

# Une étude sur *Philosophie de la Liberté* de Rudolf Steiner par Lucio Russo

## Introduction

Je crois que l'un des meilleurs moyens d'introduire l'étude de l'œuvre fondamentale de Rudolf Steiner, est celui de considérer, quand bien même brièvement, une question on ne peut plus actuelle et importante. A telle fin je vous lirai ici quelques lignes d'une encyclique de Jean-Paul II de la *Veritatis splendor*, de 1993. « *La question fondamentale que les théories morales rapportées ci-dessus posent avec une force particulière est celle du rapport entre la liberté de l'homme et la loi de Dieu. C'est dernièrement la question du rapport entre liberté et vérité. Selon la foi chrétienne et la doctrine de l'Église, seule la liberté qui se soumet à la vérité conduit la personne à son vrai bien. Le bien de la personne c'est d'être dans la vérité et de faire la vérité.* »

Comme vous voyez, se disposent d'une part la liberté, de l'autre la vérité, et l'on affirme que la première « *selon la foi chrétienne et la doctrine de l'Église* », devrait être soumise à la seconde. À cela s'oppose cependant une doctrine philosophico-politique (ou éthico-politique) que nous pourrions définir génériquement de « libérale » (et que Pie IX, dans le *Syllabus* de 1864, juge « pestilentielle »). Pour mieux en saisir l'aspect qui nous intéresse ici, nous ferons référence à deux de ses textes fondamentaux: à savoir, à la Lettre sur la Tolérance de Locke et au Traité sur la Tolérance de Voltaire. Tous deux sont en fait des « classiques » de cette pensée libérale qui, bien plus tard, a poussé Croce à parler carrément d'une « religion de la Liberté ». Cette doctrine réfute la soumission de la liberté à la vérité, mais, dans l'intention d'affirmer la première, ne sait faire rien de mieux que de lui soumettre à la seconde. Cela assigne en fait à la liberté une valeur « absolue » et à la vérité, une valeur « relative »: ou bien, celle-là même de « l'opinion » ou — comme dit Hegel — de la « pensée fortuite » (« L'opinion » — explique en fait ce dernier — est une pensée à moi, et non déjà une pensée en soi universelle, qui soit en soi et pour soi »). Il ne se rendrait donc pas une seule vérité, mais il s'en rendrait autant qu'il y a d'individus (*quot capita, tot sententiae*). Et c'est justement ceci — selon une telle doctrine — qui devrait nous induire à la « tolérance » mutuelle. L'existence d'une vérité « absolue » comporterait en fait, nécessairement, « l'intolérance » de celui qui l'a par rapport à celui qui ne l'a pas. Comme vous voyez, la question est on ne peut plus complexe et délicate.

En tout cas, du moment que l'œuvre que nous nous apprêtons à étudier s'intitule la *Philosophie de la Liberté*, nous pourrions commencer par nous demander: dans quel rapport se tient la liberté dont parle Rudolf Steiner avec la vérité ? Autrement dit, sa « substance » est-elle la même (*omousia*) ou n'est-elle pas la même (*omoiusia*) que celle de la vérité ? Nous venons de voir que, pour la pensée libérale, l'intolérance s'ensuivrait toujours de la prétention, de la part de quelqu'un, d'avoir ou de posséder la vérité. Mais la vérité — demandons-nous encore — est-elle une « chose » ou un « objet » que l'on puisse « avoir » ou « posséder » ? Ou bien n'est-elle pas à l'inverse, un « sujet » ? Pilate — vous vous le rappellerez — demande justement au Christ: « Qu'est-ce que la vérité ? ». Convaincu qu'il est qu'elle est un « objet » ou une « chose », l'idée ne l'effleure même pas que la vérité elle-même puisse se trouver justement là, bien en face de lui, en tant que « sujet » ou « personne ». Le Christ dit en fait: « Je suis la voie, la vérité et la vie ».

Cependant, si la vérité est un « être » (et non un « avoir »), demandons-nous alors si la pensée que nous utilisons chaque jour, c'est-à-dire celle qui nous permet de mesurer, peser, compter et calculer (et de laquelle l'ordinateur ne représente qu'une réification ou une « hypostase »), est vraiment idoine à penser la vérité et la liberté. En effet, au cas où celles-ci seraient des « sujets » et non des « objets », la question posée par Pilate au Christ devrait être non plus: « Qu'est-ce que la vérité? », mais bien plutôt: « Qui est la vérité? » ou « Qui est la liberté? ».

J'ai voulu dire ces choses seulement pour vous donner une idée du cheminement que nous nous disposons à affronter. Considérez que ce sont justement ces problèmes-ci à justifier le fait que l'œuvre se divise en deux parties: la première, consacrée à la science de la Liberté; la seconde à la réalité de la Liberté. Cependant, à la lumière de tout ce que nous venons de dire, la première partie pourrait être intitulée aussi: la liberté comme vérité et la seconde: la vérité comme liberté. Cela signifie donc que nous sommes sur le point d'entreprendre et de suivre une « troisième » voie: ou bien une voie qui nous conduira au-delà du dualisme de vérité et liberté, et donc au-delà aussi bien de la vérité objective, mais transcendante, du catholicisme (qui soumet la liberté) que de celle immanente, mais subjective, du libéralisme (qui est soumis à la liberté).

## Présentation

D'octobre 1998 à juin 1999, j'ai mené, au siège de la Société Anthroposophique Romaine, un cours hebdomadaire d'étude sur la *Philosophie de la Liberté* de Rudolf Steiner (Éditions Triades, Éditions Anthroposophiques Romandes, Éditions Novalis, etc.; on dispose déjà de trois traductions au moins actuellement en France, je me garderai bien de vous dire quelle est la meilleure... *ndt*). À mon insu, l'ami Roberto Marcelli, à qui j'adresse ma plus sincère reconnaissance, a enregistré toutes les « leçons », les a patiemment transcrites et me les a fait revoir ensuite. Je me suis ainsi retrouvé avec plus de 250 feuilles entre les mains qui se seraient mal prêtées à une publication immédiate, en dépit de la précision de la transcription. Une chose est en fait l'exposition orale, une autre celle écrite. Et pour autant que l'on veuille conserver dans la seconde le caractère de la première, une ré-élaboration s'avère toujours nécessaire. Aussi bien le texte que je présente, plus qu'une « ré-élaboration », est un véritable et authentique « remaniement » de la transcription originelle. Dans l'espérance de parvenir à être plus clair et exhaustif, j'ai en fait éliminé quelques parties, j'en ai modifié d'autres et j'en ai ajouté d'autres. J'ai aussi enrichi le nombre de citations, mais pour ne pas surcharger le travail et ne pas en dénaturer la forme initiale, j'ai volontairement omis de les corrélérer, comme il est d'usage, aux références bibliographiques relatives (et j'en fait donc amende honorable).

Une chose encore. En 1996, à la suite d'un cours analogue sur le même sujet, j'ai publié mes *Dialogues sur la Liberté*. Ce n'est donc pas la première fois que je me préoccupe de la Philosophie de la Liberté. Je pourrais même dire que je ne fais rien d'autre depuis ces trente dernières années, que de m'occuper de cette oeuvre. « *Dans le domaine de la Science de l'Esprit, — dit à ce propos Steiner — face à une exposition qui est faite, on ressent toujours la nécessité d'amener ce qui a déjà été dit à une plus grande clarté au moyen des éclairages que l'on pourrait y projeter de divers côtés* » (Rudolf Steiner: préface à la neuvième édition de *Théosophie - Antroposofica*, Milan 1990 p.8). Toutefois, justement du fait que je m'en occupe toujours, c'est comme si, en réalité, je ne m'en étais jamais « occupé »: au moins dans le

sens où l'on croit que tout sujet dont on s'est déjà occupé doit se considérer pour cela même comme « clos », « épuisé » ou « réglé ». Qu'il soit donc clair par conséquent que je « n'enseigne » pas la Philosophie de la Liberté, mais je la pense et la médite en tentant d'en atteindre le cœur et en cherchant à faire participer à la joie de cette aventure qui est la mienne tous ceux qui ont la bonté de me suivre et de me supporter (beaucoup me conforte dans cette entreprise, de tout ce que Steiner écrit, alors qu'il faisait part à son ami Ronsperger de sa propre intention d'écrire son livre: « Je serais content si je parvenais, à travers la forme, à rendre le contenu si accessible que les pensées philosophiques fussent lues à la manière d'un roman captivant et instructif » — cité dans G. Roggero: *Confiance dans le penser* – Tilopa, Roma 1995, p.113).

Dans la présentation des *Dialogues sur la Liberté*, j'ai parlé de l'enseignement de Steiner comme du « Grand Amour » de ma vie. Mais encore plus grand, si possible, est l'amour qui me relie à la Philosophie de la Liberté. Miguel de Unamuno a dit, une fois, que Cervantes était né pour écrire le *Don Quichotte*, alors que lui était né pour le commenter. Eh bien!, s'il est permis aux « petits » d'aller mettre leur nez dans les affaires des « grands », cela me plairait de pouvoir dire la même chose: à savoir, d'être né pour « commenter » la Philosophie de la Liberté. Du reste — dit toujours Steiner — dans l'étude d'un « livre très difficile » il n'importe pas tant de comprendre le contenu, que de le suivre, en se plaçant dans le fil des idées de l'auteur et en apprenant à penser comme lui. C'est pour cela que nous ne devons trouver aucun livre difficile. Cela voudrait simplement dire être trop paresseux pour penser. Les meilleurs livres sont ceux qu'il faut prendre et reprendre de nombreuses fois, que l'on ne comprend pas tout de suite, qu'il est nécessaire d'étudier phrase après phrase. Dans l'étude, ce qui importe ce n'est pas tant la chose mais comment on étudie » (R. Steiner: *Initiation et Mystères* – Rocco, Naples, 1953, pp. 120-121).

J'aime donc commenter ce livre non pas pour cultiver en moi et chez les autres l'illusion d'en pouvoir « comprendre » le contenu une fois pour toutes (pour ensuite peut-être « l'archiver »), mais pour accompagner plutôt le déroulement de ma vie et de celle d'autrui avec ces sonorités qui sourdent de l'intellect d'amour et qui de la vie elle-même, constituent l'essence la plus profonde et la plus sacrée.

Je sais que certains n'approuvent pas que l'on fasse cela avec la Philosophie de la Liberté. À ceux-là je ne peux que dire ce que Rudolf Steiner lui-même dit dans le texte: « *Je ne reconnais aucun principe extérieur à mon agir parce que j'ai trouvé en moi la cause de l'action, l'amour pour l'action. Je n'examine pas rationnellement si mon action est bonne ou mauvaise; je l'accomplis parce que je l'aime.* » (Rudolf Steiner: *La Philosophie de la Liberté* – Antroposofica, Milan 1966, p.136). J'adresse un remerciement du fond du cœur à celui qui m'a aidé par sa présence bienveillante et inlassable dans cette petite (mais pas facile) entreprise. Ma seule espérance c'est que ce modeste effort puisse aider quelqu'un à se risquer directement au texte et, surtout, qu'il ne déplaie pas trop à ceux qui, de là-haut, veillent avec bienveillance sur mon travail.

P.S. Pour des raisons absolument indépendantes de ma volonté, il ne m'a pas été possible de compléter, auprès du siège de la Société Anthroposophique Romaine, l'étude du texte (XIV<sup>ème</sup> chapitre). Ce que je n'ai pu faire là-bas, je l'ai fait cependant ici.

C'est seulement pour cette raison, donc, que la dernière partie de la présente publication est privée de date.

### **Au sujet de la Préface de 1918.**

Dans la traduction italienne, la première partie de la Préface (lors de la seconde édition en 1918) se révèle plutôt obscure. Son sens est pourtant le suivant: habitués comme nous le sommes au langage de la philosophie et à sa façon de procéder qui vient désormais spontanément nous formuler les problèmes en termes, par exemple « d'esprit et matière », de « conscient et d'inconscient », ou de « je et Non-je », c'est-à-dire comme s'ils concernaient *directement* le monde et seulement *indirectement* nous-mêmes. Autrement dit: nous, en qualité de « tiers » ou de spectateurs neutres, nous nous posons le problème de comprendre ce qu'est, dans le monde qui nous entoure, « esprit, conscient ou je » ou bien « matière, inconscient ou non-je ». Ici, à l'inverse, on nous propose de ramener de tels problèmes à l'homme: c'est-à-dire à cet être qui, dans le moment même ou il les pose, d'habitude, ne s'aperçoit pas qu'ils les éloignent de lui et qu'il les aliène de fait dans le monde. Avec cela, on mène donc une exigence de premier plan typiquement *anthropologique*.

Steiner dit en effet: « **La première question est de savoir s'il existe une possibilité de considérer l'entité humaine de façon que cette vision de celle-ci se révèle une base pour tout ce qui vient à l'homme par voie d'expérience ou de science, et dont il a la sensation que cela puisse se tenir debout tout seul et, donc, ne puisse être refoulé par le doute ou par le jugement critique dans la sphère de l'incertitude** » (p.7).

Eh bien! une exigence semblable ne peut pas être satisfaite en vérité par une anthropologie qui s'est désormais quasi complètement réduite à une « zoologie » et qui, au lieu d'être une science de l'homme élaborée par l'homme (anthropocentrique), est une science de l'homme faite par son seul cerveau ou, pour mieux dire, par son seul appareil neuro-sensoriel (encéphalocentrique). Chez l'homme, vivent au-dessous de l'élément proprement humain (l'esprit ou le Je), l'élément animal (le corps astral), celui végétal (le corps éthérique) et celui minéral (le corps physique). Quand quelqu'un dit (comme l'on dit aujourd'hui) qu'il « veut se réaliser », ce serait pour cela bien d'être conscient qu'au cas où se réalisait *en lui* le monde animal, *lui*, ne se réaliserait pas, tout comme il ne se réaliserait pas si se réalisaient *en lui* le monde végétal et celui minéral. On peut seulement se dire « réalisés » quand en réalisant l'esprit ou le Je (notre être vrai), nous réalisons notre humanité. Demandons-nous donc s'il existe une science de l'homme qui — comme dit Steiner — « se révèle une base pour tout ce qui vient à l'homme par la voie de l'expérience et de la science »? Il est évident qu'une telle exigence peut seulement être satisfaite par une *anthroposophie*: ou bien, par une science de l'homme pleinement *humaine*, par laquelle ce dernier soit *à la fois* objet et sujet. Ce n'est qu'ainsi, du reste, que l'anthropologie peut être, en même temps, « science » et « autoscience ». Immédiatement après avoir posé cette question, Steiner en pose cependant une autre. « **L'homme peut-il — écrit-il en effet — en tant qu'être volitif, s'attribuer la liberté, ou bien cette liberté est-elle une simple illusion qui lui vient de la circonstance**

qu'il ne perçoit pas les fils conducteurs de la nécessité, auxquels sa volonté est suspendue autant qu'un fait naturel ? » (p.7).

Il est clair que la solution que l'on donnera à ce second problème dépendra *in toto* de celle qui aura été donnée au premier. Pour cela, il sera alors opportun d'aborder d'abord la question « anthropologico-noétique (relative à la science de la liberté) et ensuite celle « anthropologico-éthique » (relative à la réalité de la liberté).

Steiner, encore, dit: « **On tentera de démontrer qu'il existe une conception au sujet de l'entité humaine qui est en mesure de soutenir tout le reste de la connaissance; et, en outre, d'indiquer qu'avec une telle conception on acquiert une pleine justification de l'idée de la liberté du vouloir, pourvu que l'on trouve d'abord la sphère de l'âme dans laquelle la libre volonté puisse s'exercer.** » (p.8).

« Pourvu que l'on trouve d'abord la sphère de l'âme dans laquelle la volonté libre puisse s'exercer »; qu'est-ce que signifie cela? Pour répondre, je voudrais vous proposer un schéma. Je vous rappelle toutefois que les schémas doivent être utilisés avec prudence afin d'éviter qu'ils ne se transforment en pièges. Un schéma, c'est comme un squelette. Nous en avons tous un, mais nous nous en servons parce que nous ne sommes pas *seulement* un squelette. Ainsi donc, pour nous servir d'un schéma, nous devons faire en sorte que cela ne soit pas seulement un schéma, mais un quelque chose qui exige d'être opportunément « remplumé » et surtout, mis en mouvement.

Je	règne humain	Logos	liberté	Agent
Corps astral	règne animal	psyché	motif-action	Motif (raison, ndt)
Corps éthérique	règne végétal	Physis	stimulus-réaction	Agir
Corps physique	règne minéral	sòma	cause-effet	Action

J'espère vraiment que ce schéma pourra nous aider dans l'étude de la première partie du livre: à savoir de cette partie consacrée à l'aspect cognitif ou noétique du problème.

Commençons donc par observer que ceux qui nient la liberté sont les mêmes qui, justement là où les autres croient avoir opéré un libre choix, sont prêts à dénicher à l'inverse une cause ou un motif, et pour cela même, une contrainte. « Tu crois — disent-ils — avoir fait librement ce que tu as fait, mais tu t'illusionnes puisque je peux te démontrer que tu l'as fait pour un motif précis. Tu crois avoir agi librement uniquement parce que tu n'es pas conscient du motif qui t'a poussé à agir ainsi. ». Évidemment; mais quel est — nous demandons-nous — le fondement anthropologique de cette position? Comme on peut le voir dans le schéma, ce fondement est que l'homme soit constitué seulement du *sòma*, du *physis* et de la *psyché*. Et l'on doit reconnaître que, sur la base d'un tel fondement, de liberté, non seulement il n'y a pas, mais même il ne peut même pas y en avoir. Le *motif* (posé comme *cause* psychique) génère en fait dans le temps l'*agir* et cela, à son tour, génère l'*action* dans l'espace. Il s'agit d'une séquence logique qui a cependant le tort de partir d'un fondement (ou présupposé, ndt) erroné. Ceux qui nient de cette façon la liberté croient en effet nier la liberté *humaine*, alors qu'ils ne font que nier, sans s'en rendre compte, la liberté de la *partie animale* qui vit dans l'être humain. Et en cela, ils ont raison; pour le moins ils ont plus raison que tous ceux qui, tout en partant de ce même présupposé, voudraient affirmer la liberté. Mais la liberté, affirmée de cette façon, est vraiment une illusion. Au fond, nous devons apprendre à voir, dans les

déterministes, des provocateurs intelligents et utiles qui nous stimulent à rechercher le vrai lieu de la liberté (« ou la sphère de l'âme — comme nous l'avons entendu dire avant par Steiner — dans laquelle la volonté libre puisse s'exercer »), et à ne pas nous illusionner en conséquence que cette même liberté soit là où inversement elle n'est pas et où elle ne peut se donner. En observant encore notre schéma, et en tenant compte de tout ce que nous venons de dire, nous pourrions donc commencer à deviner que le problème de la liberté ne concerne pas tant les rapports qui subsistent entre le *motif*, l'*agir*, et l'*action*, mais plutôt le rapport qui subsiste entre le *sujet* (le Je) et le *motif* (le corps astral). Autrement dit, en donnant pour escompté que, une fois posé un motif, celui-ci détermine d'abord l'agir et ensuite l'action, le vrai problème est alors celui d'établir *comment le motif a-t-il été posé* ou, pour mieux dire, *par qui le motif a-t-il été posé*. Il faut se demander, en somme, si nous nous trouvons en face d'un motif qui a été *posé* par le Je ou d'un motif qui, vice versa, a été *imposé* au Je.

En tout cas, j'espère que vous vous êtes rendus compte du rôle que joue le présupposé anthropologique dans cette affaire. Ce n'est pas un hasard si Steiner rappelle souvent le Concile de Constantinople de 869, puisque ce fut justement à cette occasion que fut formalisée, par le catholicisme, la doctrine de la constitution « binaire » de l'être humain: à savoir, d'une constitution faite du corps et de l'âme (le soi-disant « composé ») dans laquelle l'âme possède quelques qualités spirituelles. À partir de ce moment-là, toute doctrine qui attribuât à l'être humain un corps, une âme et un esprit (immanent) commença à être jugée comme « hérétique ». Vous vous rappellerez peut-être que Steiner dit même, à ce sujet, que beaucoup de nos contemporains ne sont que des disciples inconscients de la doctrine formulée par ce Concile. Songez à Jung, ne serait-ce que pour donner un exemple. Il s'éloigna en effet de Freud, parce que ce dernier affirmait la réalité du corps (du *bios*) et niait, matérialistiquement ou naturalistiquement, celle de l'âme, mais il n'a pas eu le courage ensuite d'aller au-delà et d'affirmer, au-delà de la réalité de l'âme (celle dans laquelle se produisent — selon lui — les « images archétypes »), la réalité de l'esprit (celle dans laquelle devraient se produire, si l'on était conséquents, ses « archétypes en soi »).

À ce point, réfléchissons: et si c'était justement l'esprit, en tant que sujet (en tant que Je), à constituer autant la liberté que la vérité? Mais s'il en était ainsi, en éliminant l'esprit, n'aurions-nous pas aussi éliminé la vérité et la liberté? Et ne serait-ce point alors que ce fût justement de l'élimination de la « vérité-liberté » que descendirent autant cette vérité catholique (mais pas seulement catholique) qui n'est pas liberté, que cette liberté libérale (mais pas seulement libérale) qui n'est pas vérité?

Steiner dit (en pensant à tous ceux qui connaissent ses travaux ultérieurs): « **On s'efforce dans ce livre, de justifier une connaissance de la sphère spirituelle avant même de pénétrer dans le champ de l'expérience spirituelle. Et cette justification est recherchée de manière à ce que, dans le cours de ces développements et pourvu que l'on puisse et que l'on veuille approfondir la manière dont ces mêmes raisonnements sont développés, il ne faille plus jamais se référer aux expériences, que j'ai fait valoir par la suite, pour trouver acceptable ce qui est dit.** » (p.9)

Dans l'espoir de parvenir à éclairer ce que veut dire Steiner, alors qu'il invite à approfondir la façon dont ses raisonnements se développent, il m'est arrivé plusieurs

fois de recourir à cet exemple. Pensez donc à la devinette classique; on demande: « Qu'est-ce qui a un parfum de rose, mais qui n'est pas une rose? ». Et un autre répond tout de suite: « Je le sais, c'est la savonnette! ». Comme vous voyez, la solution de la devinette consiste dans une « représentation » qui se prête, comme telle, à être facilement mémorisée. Toutefois, il peut aussi y voir des devinettes dont la solution ne soit pas aussi facile à fixer dans la mémoire. Une d'entre elles, par exemple, est celle des trois chapeaux blancs et des deux chapeaux noirs. Je vous la propose pour que vous puissiez expérimenter toute la différence qu'il y a entre une solution qui se donne sous forme de « représentation » et une qui se donne à l'inverse, sous forme de « raisonnement ». Donc, il y a trois condamnés à mort à qui est offerte une ultime possibilité de salut. On leur dit: « Voici cinq chapeaux: trois blancs et deux noirs. Nous en prendrons trois au hasard et nous vous les poserons sur la tête, de façon à ce que chacun de vous puisse voir le chapeau d'autrui, mais pas le sien. Nous vous demanderons ensuite de nous dire la couleur du chapeau que vous avez sur la tête. Si vous ne répondez pas, ou que vous vous trompez, vous mourrez; si vous devinez la couleur du chapeau que vous portez, vous aurez la vie sauve ». On interroge donc le premier condamné. Il répond: « Je ne sais pas », et il est exécuté. On interroge le second. Il répond: « Je ne sais pas », et il est exécuté. On interroge le troisième qui au contraire a la vie sauve parce qu'il répond: « Le chapeau que je porte est blanc et il ne peut être que blanc! » Comme vous voyez, tout le jeu consiste dans la reconstruction du raisonnement qui a permis au troisième condamné de deviner, avec une certitude absolue, la couleur de son chapeau. Malheureusement je ne peux pas vous laisser le temps de le reconstruire tout seuls et je dois donc vous donner la solution tout de suite.

Le troisième a raisonné ainsi: « Le premier aurait pu deviner seulement s'il avait vu, sur la tête du second et sur la mienne, deux chapeaux noirs. Le second ensuite, après avoir constaté que le premier n'a pas deviné parce que justement il n'a pas vu les deux chapeaux noirs, tandis que s'il avait vu sur ma tête un chapeau noir, il aurait tout de suite réalisé de l'avoir blanc. Ainsi cela n'a pas été le cas et cela signifie alors que mon chapeau est blanc ». Quelle expérience se fait donc avec ce type de devinette? Quand vous sortirez d'ici, essayez donc de repenser à sa solution et vous vous apercevrez combien elle est plus difficile à se rappeler que celle de la savonnette. Vous vous rendrez compte, en voulant être plus précis, que tandis que la solution de la première devinette s'établit, en tant que « représentation » dans la mémoire, celle de la seconde doit être, en tant que « raisonnement », repensée et retrouvée à chaque reprise; Un raisonnement est en fait un mouvement ou un déroulement de la pensée. C'est justement parce qu'il s'agit d'une *activité* et non d'une *chose* que nous nous avisons de devoir la re-dérouler sans cesse et de pas pouvoir l'arrêter une fois pour toute dans la mémoire, comme nous le faisons normalement avec une représentation.

En revenant au texte, nous observons que Steiner dit justement: « **Ce qui sera fait ne sera pas une réponse théorique, à porter ensuite avec soi, comme une simple conviction conservée dans la mémoire (...)** Il n'y aura donc pas de réponse de ce genre, achevée, terminée, mais on indiquera un domaine d'expériences de l'âme dans lequel, à tout moment où l'homme en a besoin, la question, en vertu de l'activité intérieure de l'âme, recommencera à avoir une réponse vivante » (p.8).

Je sais bien que l'exemple de ces deux genres différents de devinettes peut apparaître bizarre ou inadéquat, malgré tout cependant tout ce que nous venons de dire sur leur rapport avec la mémoire rappelle de très près l'une des principales caractéristiques des expériences spirituelles. Celles-ci ne se prêtent pas, en fait, à être mémorisées comme toutes les autres, mais doivent être répétées, (reconstruites, ndt) à chaque fois.

Au sujet des expériences spirituelles, Steiner dit ceci dans *La science de l'occulte en esquisse*: « La voie qui conduit au penser libéré des sens, au moyen des communications de la science de l'esprit, est complètement sûre; il y en a une autre plus sûre, et particulièrement plus exacte, bien qu'elle soit difficile pour beaucoup d'hommes. Elle est décrite dans mes livres *Lignes fondamentales d'une théorie de la connaissance goethéenne du monde* et *La Philosophie de la Liberté*. Ces ouvrages exposent les résultats auxquels le penser humain peut arriver quand, au lieu de s'abandonner aux impressions extérieures du monde physique sensible, il se concentre seulement sur lui-même. Seul le penser pur, comme une entité vivante en soi, et non le penser seulement déployé sur les souvenirs d'objets sensibles, déploie alors son activité en l'homme » (pp.278-279).

Vous voyez que le titre du livre dont nous sommes en train de nous occuper pourrait à première vue nous tromper en nous faisant penser à une oeuvre « classiquement » ou « traditionnellement » philosophique. Mais il n'en est pas ainsi. Non seulement Steiner — dans la préface de la première édition de 1894 — a en effet précisé qu'il faut comprendre la philosophie comme une *scientia scientiarum* ou un *art de la pensée* ou *du concept*, mais, à d'autres occasions ultérieures, il a aussi affirmé que l'époque appropriée de la philosophie, coïncidant avec celle de l'*âme rationnelle* ou *affective*, s'est achevée au XV<sup>ème</sup> siècle. Aujourd'hui, nous nous trouvons dans la phase évolutive de l'*âme consciente* et celle-ci — comme vous le savez bien — s'exprime plus à travers la *science* qu'à travers la philosophie. Ce n'est pas un hasard si le second des sous-titres qui accompagnent l'ouvrage précise: *Résultats d'observation de l'âme conduite selon la méthode des sciences naturelles*. Il y a peu de temps, j'ai comparé la fonction régie par l'étude des schémas à celle régie par le squelette dans le corps. Mais une telle fonction, en vérité est menée avant tout par la pensée. Dans *Philosophie et Anthroposophie*, Steiner observe en effet: « Ce ne seront pas ceux-là qui ne veulent qu'entendre raconter les faits des sphères supérieures qui feront apprécier dans le monde notre mouvement de science spirituelle dans ses parties les plus profondes, mais ce seront ceux qui ont la patience de pénétrer dans une technique de la pensée qui crée un fondement réel, presque à la manière d'une charpente osseuse, pour le travail dans le monde supérieur ». Qu'il ne s'agisse pas d'une simple métaphore, en témoigne le fait que Steiner a toujours dit, en d'autres occasions, que justement à ceux qui comprennent sérieusement et profondément *La Philosophie de la Liberté*, il peut facilement advenir qu'ils rêvent de squelettes.

Eh bien! Comme le squelette constitue le soutien du corps, ainsi l'élaboration gnoséologique rigoureuse qui nous a été présentée dans ce texte (mais aussi dans ceux qui l'ont précédés et préparés) devrait constituer le soutien de toute saine recherche spirituelle. Je vous dis cela d'une façon particulièrement sincère, parce qu'il m'est souvent arrivé de remarquer que, la préoccupation légitime de nos compagnons de route de ne pas présenter au monde une anthroposophie « dévitalisée » ou « sclérosée » par l'intellectualisme, ne s'accompagne pas toujours de la préoccupation, tout aussi légitime



sinon juste, de ne pas présenter au monde une anthroposophie « désossée » ou « ramollie » par le sentimentalisme.

On devrait toujours se rappeler, en effet, que l'*Être vivant* de l'anthroposophie ne se révèle ni à celui qui l'aborde de façon trop « froide », ni à celui qui l'aborde de manière trop « chaude », ni d'autant moins à celui qui l'aborde (pour le dire comme l'*Apocalypse*) de manière trop « tiède ».

Depuis quelques années, de ce côté, il arrive en outre, et toujours plus souvent, de rencontrer des personnes qui, sur le sillage du *New Age*, s'approchent de la Science de l'Esprit de façon trop superficielle, ludique ou rêveuse. Il est pourtant impossible de suivre le « cheminement de la pensée » sans la pensée.

On se rappelle que Steiner affirme que l'anthroposophie est « une haute école de la pensée » et que c'est seulement à partir d'une éducation supérieure de celle-ci que peut aujourd'hui jaillir une « voyance » vraie et saine. Alors qu'on parle de voyance, il serait bien aussi de se rappeler que les non-voyants, comme cela va de soi, s'imaginent les voyants depuis les « non-voyants », et donc de manière nécessairement impropre, inadéquate ou grossière.

Je dis cela parce que les premiers signes du développement d'une saine voyance peuvent passer inaperçus justement à cause de l'interférence de ces représentations préalables et incorrectes. Surtout au commencement, la vraie expérience spirituelle est en vérité extrêmement subtile et délicate. N'ayant rien à voir, par exemple, avec celle « spiritiste », elle ne prévoit pas que dansent les tabourets ni que se produisent d'autres phénomènes sensibles, lumineux ou bruyants. En réalité quiconque réussit à expérimenter la *réalité vivante du penser* est déjà sur la voie de la connaissance de l'esprit, la plus pure et la plus vraie. Soyez donc certains que celui qui progresse sur ce chemin (sur la voie de l'Archange Michel) apprend bientôt à se méfier de ses propres fantaisies (imagination, ndt) et à se débarrasser de ses propres illusions.

Certes, il s'agit d'une voie « pénible ». Steiner souvent — comme nous l'avons entendu — reconnaît que ce cheminement est pour beaucoup de gens, « plus difficile ». Il n'est pas tel, cependant, parce que l'on est constitutionnellement des incapables, mais parce que l'on est devenu intérieurement paresseux et impatient. Ce sont ces « faiblesses », en effet, à faire préférer à beaucoup, ces enseignements, soi-disant « spirituels », qui requièrent tout, excepté un engagement sérieux et profond de la pensée.

« À notre époque — dit à ce propos Steiner, dans *Initiations et Mystères* — il n'y pas de vraie initiation qui ne passe pas par l'intellect. Qui veut aujourd'hui parvenir aux « arcanes supérieurs » en évitant de passer par l'intellect, ne comprend rien aux « signes des temps » et ne peut rien faire d'autre que de mettre de nouvelles *suggestions* à la place des anciennes ».

## **Premier chapitre** **(L'action humaine consciente)**

Steiner s'interroge: « L'homme est-il, dans son penser et son action, un être spirituellement libre, ou bien se trouve-t-il sous la contrainte d'une nécessité de fer fondée sur des lois purement naturelles? » (p.13).

Schopenhauer n'a aucune hésitation à faire sienne la seconde de ces deux hypothèses. Lui est convaincu, en effet, que c'est la nature de notre caractère qui détermine celle de nos actions. En tant que sujets, nous serions soumis au caractère. Ce serait donc ce dernier à devenir le motif de l'action, et nous, nous ne pourrions rien faire d'autre que ce qu'il impose. Comme vous voyez, nous sommes en plein « déterminisme »: c'est-à-dire, dans la conviction que chacune de nos actions n'est que l'effet d'une « cause entièrement déterminée ».

le vrai problème — comme nous l'avons déjà dit — est pourtant autre: soit, c'est celui de savoir quelle est, pour ainsi dire, la « cause de la cause »; de savoir, en d'autres termes, si telle cause (à titre de motif) a été *posée* par le Je à partir de soi, ou si elle a été *imposée* au Je à partir de la nature (ce qui revient à dire de la *psyché*, de la *physis* ou du *sôma*). Dans ce dernier cas, il s'avère de toutes façons évident que la nature (en premier lieu la *psyché*) peut d'autant réussir à agir comme un Je, que le Je lui-même, par une conscience insuffisante de soi; s'y est identifié. Cela signifie que c'est une chose de poser *le Je dans le Je*, c'en est une autre de le poser dans l'âme (comme le fait Jung par exemple), dans la vie (comme le fait W. Reich, par exemple) ou dans le corps (comme le fait Freud, par exemple). Dans tous ces cas, l'esprit ou le Je, qui l'on croit nier consciemment, est à l'inverse inconsciemment projeté et donc improprement « déplacé » dans la nature. Il doit être rappelé, toutefois, que du point de vue de la médecine anthroposophique, tout état pathologique n'est rien d'autre que le résultat d'un « déplacement », dans le temps ou dans l'espace, d'une fonction autrement physiologique. Être alimenté au biberon, par exemple, c'est physiologique à six mois, pathologique à vingt ans. Dans un cas de ce genre — comme vous voyez — on a un « déplacement » dans le temps, et donc un « anachronisme ». En voulant donner un exemple de « déplacement » également dans l'espace, nous pourrions considérer le fait que, dans le corps humain sain, la température des poumons voisine les 35°C, tandis que celle du foie est autour de 40°C. Eh bien! essayez de penser à ce qui arriverait si les poumons commençaient à avoir une température de 40°C et le foie à 35°C. Nous nous trouverions en face d'un état pathologique sérieux. De toutes les façons, cette clef de la pathologie est valable autant sur le plan corporel que sur celui animique (ou de la vie de l'âme, ndt). Par exemple, la « maladie » des déterministes et des tenants du « libre arbitre » dérive justement du fait que tous deux « déplacent » le Je dans la nature (surtout dans le *sôma* et dans la *physis* les premiers, et dans la *psyché* les seconds), pour le juger « non-libre » ensuite, de façon erronée, pour les uns et « libre », de façon illusoire, pour les autres. Il faut dire de toutes manières que la psychanalyse a apporté une contribution importante aux thèses des déterministes. En effet, avec la soi-disant « découverte de l'inconscient », on s'est encore plus sentis en droit de dire: « Les motifs déterminants de notre conduite sont actifs dans l'inconscient. Nous nous croyons libres parce que nous les ignorons habituellement. Une analyse des profondeurs pourrait donc les mettre au jour et détruire ainsi toute notre illusion ».

De toute façon, Steiner, pour mieux illustrer et résumer le point de vue du déterminisme, cite un long passage d'une lettre de Spinoza. Dans celui-ci, il faut surtout remarquer l'affirmation suivante: « Moi — dit Spinoza — je fais consister la liberté, non pas dans une libre décision, mais dans une libre nécessité » (p.15). Eh bien! pour comprendre ce que signifie une « libre nécessité », il faut distinguer la liberté soi-disant

« négative » (la liberté *de*) de celle soi-disant « positive » (la liberté *pour*). Il n'est pas difficile de s'apercevoir en fait que nous nous représentons toujours la liberté plus comme un *vide* ou une *absence* (de détermination ou de contrainte) et non comme un *plein* ou une *présence* (du Je ou d'esprit). « La liberté? — écrit précisément Paul Nizan, dans *Aden Arabie* — Ce n'était pas ce vide que je cherchais, mais une vraie faculté »; et même Hegel, dans son *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, dit: « La plus haute forme du néant en soi serait la liberté ». Ceci n'est cependant qu'un symptôme de l'état intérieur particulier dans lequel vit l'homme moderne; à savoir un homme qui, pour développer pleinement la conscience de sa propre *existence*, s'est vidé progressivement de la conscience de sa propre *essence*. Ce n'est pas un hasard si c'est « l'existentialisme » qui voit dans la liberté une « condamnation » ou une « source d'angoisse ».

Eh bien! Si une valeur suprême; comme celle de la liberté, en vient à se transformer carrément en source de douleurs et de souffrance (de cette douleur et de cette souffrance dont les déterministes se défendent en niant la liberté); on devrait avoir alors le courage de reconnaître que notre rapport actuel avec une valeur de cette sorte est incorrect. Mais notre rapport actuel avec la liberté est faux parce qu'est fausse notre conscience actuelle de la liberté et cette conscience de la liberté est fausse parce qu'est fausse (ou inadéquate) aussi la forme de pensée avec laquelle nous la pensons (La vérité – dit en effet l'Évangile – vous rendra libres »). Ce n'est certes pas la pensée ordinaire abstraite, c'est-à-dire une pensée asservie à l'appareil neuro-sensoriel, qui peut penser réalistiquement la liberté. Penser de manière réaliste la liberté, cela veut dire en fait penser la liberté « positive » (ou la liberté *pour*): à savoir, une liberté qui est *joyeuse présence et plénitude d'esprit*.

Spinoza dit: « Moi, j'appelle *libre* une chose qui existe et agit par simple volonté de sa nature, et *forcée* qui est à l'inverse déterminée à l'existence et à l'action, de manière précise et fixée, par quelque chose d'autre » (pp.14-15). Cela signifie donc que le Je est libre quand il existe et agit en tant que Je (ce qui revient à dire: « par simple volonté de sa nature »), et non libre (ou « forcé ») quand il est au contraire déterminé « à l'existence et à l'action » par la *psyché*, par la *physis* ou par le *sôma*. Le Je, en définitif, ne doit pas tant être libre pour être Je, mais il doit plutôt être Je pour être libre. En tant que sujet, en effet, la liberté est l'*esprit libre* et l'esprit libre est l'essence de l'homme. L'esprit libre n'aime ni obéir ni commander; il aime la liberté et sa joie maximale est celle de pouvoir se retrouver avec d'autres esprits libres. C'est pourquoi il souffre autant de la contrainte que de la tentation récurrente qui lui a été offerte par la faiblesse d'autrui, de s'ériger en juge ou dominateur. En tout cas, pour en revenir au passage de Spinoza, remarquons sa conclusion: Les hommes se croient libres parce « qu'il y a des choses qu'eux désirent le moins » et parce que « l'on peut facilement maîtriser certains désirs au moyen du souvenir d'autres, à qui l'on pense souvent » (p.16). La même chose — dite par Schopenhauer aurait au contraire cette teneur: quand il s'agit de choisir, c'est toujours le motif la plus fort qui s'impose.

Mais quel est — demandons-nous — la fonction du motif? Pour répondre à cette question, nous devons nous rappeler que le Je, le corps astral (la *psyché*), le corps éthérique (la *physis*) et le corps physique (le *sôma*) représentent quatre réalités diverses, hiérarchiquement ordonnées. Gardons à l'esprit, en effet, qu'en parlant de l'âme, nous

parlons des trois facultés du penser, du sentir et du vouloir, tandis qu'en parlant de l'esprit, nous parlons de degrés ou d'états de conscience, : à savoir, de ceux de la veille, du rêve, du sommeil et de la mort. Reprenons donc notre schéma pour observer les choses depuis ce nouveau point de vue.

Je	veille	Être (esprit)
Corps astral	rêve	forme
Corps éthérique	sommeil	temps
Corps physique	mort	espace

Demandons-nous à présent: quelle fonction a le temps? Pour répondre, il suffit d'observer qu'il se situe entre la forme et l'espace. Rappelons-nous, à ce sujet, que lorsque Steiner nous parle du « seuil », il nous parle d'une limite qui passe exactement entre la forme et le temps et que chacun de nous traverse, dans un sens, quand il s'endort et, dans le sens opposé, quand il s'éveille. Un tel seuil divise en fait les sphères de l'être et de la forme de celles du temps et de l'espace: de celles, à savoir de l'existence. Eh bien! une forme qui entend se réaliser dans l'espace ne peut, en première instance, que descendre dans le temps. Le temps a donc une fonction de médiation. Remémorez-vous: qu'arrivait-il à l'école quand on nous donnait un « thème »? D'abord, il y avait le thème en tant que forme pure, puis le « développement » dans le temps en enfin le thème « développé » et, par cela même, spatialisé. Tout ce qui entend se réaliser dans l'espace doit donc se servir de la médiation du temps. Un discours analogue, toutefois, doit être fait pour la forme (ou pour le motif). Elle aussi joue en effet un rôle de médiation entre l'être et le temps (ou entre l'agent et l'action). Mais à quelle fin se déroule une telle activité médiatrice? À fin justement de donner « forme », à un premier niveau, à la force pure et indéterminée de l'agissant (du Je) et, à un second niveau, au mouvement pur et indéterminé du temps (à l'agir). Par exemple, quand nous entendons quelqu'un exprimer son propre malaise en disant: « je ne sais même pas moi-même ce que je veux », nous nous trouvons justement en présence d'un Je qui, ne réussissant pas à donner forme à sa propre volonté, se voit freiné dans son agir et paralysé dans l'action. J'espère qu'il est clair pour vous à ce point, que les médiations qui permettent à l'esprit d'incarner sa propre volonté dans l'action ne peuvent être manquées. Tout le problème de la liberté consiste donc dans le fait de voir « d'où » et « de qui » part l'initiative. « Ce qui importe — écrit en effet Steiner — se n'est pas que je sache mettre à exécution une décision prise, mais *comment surgit en moi cette décision* » (p.19).

### Réponse à une question.

Vous voyez, le tout est de s'entendre sur le concept de « sujet ». De fait, si par sujet nous entendons le je habituel (ou ego), — c'est-à-dire — celui qui se sait de lui-même comme un « sujet » ou un « Je » en tant qu'il s'oppose toujours à un « objet » ou à un « non-Je », nous nous trouvons alors sur le plan de la conscience ordinaire que Steiner appelle aussi « matérielle » ou « objective ». Ceci, toutefois, n'est pas notre Je réel: à savoir qu'il n'est pas encore un Je spirituel. Du reste, l'esprit doit toujours être compris en terme de « subjectivité » (les théologiens catholiques diraient peut-être de « personne »): certes, dans des termes d'une subjectivité supérieure qui se révèle, en même temps, en tant qu'unification et transcendance du sujet et objet, du Je et non-Je. Nous devons donc

nous conquérir un pensée en mesure d'expérimenter, simultanément, le Je en tant qu'*être* (comme sujet) et l'être en tant que *Je* (comme sujet). Nous avons dit, dans ce qui précède, que la vérité est un « être » et non un « avoir ». En effet, on ne peut pas avoir la vérité, mais on peut avoir une opinion. Mais c'est justement l'ego qui a ses « propres » opinions ou ses « propres » points de vue. D'un autre côté, au cas où l'on est capable de s'élever à la vérité (au Je spirituel) et que l'on est prisonnier de l'opinion (de l'ego), on en vient bien alors à une doctrine, comme celle libérale, qui, en reconnaissant la relativité des opinions, s'efforce de les inciter à la tolérance mutuelle. L'appel de Locke et de Voltaire à la tolérance doit donc être vu comme le fruit d'une époque ou d'une phase évolutive, dans laquelle l'ancienne capacité de l'homme d'expérimenter la réalité de l'esprit d'une manière vivante s'était désormais atrophiée. L'appel actuel de Jean-Paul II est différent, au contraire. En quelques mots brefs, en effet, c'est comme si le Pape nous disait: « Vous, hommes modernes, vous ressentez beaucoup le problème de la liberté, mais beaucoup moins celui de la vérité. Vous risquez par conséquent de réaliser une liberté fausse parce que, en dehors de la vérité, il n'y a pas de vrai liberté ». Nous devons reconnaître qu'il s'agit là d'un diagnostic inacceptable. Le problème naît; toutefois, lorsque l'on passe du diagnostic à la thérapie. Dans l'incapacité de comprendre les raisons pour lesquelles l'homme moderne s'est rendu de moins en moins sensible au thème de la vérité (à savoir de moins en moins capable de la penser véridiquement), que fait en effet le Pape? Il s'efforce de nous rappeler que l'Église catholique est dépositaire de la vérité, et que par conséquent on ne peut revenir à la vérité qu'en revenant à son enseignement. Il s'efforce de nous le rappeler, outre tout, comme si nous l'avions simplement oublié, sans de fait nous expliquer, une fois admis qu'il en était ainsi, pourquoi cela a pu se produire. À l'homme moderne, en réalité, il ne faut pas un chemin de la mémoire (qui le ramènerait, en tant que tel, au passé), mais plutôt un chemin de la connaissance qui sache restituer à la pensée la force et la capacité d'expérimenter de manière moderne (et donc librement et individuellement) la réalité de la vérité ou de l'esprit. Mais croit-on vraiment que l'homme moderne (l'homme de l'ego) soit disposé, en se reniant lui-même, à déléguer à d'autres l'administration et la gestion de la pensée, de la conscience et de la vérité? Non!, l'homme moderne est aussi « moderne » qu'il veut la conquérir, comme Faust, de ses propres forces, en assumant tous les risques et toutes les responsabilités que comporte une entreprise de ce genre. L'homme moderne, en somme, doit être aidé, non pas « en lui rappelant » ou « en lui apprenant » la vérité, mais plutôt « en la pensant » (en commençant pour cela par libérer la pensée elle-même de tout ce qui la limite ou l'entrave dans son mouvement). Plus que d'une « doctrine », nous avons par conséquent besoin d'une « méthode ». Ce serait vraiment dommage, donc, que quelqu'un crût que la *Philosophie de la Liberté* exposât une doctrine ou un système. Dans la première de ses maximes anthroposophiques, Steiner dit en effet: « L'anthroposophie est un chemin de connaissance qui voudrait conduire le spirituel qui est dans l'homme au spirituel qui est dans l'univers ». Comme vous voyez, l'anthroposophie est précisément un « voie », une méthode ou un cheminement. Un cheminement que chacun peut librement entreprendre et suivre dans l'espoir de pouvoir un jour trouver cette vérité qui, seule, pourra le conduire vers la beauté et vers la bonté. Le vrai est en effet la manifestation de l'esprit dans le penser, le beau est la manifestation de l'esprit dans le sentir, et le bien est la manifestation de l'esprit dans le

vouloir. Trois manifestations diverses donc, d'un même esprit. D'où commencer donc? Ceci est le problème. Songez, par exemple, à la méthode hypnotique. À quoi vise l'hypnotiseur? Il vise à agir directement sur la volonté (inconsciente) et, justement pour cela, la présence de la conscience lui est une entrave. Songez à la suggestion publicitaire. Celle-ci agit directement sur le sentir (subconscient) et, justement pour cela, la moindre attitude critique à son égard ne peut lui être qu'un obstacle. Même la suggestion veut d'une manière quelconque arriver à la volonté (pour influencer, dans le cas spécifique, nos choix de consommation): elle veut y arriver indirectement (au travers du sentir), et non directement comme l'hypnose le fait. Je vous ai proposé ces deux exemples pour que vous considériez comment peuvent se produire des méthodes différentes. Celles qui s'adressent directement à la volonté sont une chose; celles qui s'adressent directement au sentir et indirectement à la volonté en sont une autre; ce qui finalement s'adresse directement au penser, indirectement au sentir, et encore plus indirectement au vouloir, c'est encore autre chose: ce que fait l'anthroposophie justement ou la science de l'esprit. En étant l'unique méthode qui s'adresse au penser directement et à la conscience de veille, c'est par cela même la seule — comme c'est facile de le comprendre — qui respecte intégralement notre autonomie et notre liberté. Steiner a dit en effet, et cela à plusieurs reprises: « Je ne désire pas que vous *croyez* à ce que je vous dis, je veux que vous *pensiez* ce que je vous dis ».

## Seconde rencontre - 8 octobre 1998.

### Suite du Premier chapitre.

Je voudrais commencer ce soir par éclairer ce que nous pourrions appeler la *logique intérieure* du texte. En ce référant à celle-ci, Steiner a dit une fois, que ce serait bien d'en posséder le développement comme un chef d'orchestre possède celui de la musique qu'il s'apprête à diriger. Une chose est en fait de maîtriser quelques considérations ou conclusions (à savoir quelques éléments « pensés »), une autre est de maîtriser ce mouvement du *penser* à partir duquel ces considérations ou conclusions ont découlé. Pour faire tout ce que nous nous sommes proposés, nous devons de toute manière revenir à Spinoza. Faites attention à ce passage: « Cette pierre, — dit-il — à présent consciente de son effort... ». La pierre est donc consciente de son propre « effort », à savoir de son propre mouvement ou de son propre agir, mais n'est pas consciente de ce qui a donné lieu au mouvement lui-même: ou bien de ce que, dans la sphère mécanique, nous appelons « cause » et que, dans la sphère du comportement humain, nous appelons à l'inverse « motif ». Ces distinctions terminologiques, nous les devons en vérité à Schopenhauer. Vous savez que, dans son système, la volonté joue à peu près le même rôle que Hegel attribue à l'inverse à la pensée. Selon Schopenhauer, ce serait la même volonté à se manifester sous des formes différentes dans les divers règnes de la nature. Une seule volonté se révélerait donc comme loi de *cause à effet* dans le règne minéral, comme loi de *stimulation-réaction* dans le règne végétal, et comme loi de *motif-action* dans le règne animal et humain. « La différence entre stimulus et motif — dit-il textuellement — on peut l'expliquer physiologiquement ainsi: le stimulus provoque immédiatement la réaction, laquelle provient de la partie même où à agit le stimulus; le motif, à l'inverse,

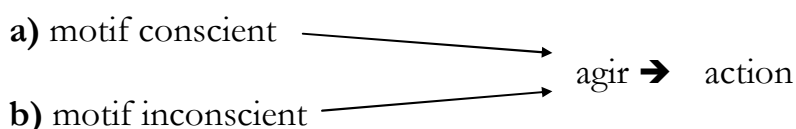
est un stimulus qui doit faire le parcours plus long à travers le cerveau, là où sous son influence naît avant tout une image et c'est celle-ci qui provoque de manière immédiate la réaction conséquente qui est appelée soit acte du vouloir, soit acte de l'arbitraire ». En déterministe, il compare donc le comportement humain à celui animal, et se dit convaincu que, comme tout effet est déterminé par une cause, ainsi toute réaction est déterminée par un stimulus et toute action par un motif. Concernant le comportement humain, dans lequel il considère donc le motif, et non le Je (la nature et non l'esprit) comme déterminant, il affirme que l'on devrait être vraiment idiots pour continuer à parler de liberté. Il écrit en fait: « Là où la causalité est plus compréhensible (c'est-à-dire dans le règne animal - *nda*) de manière minimale, nous reconnaissons l'essence de la volonté et là où la volonté se manifeste de manière indéniable (c'est-à-dire dans le règne humain - *nda*), la volonté se trouve si obscurcie qu'un intellectuel grossier pourrait se risquer à la nier ». Un tel « intellectuel grossier » — pour Schopenhauer — est naturellement un de ces partisans du « libre arbitre »: ou bien, de ceux qui voudraient distinguer, d'un côté, le comportement humain de celui de l'animal, sans cependant distinguer, de l'autre, le je habituel du Je spirituel.

En voulant reprendre les termes de nos schémas, nous pourrions dire que: tout en partant de la conviction commune que l'homme n'est constitué que d'un corps physique (constitution physique), d'un corps éthérique (tempérament) et d'un corps astral (caractère), les disciples du « libre-arbitre » se distinguent des déterministes parce qu'ils posent l'agent ou la liberté justement là où les seconds posent le motif ou la nécessité (ce qui revient à dire une multiplicité « d'agents » psychiques, chimiques ou physiques). Comme vous pouvez voir, tous deux ont à la fois tort et raison. Les partisans du « libre arbitre » ont en effet raison d'affirmer la liberté, mais ils ont tort de l'attribuer à l'âme (à la *psyché*), tandis que les déterministes ont raison de l'attribuer à l'âme, mais ils ont tort de la nier. Une réflexion de ce genre est particulièrement importante puisqu'elle permet d'observer qu'autant les uns et autant les autres ne font au fond que se heurter à la même limite de la pensée: à savoir, avec cette limite de la pensée « liée au sens » qui contraint les uns, au nom de la liberté, à l'*abstraction* ou à l'illusion (luciférienne) et les autres, au nom du réalisme, à la *négation* (ahrimanienne).

Dans un contexte de ce genre, que propose Steiner? Tout en prenant acte, avec les déterministes, que l'action est causée par l'agir et que l'agir est causé par le motif, lui propose de distinguer les motifs *conscients* de ceux *inconscients*.

Il écrit en effet: « Les actions des hommes sont-elles toutes d'un genre unique? L'action du guerrier sur le champ de bataille, celle du chercheur dans son laboratoire scientifique, et celle de l'homme d'état dans les circonstances diplomatiques les plus enchevêtrées, peuvent-elles sérieusement être mises au même niveau que l'action de l'enfant qui cherche son lait? Il est bien vrai que le problème se résout d'autant plus facilement que le cas dont il s'agit est plus simple. Mais il est aussi vrai que, par de nombreuses fois déjà, l'incapacité du discernement a conduit à une confusion infinie. Et c'est une différence très profonde que celle qu'il y a entre le cas où je sais pourquoi je fais une chose et le cas où je ne le sais pas » (pp.16-17).

En schématisant, nous pouvons donc dire que le premier pas qu'accomplit Steiner est celui de développer et de transformer la séquence du déterminisme (motif → agir → action) de la manière suivante:



Il doit quand même être souligné que Steiner ne soutient pas du tout qu'un motif conscient soit, *en tant que tel*, libre. Il se limite en fait à dire: si l'on admet une différence entre un motif conscient et un motif inconscient, l'action qui découle du premier devra alors être jugée différemment de celle qui découle du second. Steiner — il n'est pas superflu de le répéter — ne juge donc pas « libre » la première et « nécessaire » la seconde, mais dit seulement que l'action produite par une motivation consciente devra être évaluée de façon nécessairement différente de celle produite par une motivation inconsciente. Les déterministes parlent donc génériquement de motifs, tandis que Steiner distingue ceux qui peuvent user de la reconnaissance de la conscience de ceux qui ne le peuvent pas.

Avant de décider si une action consciente est ou non libre, on devra par suite chercher à comprendre — selon Steiner — si la conscience est elle-même libre ou pas.

« En fait — écrit-il — c'est justement là que se tient la question: il s'agit de savoir si la raison, si les buts ou décisions, n'exercent pas sur l'homme une contrainte analogue à celle qu'exercent les impulsions animales. Si, sans mon intervention, une décision raisonnable surgit en moi avec la même nécessité avec laquelle naissent en moi la faim et la soif, je ne peux alors que la suivre par contrainte, et ma liberté est une illusion » (p.18). Nous ne pouvons donc pas établir, dès le début, que l'action consciente est, en tant que telle, libre, puisque nous devons d'abord découvrir quelle est la valeur d'être conscients: à savoir, puisque nous devons d'abord découvrir quelle est la valeur du penser (en tant que seule activité que nous développons dans le *plein* état de veille).

« Il est évident — écrit justement Steiner — qu'une action ne puisse être libre si son auteur ne sait pas pourquoi il l'accomplit. Mais qu'en est-il pour les actions dont les motivations nous deviennent conscientes? Cela nous amène à la question: « Quelle est l'origine et la valeur du penser? » — en fait, sans la connaissance de l'activité *pensante* de l'âme, il n'est pas possible de se faire un concept de ce qu'est connaître quelque chose, et donc aussi de ce qu'est connaître une action » (p.21).

Nous voici donc au point où le problème éthique tourne dans la direction de celui noétique.

Avant de poursuivre, une précision sera opportune. Steiner — selon tout ce que nous avons vu — se demande qu'en est-il « pour les actions pour lesquelles on devient conscients des motifs ». On peut cependant « devenir conscients » soit de motifs qui ne se sont pas encore traduits en actions, soit de motifs qui se sont déjà traduits en actions, mais qui, au moment où ils ont conformé l'agir, étaient encore inconscients. Qu'il soit donc clair que Steiner se réfère aux premiers et non aux seconds: à savoir qu'il se réfère aux motifs qui concernent des actions futures (dont nous sommes *a-priori* conscients), et non à ceux qui concernent des actions passées (dont nous prenons conscience *a-posteriori*).

Dans sa *phénoménologie de la conscience morale*, Eduard von Hartmann soutient que la volonté humaine est déterminée surtout par deux facteurs: par les « causes motrices » (ou motifs, [motivations, *ndt*]) et par le caractère. Les premières, en qualité de « stimuli



du milieu », conditionnent la volonté humaine de l'extérieur, tandis que le second la conditionne de l'intérieur.

En effet — Steiner explique — « Si l'on considère les hommes comme étant tous pareilles ou seulement différents de manière irrelevante, alors leur vouloir apparaît déterminé de l'extérieur, c'est-à-dire par les circonstances qui se présentent à eux. Si, par contre, on considère que pour des hommes différents, une représentation devient un motif d'action uniquement lorsque leur caractère est tel que la représentation suscite en eux un désir, alors l'homme apparaît déterminé *du dedans* et non *du dehors* » (p.17).

Étant donné, donc, deux individus caractériellement « égaux » ou « différents de manière irrelevante sur ce point », que nous appellerons pour cela A, et deux stimuli « inégaux » ou différents de manière relevante », que nous appellerons B et C, nous aurons la réaction (ou actions) b et c: soit des réactions (ou actions) dont la différence reflétera directement celle des stimuli. Étant donné à l'inverse deux individus caractériellement « inégaux » ou « différents de manière relevante », que nous appellerons B et C, et deux stimuli « égaux » ou « différents de manière irrelevante », que nous appellerons par conséquent A, nous aurons les réactions (ou des actions) b et c: soit des réactions (ou actions) dont la diversité reflétera directement celle des deux caractères. Dans ce cas, autant pour faire un exemple, l'idée de fêter le Carnaval, en se rendant peut-être à un bal masqué, il est plus probable qu'elle se traduira chez un caractère « sthénique » (extraverti) que chez un caractère « asthénique » (introverti). À l'instar de Schopenhauer, von Hartmann aussi est donc convaincu que la traduction d'une représentation en action n'est pas le fruit d'un choix libre, mais au contraire une conséquence nécessaire du fait qu'une représentation, en tant que congénitale ou « sympathique » à notre caractère, suscite en nous l'envie de la réaliser.

Le déterministe — comme nous l'avons dit — juge que l'agir et l'action sont toujours « des effets » de « causes » précises (exogènes ou endogènes). On pourrait pourtant se demander: mais le déterministe, cet agir et cette action libres dont il nie l'existence, comment se les représente-t-il? Il ne peut se les représenter — pouvons-nous répondre — que comme un agir et une action « dé-motivés »: ou bien, comme des effets privés de cause. Si l'on tient compte de ceci, il est clair alors que le déterministe nie de fait, pas tant l'existence (en soi) de la liberté, mais beaucoup plus l'existence de la liberté dans la forme dans laquelle, plus ou moins consciemment, il se la représente. Cela confirme que le vrai problème est celui d'apprendre à penser la liberté. Et c'est pour cela que nous, nous nous demandons ce qu'est, dans le cas de l'agir conscient (que l'on pense peut-être à celui du neurochirurgien pendant une opération délicate au cerveau), le sujet qui, à l'intérieur de cet ensemble de « causes » qui forment ces cellules-là, le tissu du corps astral (appelé aussi, et ce n'est pas un hasard, « corps causal ») choisit celle qui, parce qu'adaptée à la situation spécifique, est destinée à déterminer la forme de l'action. Nous, nous demandons en somme ce qu'est la « cause » des causes. Et si nous sommes d'accord sur le jugement non libre de toute action dont la cause réside dans le corps physique (minéral), dans le corps éthérique (végétal) ou dans le corps astral (animal), nous nous demandons, toutefois, s'il ne faut juger autrement cette action dont la cause réside par contre dans le Je. Pour quelle raison, en effet, le Je ne pourrait-il pas se poser en être à l'origine des causes également (ce qui équivaut à dire, l'élément humain de l'homme)?

Mais comment fait-on pour reconnaître *qui* pose les causes? En fait, opérer ce genre de reconnaissance est tout autre que facile. Il s'agit en effet d'un « diagnostic préférentiel » qui présuppose, chez celui qui veuille le faire, la capacité d'un vrai et authentique « discernement des esprits: capacité qui peut être de toute manière éduquée et développée par quiconque assimile avec sérieux et profondeur la science de l'esprit. De toute manière il faut dire que le *qui* est presque toujours révélé par le *comment*. À ce propos, on dit que Freud, un jour, a répondu à son interlocuteur: « Ce que tu dis me convaincrat, si tu ne le disais pas de la manière dont tu me le dis ». Dans cette circonstance, le *comment* avait donc été pour Freud, plus important que la *chose*. Mais pourquoi cela avait-il été plus important pour lui? Parce que le *comment* manifeste peut révéler le *qui* non manifeste ou occulte. J'ai apporté ici l'ouvrage *Psychologie et Alchimie* et je voudrais vous faire écouter tout ce que dit Jung à ce sujet: « Particulièrement, la question « Qui agit? » mérite l'attention maximale. Parce qu'en dernière analyse, c'est la réponse à cette question qui décide de la valeur de l'action. Pour la société, c'est vrai, le *Quoi* de l'action a, dans un premier temps, l'importance maximale puisqu'il a une évidence immédiate. À longue échéance pourtant, l'agir juste aux mains de l'homme faux aura des effets néfastes. Qui sait voir loin, se fera d'autant moins éblouir par l'agir juste de la personne fausse que par l'agir erroné de la personne juste. Pour cette raison, le médecin des âmes dirige son attention non pas sur le *quoi*, mais au contraire sur le *comment* de l'action, parce que dans celui-ci est comprise toute l'essence de la personne qui agit ». Certes, Jung distingue la personne « juste » de celle « fausse », tandis que Steiner distingue, *dans une même personne*, le Je du « corps astral » et recommande à son tour de faire attention au *comment* (à la modalité) puisque c'est justement celui-ci à pouvoir nous guider à la découverte de *qui*, entre les deux, est « l'agent » effectif. « Le chemin du coeur — dit Scaligero (réflexion en fait empruntée à Steiner, ndt) — passe par la tête ». Ne disposant pas du temps nécessaire pour approfondir une affirmation de ce genre, je me limiterai ici à observer qu'un chemin du cœur qui ne passe pas par la tête n'est pas un chemin du cœur, mais une voie viscérale ou « hystérique ». D'autre part, un chemin du cœur qui ne *pass*e pas par la tête, mais s'y *arrête*, n'est pas non plus un chemin du cœur, mais un chemin fantaisiste ou « neurasthénique ». Cela vaudrait la peine de méditer, à ce sujet, l'image de l'Évangéliste Jean qui, dans la *Dernière Cène*, fresque réalisée par Ghirlandaio au Couvent de la Toussaint, pose la tête sur la poitrine et le cœur du Christ.

(Traduction Daniel Kmiecik)