibliothèque Cottasche de la littérature mondiale, Stuttgart 1897 (33, p.269-304).

« Théosophes », dans *Magazin für Literatur*, du 4.9.1897 (32, p.194)

1898-1900

Das Magazin für Literatur, Berlin et Weimar, à partir de 1899 avec une feuille annexe *Dramaturgische Blätter, Organ des Deutschen Bühnenvereins, Berlin*, rédacteur responsable : Dr. Rudolf Steiner.

1899

« La révélation secrète de Goethe. À l'occasion du 150^{ème} anniversaire de sa naissance : 28 août 1899 », dans *Das Magazin für Literatur*, Berlin 1899 (30, p.86-99) ; intégré sous une forme nouvelle dans « La forme d'art de Goethe », Berlin 1918 (22)

1900

« Haeckel et ses opposants », Minden i.W. 1900 (30, p.152-200).

« La lyrique du présent », i.W. 1900 (30, p.152-200).

1900/1901

« Conceptions du monde et de la vie au dix-neuvième siècle », Tomes I & II, Berlin 1900 & 1901, paru dans la série : « À la fin du siècle, rétrospective de cent ans d'évolution spirituelle », volumes XIV et XIX ; Rudolf Steiner retravailla cet écrit et l'actualisa en 1914 ; en outre il le compléta par des développements remontant à la philosophie grecque et par une « Perspective sur une Anthroposophie ». Ainsi remanié cet écrit parut en 1914 sous le titre « Les énigmes de la philosophie » dans son histoire présentée en ébauche », Tomes I & II, Berlin o.J. (18)

1901

« La mystique à l'aube de la vie spirituelle des temps modernes, en relation aux conceptions du monde modernes », Berlin 1901 : 2^{ème} édition avec une préface, un ajout, des appendices, Stuttgart 1924, sous le titre légèrement raccourci de « La mystique... et ses rapports à la conception moderne du monde » (7)

« Manières de voir le monde et la vie. Des temps antiques jusqu'au présent », extrait des conférences tenues de janvier à mars 1901 devant les travailleurs de l'Université libre de Berlin (51, p.17-65)

« Dernières notes. Nouvelle poésies extraites de la succession de Ludwig Jakobowsky (introduction de Steiner dans GA 33, p.179-213).

1902

« Monisme et théosophie », conférence de Rudolf Steiner à l'Alliance Giordano Bruno du 8.10.1902 à Berlin et débat vespéral sur la conférence du 15.10.1902, référé par O. Lehmann-Russbüldt dans : *Der Freidenker* n°21 du 1.11.1902 (51, p.311-319).

« Le Faust de Goethe comme image de sa manière ésotérique de voir le monde », paru chez F. Grunert, Berlin 1902, et à la maison d'édition « Bibliothèque théosophique », Berlin 1902 ; intégré en 1918 à l'ouvrage « L'art spirituel de Goethe », Berlin 1918 (22).

« Œuvres de Uhland en trois volumes » (dans le Volume 1), avec une introduction biographique du Dr. Rudolf Steiner , dans la collection « Éditions classiques berlinoises. Avec des introductions d'historiens de la littérature connus », Berlin 1902 (33, p.305-346).

1903-1908

Lucifer, à partir de 1904 *Lucifer-Gnosis, Revue pour la vie de l'âme et la culture de l'esprit, Théosophie*, mensuel paru à Berlin (34, 10, 11, 12).

1904

« Théosophie. Introduction à la connaissance suprasensible du monde et à la destinée de l'être humain », Berlin 1904 ; seconde édition augmentée Leipzig 1908 ; troisième édition augmentée Leipzig 1910 ; sixième édition augmentée avec une nouvelle préface, Leipzig 1914 ; neuvième édition remaniée et augmentée d'une préface supplémentaire, Leipzig 1918 ; Dix-neuvième édition augmentée d'une remarque préliminaire, Stuttgart 1922 (9).

1904-1908

« Tiré de la chronique de l'Akasha, dans *Lucifer-Gnosis*, n° 14-35, Berlin 1904-1908 (11).

1905

« Schiller et notre époque », notes d'après des conférences données de janvier à mars 1905 à « l'Université libre », Berlin 1905 (51, p.217-283).

« Ouvres de Wieland en cinq livres en un volume », avec une introduction biographique du Dr. Rudolf Steiner, la collection « Éditions classiques berlinoises. Avec des introductions d'historiens de la littérature connus », Berlin 1902 (33, p.347-385).

1905-1908

« Les degrés de la connaissance supérieure », dans *Lucifer-Gnosis*, n°29, 30, 32, 34 & 35, Berlin 1905-1908 (12) (suite de la série d'articles « Comment connaît-on... « voir 1909).

1906

« Mathématique et occultisme », conférence du 21.6.1904 à Amsterdam au Congrès de la Fédération Européenne des sections de la Société Théosophique, dans « Transactions of the First Annual Congress of the Federation of the European Sections of the Anthroposophical Society », edité par J. von Manen, Amsterdam 1906 (35, p.7-18).

1907

« Le fondement occulte dans la création de Goethe », conférence du 10.7.1905 à Londres, au Congrès de la Fédération Européenne des sections de la Société Théosophique, dans « Transactions of the First Annual Congress of the Federation of the European Sections of the Anthroposophical Society », Londres 1907 (35, p.19-42).

« Théosophie en Allemagne il y a cent ans », conférence du 4.6.1906 à Paris au Congrès de la Fédération Européenne des sections de la Société Théosophique, dans « Transactions of the First Annual Congress of the Federation of the European Sections of the Anthroposophical Society », Londres 1907 (35, p.43-65).

« Images des sceaux et piliers », 14 tableaux avec une introduction, Berlin 1907 (dans 284/5).

« Le sang est un suc tout particulier ». Une considération ésotérique », Berlin 1907 (dans 55).

« L'éducation de l'enfant du point de vue de la science de l'esprit », dans *Lucifer-Gnosis* n°33 ; édité en livre séparé à Berlin 1907 (34, p.309-346).

« Le Notre Père. Une considération ésotérique », Berlin 1907 (dans 96).

« La clef de la Théosophie. Un débat en questions et réponses sur l'éthique, la science et la philosophie, pour l'étude desquelles la Société Théosophique a été fondée », par H.P. Blavatsky, nouvelle et unique édition autorisée, traduit de l'anglais et édité par Rudolf Steiner, Leipzig 1907.

1908

« Philosophie et Théosophie », Berlin 1908 ; deuxième édition sous le titre « Philosophie et Anthroposophie », dans « Par l'esprit vers une cognition de la réalité de l'énigme de l'être humain », Berlin 1918 (35, p.66-110).

« Haeckel, l'énigme du monde et la Théosophie », dans *Lucifer-Gnosis* 31, 1906 ; édité séparément sous le même titre Berlin 1908 (35, p.222-244).

« Sur les manières de voir scientifiques », dans *Lucifer-Gnosis* septembre 1904 ; édité séparément sous le titre « La culture du présent dans le miroir de la Théosophie », Berlin 1908 (35, p.457-466).

« Tiré de la chronique de l'Akasha : nos ancêtres atlantéens », dans *Lucifer-Gnosis* 14 & 15, juillet-août 1904 ; édité séparément sous le titre « Nos ancêtres atlantéens », Berlin 1908 (11, p.21-43).

1909

« Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ? » — d'abord publié dans *Lucifer-Gnosis* 13-28, Berlin 1904-1905 ; troisième édition (première sous forme de livre) avec préface Berlin 1909 ; 5^{ème} édition remaniée avec une nouvelle préface Berlin 1914 ; huitième édition complétée d'une postface, Berlin 1918 (10).

« Initiation et Mystères », dans *Lucifer* 2-4 juillet-septembre 1903 ; édité séparément Berlin 1909 (34, p.34-66).

« Réincarnation et Karma, du point de vue des représentations nécessaires des sciences de la nature », dans *Lucifer* 5 & 6, octobre-novembre 1903 ; édité séparément sous Berlin 1909 (34, p.67-91).

« Noël. Une considération tirée de la sagesse de vie (Vitaesophia) », Berlin 1909 (dans 101).

1910

« La science de l'occulte en esquisse », Leipzig 1910 ; 4^{ème} édition avec nouvelles remarques préliminaires et complétée, Leipzig 1913 ; 7^{ème} à 15^{ème} éditions remaniées et complétées à plusieurs reprises, Leipzig 1920 ; 16^{ème} à la 20^{ème} éditions augmentées de deux avant-propos, Dornach 1925 (13).

« La porte de l'initiation. Un mystère rosicrucien », Berlin 1910 (dans 14).

« L'essence de l'art », Berlin 1910 (dans 270).

« Comment agit le Karma », dans *Lucifer* 7, décembre 1903 ; en document séparé Berlin 1910 (34, p.92-107).

« Questions vitales du mouvement théosophique », dans *Lucifer-Gnosis* 32-34, 1906-1907 ; en document séparé Berlin 1910 (35, p.261-286).

« Théosophie et courants spirituels actuels. Préjugés d'une soi-disant science », Berlin 1910 (originellement dans *Lucifer-Gnosis* 35, 1908) (34, p.286-308)

1911

« Les bases psychologiques et la position épistémologique de la théosophie », Conférence du 8.4.1911 au Congrès philosophique de Bologne, dans : *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia, Bologna MCMXI* », Gênes o.J. (35, p.111-144).

« La conduite spirituelle de l'être humain et de l'humanité. Résultats de science de l'esprit sur l'évolution de l'humanité », Berlin 1911 (15).

« L'épreuve de l'âme. Tableaux scéniques en tant qu'épilogue à la porte de l'initiation », Berlin 1911 (dans 14).

1912

« Un chemin vers la connaissance de soi de l'être humain. En huit méditations », Berlin 1912 (16).

« Le gardien du seuil. Processus de l'âmes en tableaux scéniques », Berlin 1912 (dans 14).

« Calendrier 1912/13 », Berlin o.J., dans : « Par l'esprit vers une connaissance de la réalité de l'énigme de l'être humain », Berlin o.J. (1914) ; Paru sous le titre « Calendrier anthroposophique de l'âme » à Stuttgart 1918 et Dornach 1925.

« Les points de vue occultes de l'édifice de Stuttgart. En quel sens sommes-nous théosophes et en quel sens sommes-nous rosicruciens ? » Berlin o.J. (dans 284/5).

1913

« Le seuil du monde spirituel. Exposés aphoristiques », Berlin 1913 (17).

« L'éveil des âmes. Événements de la vie de l'âme et de celle de l'esprit en tableaux scéniques », Berlin 1913 (dans 14).

1914

« L'énigme de la philosophie dans une esquisse de son histoire », Berlin o.J., voir aussi à l'année 1900/1 (18).

« Que doit traiter la science de l'esprit et comment est-elle traitée par ses adversaires ? », Berlin 1914 (35, p.156-172) ; originellement paru sous forme d'articles dans la « feuille quotidienne de Birseck » du 28.2.1914 à Arlesheim sous le titre : « Que doit (faire, ?, *ndt*) la science de l'esprit ? Une réplique à « Que veulent les théosophes ? » ».

1915

« Réflexions pendant le temps de guerre. Pour les Allemands et ceux qui ne croient pas devoir les haïr » [disponible en français sur le site de l'IDCCH, *ndt*], Berlin 1915 (24, p.269-322).

1916

« De l'énigme de l'homme. Penser, contemplation, réflexions d'une série de personnalités allemandes et autrichiennes », Berlin 1916 ; 2^{ème} édition avec addition pour la nouvelle édition avec le titre modifié en « De l'énigme de l'homme. Dits et non-dits dans le penser, la contemplation et la réflexion d'une série de personnalités allemandes et autrichiennes.

« Les tâches de la science de l'esprit et de son édifice de Dornach », Berlin o.J., Dornach 1916 (35, p.173-224).

« Quelques (données, informations, *ndt*) sur le mystère Rosicrucien « La porte de l'initiation » », Berlin 1916 (dans 125).

1917

« Des énigmes de l'âme. Anthropologie et anthroposophie. Max Dessoir sur l'anthroposophie. Franz Brentano (un nécrologue). Élargissements en esquisses », Berlin 1917 (21).

« La vie humaine du point de vue de la science de l'esprit (Anthroposophie) », Dornach 1916 (35, p.225-268).

1917/1918

« Les Noces chymiques de Christian Rose-Croix », dans : *Das Reich*, 2^{ème} année, livres 3 & 4, ainsi que 3^{ème} année, livre 1, Munich 1917/1918.

1918

« L'art spirituel de Goethe dans sa manifestation au travers de son Faust et par son conte du serpent et du lys », Berlin 1918 (22) ; voir aussi sous les années 1899 et 1902.

« Par l'esprit vers une cognition réelle de l'énigme humaine », Berlin o.J. (recueil).

1919

« Les points essentiels de la question sociale dans les nécessités de la vie du présent et de l'avenir », Dornach, Bâle, Stuttgart et Vienne 1919 ; 4^{ème} édition augmentée d'une préface, d'une introduction et de notes, Dornach 1920 (23).

« Conférences publiques sur la *Dreigliederung* » (extraits choisis) ; 3.2 au 8.3.1919 : 6 conférences à Zurich (328) ; 11.3 au 10.11.1919 : 9 conférences dans les villes suisses (329) ; 22.4 au 30.7.1919 : 14 conférences à Stuttgart (330) ; 24 au 30.10.1919 : 6 conférences à Zurich (332a) ; 26.5 au 30.12.1919 : 6 conférences dans des villes allemandes (333) ; 5.1 au 6.5.1920 : 11 conférences dans des villes suisses (334).

1920

« Dans la mise en œuvre de la *Dreigliederung* de l'organisme social », Stuttgart 1920 (dans 24).

« La campagne contre le Goetheanum », Dornach o.J. (prévu pour GA 250f).

1921

« Formation pratique du penser », Stuttgart 1921 (dans 108).

Das Goetheanum. Hebdomadaire international pour l'anthroposophie et la Dreigliederung, fondé par Rudolf Steiner, Dornach à partir de 1921.

Congrès de Noël 1923

Mise en publication libre de plus de 50 cycles de conférences imprimées jusqu'à la fin de 1923 réservés aux membres seulement ; choix chronologique :

1909 : cycle 3 : « L'Évangile de Jean » (103).

1910 : cycle 1 : « Devant la porte de la théosophie » (95).
cycle 11 : « Macrocosmos et microcosmos » (119).

1911 : cycle OP : « Une physiologie occulte » (128).

cycle 2 : « La théosophie du Rose-Croix » (99).

cycle 5 : Mythes et mystères égyptiens » (106).

cycle 13 : « La mission de certaines âmes du peuple en relation avec la mythologie germano-nordique » (121).

cycle 14 : « Les mystères de al Genèse. L'œuvre des six jours dans la Genèse de Moïse » (122).

cycle 16 : « Histoire occulte. Personnalités et événements de l'histoire universelle à la lumière de la science spirituelle » (126).

1912 : cycle 19 : « De Jésus au Christ » (131).

1913 : cycle 22 : « L'être humain à la lumière de l'occultisme, la théosophie et la philosophie » (137).

cycle 25 : « La Bhagavad Gita et les épîtres de Paul » (142).

1914 : cycle 29 : « Les mystères du seuil » (147).

cycle 31 : « Christ et le monde spirituel » (149).

1915 : cycle 34 : « Christ et l'âme humaine » (155).

1916 : cycle 37 : « La vie entre la mort et une nouvelle naissance en relation aux faits cosmiques » (141).

1917 : cycle 10 : « L'Évangile de Luc » (114).

1918 : cycle 15 : « L'Évangile de Matthieu » (123).

cycle 24 : « L'Évangile de Marc » (139).

1919 : cycle D : « Bases historique évolutive vers la formation d'un jugement social » (185a).

1920 : cycle 58 : « Manières de traiter les questions pédagogiques et sociales par la science de l'esprit » (192).

1921 : cycle 45 : « Pierre d'édification vers une connaissance du Mystère du Golgotha » (175).

1922 : cycle 47 : « Le Karma du matérialisme » (176).

1924

8 au 11 4.1924 : cinq conférences publiques sur l'éducation à Stuttgart, sous le titre : « La méthodologie de l'enseignant et les conditions vivantes de l'éducation » parues à Dornach en 1926 (308)

1924/1925

Lettre « Aux membres ! » et « Maximes anthroposophiques », dans « Ce qui se passe dans la Société Anthroposophique. Nouvelles pour ses membres » (supplément réservé aux membres de l'hebdomadaire *Das Goetheanum*), Dornach 13.1.1924- 12.4.1925 (260a & 26).

1925

« Mon chemin de vie. Une biographie non achevée », avec une postface éditée par Maris Steiner, Dornach 1925 ; paru auparavant dans *Das Goetheanum*, du 9.12.1923 au 5.4.1925 (28).

« Fondement pour un élargissement de l'art de guérir selon les connaissances de la science de l'esprit » par les Drs. Rudolf Steiner et Ita Wegman, Dornach 1925 (après la mort de Steiner) (27).

1926-1963

« Considérations ésotériques de relations karmiques », Tomes 1 à 6 (81 conférences devant les membres de l'année 1924), Dornach 1926-1963 (235-240).

1929/1933

Mémoires : « 1^{er} Mémoire », dans « Empereur Charles » de A. Polder-Hoditz, Zurich, Leipzig, Vienne 1929 ; « 2^{ème} Mémoire » (dernière version), dans « Rudolf Steiner pendant le temps de guerre », édité par Roman Boos, Dornach 1933 ; « 2^{ème} Mémoire » (première version) dans la revue *Anthroposophie* 16^{ème} année, Stuttgart 1933/34 (éité par A. Polder-Hoditz) dans (GA 24).

1931

Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie », Dornach 1931 : conférences données à l'occasion des assemblées générales de la section allemande de la Société Théosophique de 1909, 1910 et 1911 (115).

Conférence du 11.10.1915, dans « Le mouvement occulte au dix-neuvième siècle », Dornach 1931 (254).

« L'histoire et les réserves du mouvement anthroposophique en rapport avec la Société Anthroposophique. Une incitation à la conscience de soi », Dornach 1931 : conférences du 10 au 17.6.1923 à Dornach (258).

« Explications de la science de l'esprit sur le Faust de Goethe », Tomes I & II, Dornach 1931 : conférences dans diverses villes et Dornach (272/273).

1932

« Anthropologie générale comme fondement de la pédagogie », Dornach 1932 : conférences du 20.8 au 5.9.1919 à Stuttgart aux futurs professeurs Waldorf (293).

1934

« Art de l'éducation. Avec méthode et didactique », Dornach 1934 : conférences du 21.8 au 6.9.1919 à Stuttgart devant les futurs professeurs Waldorf (294).

1935

Conférence du 10.5.1914 à Kassel, dans « Rudolf Steiner et nos morts », Dornach 1935 (261).

1944

« Le Congrès de Noël pour la fondation de la Société Anthroposophique universelle », Dornach 1944 ; conférences du 23.12.1923 au 1.1.1924 (260).

1947

« Une impulsion d'avenir donnée par Rudolf Steiner et ce qu'il en est tout d'abord devenu », allocution donnée à Berlin le 15.12.1911, édité par Marie Steiner, tirages privés (prévu pour 250).

1947-1951

« Des contenus de « l'école ésotérique », cahiers 1 à 3, Dornach 1947-51 (245).

1948

« Lettres 1881-1890 », Dornach 1948 (38).

1951

« Anthroposophie. Un fragment de l'année 1910 », Dornach 1951 (45).

« Connaissance de l'être humain et organisation de l'enseignement », Dornach 1951 : 8 conférences, données pour les enseignants de la Libre École Waldorf à Stuttgart du 12 au 19.6.1921 (302).

1953

« Lettres 1901-1925 » (avec une conférence du 27.10.1918 à Dornach), Dornach 1953 (39).

1954

« Projets pour le mystère rosicrucien « La porte de l'initiation » », Dornach 1954 (dans 44).

1956

Publication partielle de l'allocution de Steiner du 14.12.1911 à Berlin, devant la dixième assemblée générale de la Section allemande de la Société Théosophique, dans H. Wiesberger : « Extraits de la vie de Maris Steiner-von Sievers, contributions biographiques et une bibliographie », Dornach 1956, p.125-131.

1957

« Reproductions des sceaux et des piliers occultes. Le Congrès de Munich de la Pentecôte 1907 et ses conséquences », Dornach 1957 (284/5).

1958

« Rudolf Steiner dans l'école Waldorf », Stuttgart 1958 : deux conférences, 20 allocutions et 4 discussions pour les enfants, parents et enseignants de l'école Waldorf à Stuttgart ; un essai ; une allocution d'Émile Molt, 7.9.1919 – 1.6.1924 (298).

1959

« Art de l'éducation. Comptes-rendus de séminaires et de conférences sur le programme des études », Stuttgart 1959 : 14 comtes-rendus et 3 conférences du 21.8 au 6.9.1919 avec et devant les futures professeurs Waldorf (295).

1960

« La question de l'éducation comme problème social ». Les arrières-plans spirituels, culturels, historiques et sociaux de la pédagogie Waldorf », Dornach 1960 : 6 conférences à Dornach du 9 au 17.8.1919 (296).

1965

« Formation de communautés anthroposophiques », Dornach 1965 : conférences à Stuttgart et Dornach du 23.1 au 4.3.1923 (257).

1972

« Éducation et instruction à partir de la connaissance de l'être humain », Dornach 1972 : 9 conférences du 15.9 au 16.10.1923 pour les enseignants de la Libre École Waldorf de Stuttgart (302a).

Conférence du 3.10.1919 à Dornach, dans : « Compréhension sociale à partir de la connaissance de la science de l'esprit », Dornach 1972 (191).

« Éléments fondamentaux d'ésotérisme ». Notes extraites d'un cours sous forme de 31 conférences à Berlin (1905) », Dornach 1972 (93a).

1975

« Conférences avec les enseignants de la Libre École Waldorf à Stuttgart », Tomes I à III, Première édition Dornach 1975 (300a-c) ; parution en abrégé dans la revue *L'école humaine*, Zurich 1946-56, ; auparavant en diffusion réservée aux enseignants Waldorf.

1979

« La légende du Temple et la Légende Dorée comme expression symbolique des mystères du passé et de l'avenir de l'être humain. Tiré des contenus de l'école ésotérique », Dornach 1979 : 20 conférences à Berlin 1904-1906 (93).

1984

« Au sujet de l'histoire et des contenus du premier degré de l'école ésotérique 1904-1914 », Dornach 1984 (264).

3. Littératures importantes pour l'évolution parcourue par Steiner

Ancien et Nouveau Testaments

Johann Valentin Andrea : « Les noces chymiques de Christian Rose-Croix » anno 1459 », paru en 1616, dans la traduction du nouvel allemand de Walter Weber, Dornach 1942.

Annie Besant : « Les quatre grandes religions », traduit en allemand par Günther Wagner, Leipzig 1904.

Helena Petrowna Blavatsky : « Isis Unveiled », New York 1877 ; l'Isis dévoilée, Leipzig o.J.

H.P. Blavatsky: "The secret Doctrine", Londres 1887-1897; la Doctrine secrete.

H.P. Blavatsky "La voix du silence. Extraits choisis du livre de l'enseignement d'or », traduction de Franz Hartmann Leipzig o.J. (voir aussi GA 245 p.158 et suiv., ou certains passages ont été publiés dans la traduction de Rudolf Steiner.)

Émile Du Bois-Reymond : « Au sujet des limites de la connaissance de la nature » et les « sept énigmes du monde », Leipzig 1882.

Franz Brentano : « Psychologie du point de vue empirique », Tome I, Leipzig 1894.

Franz Brentano : « De l'origine de la connaissance morale », Leipzig 1889.

Franz Brentano : « Investigations de psychologie sensorielle », Leipzig 1907.

Franz Brentano : « La doctrine d'Aristote de l'origine de l'esprit humain », Leipzig 1911.

Mabel Collins : « Lumière sur le chemin », 4^{ème} édition, Leipzig 1904.

Max Dessoir : « De l'au-delà de l'âme. Considération critique sur les sciences occultes », Stuttgart 1917, 3^{ème} édition 1919.

Immanuel Hermann Fichte : « Traits fondamentaux au système de la philosophie », 1^{ère} partie : « La cognition comme cognition de soi », Heidelberg 1836, 2^{ème} partie : « L'ontologie », Heidelberg 1839.

Immanuel Hermann Fichte : « Anthropologie, l'enseignement de l'âme humaine, fondée sur le cheminement scientifique », Leipzig 1856.

Johann Gottlieb Fichte : « Cours introductifs à la doctrine de la science. Cours de l'automne 1913 à l'Université de Berlin », dans « Œuvres posthumes de J.G. Fichte », édité par I.H. Fichte Tome I, Bonn 1834.

Johann Wolfgang von Goethe : « Écrits scientifiques de Goethe », Tomes I-IV dans la collection Kürschner de la Littérature Nationale Allemande (GA 1 a-e) ; voir les essais suivants de Goethe : 1. « Force de jugement intuitif », tome I, p.115 et suiv. ; 2. « L'expérience comme médiatrice entre sujet et objet », Tome II, p.10 et suiv. ; 3. « Nature », Tome II, p.5 et suiv.

Johann Wolfgang von Goethe : « Les Mystères. Un fragment » et l'essai de Goethe sur ce poème.

Johann Wolfgang von Goethe : « Les conte du Serpent et du Lys » ; ce conte clôt la série du récit : « Entretiens d'émigrés allemands » (1795).

Johann Wolfgang von Goethe : « Faust », 1^{ère} et 2^{ème} parties.

Ernst Haeckel : « L'énigme du monde. Études à la portée de tous sur la philosophie moniste » (1899) ; Édition populaire Bonn 1903.

Ernst Haeckel : « L'Anthropogénie comme histoire évolutive de l'homme », 2^{ème} partie (1874), 4^{ème} édition Leipzig 1891.

Ernst Haeckel : « Phylogénie systématique ». Ébauche d'un système naturel des organismes sur la base de l'histoire des espèces », Berlin 1894-96.

Eduard Von Hartmann : « Philosophie de l'inconscient », Berlin 1869.

Eduard von Hartmann : « Phénoménologie de la conscience morale », Berlin 1879.

Eduard von Hartmann : « Commentaire manuscrit et remarques en marge de la « Philosophie de la liberté » de Steiner : dans : *contributions à l'édition complète de l'oeuvre de Rudolf Steiner*, n°85/6, Dornach 1984.

Eduard von Hartmann : « Les questions ultimes de l'épistémologie et de la métaphysique », dans *Revue pour la philosophie et la critique philosophique*, vol. 108 (1896) p.54 et suiv. et 211 et suiv.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel : « Encyclopédie des sciences philosophiques dans ses grandes lignes . À l'usage d'un manuel de cours par G.W. Hegel », 4^{ème} édition inchangée avec un préambule de Karl Rosenkranz, Berlin 1845.

Heraklitos : « Fragments », dans H. Diels : « Les fragments des présocratiques », Zurich, Berlin, Dublin 1964/66.

Johann Gottlieb Herder : « Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité », 4 volumes, Karlsruhe 1794.

Immanuel Kant : « Prolégomènes pour une métaphysique future » (1783), édité par Karl Rosenkranz, Leipzig 1838.

Immanuel Kant : « Critique de la raison pure », texte de l'édition de 1781 avec addition de toutes les digressions de l'édition de 1787, édité par Karl Kehrbach, Leipzig 1877.

Immanuel Kant : « Critique de la raison pratique », (1788), ancienne édition Kehrbach, édité par le Dr. R. Schmidt, Leipzig o.J.

Vincenz Knauer : « Le principal problème de la philosophie dans son évolution et sa résolution partielle de Thalès à Robert Hamerling », Vienne, Leipzig 1892.

J. Kreyenbrühl : « La liberté éthique chez Kant », dans *Cahier mensuel de philosophie*, vol. XVIII, Berlin 1882, p.129 et suiv.

C.W. Leadbeater : « Homme visible et invisible » Londres 1882.

Ephraïm Gotthob Lessing : « L'éducation du genre humain » (1780) édité par v. G. Witkowski, Leipzig o.J.

Friedrich Nietzsche : « Œuvres de Nietzsche », Vol. I et suiv. par C.G. Neumann, Leipzig 1895 et suiv.

Platon : « Phaidon » ; « Timée ».

Friedrich Schiller : « Sur l'éducation esthétique de l'être humain » (1795)

Friedrich Schiller : « Sur la poésie naïve et sentimentale » (1795/6)

« Échange épistolaire entre Schiller et Goethe 1795-1805 », en deux volumes ; Deutsche-Buch-Gemeinschaft, Berlin o.J.

Karl Julius Schröer : « Jeux de Noël allemands de la Hongrie, décrits et communiqués par K.J. Schröer », Vienne 1858/62.

W. Scott-Elliot : « L'histoire de l'Atlantide », Londres 1896 ; traduit en allemand comme : « L'Atlantide d'après des sources occultes », Leipzig o.J.

Alfred Percy Sinnett : « Bouddhisme ésotérique », Londres 1883 ; traduit en allemand comme « la doctrine ésotérique ou le Bouddhisme occulte », Leipzig 1884.

Gideon Spicker : « Au tournant de l'époque chrétienne du monde. Confession philosophique d'un ancien capucin », Stuttgart 1910.

Friedrich Theodor Vischer : « Ancien et nouveau, trois cahiers dans un volume » Stuttgart 1881/2.

Otto Willmann : « Histoire de l'idéalisme », tome I : « Préhistoire et histoire de l'idéalisme antique », Braunschweig 1894.

Robert Zimmermann : « Anthroposophie en esquisse. Projet d'une vision idéaliste du monde sur des bases réalistes », Vienne 1882.

4. Autres littératures (biographiques, mouvement Waldorf, etc.)

S. Bai, W.E. Barkhoff, M. Bockemühl entre et autres: « L'école Rudolf Steiner dans la région de la Ruhr; vie, vie, enseignement, apprentissage dans une école Waldorf », Reinbek 1976.

E. Belte, K. Vierl (éditeurs) : « Souvenirs au sujet de Rudolf Steiner », Stuttgart 1979.

A. Belyi : « Métamorphose de la vie. Souvenirs au sujet de Rudolf Steiner », Bâle 1977.

E. Bock : « Rudolf Steiner Études du cheminement et de l'œuvre de sa vie », Stuttgart 1961.

P. Brügge : « Les Anthroposophes », Reinbeck 1984.

A. Fant, A. Klingborg, A.J. Wilkes : « Le groupe en bois de Rudolf Steiner à Dornach », Dornach 1969.

E. Fucke : « Objectif de l'enseignement : pouvoir agir ; expériences et réflexions pour un concept élargi de formation », Francfort sur le Main 1981.

W. Groddeck : « Un détournement par l'édition complète des œuvres de Steiner », Dornach 1979.

R. Grosse : « Pédagogie vécue », Dornach 1975.

R. Guénon : « Le théosophisme. Histoire d'une pseudoreligion » » Paris 1965.

H. Hahn : « Rudolf Steiner comme je le vis et le vécu », Stuttgart 1961.

J. Hemleben : « Rudolf Steiner dans des témoignages autonomes et documents d'images » Reinbeck, 1963.

J. Hemleben : « Rudolf Steiner et Ernst Haeckel », Stuttgart 1968.

C. von Haydebrand: « Du plan des études de l'école libre Waldorf », Stuttgart 1931.

- C. Husemann, J. Tautz (éditeurs) : « Le cercle des enseignants autour de Rudolf Steiner dans la première école Waldorf » 1919-1925 », Stuttgart 1974.
- B. Kallert : « La théorie de la connaissance de Rudolf Steiner », Stuttgart 1960.
- L. Kleeberg : « Chemins et mots. Souvenirs au sujet de Rudolf Steiner des carnets et lettres », Bâle 1928.
- L. Kolisko : « Eugen Kolisko, une image de vie, en même temps un pan de l'histoire de la Société Anthroposophique » ; Gerabronn-Crailsheim 1961.
- M.J. Krück von Poturzyn (éditeur) : « Nous avons vécu dans l'entourage de Rudolf Steiner », Stuttgart 1977.
- H. Kühn : « Temps du *Dreigliederung*. Le combat de Rudolf Steiner pour l'ordonnement de la société de l'avenir », Dornach 1978.
- S. Leber : « La pédagogie de l'école Waldorf dans ses fondements », Darmstadt 1983.
- E. Lehrs : « Espérance vécue », Stuttgart 1979.
- E. Leinhas : « Du travail en compagnie de Rudolf Steiner », Bâle 1950.
- B.C.J. Lievegoed ; « Phases de développement de l'enfant », Stuttgart 1976.
- Chr. Lindenberg : « Rudolf Steiner — une chronique », Stuttgart 1988.
- Chr. Lindenberg : « Écoles Waldorf : apprendre sans angoisse, agir de manière autonome, pratique d'un modèle d'école méconnu », Reinbeck 1975.
- E. Molt : « Projet de la description de ma vie », Stuttgart 1972.
- J. Mücke, A. Rudolph : « Souvenirs au sujet de Rudolf Steiner et de son activité à l'école de formation des ouvriers de Berlin 1899-1904 », Bâle 1955.
- H. Müller : « Traces sur le chemin. Souvenirs de vie », Stuttgart 1972.
- G. Rist, P. Schneider : « L'école Hibernia : de l'atelier d'apprentissage à l'école commune : une école Waldorf intègre un apprentissage professionnel et général », Reinbeck 1977.
- F. Rittelmeyer : « Ma rencontre avec Rudolf Steiner », Stuttgart 1928.
- A. Schmidt : « La sublime nature lumineuse de Goethe », Munich, Vienne 1984.
- A. Steffen : « Rencontres avec Rudolf Steiner », Dornach 1926.
- M. Steiner-von Sivers : « L'anthroposophie de Rudolf Steiner. Introductions et préfaces aux premières publications des œuvres de Rudolf Steiner. Recueil d'écrits Tome 1 », Dornach 1967.
- M. Steiner-von Sivers : « Souvenirs I/II », Dornach 1949 et 1952.
- M. Steiner : « Lettres et documents », Dornach 1981.
- E.A.K. Stockmeyer : « Plan des études de Rudolf Steiner pour les écoles Waldorf », 1955 (diffusé comme manuscrit pour les professeurs des écoles Waldorf).
- L. Vogel : « L'homme triplement organisé », Dornach 1978.
- G. Wachsmuth : « Vie terrestre et activités de Rudolf Steiner. Du tournant du siècle jusqu'à sa mort », Dornach 1951 (un livre rédigé par un scientifique, extraordinairement documenté sur les raisons et l'ambiance qui présidèrent aux cycles de conférences donnés par Steiner en réponse aux questions qu'on lui posait, il mériterait d'être traduit en français. *Ndt*)
- L. Werbeck : « Les opposants scientifiques de Rudolf Steiner », Stuttgart 1924.

L. Werbeck : « Les opposants chrétiens de Rudolf Steiner », Stuttgart 1924.

G. Wehr : « Rudolf Steiner. Réalité, connaissance et impulsion culturelle », Fribourg en.Br. 1982.

H. Wiesberger : « De la vie de Maris Steiner-von Sivers », Dornach 1956.

H. Wiesberger : « Marie Steiner-von Sivers. Une vie pour l'anthroposophie », Dornach 1988.

