

La raison comme Rose dans la Croix du présent — Partie III

Le concept du Christ chez Hegel

René Madeleyn

Lorsque à 18 ans, Hegel entra au *Stift* de Tübingen, pour y étudier la théologie, il commença tôt à se quereller avec le protestantisme qui y était enseigné. On y parlait de la théologie comme d'un monstre à cent têtes qui crachait du feu par sa gueule et le sermon dominical obligatoire était souvent traité avec une résolue indifférence.¹ En compagnie de Hölderlin et de Schelling, il occupait temporairement une chambre et ensemble ils concoctait leur idéal d'une "Église invisible"². La Révolution française en était un exemple et une opportunité bienvenues pour placer la liberté au point central de tous leurs efforts. Les écrits de jeunesse de Hegel renferment encore une confrontation avec la théologie et le christianisme, mais celle-ci se retire par la suite dans ses œuvres principales, *La Phénoménologie de l'esprit*, *la Science de la logique* et *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*. Hegel n'a cessé d'insister sur le fait que philosophie et religions ont le même contenu, la religion s'en rapproche davantage par de simples représentations de la foi, tandis que la philosophie s'en rapproche par la pensée conquérante, laquelle, seule, permet la liberté. Le but du philosophe de Hegel c'est l'esprit absolu, et celui-ci est à son tour le contenu d'une religion authentique, révélée. Dans le savoir pur (*im reinen Wissen*) l'esprit se révèle comme un esprit correspondant à une religion absolue. Dans ce contexte, Hegel entre aussi dans le détail des diverses manifestations du religieux dans l'histoire de la culture de l'humanité, par une confrontation profonde avec l'action réelle du Christ qui se trouve ensuite dans ses *Cours sur la philosophie de la religion* qui se tinrent pour la première fois en 1921 et ensuite de nouveau en 1824, 1827 et l'année de sa mort, en 1831, à Berlin.

Dans la manière dont Hegel développe la Trinité dans ces cours, nous nous sentons alors dans la souvenance de son penser dialectique — ou bien inversement : ce qu'on appelle la dialectique s'avère comme une image d'une vertu trinitaire. Tout d'abord Hegel parle du royaume du Père : "Dieu en et pour son idée éternelle. Ainsi considéré en l'élément de l'idée, Dieu est pour ainsi dire avant ou bien en dehors de la Création du monde."³ Si, cela étant, au cours de ses développements, il développe la Trinité, Dieu est tout d'abord dépeint dans le processus d'une auto-distinction, comme conséquence d'un mouvement, d'une vie en Dieu même. Le particulier se sépare du général [*de l'universel, ndt*] et entre en apparition comme une Création, ce en quoi l'esprit de Dieu se révèle comme un amour éternel. Hegel ne veut pas laisser simplement la phrase "Dieu est amour", il définit au contraire cet amour ainsi :

L'amour est une distinction entre deux personnes qui ne sont pourtant pas différentes l'une de l'autre. Le sentiment et la conscience de cette identité c'est l'amour, ce fait d'être hors de moi : je n'ai pas ma conscience de moi-même en moi, mais dans l'autre, en qui seul je suis satisfait, j'ai ma paix en moi - et je ne suis qu'en ayant la paix en moi ; si je ne l'ai pas, je suis bien le contradicteur qui se sépare -, cet autrui, en étant également hors de moi, a sa conscience de soi en moi, et tous deux ne sont que cette conscience de leur être hors de soi et de leur identité. Ce regard, ce sentiment, cette connaissance de l'unité, c'est l'amour.⁴

Après d'autres vols à une grande altitude, d'un penser philosophique-religieux, Hegel en arrive au royaume du Fils : "L'idée éternelle de Dieu dans l'élément de la conscience et de l'acte de représentation."⁵ Le monde dans son "être-autre" de Dieu, la conséquence de son acte de création, de sa division, rend nécessaire qu'après une séparation réussie, on passe à une réconciliation [*propitiation, ndt*], à savoir l'acte du Fils. Mais avant cela, il y a la prise de conscience d'un monde séparé de Dieu de ce qui est contemplable, la matière et le contradictoire. À l'intérieur du monde matériel, la vie apparaît comme la manifestation la plus haute de l'esprit dans la nature, celui-ci se sacrifie à son tour, pour laisser l'esprit apparoir d'elle. Par l'être humain seulement, la nature, qui elle-même ne sait rien de l'esprit, peut en revenir à une relation à Dieu, tandis que celui-là (re-)connaît sa vérité à elle, c'est-à-dire comme une manifestation de Dieu.

Concept du Christ de l'âme de conscience

À cet endroit, il existe un danger de voir dans la nature quelque chose de plus élevé que l'être humain. À partir de la double nature de l'être humain, à partir de la nature d'être aussi bien bon que mauvais, de porter la nature et l'esprit en soi, la nécessité est donnée d'y lever aussi cette scission qui se trouve à l'intérieur de l'être humain. Or le chemin qui va du péché originel à l'acte du Christ renferme cette annulation. La substance du vouloir, c'est selon Hegel, la liberté, c'est pourquoi les animaux n'ont aucune volonté, en cela les animaux restent innocents : "Innocent signifie être sans vouloir, sans mal et justement avec cela sans bien."⁶ Seule la conscience rend possible une connaissance, qui est toujours aussi un acte du vouloir, de ce fait l'être humain tombe dans la scission. En même temps, cette conscience, qui est aussi celle du manque d'unité entre la nature humaine et la nature divine, provoque des souffrances — souffrances qui durent jusqu'à ce que l'unité perdue entre la nature humaine et la nature divine soit rétablie. Alors que dans la religion juive, selon Hegel, le Dieu unique s'est

1 Voir Klaus Vieweg : *Hegel. Der Philosoph der Freiheit [Le philosophe de la liberté]*, Munich 2019, p.71.

2 Voir Georg Wilhelm Friedrich Hegel : *Weltgeist zwischen Jena und Berlin. Briefe [Esprit du siècle entre Jéna et Berlin. Lettres]*, édité par Hartmut Zinser, Francfort-sur-le-Main 198/2, p.178

3 C.W.F. Hegel: *Œuvres en 20 volumes, Tome 17: Cours sur la philosophie de la religion II — Theorie-WerksAusgabe (TWA)*, éditée par Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Francfort-sur-le-Main 1969, p.213.

4 À l'endroit cité précédemment, p.221.

5 À l'endroit cité précédemment, p.241.

6 À l'endroit cité précédemment, p.253.

achevé en esprit dans la pensée mais pas dans la vision intuitive immédiate de l'esprit, la religion chrétienne consiste en ce que la "transfiguration absolue de la finitude"⁷ y est amenée à se manifester.

Christ est à la fois Fils de l'être humain et Fils de Dieu : Fils de l'être humain dans la doctrine, à l'occasion de quoi Hegel voit dans le *Sermon sur la Montagne* un sommet de ce qui pouvait être exprimé encore avec des mots ; Fils de Dieu là où avec sa mort, commence l'inversion de la conscience. Jusqu'à sa mort, le Christ a encore la nature humaine, et parce qu'il est mort sur la croix, celle de la plus intensifiée et ignominieuse des morts, celle du malfaiteur, le caractère d'humanité est apparu en Lui dans toute son ultime conséquence. Avec cela la Croix est transfigurée, le plus bas est inversé au plus haut. L'inversion de la conscience s'accomplit dans le fait que le Fils de Dieu se maintient dans le processus de mort, la résurrection devient la mort de la mort. La mort comme quintessence du mal, le caractère fini de tous les êtres, expression de l'auto-extériorisation de Dieu, devient par la mort du Christ la réunion des extrêmes absolus : "C'est par amour infini que Dieu s'est identifié à ce qui lui est étranger pour le faire mourir. C'est la signification de la mort du Christ. Le Christ a porté le péché du monde, il a réconcilié Dieu."⁸ C'est cette mort, dont Hegel affirme, que nous avons en elle une intuition immédiate de l'amour absolu lui-même.

La Pentecôte comme continuation de Pâques, c'est la fête de la vérité au-delà de l'individualisme, comme il s'exprime dans la diversité des langues. L'esprit que le Christ envoie comme "consolateur", se manifeste dans la communauté et conduit à la formation de communautés. Hegel en parle comme d'un idéal suprême de l'amour, qui n'est ni humain, ni d'amitié, mais plus encore l'esprit en tant que tel, le Saint Esprit".

Si nous tentons de suivre cette idée prétentieuse, tout d'abord à peine appropriée à un sermon du dimanche, alors le fait devient intéressant que Rudolf Steiner vît précisément en Hegel le penseur chez qui le concept du Christ y est conçu comme peut le saisir "l'âme de conscience la plus fine et la plus sublimée qui soit" en tant que "fruit philosophique le plus mûr"⁹.

Hegel sur Ahriman

Dans l'enseignement proto-Perse de Zarathoustra, Ahriman est l'esprit des ténèbres, l'adversaire maléfique du dieu de la lumière Ormuzd ou Ahura Mazdao. Rudolf Steiner développa pour la première fois cette notion — dans une conférence à Berlin, le 1^{er} janvier 1909 à partir de la mythologie de la Perse antique, dans le contexte de laquelle il avait déjà parlé de Ahriman — à savoir que celui-ci, était une partie d'un double personnage du mal alors que jusque-là, Lucifer, le séducteur de l'histoire biblique de la Création, passait pour une quintessence personnifiée du mal.¹⁰ Dans la présentation des époques de cultures post-atlantéennes de Steiner, la culture proto-Hindoue antérieure n'avait guère encore porté d'attention aux circonstances matérielles-terrestres, ce n'est qu'à l'époque suivante, donc à la culture proto-Perse, que l'expérience de l'esprit se retira et qu'un intérêt s'éveilla pour le monde terrestre. Or ceci se produisit sous l'influence de Ahriman, dont l'intention était de troubler la lumière du monde de l'esprit de Ormuzd, et de vouloir pousser les êtres humains vers une pure dépendance aux influences matérielles jusqu'à faire un mésusage du feu et des opérations de magie noire.

En tout, Hegel a mentionné à trois reprises la mythologie Perse et l'opposition entre Ormuzd et Ahriman, tout d'abord dans les *Cours sur l'histoire de la philosophie*, ensuite dans la *Philosophie de l'histoire* et pour finir dans sa *Philosophie de la religion*. Une de ses sources fut l'œuvre de son ami Friedrich Creuzer sur les *Symbolique et mythologie des peuples anciens*, un ouvrage qui se trouve aussi dans la bibliothèque de Rudolf Steiner. Hegel voyait dans les présentations imagées de la mythologie une forme de compréhension intelligible universelle de la vie religieuse et le résultat d'une raison qui s'abandonne à une imagination échauffée, laquelle, il est vrai, n'exprimait pas encore les idées fondamentales d'une manière suffisamment épurée sous la forme d'une vérité pure. Dans la nature nous trouvons, selon l'enseignement de Zarathoustra, le principe de la lumière de Ormuzd pénétré par le royaume de la nuit de Ahriman qui a sa patrie sous la Terre, tandis que le royaume véritable d'Ormuzd se trouvait originellement au-delà de la voûte céleste. Les deux mondes se révèlent dans les phénomènes de la nature. Mithra (ou Mithras) agit en tant que médiateur dont le culte était encore répandu dans l'empire romain dans le premier siècle après le Christ. Mithra se place au service de fins ultimes d'Ormuzd triomphant.

Lorsque Hegel décrit le passage de la culture proto-hindoue à celle de la Proto-Perse, on devine alors combien cette dernière est proche de son penser dialectique. Il parle en effet d'un "funeste hébètement de l'esprit des proto-Hindous", et par contre d'une respiration pure, du souffle de l'esprit [pneuma, *ndt*] des proto-Perses, chez lesquels la lumière reçut l'importance à la fois de l'esprit et du bien, car "l'esprit doit avoir l'opposition ; le principe du dualisme appartient donc au concept de l'esprit, qui, en tant que concret, a la différence pour essence."¹¹

Revenons ici, une fois encore à cet endroit, à la lettre de remerciement de Hegel adressée à Goethe, dans laquelle il écrit que le monde des couleurs se déploie dans la confrontation entre le resplendissant Ormuzd avec l'obscur Ahriman,¹² alors nous pouvons découvrir un pont vers une appréciation de la théorie des couleurs de Goethe dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* : La lumière ne semble pas briller simplement dans l'obscurité, mais elle est matérialisée par celle-ci : "Le concept, rompu en lui-même, comme l'unité des deux, représente dans cette substance son propre soi, les nuances de ses moments. C'est le royaume serein de la couleur et son expression vivante dans le jeu des couleurs".¹³

7 À l'endroit cité précédemment, p.276.

8 À l'endroit cité précédemment, p.292.

9 Conférence du 16 juin 1910 dans : Rudolf Steiner : *La mission d'âmes de peuples individuels dans le contexte de la mythologie germano-nordique (GA 121)*, Dornach 1982, p.183.

10 Du même auteur : *Anthropologie scientifique spirituelle, (GA 107)*, Dornach 2011, pp.183 et suiv.

11 G.W.F. Hegel : *Cours sur l'histoire de la philosophie (TWA 12)*, p.220.

12 Voir René Madeleyn : *La raison en tant que Rose sur la Croix du présent — Partie I*, dans/ *Die Drei* 5/ 2021, p.82. [Traduit en français: DDRM521.pdf, *Ndt*]

13 G.W.F. Hegel : *Encyclopédie des sciences philosophiques (TWA 9)*, p.250.

Et cela étant, de nouveau Rudolf Steiner : De nombreuses années après les premières descriptions des diverses époques de culture, il rattache une fois encore à la culture Perse — en 1921 dans sa présentation — une action polaire doublée des puissances adverses Lucifer et Ahriman, et certes dans la conférence du 15 juin 1921 du premier Cours de théologie aux futurs prêtres des Communauté des Chrétiens. Il y explique que l'orientation de notre culture vers la pensée scientifique peut être perçue comme un péché au sens religieux. Elle nécessite une christianisation sans fuite vers un monde purement spirituel :

Voyez-vous, nous vivons véritablement aujourd'hui dans une conscience qui est une sorte de continuation de la conscience du monde de la très ancienne proto-Perse, qui vivait en effet en Ahriman et Ormuzd. Elle voyait en Ahriman le dieu mauvais qui est contraire à Ormuzd et en celui-ci le dieu bon qui déjoue Ahriman. On ne sait pas que le proto-Perse avait conscience qu'il ne devait ni suivre uniquement Ahriman ni uniquement Ormuzd, mais plutôt leurs efforts combinés. Et leurs efforts combinés s'extériorisaient dans un personnage tel que Mithra. Ormuzd est une figure luciférienne qui nous rend sans-savoir-vivre (*Welt-los*) lorsque nous nous abandonnons à elle, elle nous arrache à la pesanteur, et souhaite nous faire consumer dans la lumière. Or l'être humain doit trouver le chemin entre la lumière et la pesanteur, entre Lucifer et Ahriman.¹⁴

Ensuite le Christ est décrit comme se tenant au milieu, entre les deux. Il provoque en effet l'équilibre sain, sans détruire la polarité indispensable de ces deux puissances polaires.¹⁵ En présentant ainsi Mithra comme un médiateur entre Ormuzd et Ahriman, il pressent, possiblement aussi par sa discussion avec la théorie des couleurs de Goethe, combien Mithra apparaît ici comme une sorte de précurseur du Christ, que nous pouvons comprendre comme une sorte de Seigneur des couleurs. Des artistes tels que Matthias Grünewald, dans son autel d'Isenheim, ont peint l'aura du Ressuscité dans ce sens à l'instar d'un arc-en-ciel, un cercle des couleurs.



Rudolf Steiner avec la collaboration de Édith Marion: *Le Représentant de l'humanité*, bois d'orme, 1915-1925. Goethéanum Dornach (Suisse)

Hegel et le groupe christique de Rudolf Steiner

Steiner eut constamment en conscience deux anniversaires : celui de Hegel, le 27 août et celui de Goethe, le 28 août. Ceux-ci éprouvaient également leur lien dans la succession de ces deux jours. Hegel célébra son ultime anniversaire dans son petit château au quartier du Kreuzberg de Berlin, sa résidence d'été d'alors, pour trinquer, comme d'habitude, à minuit, en l'honneur de Goethe absent. Le lendemain, Hegel était également présent lorsque l'anniversaire de Goethe fut célébré au Tivoli. En 1926, déjà, une double célébration d'anniversaire avait eu lieu à Berlin, lors de laquelle leur ami commun, le musicien Zelter, s'était chargé de l'aménagement musical.

Le buste de Hegel par Wichmann, dont il fut déjà question, fut un des rares objets auquel Rudolf s'attacha lors de son déménagement de Berlin à Dornach :

Je regardais volontiers sans cesse ce buste de Hegel, lorsque je m'immergeais dans la profondeur du monde idéal de Hegel. Et ceci m'arrivait réellement très souvent. Les traits du visage, qui sont l'expression humaine du penser le plus, pur forment un compagnon de vie aux effets multiple-ment opérants.¹⁶

Depuis le Congrès de Munich, en 1907, avec ses arrangements plastiques et picturaux, le chemin mène à l'édifice du Goethéanum, dont la pose de la pierre de fondation s'ensuivit, le 20 septembre 1913. Et ainsi, comme le buste de Hegel se trouvait sur la table de bureau de Goethe, ce fut Hegel en revanche qui, à côté de la protection spirituelle de Goethe, reprit une sorte de parrainage occulte, d'une manière fraternellement complémentaire du puissant groupe sculpté du Christ que Steiner sculpta, en compagnie d'Édith Marion, à

partir de 1914 en tant que sculpture centrale du premier Goethéanum. Steiner en parla dans une conférence mémorable à

14 Rudolf Steiner : *Conférences et cours sur l'action religieuse christique* (GA 342), Dornach 1993, pp.13 et suiv. [Je ne sais pas si l'on se rend bien compte à cette occasion qu'une telle affirmation a été faite devant des prêtres et des pasteurs... Ndt]

15 Un mois plus tard, le 15 juillet 1921, Steiner reparla de ce contexte et attira l'attention sur le personnage de Méphistophélès — dans le *Faust* de Goethe — comme constituée d'un mélange des deux puissances contradictoires. Voir, du même auteur : *Âme du monde & Esprit du monde* — Première partie (GA 205). Dornach 1987, pp.202 et suiv.

16 Du même auteur : *Mein Lebensgang* (GA 28), Dornach 2000, p.305.

l'occasion du 150^{ème} anniversaire de Hegel, le 27 août 1920, à Dornach. Après une appréciation de la production de Hegel durant toute sa vie, il développa une représentation du Christ en tant que Représentant de l'humanité, se dressant au centre de la sculpture, en libérant le milieu entre les deux puissances adverses de la mission de l'être humain, Lucifer et Ahriman, lesquels dans la sculpture sont censés exprimer les deux aberrations de l'être humain résultant de la perte d'un saine équilibre entre eux.

Celui qui comprend comment Hegel élabore sa *logique* et qui voit comment l'humanité de cette époque — dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle — commence à se scléroser, qu'elle commence à devenir matérialiste, qu'elle s'empêtre dans la matière, comprend alors que Hegel mette au point sa *logique*. Ce temps est comme un naufrage dans la matière, dans le savoir, dans le connaître. Comme se dressant au centre de l'image de cette humanité s'enfonçant dans la matière, Hegel paraît dans toute la puissance de ses efforts pour arracher à Ahriman ce qu'il a de bon en soi, à savoir la logique abstraite dont nous avons besoin pour notre libération intérieure, sans laquelle nous ne parvenons pas au penser pur, en l'arrachant aux puissances de la pesanteur, aux puissances terrestres et en la présentant dans toute sa froide abstraction afin qu'elle ne vive plus dans cet élément qui est ahrimaniens chez l'être humain, mais au contraire pour l'élever dans le penser humain. Oui, cette logique hégélienne a été arrachée aux puissances ahrimaniennes et ainsi conquise de haute lutte pour en faire don à l'humanité ; or, c'est ce dont l'humanité a besoin, sans laquelle elle ne peut pas progresser, mais qui devait tout d'abord être arrachée de force à Ahriman. Ainsi la logique de Hegel demeure effectivement quelque chose d'éternel, ainsi doit-elle continuer d'agir. Elle doit être recherchée sans cesse. On ne peut guère s'en sortir sans elle.¹⁷

Dans le cours ultérieur de cette conférence, Karl Marx est présenté comme la contre-image de Hegel, comme celui qui est tombé dans les "griffes de Ahriman" chez qui la "raison humaine" a été arrachée par Ahriman. Et ensuite Steiner en appelle à s'éveiller à Hegel — à l'instar d'une vision prophétique des catastrophes à venir du 20^{ème} siècle — à s'éveiller à sa vertu et à sa spiritualité affinées, pour être capable de s'opposer à la marche triomphale de la "croix gammée"¹⁸. Il ne devrait pas être enterré", bien au contraire, il devrait être appelé à une vie nouvelle dans la science spirituelle.

À plusieurs reprises Rudolf Steiner a parlé sur la manière dont la culture matérialiste actuelle est de plus en plus marquée par des manifestations de l'ahrimaniens. Ceci s'exprime dans les systèmes politiques désignés ci-dessus, mais aussi dans la mécanisation et la technicisation croissantes de la vie, dans la dominance des algorithmes et des statistiques, ainsi que dans un gigantesque stockage du savoir dans des bibliothèques géantes (Ses dernières nous les éprouvons aujourd'hui dans les systèmes gigantesques de stockage et de traitement électronique des données).

Hegel parla une fois du nombre comme d'une "détermination au repos", indifférente et morte, en lui "toute relation, tout mouvement est éteint(e), le pont est rompu vers la vie de l'instinct et l'art de vivre et de l'existence physique de jadis et il conclut : " Le nombre incombe à l'être indifférent".¹⁹ Hegel a ici le nombre pur en tête, et non pas une considération qualitative, par exemple, la triade qui relève de l'essence trinitaire. Sans entrer dans l'essence du nombre, dans la restriction à 0 et 1, comme cela correspond au principe de la numérisation, le nombre, selon Hegel à quelque chose d'étranger à la vie. Michael Kirn a exposé les fondements de la numérisation, qui nous met au défi dans un tempo qui coupe le souffle, dans un ouvrage qui reste aujourd'hui encore très actuel : *L'ordinateur et l'image de l'être humain de la philosophie — La monadologie de Leibnitz et le système philosophique de Hegel sur le banc d'essai* (Stuttgart 1985). Ici le penser dialectique de Hegel s'avère carrément polaire à la logique de l'ordinateur qui prend racine dans le système binaire et remplace le penser par le calcul à une vitesse prodigieuse. Dans le prolongement des développements de Steiner nous pouvons voir en Hegel un compagnon de lutte contre toute forme de "dictature numérique" et dans la numérisation une attaque contre tout penser vivant, pour autant qu'elle ne se limite pas à la gouvernance des machines. De nouveau nous voilà aux prises avec l'opposition entre compréhension intellectuelle et raison, une compréhension qui fait avancer d'une manière digne d'admiration les technologies jusqu'à en arriver aux transhumanistes proclamant déjà l'immortalité de l'être humain et voyant dans les robots une supériorité croissante sur les capacités des êtres humains, alors qu'ils sont en train de perdre la raison dans le champ de son action archétype de l'opération créatrice des idées dans le terrestre. Le spécialiste scientifique en ordinateur, Joseph Weizenbaum, a intitulé son ouvrage principal, consacré à la discussion sur les conséquences d'une intelligence "artificielle" : *La puissance de l'ordinateur et l'impuissance de la raison* (Francfort-sur-le-Main, 1977).

Aujourd'hui le groupe du Christ se trouve relégué dans un recoin du nouveau Goethéanum [J'ai suivi et traduit en son temps (lors de la rénovation-régressive de la grande salle du Goethéanum) le débat mené sur la finalité du groupe sculpté de 9 mètres de hauteur (!) qui n'a abouti à rien, quant à savoir où le localiser et comment le "faire parler" au plan artistique. *Ndt*] Conçu originellement pour être placé à l'arrière-scène du premier Goethéanum, où les représentations des Drame-Mystères de Rudolf Steiner, ou le *Faust* de Goethe, devaient être données devant le Représentant de l'humanité, lui-même placé à l'arrière-scène et faisant face au public. [Aujourd'hui, où il se trouve dans un espace réduit et "placardisé" en quelque sorte, *ndt*] Nous devons face à ce groupe énorme pour éprouver en nous-même la force prégnante d'une polarité opérante du mal, mais [et ceci plus difficilement, selon mon expérience personnelle *ndt*] la vertu guérissante d'un christ opérant dans la verticalité.

Dernières paroles

Hegel et Goethe formèrent des points d'orientations décisifs pour Rudolf Steiner dans le développement de son anthroposophie. Cela s'exprima dans la conférence d'ouverture du Congrès de Munich de 1907 qui entama la séparation de Rudolf Stei-

17 Du même auteur: La science spirituelle comme connaissance de l'impulsion sociale fondamentalement organisatrice (GA 199), 1985, pp.145 et suiv.

18 Voir à l'endroit cité précédemment, p.161.

19 G.W.F. : Hegel : *Phénoménologie de l'esprit* (TWA 3), pp.216 et suiv.

ner, d'une Société théosophique— certes obligée à une connaissance suprasensible mais qui était en train de s'éloigner de toute connaissance scientifique. C'est ce que montrait à l'évidence l'aménagement artistique de la salle du Congrès de Munich avec les bustes de Hegel, Schelling et Fichte ; la représentation du *Drame d'Éleusis* de Édouard Schuré, qui renvoyait aux lieux des Mystères et à Hegel qui avait composé un hymne intérieurement relié à ceux-ci et dédié à Hölderlin ; et l'aménagement plastique des colonnes et des sceaux qui se fondait sur le principe de métamorphose de Goethe et renvoyait au futur développement artistique qui aboutirait ensuite au Goethéanum.

Emil Bock décrit, dans son ouvrage *Messagers de l'esprit*, un système de Hegel à l'instar d'une figure céleste dans son reflet clair, elle apparaît tout d'abord au lecteur de la manière dont Hegel lui-même la caractérisa à Goethe : comme une huître, noire, grise, abstraite ou bien aussi abstraite, comme un réseau conceptuel fantomatique marquant une limite séparant le monde sensible de celui suprasensible, dont Rudolf Steiner parle d'une manière telle que les deux mondes coïncident ici en irradiant tous deux dans le monde conceptuel. C'est précisément l'abstraction apparente des concepts qui leur permet de se mouvoir dans les mondes sensible et suprasensible.²⁰

En 1928, à un âge avancé, Goethe tira encore une somme de son concept de vertu intuitive du jugement qui a pris naissance de son penser scientifique-artistique dans la nature et il compléta un fragment rédigé en partie pour lui-même par Georg Christoph Tobler sur "*La Nature*" qui exprimait l'art du penser de Goethe dans un langage enthousiaste, rempli de sentiment, avec une nouvelle paire de concepts qui mettent en évidence "deux grandes roues motrices" de la nature : les principes de polarité et d'intensification.

Celle-là [roue de polarité, *ndt*] appartient à la matière, dans la mesure où nous la concevons matériellement, celle-ci [roue d'intensification, *ndt*] appartient au contraire à l'esprit dans la mesure où nous la pensons spirituellement ; celle-là est dans l'attraction et la répulsion perpétuelles, celle-ci s'évertue à s'élever sans cesse. Mais comme la matière ne peut jamais exister et agir sans l'esprit, l'esprit ne peut jamais exister et agir sans la matière, la matière peut aussi s'élever, de même que l'esprit ne se laisse pas priver d'attirer et de repousser ; de même que ne peut penser que celui qui a suffisamment séparé, pour relier et qui a suffisamment relié pour avoir envie de séparer à nouveau.²¹

Le penser dialectique de Hegel peut tout aussi bien être appréhendé que la nature par cette paire de concepts, nous pouvons y voir là les ressorts moteurs de Hegel et il eût été spirituellement enthousiasmé par cette proposition de Goethe, qu'il ne connut probablement pas. Hegel refusait strictement aussi une séparation de l'esprit et de la matière, les concepts n'étaient aucunement des abstractions, pour lui, mais bien plutôt des "entités créatrices"²², sans lesquelles il ne pût non plus exister de réalité matérielle. Dans ses *Cours sur l'esthétique*, le langage de Hegel devient à plusieurs reprises étonnamment semblable à celui de Goethe, par exemple, dans la description des madones de Raphaël, quand bien même il n'atteigne pas le but d'une poésie laquelle — selon le programme du système le plus ancien de l'idéalisme allemand effectivement co-rédigé par lui — devient derechef enseignante de l'humanité.²³ Dans son *Encyclopédie*, pour la présentation de la nature organique, il s'appuie largement sur la métamorphose de la plante de Goethe, dans laquelle il voit l'application du principe de raison, entre temps connu de nous, et en arrive ainsi à des déclarations aussi profondes de sens que celle-ci : " La plante engendre cependant aussi sa lumière d'elle-même dans la fleur, comme son propre Soi, dans laquelle tout d'abord la couleur verte neutre adopte une détermination spécifique." Et un peu plus loin : " Ainsi ce contact subtil dans la fleur — ce par quoi elle devient ce qu'elle est en elle-même — est aussi sa mort ; car ce n'est plus le principe de la plante."²⁴

Hegel a utilisé avec parcimonie des symboles profonds comme la Rose-Croix, mais dans son expression de la raison comme rose dans la croix du présent, il a uni la clarté de Goethe à l'imagerie religieuse et donné à son concept de raison une tournure vers le *Logos* de l'Évangile de Jean. L'ésotérisme semble certes avoir été plus éloigné de son être que de celui de Goethe, et l'idée de la pérégrination des âmes, de la réincarnation, ainsi que la réalité de la vie après la mort, lui étaient étrangères. Pourtant dans la maxime trinitaire du Rose-Croix, qui est apparentée à son esprit, telle que l'a formulée Johann Valentin Andreae, pour la première fois en 1614, dans la *Fama Fraternitatis*, se trouve le complément indispensable à l'image méditative du Rose-Croix. Toutes deux portent et accompagnent l'histoire du mouvement anthroposophique — or cette maxime trinitaire, nous la rencontrons donc aussi dans la maxime de la Pierre de fondation²⁵ de la Société Anthroposophique Universelle refondée en 1923/24, ainsi que dans les formes culturelles cognitives de la libre université pour la science spirituelle.²⁶

Die Drei 2/2022.

(Traduction Daniel Kmiecik)

Le **Dr med. René Madeleyn** est né en 1951, études de médecine à Tübingen. Thèse sur « *Investigation sur le langage et la perception du langage chez le schizophrène* ». Formation de pédiatre à Marbourg et Herdecke. De 1991 à 2013, directeur du service des enfants de la *Filderklinik* près de Stuttgart. Traitement ambulatoire en neuropédiatrie. Diverses charges d'enseignement et de publications en pédiatrie, pédagogie et thèmes littéraires. Pour finir, l'édition des échanges épistolaires de Rainer Maria Rilke et de ses amis anthroposophes, Alexander von Bernus et Elya Maria Nevar.

20 Emil Bock : *Boten des Geistes [Messagers de l'esprit]* Stuttgart 1955, p.122.

21 Johann Wolfgang von Goethe : *Œuvres* édition de Hambourg vol. 13, Munich 1989, p.48.

22 **TWA 3**, pp.37 et suiv.

23 Voir G.W.F. Hegel : *Frühe Schriften [Écrits précoces]* (**TWA 1**), p.235.

24 **TWA 9**, p.419.

25 Voir Rudolf Steiner : *Le Congrès de Noël pour la fondation de la Société anthroposophique universelle 1923/24.* (**GA 260**), Domach 1994, p.60

26 Voir, du même auteur : *Au sujet de l'histoire et à partir des contenus de la division culturelle cognitive de l'école ésotérique de 1904 à 1914* (**GA 265**), Domach 1987.