

Vivre & agir dans la « pépinière de liberté »
Du « fantôme insignifiant » de la liberté de choix à la libre décision
Eva-Maria Begeer-Klare

Il n'est pas facile de suivre les idées mobiles et processuelles de Rudolf Steiner dans le premier chapitre de la *Philosophie de la liberté*. Il s'y confronte avec David Friedrich Strauß, Herbert Spencer et Baruch Spinoza, en tant qu'adversaires de la liberté. Eva-Maria Begeer-Klare nous conduit ici d'une manière fine et convaincante sur un chemin au travers de ces idées et arguments, elle s'appuie sur eux en les tournant dans une direction ou une autre. Ce qui est traité sur quelques pages chez Steiner, se développe ici en tout un univers dans le penser de l'auteure.

Au début du premier chapitre de la *Philosophie de la liberté*, Rudolf Steiner cite trois adversaires de la liberté humaine dont les attaques se dirigent contre ce qu'on appelle la liberté de choix.¹ D'après Strauß et Spencer, qui se trouvent totalement sur le terrain de la pensée scientifique naturelle, mais aussi déjà d'après Spinoza, l'être humain est inséré dans un enchaînement continu de déterminations causales qui n'est nulle part ininterrompu. Ce qui apparaît comme une possibilité de choix libre dans son action quotidienne, la « liberté de choix soi-disant indifférente », n'est d'après Strauß qu'un « fantôme insignifiant ».² Avec cela est prononcée une affirmation péremptoire au travers de laquelle la question posée au début de la *Philosophie de la liberté* de savoir si l'être humain dans son penser et son agir est un être spirituel libre, semble inutile et la cause de la liberté réglée pour toujours. La philosophie de la liberté pose-t-elle donc une question insensée ? Comment parer ce coup ?

Transformation

Rudolf Steiner positionne la citation de Strauß au début de son livre, parce que celui-ci est un représentant de la manière dominante du penser scientifique naturel et que son opinion représente la conception courante conventionnelle dans la cause de la liberté. À cette occasion, dans les quelques lignes qu'il consacre à Strauß, Steiner reformule à deux reprises le contenu de cette « soi-disant liberté de choix indifférente » : « Que la liberté ne puisse consister à choisir entre deux actions possibles, l'une ou l'autre de manière totalement arbitraire, aujourd'hui tout un chacun semble le savoir » ; et : « Il y a toujours une *raison* existante, ainsi l'affirme-t-on, au pourquoi entre deux actions possibles, on en met une déterminée à exécution ».³ Ces deux formulations redonnent certes encore et toujours l'opinion dominante (« chacun » et « on »). Pourtant un changement décisif s'est produit totalement fortuitement dans la perspective de l'expérience, au travers de cette double reformulation de l'expression originale. Comment me trouvé-je dans le monde comme agissant au sens de Strauß ? Comme un point central, sur lequel la périphérie agit de tous les côtés puissamment en déterminant. Ce que je fais, je le fais à l'instar d'une marionnette qui, par des fils invisibles, dépend de la causalité naturelle. Je suis moi-même un néant. La périphrase de Steiner, ce choix quelconque entre deux actions, fait naître par contre une image tout autre. Là, je me trouve dans une situation de considération attentive de quelque chose qui reste en suspens. Je n'y suis pas soumis(e), au contraire, je lui fais face et je l'examine. Il existe là un certain équilibre entre intérieur et extérieur. Dans la seconde formulation de Steiner, le point de vue est totalement déplacé à l'intérieur. À présent j'ai moi-même une raison toute déterminée pour exécuter une action. Le mouvement originel, de l'extérieur vers l'intérieur, s'est inversé de l'intérieur vers l'extérieur. À présent, ce n'est plus la périphérie qui est en vue, mais le centre, l'être humain lui-même. La dernière formulation produit le tournant décisif. Quelque chose en vient à s'exprimer en cela qui caractérise toute action humaine et qui pourrait être désigné comme une « action de nature humaine » : toujours, lorsqu'un être humain agit, il le fait à partir d'une raison toute déterminée. De ce fait, outre l'ordre naturel du monde, l'élément moral apparaît dans le champ visuel comme tout aussi conforme à une loi. Et au lieu de l'étouffement de la liberté à l'état de germe, c'est le germe vital qui en est conquis pour le développement de celle-ci. Le mot « raison » (*Grund*), qui est mis en italique par Steiner dans sa seconde formulation, a reçu ainsi une tout autre tonalité. Car il ne fait plus allusion à un tissu inexorable de déterminants niant toute liberté, mais il en appelle plutôt à un sentiment de curiosité envers ce que

¹ Voir Rudolf Steiner : *La philosophie de la liberté (GA 4)*, Dornach 1995, pp.15 et suiv.

² À l'endroit cité précédemment, p.16 : « La soi-disant liberté de choix indifférente a toujours été reconnue par toute philosophie digne de ce nom comme un « fantôme insignifiant ». »

³ *Ebd.* Le soulignement en italique se trouve dans l'original.

peuvent bien être ces raisons de l'action chez l'être humain individuel. Que toute action a une raison déterminée, c'est un fait concret qui ne rend pas la liberté impossible, mais qui la rend au contraire immédiatement possible. Le terme « raison » consonne plutôt avec un terrain fécond, à partir duquel la liberté peut croître. Steiner accomplit sur ce point une transformation conforme à la cause s'ouvrant sur un développement, sur la base de laquelle un espace d'action devient visible que l'on pourrait caractériser par l'image d'une « pépinière de la liberté ».

Le caractère réflexif de la liberté de choix

La possibilité de choisir, nous semble tout d'abord une chose totalement allant de soi, appartenant à une donnée de la vie. Cela mène à la question de quelles expériences je fais avec moi relativement au choix et aussi quelles expériences je peux percevoir relativement à cela chez autrui. Il se révèle directement que la capacité de choix est une expérience de la vie de l'âme qui se différencie en soi qui entraîne des conséquences pour mon expérience propre et ma compréhension de soi et par laquelle je m'éprouve par mon je, d'une manière toute déterminée comme placé(e) dans le monde.

L'expérience intérieure qui se rattache au processus du choix n'est pas à appréhender sans plus. Elle s'avère fugitive, comme quelque chose que d'une façon normale je suis enclin(e) à ne pas voir, parce que mon attention n'est pas dirigée immédiatement sur elle mais plutôt sur les objets possibles de mon choix. Or, que renferme cette expérience lorsque je tente de l'avoir elle-même en vue ? C'est l'expérience d'un mouvement qui en vient à s'apaiser temporairement. Je fais intérieurement un pas en arrière, je prends de la distance et j'explore les possibilités qui se présentent à moi lesquelles sont ouvertes au choix. Il est totalement évident que c'est l'expérience d'un espace libre qui s'ouvre, du fait de ce pas en arrière, un bref instant ou bien aussi une plus longue période d'arrêt, afin de parcourir du regard la situation dans laquelle je me trouve. Je me libère hors de mon état naturel du lien constant à soi dans le cours de la vie, comme sortant de moi à l'air libre et je fais face au monde. Il se révèle ainsi une expérience idéale, qui passe encore d'une manière totalement inaperçue et possède un caractère réflexif.

Le fait de s'adonner à de tels moments de choix et la façon de s'y prendre, c'est manifestement très différent d'un être humain à un autre. Car l'un dispose dans la vie de beaucoup plus d'espace de liberté qu'un autre au sens de pouvoir choisir ; chez l'autre, tout semble déterminé et fixé d'avance. Un troisième se verra confronté sans cesse à des nécessités contraignantes. Il y aura aussi des gens qui réussiront eux-mêmes à préserver cet espace de liberté même dans des situations de détresse, d'urgence ou encore fâcheuses. Pourtant ce qui jaillit de l'existence ou de la non-existence des possibilités de choix quant à saisir ou à ne pas saisir ces instants du choix, c'est nettement constitutif à chaque fois de l'expérience de soi et de la compréhension de soi d'un être humain. Ce que je peux choisir, je le choisis de fait et la manière dont j'arrive à ce choix me distingue des autres et elle est donc déterminante ainsi pour mon identité. La liberté de choix n'est donc pas un « fantôme insignifiant », mais au contraire un point de germination du développement du Je.

Scissions dans l'expérience de liberté

L'expérience de la liberté par le choix peut nonobstant d'une manière surprenante virer en son contraire. Le choix fait alors valoir ensuite son caractère comme si notre vie s'accompagnait constamment de nécessités. Pour ne citer que quelque chose de totalement simple : dès que je m'éveille, je dois choisir — ce que je veux me mettre, ce que je veux manger, ce que je veux faire dans la journée et ainsi de suite... C'est la nécessité de rester en mouvement qui contraint pour ainsi dire la vie de moment en moment parce qu'elle s'efforce de se maintenir elle-même. Dans ce contexte, des possibilités de choix peuvent s'avérer foncièrement désagréables ou pesantes et le désir peut en émerger de pouvoir échapper aussi à la ronde inexorable dans laquelle elles m'entraînent.

Mais si c'est effectivement le cas qu'un jour, aucune satisfaction directe et pressante du besoin ou de s'acquitter de tâches ne se présente, alors l'expérience de l'espace libre peut être en revanche ressentie carrément comme un vide menaçant. La question se pose dès lors directement, après un bref moment de relâchement et de reprise du souffle : Quel genre de besoin ai-je donc présentement ? Ou bien : Qu'est-ce qui se présente donc sur mon agenda ? Car lorsque aucun besoin ne se présente ou bien aucune tâche à réaliser n'est en suspens, alors je ne sais simplement plus ce que je dois faire. Il se révèle

alors que je suis véritablement content(e) d'avoir des besoins et des obligations et même je suis volontiers prêt(e) à me ployer sous leur joug. Car ce sont mes forces d'incitation qui me posent mes buts et veillent à ce que je reste ainsi en mouvement.

En ce qui concerne les besoins, je peux cependant tenter de me tirer de cette situation en faisant une vertu de ma détresse et de la satisfaction de mes besoins de vie corporelle, le contenu véritable de ma vie. C'est une attitude qui est très largement répandue. Les besoins corporels ne sont plus ressentis dès lors comme des contraintes, mais beaucoup plus comme des facilitations et alors l'expérience de liberté consiste à y répondre directement d'une manière paradoxale. Dans ce contexte, le travail est en règle générale éprouvé comme un mal nécessaire qui me soumet à toutes sortes de contraintes, tandis que la liberté est mise au même niveau que mon temps libre, car en elle je peux faire selon mon bon plaisir et ma fantaisie ce que je veux moi-même. Cette possibilité d'évitement est pourtant donnée conformément à la nature seulement si les moyens de jouir de la vie sont atteignables sans difficultés. Si ce n'est pas le cas, alors le maintien de la vie devient tout au contraire une contrainte insupportable et avilissante.

Conformément à cela l'agenda rempli [*overbooked*, disent les Anglo-saxons ! *ndt*] passe pour un accomplissement de vie. Celui-ci ne provient pas de la relation avec son propre corps, mais plutôt avec son entourage. Si j'ai une tâche bien délimitée dans un cercle d'action sociale, alors celle-ci me libère de la nécessité de devoir décider moi-même de ce que je veux faire et comment le faire, puisque je laisse non acte se déterminer de l'extérieur. Si je me suis habitué(e) à cela, l'expérience du vide peut alors me tomber dessus à l'improviste, lorsqu'un jour je n'ai plus rien à faire et que donc j'ai soudain du « temps libre ».

Dans les deux cas la question posée au début du premier chapitre de la *Philosophie de la liberté*, au sujet de la liberté spirituelle dans le penser et l'agir, ne se pose pas en moi. Elle reste donc encore totalement en dehors de mon horizon.

Liberté comme qualité du comme-bon-vous-semble — une expérimentation

Si l'on pense, à l'instar des représentants de l'orientation du penser dans les sciences naturelles conventionnelles, que la volonté humaine se trouve sous une totale détermination causale, dès lors la liberté, comme antithèse de cela, ne pourrait consister que dans sa négation ou bien dans sa cessation et donc dans une non-détermination totale du vouloir. Or, il est évident que nulle part celle-ci n'est donnée empiriquement ; mais je peux tenter de me représenter, cela étant à titre d'hypothèse et pour ainsi dire, à l'instar d'une expérimentation, quel serait donc l'aspect d'un tel vouloir procédant à partir purement de l'arbitraire.

Avec une telle action sans aucune raison quelconque, ce que je fais et pourquoi je le fais me serait totalement égal. Or cela aurait de profondes conséquences, autant pour mon expérience du monde mais aussi pour celle de moi-même. La totalité de l'image du monde qui s'offrirait à moi m'apparaîtrait comme un morne traintrain, car il n'y aurait ensuite rien en moi-même de ce qui pût prétendre à diverses possibilités de choix, rien qui ne m'attirât ou me repoussât en tant que quelque chose d'autre. Mais cela aurait pour conséquence que mes actions perdraient toutes leurs déterminations essentielles, elles n'auraient plus aucun point source, aucune orientation, aucun but. Elles seraient insensées et tomberaient en dehors du contexte sensoriel de ce monde. Il est évident aussi que dans ces circonstances, je m'égarerais totalement moi-même. Il n'y aurait plus rien qui me justifîât de parler *de moi* et de *mon* action. Avec la perte des déterminations de mon vouloir je m'abrogerais ainsi moi-même. Les jours passeraient — et je les laisserais passer. Je tomberais dès lors dans un état de rêverie chimérique, une paralysie dépressive du vouloir ou bien une absence de stimulation léthargique ou bien encore je déploierais une hyperactivité chaotique ou une dés-inhibition maniaque du vouloir. Prendrait dès lors naissance une sorte de liberté mortelle de mon Je.

Donc : si je me place dans l'action dans l'opposition de la loi et de l'absence de loi, pour ainsi dire, pour vérifier comment je me laisserais vivre dans les conditions de liberté exigées par le penser scientifique inspiré par les sciences naturelles conventionnelles, les vastes et profondes conséquences qui en résulteraient pour moi et ma vie s'avèrent donc ainsi évidentes. Et dans le même temps se révèle aussi l'importance fondamentale de la « loi naturelle de l'action humaine » formulée ci-dessus. Celle-ci, qui parle de raisons toujours présentes dans l'agir humain, a justement aussi elle-même en soi « une bonne

raison » : elle se porte garant de la saine vie de mon âme au travers d'un être-actif sensé et de mon insertion dans un monde tout aussi rempli de sens.

En relation avec Strauß cette loi est laissée comme « vide » par Steiner. Elle apparaît en effet purement comme une loi dans son caractère de loi et ne reçoit à cet endroit encore aucun contenu qui pût lui donner une consistance. Elle ne dit encore rien du tout de quels genres de raisons sont-ce donc celles qui déterminent l'agir causal.

Convoiter ce que bon vous semble

Cela se modifie avec le renvoi à Spenser qui pose l'exigence, afin qu'existe une liberté de choix, que l'être humain dût pouvoir agir « *en convoitant ce que bon lui semble ou bien en ne le convoitant point* ». ⁴ L'analyse de la conscience rend cependant évident le fait que ceci n'est guère possible. Qu'est-il tenté ici comme contenu d'expérience ? Dans quelle mesure le discernement s'élargit-il dans l'action du libre choix par le regard fixé sur la convoitise ?

Tout d'abord la « loi naturelle de l'action humaine » reçoit comme forme simple un premier contenu : les raisons qui poussent l'être humain à agir ont à faire avec sa *convoitise*. Convoiter ou les convoitises elles-mêmes, développent seulement un être qui vit et a une conscience — justement les deux facteurs que Spencer désigne. Celui-ci oriente le regard sur le courant de la convoitise qui depuis l'être humain se répand sur le monde. Et c'est un courant, sur lequel, d'après Spencer, nous n'avons aucun pouvoir, nous ne pouvons pas en maîtriser le débit à l'instar d'un robinet que l'on ferme ou que l'on ouvre. Je peux percevoir que ce courant se met à couler lorsque des besoins surgissent, c'est-à-dire lorsque je perçois un vide intérieur, un manque qui exige d'être comblé. Convoiter, au sens le plus originel du terme, signifie donc une activité de succion du corps éthérique qui est orientée sur l'entretien des fonctions biologiques de la vie [à envisager ici au sens le plus pur, par exemple, chez le nourrisson, *ndt*]. Elle prend naissance lors « qu'un dépassement de l'activité de vie sur le contenu de vie » ⁵ est donné. C'est le cas, par exemple, pour la faim qui me pousse à m'alimenter. Lors de l'action à partir de la convoitise, il y a toujours un double mouvement : je saisis quelque chose au dehors dans le monde mais seulement pour l'attirer à moi et pouvoir me l'assimiler en moi.

Les dépendances de mon entourage naturel qui naissent de mon corps vivant, sont évidentes : je peux me passer de nourriture 40 jours durant environ, de boire quelques jours, d'air quelques instants. Même le degré correct de température est indispensable à la vie. Étant donné que toutes ces choses me sont données dans des circonstances normales, le caractère contraignant de ces dépendances n'importune pas directement la conscience. Cela ne se produit que lorsque survient des situations de détresse, lors de catastrophes naturelles, guerres, maladies ou bien lorsque je les provoque volontairement, par exemple par une diète absolue. Au moyen d'une soustraction volontaire à l'alimentation, la force contraignante élémentaire opérante dans la convoitise instinctive peut devenir au moins perceptible à la conscience. Il est pourtant bien évident ici qu'il ne puisse être question de choix libre, mais plutôt à faire avec quelque chose, dont la nécessité contraignante n'est pas à fuir. Je peux nonobstant tenter d'échapper à cette contrainte. Deux possibilités sont alors envisageables pour le penser : je peux laisser s'écouler totalement à son gré ce courant de convoitise ou bien l'endiguer en soi et tenter de l'arrêter. Si je le laisse couler je donne satisfaction à mes instincts et convoitises, ensuite je me laisse porter par ce courant et je n'en éprouve plus aussi fortement le caractère contraignant. À cette occasion, je suis orienté(e) totalement de manière égocentrique sur moi-même et je ne fais dans le même temps que seulement ce que chacun fait : j'agis conformément à l'instinct naturel de mon espèce. Mettre à l'arrêt le courant de convoitise signifie cependant mortifier la pulsion d'existence, la volonté de vie elle-même, comme pour l'idéal qu'avaient en vue les ascètes, les moines du Moyen-Âge ou bien les anciens Yogis hindous. Ce serait pareillement la tentative de ne plus devoir sentir cette contrainte, mais à présent en sortant de ce courant. Cela aboutirait à renoncer à la volonté d'agir dans ce monde, il s'agirait donc plus d'une libération du vouloir que d'une liberté de vouloir.

Tout comme avec la polarité de la loi et de l'absence de loi, en rapport avec la « liberté de choix soi-disant indifférente », prend donc ici naissance une alternative toute inféconde, considérée du point de vue de la convoitise aussi, une sorte de situation antinomique qui menace l'être humain d'extinction en tant qu'individu. Car dans les deux cas, il n'est pas question d'intentions réellement individuelles. Dans

⁴ *Ebd.* Soulignement dans l'original.

⁵ À l'endroit cité précédemment, p.208. [curieusement, ô miracle !, c'est aussi la même page en français chez EAR. *Ndt*]

le premier cas, en tant qu'être humain je ne suis qu'un exemplaire de mon espèce biologique, dans le second, je correspond au type du saint ascétique. Cela signifie encore, conçu de manière plus radicale : aussi longtemps que l'être humain vit, le courant de la convoitise s'écoule et le rend non libre. Veut-il être libre, alors le courant doit se tarir et les stimulations de la vie s'arrêter — or cela se produit seulement par la mort.

Conscience et évolution

Après Strauß et Spencer, Steiner cite un plus long passage de la lettre de Spinoza.⁶ Un autre élément, à côté de la toute-puissance de la causalité naturelle et de l'incontournabilité de la convoitise, un élément tiers se présente : la conscience. Spinoza pense aussi l'être humain comme étant déterminé de l'extérieur. Tout comme une pierre par le choc qui la heurte de l'extérieur, est mise en mouvement, de même l'être humain est poussé par sa convoitise. Parce qu'il a une conscience de ses actions, il se tient pour libre. Mais il ne sait rien des causes premières de sa convoitise qui reposent profondément enfouies dans son organisme. Par le rôle que la conscience joue dans l'agir humain, la manière dont l'illusion de la liberté du vouloir peut naître devient compréhensible, d'après Spinoza. Ce n'est que par la conscience de ses actions que l'être humain peut avoir l'expérience de son sentiment de liberté. Mais en réalité, il reste déterminé dans son agir par la nécessité absolue de ses processus organiques. Spinoza semble donc refuser lui aussi complètement à l'être humain ce que l'on a décrit plus haut comme cette expérience du recul qui dégage un espace de liberté intérieure prenant naissance au moment du choix. Ainsi donc intention d'agir et action s'engrènent l'une dans l'autre pour ainsi dire « sans couture ». Selon la manière d'être propre, cela peut engendrer comme sentiment de vie, autant l'expérience d'une nécessité de respirer ressentie dans la vie de l'âme, ou bien cependant celle de la sécurité du somnambule car tous les doutes et incertitudes associés au choix, sont ainsi éliminés, débarrassés. Aux yeux de Spinoza, une sorte de système clos prend ainsi naissance, par la conscience, qui se maintient lui-même, une sorte de « non-liberté achevée », tandis que l'être humain *de facto* non-libre est soumis par la conscience à l'illusion d'être un être agissant librement.

Steiner donne à cette conception de Spinoza une tout autre tournure, inattendue. Il accomplit à cet endroit un pas totalement décisif, pour le problème de la liberté, en renvoyant à l'erreur fondamentale qui se trouve dans ce cheminement idéal : l'être humain peut, non seulement avoir une conscience de son action à partir de la convoitise, mais aussi des causes premières qui se trouvent à la base de cette action. À cet endroit Steiner attire, pour la première fois, l'attention sur la différence fondamentale qui existe entre motifs conscients et motifs inconscients de l'agir. Un facteur entre donc ici en jeu avec la conscience qui permet l'évolution. La conscience peut s'éclairer et s'élargir, elle peut s'élever à des hauteurs auparavant inaccessibles et pénétrer à l'inverse aux profondeurs insondables. Tout apprentissage est un élargissement de la conscience. Celle-ci s'étend à des domaines auparavant inconnus de la réalité. Par cette qualité, la conscience révèle un potentiel bien plus grand que d'être seulement un phénomène accompagnant un agir gouverné par l'instinct. En elle se trouve une vertu qui a la capacité de sortir définitivement de l'alternative figée entre être ou non-être de liberté, détermination totale ou non-détermination du vouloir.

Liberté et pouvoir du Créateur

Par la citation de Spinoza, un autre facteur décisif est aussi indiqué par Steiner. Au début du passage de la lettre citée, Spinoza parle des exigences qui seraient à poser à une véritable liberté : La liberté selon lui ne serait pas à placer dans une « libre décision », mais plutôt dans une « libre nécessité ».⁷ Ainsi le concept de liberté de Spinoza fusionne-t-il justement en une unité ces deux facteurs qui s'opposaient de manière polaire, sans conciliation, chez Strauß et Spencer : liberté et nécessité. Une telle liberté n'est possible que pour un être/essence qui non seulement s'attribue lui-même la détermination de son vouloir, mais par dessus le marché, peut encore se créer lui-même. Il possède donc avec la faculté d'autodétermination dans le même temps celle de s'engendrer lui-même. Un tel être agit « quoique

⁶ Voir à l'endroit cité précédemment, pp.17 et suiv.

⁷ Voir à l'endroit cité précédemment, p.17 : Vous voyez donc que je ne place pas la liberté dans une décision libre mais plutôt dans une nécessité libre. » (Spinoza, cité par Steiner dans la *Philosophie de la liberté*).

nécessairement, pourtant librement », parce qu'il persiste uniquement « à partir de la nécessité de sa nature ». ⁸ Or, selon Spinoza une telle liberté est strictement réservée à Dieu.

Le concept de liberté dans la pensée des sciences conventionnelles de la nature — qui exige une non-détermination totale du vouloir — se révèle comme tel qui, en y regardant de plus près, qu'il conduit lui-même *ad absurdum*. Il s'avère donc un non-concept. Car il provoque l'extinction de l'être humain comme point source de ses actions et le ravale à rien de plus qu'une pierre, quand bien même encore convoitante et consciente. Spinoza, à côté de cela, dispose certes d'un concept de liberté rempli de contenu, mais il le dénie à l'être humain étant donné que celui-ci n'est qu'une créature et non pas le Créateur. « Car Spinoza n'a aucun sentiment de la position unique dans son genre du Je humain », dit Steiner dans son essai *L'individualisme en philosophie* de l'année 1899. ⁹ Dans le cours ultérieur de la *Philosophie de la liberté*, on montrera que Steiner, avec cette partie de la citation de Spinoza, renvoie d'avance à ce qui va venir et qu'il reconnaît très bien à l'être humain qui se crée lui-même la puissance créatrice : « À la place de Dieu l'être humain libre », écrivit Rudolf Steiner en 1892, comme une sorte de connaissance de soi sur une sorte de questionnaire au sujet de sa propre conception de la vie. ¹⁰

Liberté de choix et évolution

En étant placé dans le champ de tension de Spinoza entre non-liberté humaine et liberté divine, une lumière toute nouvelle tombe soudain sur le fait concret que tout choix résulte bien d'une raison déterminée. De telles raisons peuvent être plus ou moins pénétrées de conscience. Mais dès qu'il s'agit de résolutions importantes, je me mets alors soigneusement à en peser le pour et le contre. En tant qu'être humain, j'ai la possibilité de réfléchir là-dessus pour savoir pourquoi je veux quelque chose. De ce fait le courant de convoitise est repoussé sans cesse et s'éclaire de plus en plus au cours de la vie. J'apprends à saisir ce courant de plus en plus consciemment et à le diriger. Cela renforce l'expérience de mon soi comme un être individuel qui, quand bien même dans le cadre des possibilités qui lui sont données, possède la faculté d'auto-détermination.

Dans chaque choix s'avère une détermination et une indétermination du vouloir comme mélangées tout spécifiquement. La détermination se trouve dans les possibilités de soi données par les conditions et relations dans lesquelles je me trouve, l'indétermination dans l'espace libre de la décision qui prend naissance alors que je recule d'un pas, stoppe le courant de convoitise et que je peux seulement réfléchir. De cette constellation, l'appel me vient de saisir l'espace libre et d'en venir à la détermination de soi. Ensuite il se révèle qu'au choix, à la prise de décisions, revient une signification toute fondamentale pour le développement vers la liberté. Plus il réussit à pénétrer les raisons de son agir avec conscience, davantage l'agir devient libre. La nécessité du choix ouvre un vaste champ d'exercices qui s'étend depuis les plus simples des données quotidiennes en passant par les résolutions graves sur la vie, jusqu'aux plus hauts degrés accessibles de l'initiation (par exemple, avec l'épreuve de l'air). Choisir signifie apprendre de manière permanente la faculté de décider. En rejetant négligemment de côté la liberté de choix, on voit bien que Strauß ne voit pas du tout les possibilités de développement qui sont données par elle. La liberté de choix n'est pas du tout en réalité un « fantôme insignifiant ». Son espace de liberté s'avère, tout au contraire, comme une condition préalable décisive et un facteur du développement opérant dans la « pépinière de la liberté ». Dans cette école de la vie, l'être humain passe, chemin faisant, de créature à la conquête de sa propre essence créatrice.

La naissance de la liberté du choix

L'expérience de l'arrêt réflexif et du recul lors du choix, laisse devenir évident à partir d'une certaine perspective qu'il existe déjà beaucoup plus de choses à la base du choix banal quotidien entre un

⁸ *Ebd.*

⁹ Du même auteur : *L'individualisme en philosophie* dans *Fondements méthodologiques de l'anthroposophie (GA 30)* Dornach 1989, p.127. [Voir aussi : Felix Hau : Pour le centième anniversaire de *L'égoïsme en philosophie* de Rudolf Steiner : *Info3*, 1/2000. (Traductions françaises du texte de Rudolf Steiner original de 1899 (republié par Felix Hau dans *Info3*) et de l'article de Felix Hau dans *Info3*, disponibles auprès du traducteur, sans plus. *Ndt*)]

¹⁰ Voir David [Marc] Hoffmann : *Remarques au sujet de la philosophie de la liberté radicale dans les Grandes lignes d'une théorie de la connaissance de la conception du monde de Goethe*, dans : *la fondation de la théorie cognitive voic cent ans et résultats de la recherche spirituelle de l'année 1918* — Contributions à l'édition complète des œuvres de Rudolf Steiner, 91, Dornach 1986, p.9.

morceau de tarte au pomme et du pain beurré, que cet événement peut en laisser présumer. Qu'est-ce donc que cet espace de liberté du choix qui est ainsi rendu possible ?

Au milieu de l'évolution terrestre, au moment que la Bible désigne comme le « péché originel », fut créée la possibilité de la naissance de la conscience d'éveil et la liberté du choix en naquit aussi entre le bien et le mal : « Ce que nous, les êtres humains ne possédions pas avant le milieu de notre évolution terrestre, c'était la liberté du choix entre le bien et le mal. [...] Et la manière dont l'être humain à présent conserve cette capacité de distinction, cela est exposé dans la Bible dans le grand symbole du péché originel ».¹¹

En relation à cela des changements profonds eurent lieu dans la constitution de l'être humain. Comme le décrit Steiner, par exemple dans la *Chronique de l'Akasha*, l'être humain s'est redressé passant de la position horizontale à celle verticale.¹² Ce fut la conséquence du fait que les deux courants de l'évolution s'écoulant séparément jusqu'alors, purent ainsi confluer : la construction du corps vivant, d'une part, et la configuration de son essence spirituelle, d'autre part, avaient progressé si loin qu'elles purent s'interpénétrer. Par le point de chute de l'esprit dans le corps vivant, s'accomplit dans celui-ci la séparation du pôle penser et du pôle de reproduction et avec cela, en même temps, la séparation des sexes. Le corps éthérique pouvait jusque-là utiliser toutes ses forces pour l'édification de l'organisme, de sorte qu'une création de soi dans un corps sexuellement doublé fut possible, ainsi dès lors une partie du corps éthérique dut être utilisée pour l'édification du corps, raison pour laquelle la reproduction dut être renvoyée à la collaboration séparée des deux sexes. La capacité de penser fut donc acquise au détriment de celle de se reproduire soi-même. L'être humain auparavant immortel devint mortel. Pourtant cette perte fut en même temps aussi un gain. Par le penser qui vient de naître, il devint possible à l'être humain, pour la première fois, d'acquérir un discernement sur les conformités des lois du monde, auxquelles jusqu'à ce moment-là, il avait aveuglément été soumis. Mais à ce moment-là, ses yeux s'ouvrirent. Par l'absorption de l'arbre de la connaissance naquit la liberté du choix, ou selon le cas, la vertu de distinguer entre bien et mal et avec cela la possibilité d'agir en consonance avec la conformité des lois de la Création ou bien en les contrecarrant. L'être humain fut désormais « accomplir [...] le bien comme aussi le mal en liberté ».¹³

Ici se révèle que la question posée au début de cet article, quant à savoir si l'être humain dans son penser et son agir est un être spirituellement libre, consonne avec cet événement qui eut lieu au milieu de l'Évolution. Car c'est alors que furent posées les conditions préalables permettant à l'être humain de pouvoir devenir un être spirituellement libre dans le cours ultérieur de son évolution. Par la séparation du connaître et de l'agir, du pôle penser et du pôle vouloir, il fut désormais remis à sa propre décision quant à savoir si et comment il veut les relier.

Vu à partir d'une perspective déterminée, on pourrait donc affirmer qu'à chaque fois qu'un être humain fait un choix et qu'une décision tombe, se reproduit ce qui, dans les temps primitifs, est arrivé pour la première fois au moment où ses yeux s'ouvrirent. Dans l'instant de sa résolution, tout être humain est seul avec lui-même et se tient avec son Je dans la responsabilité absolument originel et archétype en relation avec toute la Création.

Die Drei 1 & 2/2020.

(Traduction Daniel Kmiecik)

Eva-Maria Begeer-Klare, est née le 26 avril 1952, à Essen, fréquenta l'école Waldorf de Bochum-Langendreer, étudia la philosophie — la langue, la littérature et la civilisation anglaise — et la pédagogie à l'université de Bonn. Travailla en pédagogie curative à *Camphill* Hollande ; suivit une formation d'eurythmiste à La Haye et enseigna dans plusieurs écoles Waldorf du nord de la Hollande. Actuellement active dans les soins aux personnes âgées. Donne des cours libres d'Eurythmie et au sujet de *La philosophie de la liberté*. Adresse : Schoffelstraat 4, 1825 MA Alkmaar, Niederlande — Courriel: lenitas@kpnplanet.nl

¹¹ Rudolf Steiner : *la légende du Temple et la légende dorée* (GA 93), Dornach 1991, p.173.

¹² Voir du même auteur : *Défection du monde* dans *Extrait de la chronique de l'Akasha* (GA 11), Dornach 1986, pp.120-128.

¹³ Voir la note 11.