

« Phénoménologie de la conscience » et « idéalisme objectif »
Une réponse à la contribution de Johannes Wagemann : « La considération pensante de Steiner
et l'idée de l'idéalisme objectif »
Hartmut Traub

La contribution désignée dans le titre de cet article de Johannes Wagemann lors du *Colloque des experts « Philosophie et Anthroposophie »*, le 16 janvier 2013 à l'Université Alanus de Alfter est structurée de manière multiple. Pour l'essentiel, elle tourne autour de deux points capitaux. Pour le premier, il s'agit de la reconstruction de l'*idéalisme objectif* de Steiner ainsi que de la caractérisation de l'*observation pensante*. Ce faisant Wagemann se réfère avant tout aux *Introductions aux écrits de sciences naturelles de Goethe* (Steiner, 1987) et de la thèse de Steiner, publiée en 1894, *Vérité et science* (Steiner, 1980). Le second point capital de la contribution entreprend la tentative d'une confrontation critique, de temps à autre polémique avec les embases de reconstruction de mon ouvrage *Philosophie et anthroposophie* (Traub, 2011) au sujet de *idéalisme objectif* et de l'*observation pensante*.

Dans ma réponse, je suivrai le cours de la conférence et avec cela, je commenterai aussi la critique de mon ouvrage ainsi que les propres analyses de Wagemann.

Critique textuelle bivalente et tradition de phénoménologie de la conscience

Dans le premier point critique de mon analyse, Wagemann en admoneste la « critique textuelle pensante bivalente ». Il est justifié que mon travail défende la conception que Steiner tente à de multiples reprises de rendre sa position plausible « *ex negativo* », c'est-à-dire d'apporter la preuve de la vérité de ses propres thèses par la « réfutation » des thèses de ses adversaires philosophiques. Qu'à l'occasion avec ses duellistes, il n'ait pas fait sa mijaurée, mais au contraire, il ait dénaturé leur position jusqu'à la caricature et qu'il n'ait pas lésiné non plus avec cela, je l'ai démontré en de nombreux endroits et en fait la remarque de manière critique : « Schopenhauer, le génie borné », l'impératif catégorique de Kant, — une voix de l'au-delà » et ainsi de suite. Ce que Wagemann semble relever comme *jugement aiguë de ma part*, ne sont pourtant que des *faits concrets* démontrables à tout moment tirés des textes de Steiner. À mon avis, il y a peu de sens à les contester. Steiner travaillait à l'occasion de cette façon.

Par contre, il n'est pas justifié que mon travail soit grevé par les preuves de cette manière de procéder de Steiner. Une grande partie, je pense même la partie prépondérante de mon livre, se préoccupe de la reconstruction et de l'exposition différenciée des conceptions philosophiques des écrits de Steiner soumis à une investigation prenant en considération leur contexte idéal historique. La reconstruction n'y procède pas seulement de manière argumentative analytique, au contraire elle est aussi herméneutique et en établit les termes du problème. D'une stratégie d'analyse couramment bivalente, il ne peut donc pas être question.

Trois questions à la « double stratégie transdisciplinaire de Wagemann

En complément de la tentative qu'on m'impute, d'avoir analysé les écrits philosophiques de Steiner rien qu'avec une « critique textuelle pensante bivalente », ce que je conteste, Wagemann défend une disposition interprétative tirée de « la ligne traditionnelle goethéenne, au sens le plus large, d'une phénoménologie de conscience empirique » : la « double stratégie transdisciplinaire » de Wagemann (p.133). J'admets que ce procédé d'interprétation du « philosophique argumentatif aussi bien que du phénoménologique goethéen de conscience » a son charme et ses avantages. À l'occasion de quoi, il ne me saute pas aux yeux qu'il soit censé s'agir en cela, dans l'exposition et dans la fondation, de deux procédés hétérogènes. En outre, la « double stratégie » de Wagemann semble déraiper dans le modèle du penser « bivalent », qu'il a si violemment critiqué tout à l'heure, dans mon embase d'analyse. Peu importe le comment. Je donne au procédé de la « double stratégie transdisciplinaire » trois sorte de choses à méditer.

1. Quelle est la ligne traditionnelle de la phénoménologie de conscience empirique goethéenne ?

En ce qui concerne la conception goethéenne du monde, qui est si volontiers mise en jeu, avant tout par les chercheurs anthroposophes sur Steiner, sur laquelle on s'autorise une fondation de base du penser de Steiner, on doit bien constater qu'il y s'agit moins de Goethe lui-même, que beaucoup plus de la manière de lire et d'interpréter Goethe par Steiner, en particulier les écrits de sciences naturelles du Prince des poètes. Cela n'est même pas du tout contesté par Steiner lui-même dans ses *Introductions aux écrits de sciences naturelles de Goethe* (Steiner, 1987, p.121). Au contraire. Au sujet de l'état du point de vue scientifique de Goethe, non existant mais bien au contraire à reconstituer : il y est dit : « Il nous [à savoir, à Steiner] incombe [...] la tâche, à partir de tout ce qui se présente à nous du Prince des poètes, de reconnaître le noyau philosophique, qui reposait en lui, et d'en ébaucher une image » (ibd.). C'est avec son propre « idéalisme objectif », donc, que Steiner s'approche de Goethe, pour « pénétrer dans son essence » (ibd., p.127). D'une authentique ligne traditionnelle *goethéenne* d'une « phénoménologie de conscience empirique », on ne peut par conséquent que difficilement parler, que sous la condition préalable d'une reconnaissance de l'interprétation steinerienne de Goethe. Mais cela inverse la situation de fondation entre le penser philosophique de Steiner et sa base fondamentale dans la « conception du monde de Goethe ». Si de ce fait, elle n'est pas même totalement abrogée. Car c'est l'amorce du penser du Steiner philosophique-idéaliste, qui — conformément à la manière anthroposophique de lire — croit avoir découvert dans les écrits de sciences naturelles de Goethe une « méthode de conscience phénoménologique ». Et ce n'est pas Goethe, qui défend ce procédé. Parce qu'il en est bien ainsi, Steiner peut aussi affirmer dans sa thèse qu'il peut exposer sa théorie de la connaissance — qu'il a développée dans les *Grandes lignes* (Steiner, 2003) en référence à Goethe et Schiller, sans problème ni perte substantielle, même en renonçant à ce cadre référentiel. J'ai discuté de ce thème dans mon ouvrage au chapitre « Steiner sans Goethe ».

2. Phénoménologie de conscience empirique et observation pensante

Avec le problème de la reconstruction du point de vue de Goethe par Steiner, se rattache une autre difficulté. Ma requête c'est de comprendre des écrits philosophiques, précoces, de Steiner à partir d'eux-mêmes et de leur contexte, et non pas à partir de leur ré-interprétation anthroposophique ultérieure. Aussi peu que l'on puisse parler, sans réserve, d'une « ligne traditionnelle de phénoménologie de conscience goethéenne » — en tant que base ou point de référence pour le penser de Steiner — aussi peu se présente-t-elle elle-même en tant qu'une méthode *démontrée* ou utilisée. On ne la reconnaît qu'en suivant l'hypothèse de travail (essentiellement anthroposophique, d'ailleurs) de la théorie cognitive goethéenne de Steiner. Parce qu'il en est bien ainsi, Wagemann parle en effet aussi du fait que Steiner a défendu cette méthode moins vers l'extérieur qu'il l'a beaucoup plus utilisée vers l'intérieur, pour ainsi dire dans la clandestinité d'un « agissant phénoménologique [*phänopraktisch agierend*]¹ » (p.133). Contre cette cryptologie² méthodologique incertaine, on doit rétorquer que l'on peut seulement dire avec certitude que la méthode de Steiner repose sur une connaissance inférant la réalité [*wirklichkeitserschließend*] que les écrits précoces appellent « la considération/observation pensante ».

Quant à savoir si, et dans quelle mesure, se laisse comprendre et fonder à partir de cette amorce aussi la justification de « phénoménologie de conscience empirique » réclamée par Wagemann pour le Steiner précoce et comment celle-ci, si possible, est cohérente avec la « conception de Goethe », cela vaudrait encore de le démontrer. Un problème important que Wagemann eût à résoudre à cette occasion, serait l'indubitable « primordialité » du connaître ou selon le cas, du penser vis-à-vis de la

¹ Le verbe utilisé ici au **participe présent** : *agi(e)ire, agierend*, signifie bien sûr « agir », on aurait donc pu dire « agissant », mais, car il y a un « mais » ; il est employé dans la nuance d'un rôle à jouer au sens de « bien remplir son rôle ». *ndt*

² Ou bien science de la **cryptographie**. Pour préciser, l'adjectif dérivé *cryptologique* veut dire, « qui renferme la recherche des effets produits par des causes cachées. Le point de vue cryptologique de chacune des sciences. Mot formé par Ampère dans la classification des sciences », nous dit le **Littre**, 2, p.1372. Vous pensez bien qu'ici « je mets des gants » à ma faculté de pouvoir traduire, sans trahir... *ndt*

conscience. Aussi bien *Vérité et science*³ que la *Philosophie de la liberté* traitent de la conscience en tant que phénomène subordonné au penser et au connaître, pour préciser comme le **lieu** de leur réalisation (Traub, 2011, et aussi : pp.110 et suiv. et pp.351 et suiv.). Cela étant, si l'on est censé attribuer à la « phénoménologie de conscience empirique », outre le déploiement des structures fondamentales du penser pur ou bien la reconnaissance du rang d'une procédure équivalente, voire même primordialement équivalente, alors la relation de tous les deux ensemble devrait être éclaircie. La simple affirmation que le Steiner précoce ait explicitement défendu une telle amorce de phénoménologie de conscience de provenance goethéenne, ne mène pas plus loin dans la cause. Présupposer que tout soit donné, sans plus et faire à mon analyse à partir de cette entreprise « risque-tout », une admonestation critique, je tiens cela — avec de bonnes raisons, comme je le pense — pour problématique.

Sur les points d'appui anthroposophiques intéressants dans *Vérité et science* qui parlent en faveur d'une *authentique* amorce *stéinerienne* vers une « phénoménologie de la conscience » ou bien pour une « phénoménologie de l'âme » qui s'en tire sans recours à Goethe, j'ai renvoyé au chapitre « Amorces précoces d'une doctrine corporelle de l'âme » (Traub 2011, pp.114 et suiv.). Il y est dit, au sujet de l'idée de Steiner de la « physiognomonie d'ensemble » de la conscience et autre : « Cela [...] tombe sous le sens qu'avec « l'idée d'ensemble physiognomique⁴ » de la conscience nous avons devant nous une forme précoce de ce que Steiner a développé, plus tard, dans son anthroposophie et science de l'occulte en tant que doctrine des corps spirituels ou d'âme et différentes corporifications du Je » (Ebd., p.114) À la question de théorie cognitive, abordée plus haut à propos de la primordialité du penser et du connaître vis-à-vis de la conscience, il n'est pas répondu avec cela. Mais il s'avère bel et bien qu'avec ces réflexions, un reproche de Wagemann, que mon travail méthodologique argumente de manière unilatérale ou bien ignore les impulsions de Steiner vers une manière d'observer engageant la conscience phénoménologique, n'est pas intenable.

3. Phénoménologie de la conscience — recherchée en vain !

Troisièmement Wagemann affirme abruptement dans ce contexte que la « nouvelle méthode d'observation, pratiquée par Steiner, d'un « agissant phéno-pratique » — ce qui, dans cette conjonction d'*observation* et d'*agir* [en remplissant bien son rôle, *ndt*], marque plutôt un problème qu'une impulsion de recherche consistante —, que « l'on recherche en vain cette méthode chez ses prédécesseurs » (p.133). Je ne vais pas développer cette thèse à cet endroit, mais il doit être permis de renvoyer au fait que, par exemple, la *Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Hegel, 1973) est éventuellement une bonne candidate, qui a exactement pour thème *Histoire de l'expérience de la conscience avec elle-même*. La *Doctrine de la science* de Fichte, en tant qu'histoire génétique évolutive des « actions de fait », d'une part, et son exposition en tant que « Faits concrets de la conscience », d'autre part, — quand bien même elle utilise de préférence le terme allemand « apparition [*Erscheinung*] » et non le terme grec « Phénomène » — est désignée en recherche comme une *phénoménologie génétique* de l'esprit et de la conscience. (Janke, 1993)

Que Steiner, selon Wagemann, « ait cherché en vain », la « méthode d'observation d'un agissant phéno-pratique » chez ses prédécesseurs, il se peut que cela soit exact, quand bien même des doutes soit justifiés quant à cette affirmation eu égard à l'enthousiasme de Steiner pour le « remarque-toi, toi-même ! » de Fichte. Mais ce qui assurément n'est pas juste, c'est l'affirmation qu'il n'eût point existé de telles théories philosophiques de la conscience et de l'esprit, qui eussent été élaborées avec la méthode de « l'observation d'un agissant phéno-pratique ». Par dessus le marché — et c'est en

³ Que les éditeurs français « compétents » se sont obstinés à traduire par *Science et vérité*, pressés qu'ils étaient, les « braves », de mettre en exergue la « science » anthroposophique, si elle existe, avant la vérité. *ndt*

⁴ Physiognomique, vient de physiognomonie qui est « l'art de juger le caractère, les inclinations par l'inspection du visage / Traité sur cette matière. (avec l'aide du Littré, mais la science désignée ainsi n'est plus du tout « à la mode ») *ndt*

effet une thèse centrale de mon livre — je suis convaincu que Steiner s'est orienté de manière déterminante sur ces « prédécesseurs » du philosophe génétique et, à partir d'eux, il a développé son anthroposophie philosophiquement inspirée. Ce qui se laisse très évidemment démontrer aux réflexions suivantes de Wagemann au sujet de la caractérisation de l'*idéalisme objectif*.

Au sujet de l'histoire idéale de l'idéalisme objectif

Avant d'en venir plus en détail à ce point, je voudrais attirer l'attention sur un problème qui est en relation avec la délimitation de l'analyse de Wagemann, au sujet de l'*idéalisme objectif* chez Steiner. L'analyse de Wagemann commence avec une citation de Steiner tirée de sa thèse. Il y est mis en avant un « *idéalisme objectif en tant que suite nécessaire d'une théorie de la connaissance se comprenant elle-même* ». Wagemann met à profit cette proposition pour s'embarquer immédiatement dans la confrontation immanente d'avec la théorie de la connaissance de Steiner. La seule et unique référence au sujet de l'*Idéalisme objectif*, c'est celle mentionnée à Goethe. Il se peut qu'au premier coup d'œil cela apparaisse plausible, d'autant plus que le second endroit où Steiner parle de l'*idéalisme objectif*, c'est dans les *Introductions aux écrits de sciences naturelles de Goethe* (Steiner, 1987, p.129). Cependant, au moyen de ce traçage immanent de frontière au regard de la genèse du concept d'*idéalisme objectif* chez Steiner, ce qui est estompé progressivement, c'est d'une part, la problématique remontant à Platon d'un idéalisme objectif et subjectif, dans lequel les idées se révèlent en même temps (objectives) et sont reconnues (subjectives). La précipitation de cette cohérence au renvoi idéal sub-objectif est encore à constater dans le « Si l'œil n'était pas de nature solaire » de Goethe. D'autre part, cependant, sur la voie empruntée par Wagemann d'un aveu ouvert de Steiner à propos de la « ligne traditionnelle », son « orientation d'idée acquise sur le fondement de la philosophie idéaliste allemande » (ibid., p.112) reste non prise en compte. Ce rétrécissement de l'horizon de l'histoire des idées est problématique, avant tout pour la raison que Steiner, lui, veut la savoir expressément prise en compte. Car « l'orientation d'idée acquise sur le fondement de la philosophie idéaliste allemande » se trouve si proche de Goethe que « d'elle [...] une manière de voir se laisse(ra) former, comme conséquence de laquelle résulte ce que Goethe a composé poétiquement, ce qu'il a scientifiquement exposé. » (Rbd., pp.121 et suiv.)

Lorsque nous parlons donc de l'idée de Steiner d'un *idéalisme objectif*, cela ne suffit pas pour sa genèse de s'appuyer rien que sur la théorie de la connaissance de Steiner ou bien sur la ligne traditionnelle d'une soi-disant « phénoménologie de la conscience » goethéenne. Car cette strette⁵ n'est déjà pas à justifier rien qu'à partir de Steiner lui-même, et s'avère aussi insuffisante au plan de l'histoire des idées. Ici est requise, pour le moins, l'ouverture d'un débat en direction d'une discussion de l'idéalisme du 19^{ème} siècle commençant, à savoir un regard sur les confrontations autour du transcendantal des idéalismes subjectif, objectif et absolu — et peut-être aussi autour de celui poétique — de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Hölderlin. À l'occasion de quoi, tout particulièrement, l'histoire de l'apparition des idées de l'idéalisme objectif dans la controverse Fichte-Schelling autour de 1801 serait à prendre en considération, laquelle devait avoir été connue de Steiner. Que Wagemann n'aborde spécialement pas ce point dans son analyse, est remarquable. Si sa critique ultérieure se rapporte pourtant à mon amorce d'analyse dans un endroit du texte, dans l'environnement duquel précisément du comment les choses se sont passées, lors de cette histoire de la naissance, dans la controverse Fichte-Stelling, où l'*idéalisme objectif* fut thématiqué (Traub, 2011, p.397).

Combien même Wagemann ne reconstitue pas le contexte historique des idées au sujet de l'*idéalisme objectif*, c'est alors le contexte *historique du problème* dans son analyse au sujet de la

⁵ Strette : terme de musique. Partie d'une fugue, dans laquelle on ne rencontre plus que des fragments du sujet et qui est comme un dialogue pressé et véhément. Strette magistrale, celle qui termine la fugue, quand celle-ci est en canon. (Littré 6, p.6060). Il faut dire qu'en matière de « strettes », les Allemands s'y connaissent très bien depuis Frédéric II de Prusse. *ndt*

« théorie de la connaissance se comprenant elle-même » de Steiner qui n'en devient ensuite que plus manifeste.

Qu'est-ce qu'une théorie de la connaissance se comprenant elle-même, et comment peut-elle être un préalable à l'idéalisme objectif de Steiner ?

Après une détermination, pour ma compréhension trop lisse, trop statique, parce que dichotomique, et aussi en partie inexacte de ce qu'une théorie est et de ce qu'elle n'est pas (« non pas une instance capable de conscience et réflexive », au contraire une « construction idéale fondée sur la représentation », « système de déclarations linguistiquement formulées » (p.133), Wagemann en arrive au nerf de ce qu'il tient pour le centre de la nature et de la méthode de la théorie cognitive steinerienne : à savoir « l'observation processuelle du connaître », fondée sur l'empirisme, un connaître, duquel seulement proviennent subjectivité et objectivité ensuite [ces deux déterminations présupposant d'abord en effet pour Steiner le connaître, *ndt*] et qui donc est de ce fait lui-même *pré-sub-objectif*. Son objet n'est pas le « résultat cognitif intellectuellement saisissable sous la forme de sujet ou d'objet [...], mais au contraire, le processus qui est grévité de ce résultat, qui d'abord donne naissance au sujet et à l'objet. » (Ebd.) Une théorie cognitive se comprenant elle-même, en tant que fondement de l'*idéalisme objectif* chez Steiner, se réfère, selon Wagemann à cette « réflexivité performative dans l'accomplissement de la connaissance » *pré-sub-objective*, à ses « phases, structures, conditions ». Celles-ci sont elles-mêmes les « objets » d'une compréhension de soi épistémologique⁶. La réalité de ce « processus grévité de résultat » se laisse constater, selon Wagemann, rien « qu'empiriquement dans la conscience phénoménale — et cela veut dire observer par l'âme, ou selon le cas, méditativement éprouver. » (Ebd.)

Une théorie de la connaissance qui se comprend elle-même veut dire chez Steiner — selon Wagemann — l'idée « d'un acte allant au concret du penser et de l'intuition immédiate, s'illuminant lui-même et devenant une théorie du connaître ». En tant que suite de cet acte, l'*idéalisme objectif* de Steiner est ensuite à comprendre. (Ebd., p.133) Si un *idéalisme objectif* chez Steiner doit être vu en lien logique d'un acte du penser et de l'intuition immédiate *pré-sub-objectif* se concrétisant, alors, selon Wagemann, il faut en conséquence s'interroger, dans quel sens on peut désigner cet idéalisme comme « objectif ». Après une digression sur ce qui est compris « normalement » sous le terme d'objectivité, selon Wagemann, l'auteur développe son essai d'interprétation au sujet de l'objectivité de l'*idéalisme objectif* chez Steiner. Selon Wagemann, celui-ci consiste dans une « dynamique universelle » qui est caractérisée par deux « conditions d'ajustement processuelles » — l'activité mentale de la production et de celle de s'en abstenir [*die mentale Aktivität des Hervorbringens und des Sichenthaltens*]. À partir de la « dynamique universelle » et des « conditions d'ajustement » Wagemann fait dériver aussi bien son concept attribué à Steiner d'une « objectivité méthodologique » comme aussi la position de départ pour sa propre reconstruction de l'idéalisme idéologique chez Steiner dans un modèle en quatre phases (Ebd. pp.134/135 et suiv.)

Au sujet de cet essai de reconstruction convaincant en soi et originel, il faut s'interroger d'abord, à savoir avant que j'entre dans le détail du modèle des phases de Wagemann, de manière critique sur deux choses.

⁶ L'épistémologie [*epistēmē* « science » + *-logie*] est l'étude critique des opérations logiques des propositions théoriques et des résultats à partir desquels s'organise une science. (la variante psychologique de l'épistémologie génétique étudie la formation des connaissances chez l'enfant. De nos jours, l'épistémologie ne se distingue plus de la théorie de la connaissance (gnoséologie) et de la méthodologie des sciences. De l'une elle hérite un questionnement fondamental sur le réalisme [auquel Steiner a répondu dans *Vérité et science* et *Philosophie de la liberté*, D.K.] ; de l'autre l'identité clairement établie entre le sens d'une question et la méthode pour y répondre [là, nous sommes « gros-Jean comme devant » avec toute notre incompetence par rapport à ce que semble bien avoir réalisé Steiner. D.K.]. (Le Maxi-dico, Édition de la connaissance 1996, condamné au pilon par Larousse pour « plagiat ») *ndt*

L'une : ce que Wagemann se représente, en tant que —exprimé brièvement — acte du penser et d'intuition immédiate *pré-sub-objectif* n'est-il pas véritablement la théorie classique de l'*intuition intellectuelle immédiate à la Fichte* [en français dans le texte, *ndt*] et Schelling ; donc l'auto-éclaircissement, sans désaccord de l'actualité du penser, dont la conscience concrète est le « je-pense » ? J'ai l'impression que c'est cela que Steiner a en tête. Et lui-même propose cette conjecture (Steiner, 1980, p.60).

L'autre : je vois le problème — et cela devint évident au congrès dans la contribution de Marcelo da Vega — que Steiner lui-même ne semble pas avoir été totalement clair sur le contenu de la cause, de ce dont il s'agit avec l'acte du penser et de l'intuition immédiate *pré-sub-objectif*. La formulation la plus dure dans cette affaire, c'est sa séparation dogmatique entre l'actualité de l'acte du penser et son observation (intuition immédiate). « Je ne peux jamais observer mon penser actuel » (Steiner, 1995, p.43). Mais c'est nonobstant pourtant — et certes en opposition aux affirmations de Steiner à cet endroit de la *Philosophie de la liberté* — le penser *actuel*, qui signifie l'*intuition immédiate intellectuelle*, lequel est conscient lui-même dans l'*actus* de l'accomplissement — en tant que Je. À l'occasion de quoi cette conscience caractérise le moment de l'intuition immédiate ou observation. Parce qu'il en est ainsi, Fichte, par exemple, peut affirmer et prouver qu'une théorie circulaire de la réflexion de la conscience de soi, et avec cela comme théorie de fondation de la conscience de soi, est inappropriée. Chez Steiner le thème de « certitude immédiate » dans ce sens est certes toujours en place. Mais qu'il l'eût une fois développé en étant exempt de doute, on ne peut pas l'affirmer. Chez lui, on a toujours et sans cesse l'impression qu'il opère très rapidement avec des formes objectives du penser et certes là où il se meut lui-même véritablement dans l'espace du penser pré-sub-objectif et pré-objectif. Cela devient particulièrement évident au chapitre III de la *Philosophie de la liberté*, où il est dit, au sujet de celui qui dispose de cette capacité de pouvoir observer le penser : « il observe quelque chose, dont il est lui-même le producteur ; [...] il se voit [...] placé en face de sa propre activité » (ebd, p.46). Ce voir-ci, en étant placé devant sa propre activité du penser, n'est cependant pas ce qu'il a en tête, lorsqu'il est question d'une conscience immédiate du penser, à savoir de l'*intuition intellectuelle immédiate*. Car ce que Steiner ici présente, c'est pourtant totalement un savoir-sujet-objet conventionnel. Je (sujet) me vois en face de mon activité du penser (objet) et j'y deviens moi-même conscient. Dans cette « confrontation » je me vois. Ce qu'est ici la source de l'identité du voir et du faire, du Je et du penser n'est pas discutée. Mais c'est précisément de cela qu'il s'agit dans l'*intuition intellectuelle immédiate*. Pour préciser de l'activité du penser, consciente de son soi, à savoir intellectuellement-contemplante ou bien contemplante-intellectuellement, qui n'a besoin d'aucun « pendant » (réflexif), pour se savoir immédiatement lui-même.

À partir de cette circonstance, je tire la conséquence suivante. Je ne veux pas contester qu'une « théorie se comprenant elle-même » de Steiner ait, si possible, son fondement dans un « acte du penser et d'intuition immédiate s'éclairant lui-même » comme le soutient Wagemann. Quant à savoir si cet acte est à interpréter à partir de la ligne traditionnelle de « l'intuition intellectuelle immédiate » de l'idéalisme ou bien de la « phénoménologie de la conscience » d'empreinte goethéenne, c'est à l'occasion secondaire. Toutes deux s'appartiennent mutuellement, en effet, pour Steiner, comme on l'a dit. Mais ce sur quoi je voulais attirer l'attention, avec ma remarque, c'est que les travaux philosophiques du jeune Steiner n'offrent, selon moi, aucune conception — au contenu rigoureux et libre de contradiction — pour « l'état d'exception » produit en tant que fondement de la « théorie cognitive qui se comprend elle-même » du penser qui s'observe lui-même. La tendance vers une fondation réflexive, je ne la considère pas pour tenable dans l'argumentation et avant tout dans la cause. Une conscience de soi se laisse peut-être mettre en évidence de manière réflexive et par contraste, mais pas fonder. Cependant, c'est de cela qu'il s'agit. (*Philosophie et anthroposophie* a intensément débattu cette question, voir Traub, 2011, pp.329-380.)

Consensus et *dissensus*.⁷ Eu sujet de la reconstruction de Wagemann et de la mienne de la théorie de cognition de Steiner

En ce qui concerne à présent la proposition d'interprétation personnelle de Wagemann pour la reconstruction de la théorie cognitive de Steiner, je ne peux qu'être d'accord avec lui sur beaucoup de points. Dans des catégories originelles personnelles (« dynamique universelle » et « condition d'ajustement du processus ») il commente la manière de poser le problème de Steiner au sujet du thème « donné » et du « produit », les modalités cognitives de « discrétion » et « d'activité « créative », des deux sphères à exploiter à partir de cette dynamique fondatrice qui pénètre et éclaire l'arrière-plan des idées et finalement du concept d'objectivité de Steiner méthodologiquement ancrés dans ce processus. — son idée de la réalité.

Je n'ai rien non plus à critiquer au schéma de Wagemann des phases, qui va suivre, du processus du connaître selon Steiner (pp.135 et suiv). Son schéma correspond pour l'essentiel à celui que j'ai exposé dans mon ouvrage — terminologiquement moins original et s'appuyant plus sur les termes employés par Steiner — comme étant celui d'un modèle à six degrés du cheminement vers la connaissance de la réalité (Traub, 2011, pp.78-89). La différence entre nos deux reconstructions, je la vois, chez moi, dans la division en deux du processus de formation du concept (élimination et com-préhension) qui marque, chez Wagemann, *une* phase, sa phase 3. Une autre différence consiste dans le fait que je thématise au degré 6 la méta-réflexion de Steiner sur l'unité originelle de la réalité et du monde universel, qui est artificiellement scindée par l'événement même du connaître. Pourquoi Wagemann est d'avis que ma reconstruction n'en est qu'une « présumée » (p.134), je ne le développerai pas sans plus. Mais bien sûr, si l'on présume [à tort, *ndt*] — ce que je ne fais pas —, que le cheminement cognitif de Steiner renferme un « noyau de phénoménologie de la conscience », qu'il vaut de déblayer, alors la critique de Wagemann reçoit une certaine plausibilité. Seulement pour en dire un mot, la théorie du connaître de Steiner, comme elle se présente dans sa thèse, n'entend aucune phénoménologie de la conscience, au contraire, elle veut être une théorie de connaissance de la réalité. Et celle-ci consiste — et ici, je donne raison à Wagemann — en une variante moderne de l'*adaequatio intellectus ad rem*, ou bien dans « la réunion de l'acte du penser d'avec le contenu du penser » (p.136). Les textes qui se présentent suffisent à sa connaissance, selon moi. Elle n'a pas besoin en outre d'un enrichissement additionnel par un théorie de la phénoménologie de la conscience et de sa terminologie spéciale. Même sur le point de sa réalisation et concrétisation dans le processus d'observation du penser et de la connaissance, ainsi que de sa réflexion, au regard des questions individuelles ou généralement éthiques au sujet de la dignification de la science et de la connaissance pour l'élévation de la valeur existentielle de l'être humain, les textes qui se présentent, même sans interprétation de phénoménologie de la conscience, sont suffisamment instructifs. Donc, en aucun cas je ne souhaiterais m'exprimer contre l'essai d'interprétation originel de Wagemann, avec lequel je suis en effet largement d'accord en cette matière. Au contraire. Ses réflexions, de reprendre en vue les thèses de Steiner au moyen d'une conceptuabilité propre et de les mettre en relief, je la salue expressément.

Capacité de rattachement et critique. Steiner et les positions actuelles au sujet de l'histoire de la conscience

Intéressantes sont aussi les réflexions de perspectives et d'actualisation— qui en aucun cas ne se trouvent en contradiction avec mes analyses — que Wagemann place en conclusion d'une conférence sur le sujet de « l'Histoire de la conscience ». Ce que je voudrais remarquer dans ce contexte en complément ce sont deux choses. L'une, c'est que ces réflexions ne sont réellement pas nouvelles, selon moi. Il s'agit d'exemples actuels qui avaient déjà en vue aussi l'idéalisme en tant que « histoire(culturelle) de la conscience ». Je me souviens, par exemple, de la construction parallèle, connue de Steiner, de l'histoire culturelle et de la conscience, telle qu'elle se présente

⁷ C'est-à-dire dissensions ; ou bien « accord et désaccord » en « bon » français. *ndt*

dans l'histoire de la philosophie de Fichte. (Traub, 1992, pp.91 et suiv.) Elle permet aussi, voire exige sans façons, de signaler et de comprendre certains « phénomènes de conscience » actuels et historiques, dans et en dehors du contexte de l'évolution et de l'histoire culturelle de l'esprit. Un représentant moderne proéminent de cette ligne traditionnelle, selon moi, est Jürgen Habermas avec sa théorie, s'appuyant sur Kohlberg et Weber, de la théorie des degrés homologiques, onto- et phylogénétiques du développement des « structures de conscience » pré-conventionnelles, conventionnelles et post-conventionnelles. Dans quelle mesure le modèle de Steiner de développement cognitif offre, pour cette thèse, une matrice productive, cela vaudrait la peine de le commenter plus intensément.

Un second point aussi, que je souhaiterais annoter au sujet d'une « perspective aventurée » de Wagemann (pp.136 et suiv.), renvoie à mon analyse sur l'imprégnation spécifique de Steiner de son anthroposophie et ésotérisme. Tout d'abord il est à constater, une bonne fois, que je ne tiens absolument pas le « boum en recherches d'introspection et de méditation [...] de ces 20 dernières années » pour un indice assuré de l'irruption d'une nouvelle époque de l'histoire de la conscience. L'ésotérisme et la recherche ésotérique ne sont pas en plein boum seulement depuis ces 20 dernières années. Depuis l'Antiquité, l'ésotérisme et la fondation d'ésotérisme, en tant que contre-mouvement « anti-cyclique » à la profanation et à la sécularisation — à savoir en réaction à « l'ensorcellement » du monde de nature politique, économique ou scientifique, ou selon le cas contre la « laïcisation de l'esprit », ont eu sans cesse une conjoncture, certes avec des imprégnations variées. L'ultime phase haute — et là je suis d'accord avec Wagemann — s'engage bien avec le boom de la méditation et du réveil d'intérêt, scientifique aussi, à l'ésotérisme et à la parapsychologie dans les années 70 du siècle dernier.

Cela étant, en ce qui concerne « l'idéalisme objectif » de Steiner, interprété anthroposophiquement par Wagemann, je suis d'accord avec lui et j'en m'en suis vastement expliqué dans la quatrième partie de mon livre, que la *fondation philosophique* de l'anthroposophie de Steiner ouvre la possibilité, de fonder et de développer tendanciellement son ésotérisme comme *scientifique*. En cela repose une grande critique potentielle vis-à-vis de tout irrationalisme d'esprit sectaire sur le vaste champ de l'ésotérisme. J'en suis convaincu et j'ai aussi signalé cela dans mon ouvrage que Steiner et son entourage, c'est-à-dire, des parties de la Société anthroposophique, ont également vu cela.

De ces deux réflexions s'ensuit qu'il n'y pas de sens à une tentative de Wagemann de m'inventer [à tort ! *ndt*] un *idéalisme objectif*, que je ne défend pas, et de me le délimiter de celui de Steiner (p.137). Une telle tentative ne réussit que sous deux conditions préalables tout aussi dépourvues de sens. D'une part, on doit déclarer l'idéalisme comme appartenant à une époque philosophiquement et historiquement achevée, et donc à mettre au musée et avec cela, surmontée spirituellement et morte. D'autre part, on doit aussi — ce qui n'est pas moins osé — classer mon essai d'interprétation de la philosophie de Rudolf Steiner dans cette manière historicisante et muséale⁸ de considérer. Le sens d'un tel historicisme⁹ audacieux, je ne le vois pas, mais j'en vois bien le danger. Car il isole les relations fécondes, que Steiner [entretient et, *ndt*] relie à l'idéalisme, cela met la main aux racines desquelles l'idéalisme et Rudolf Steiner sucent les énergies de l'esprit scientifique et philosophique.

Par principe

À côté de ces choses marginales, plutôt polémiques, il existe à vrai dire aussi deux désaccords à prendre au sérieux entre celle de Wagemann et ma manière de lire la fondation cognitive théorique de l'*idéalisme objectif* de Steiner. La première dissension se réfère à la détermination de ce qui est

⁸ De « musée », bien sûr, désolé, j'ai dû inventer le terme ainsi que le verbe précédent *historiciser* pour rester fidèle au penser de l'auteur. Quoique les termes *historicité* et *historicisme* eux, existent bel et bien *ndt*

⁹ Lui il existe !, je vous l'avais dit précédemment

« immédiatement donné » comme point de départ de la théorie cognitive et la seconde sur la question de son contenu immanent, idéal. Ces deux aspects, Wagemann les commente en référence à deux endroits concrets du texte tirés de mon livre.

Première dissension et trois reproches

Selon Wagemann, mon ouvrage, en considération du sujet du « donné immédiat » est censé confondre deux choses, ou selon le cas, ne pas les distinguer suffisamment (p.134). « Traub [...] ne distingue pas ici entre le « début méthodique », les « points de départ de la théorie cognitive » [...] et un soi-disant « fondement primordial de tout connaître », ou selon le cas un « primordial, originel et absolu » » (Ebd.). Ici [...] à la page 55, (*Philosophie et anthroposophie*) Traub a cité faussement Rudolf Steiner à deux reprises, c'est-à-dire qu'il a caractérisé Steiner sous une citation mais non pas selon des termes qui ont été prononcés par lui, lesquels inversent en son contraire ses déclarations de manière suggestive » (pp.134 et suiv.).

De quoi s'agit-il ? Il s'agit de la première phase/degré de la théorie de la connaissance dans la thèse de Steiner (*Vérité et connaissance*), à savoir de l'hypothèse d'un « donné-immédiat » en tant qu'élément du « commencement sans préalable » exigé par Steiner à toute connaissance.

La critique de Wagemann renferme trois aspects. Pour le premier, avec la formulation « fondement originel de toute connaissance » je suis censé avoir faussement cité Steiner, en en défigurant le sens. Pour le deuxième, je suis censé ne pas avoir suffisamment pris en compte la différence entre le « commencement méthodique » de la théorie de la connaissance de Steiner et l'hypothèse d'un présumé « fondement originel » à toute connaissance ». Et finalement, pour le troisième, la détermination de théorie cognitive du « donné-immédiat » en tant que « fondement originel » de toute connaissance est concrètement fautive. Ces trois reproches sont injustifiés.

1. « d'avoir mis des termes dans la bouche de Steiner qui ne sont pas de lui »

Le premier reproche, que j'aurais placé dans la bouche de Steiner des paroles qui ne sont pas de lui, et qui donc n'existent pas chez lui, se laisse facilement cassé¹⁰. Le terme utilisé par moi, à l'endroit mentionné par Wagemann dans le livre, est exactement celui utilisé par Steiner dans l'introduction de sa thèse et là selon un concept utilisé dans un sens modifié. L'attribution possessive ajoutée par Wagemann à ce concept « de toute connaissance », se trouve certes dans mon texte, mais pas, comme l'affirme Wagemann, comme une citation de Steiner. Ici, Wagemann cite lui-même improprement.¹¹ Dans le contexte il y est dit : « Et qu'est-ce qui s'avère ou se montre, après

¹⁰ C'est un reproche qui fait « pshitt.. ! » eût dit Chirac dans la circonstance. *ndt*

¹¹ Dans ce qui suit, je redonne les deux paragraphes en question de la page 55 (Traub, 2011). La citation des paroles de Rudolf Steiner (placées entre guillemets simples) provient du texte de la thèse *Le problème fondamentale de la théorie de la connaissance en considération à la doctrine de la science de Fichte. Prolégomènes pour une explication de la conscience philosophique avec elle-même*. Thèse d'obtention du grade de docteur de philosophie à l'Université de Rostock, sans indication de lieu ni d'année de publication.

« Steiner appelle 'fondement originel' de toute connaissance, ce qui est dévoilé par toute réduction accomplie, 'l'image du monde, immédiatement donnée'. Un commencement au connaître 'ne peut [...] qu'être procuré par les images du monde immédiatement données, à savoir ces images du monde qui se présentent à l'être humain, avant que d'une manière quelconque, il les ait soumises au processus de connaissance, et donc avant qu'il n'ait fait seulement la moindre déclaration sur elles, qu'il n'ait entrepris la moindre détermination idéale avec celles-ci' (ebd., p.22). De plus près, l'*immédiatement donné* c'est ce '[qui] passe devant nous, et ce devant quoi nous passons, ceci sans rapport et pourtant aussi non pas une image du monde dans des particularités individuelles isolées, dans laquelle rien n'apparaît qui se distingue d'autre chose, et rien qui n'est mis en rapport avec autre chose, rien de déterminer par autre chose : c'est le *donné immédiat*' (ebd., pp.20 et suiv. souligné par H.T.). Dans un endroit plus loin, où Steiner discute la question de comment à partir de 'l'image du monde immédiatement donnée' une transition et un 'branle' au connaître lui-même est à penser, il détermine aussi 'l'immédiatement donné' aussi comme un 'chaos'. 'Le contenu du monde comme donné est en effet dépourvu de détermination. Aucune partie ne peut donner par elle-même le branle, pour d'elle-même, procurer un commencement d'ordre *dans ce chaos*' (ebd., souligné par H.T.). Est-ce qu'avec la découverte de 'l'image du monde immédiatement donnée' se produit la mise en place d'une fondation originelle

l'utilisation de la méthode du *réductionnisme systématique*, en tant que commencement sans préalable, comme « l'absolu premier » ou « donné », ce qui subit, avant tout connaître, son « branle » et commencement ? Steiner appelle cela, qui est dévoilé par une réduction achevée, complète, le « fondement originel » de toute connaissance, 'l'image du monde immédiatement donnée' (Traub, 2011, pp.54 et suiv.). Concrètement avec l'expression « image du monde immédiatement donnée », avec 'le fondement primordial' et 'branle' de toute connaissance, c'est la même chose qu'on exprime, ce que Wagemann, un peu plus tard, dans ses propres mots appelle une « présentation empirique d'un 'd'abord rendu incertain' avant tout acte de connaissance » (p.135).

Son reproche que, par la formulation « origine primordiale » de toute connaissance, « j'eusse fait dire à Rudolf Steiner des mots qui n'existent pas chez lui », je le repousse donc pour cette raison comme infondé, comme la critique d'une simple « reconstruction présumée » de l'idéalisme objectif de Rudolf Steiner.

2. Commencement méthodique ou détermination ontologique¹² ?

Wagemann m'attribue, dans son second reproche, que je comprends le « donné-immédiat » comme une sorte de « fondation ultime théorique » (ebd.) et que la différence entre ma présupposition en tant que commencement *méthodique* de théorie de la connaissance et sa détermination de contenu n'est pas prise en compte. Ce reproche est aussi infondé. Car celui qui se donne la peine de lire les deux pages de mon livre auquel Wagemann se réfère (Traub, 2011, pp.55 et suiv.), celui-là constatera qu'il n'y est pas question d'une « fondation ultime de théorie ». Beaucoup plus, on y discute l'acception épistémologique et ontologique du théorème appliqué par Steiner du « donné-immédiat », et bien sûr en restant serré au texte. La supposition du « donné-immédiat » a — ainsi peut-on y lire — deux fonctions centrales dans l'*idéalisme objectif* de Steiner. D'une part c'est l'indétermination de l'être, jamais « réellement » donnée, exempte de tout ajout de connaissance, théoriquement supposée. « La même chose ne se présente réellement à l'être humain [...] à aucun instant de sa vie sous cette forme » (Steiner, 1980, p.51). Ici Steiner suit le modèle du réductionnisme de théorie de la connaissance, qu'il connaissait des *méditations* de Descartes et aussi de la *Doctrine de la science* de Fichte. C'est pourquoi avec celui-ci, il procède, en excluant tous les ingrédients référés au sujet du processus cognitif factice, pour parvenir sur cette voie à un non-être « sujet-relatif » ou bien, comme dit Steiner, à un commencement indéterminé de la connaissance (ebd., p.52). Je présume que Wagemann, sous la formulation de « commencement méthodique de théorie de la connaissance » de Steiner veut dire ce « donné immédiat ».

La seconde signification, et celle-ci est aussi suffisamment discutée dans mon ouvrage à l'endroit cité par Wagemann, concerne le contenu concret du « donné-immédiat », ce que j'ai soi-disant désigné par erreur le « fondement originel ». Ici, il ne s'agit pas, à présent, de signification de théorie cognitive, mais de celle *ontologique*, du « donné-immédiat ». À ce propos, il est dit dans *Philosophie et anthroposophie* : « Cela étant, à cet endroit [c'est-à-dire de l'hypothèse théorique-cognitive du « donné-immédiat »] avec l'*idéalisme objectif* de Rudolf Steiner, avec la [...] négation de toute détermination conceptuelle de cet 'absolu d'abord' on n'en a encore en aucun cas terminé. Le 'chaos indifférencié' dans le donné immédiat n'est pas sans fondement. C'est le 'contenu du

satisfaisante à une théorie cognitive ? En aucun cas, car 'l'immédiatement donné (image du monde)' — et en cela repose la difficulté d'un début prétendument dépourvu de préalable de toute connaissance — *est placé (dans le connaître)* et certes, *comme* un tel début et branle, avant tout connaître. Steiner a reconnu ce problème et c'est la raison pour laquelle il insiste sur deux choses. Pour préciser, d'une part, que la 'frontière entre le donné et le connu' ne se laisse pas affirmer comme immédiatement donnée, au contraire, qu'elle « doit être artificiellement tracée » (ebd., p.22). Et d'autre part, que l'immédiatement donné 'ne se pro[pose] réellement à l'être humain [...] tout bonnement à aucun instant de sa vie, sous cette forme [un commencement primordial de toute connaissance]' (ebd., p.20). » *note de Hartmut Traub*

¹² Ce qui est relatif à l'**ontologie**, à savoir à la partie de la métaphysique qui étudie l'être en tant qu'être, dépouillé de ses attributs singuliers et les choses en elles-mêmes, indépendamment de leurs apparences. (Le Maxi-dico, Édition de la connaissance 1996, condamné au pilon par Larousse pour « plagiat ») *ndt*

monde' (Traub, 2011, p.57). En quoi consiste en détail la détermination matérielle du « contenu du monde », c'est ensuite exposé plus loin (ibid). Qu'est-ce qu'a donc encore à dire un reproche de Wagemann d'une différenciation absente entre des déterminations épistémologique et ontologique de « l'immédiatement-donné » ? Je ne peux pas reconnaître de ne pas avoir pris en compte cette différence.

3. Le donné-immédiat — fondement originel ou abîme ?

Ce que Wagemann critique en troisième lieu, c'est ma détermination de « l'immédiat-donné » en tant que « fondement originel ». On a déjà expliqué qu'il s'agit à l'occasion d'un concept de Steiner, qui peut être interprété de plusieurs de manières, et non pas d'une formulation que « je lui eusse fait dire ». Wagemann propose de comprendre le « donné-immédiat » non pas comme une « origine primordiale », mais bien plus comme un « abîme » (p.134). Abstraction faite que dans ce contexte le terme « d'abîme » ne se présente pas du tout chez Steiner, cette proposition s'avère — au moins pour deux raisons importantes — elle-même comme scabreuse, voire en effet abyssale. Car, premièrement, la référence de théorie cognitive au « donné-immédiat » est la garante de la revendication d'objectivité de l'idéalisme steinerien. Cela signifie que compris comme un « abîme », le « donné-immédiat » perd — en tant que « contenu du monde » — sa fonction *matérielle* fondatrice pour la théorie cognitive de Steiner. Secondement, l'interprétation du « donné-immédiat » comme « abîme » parle contre le fait que ce « donné-immédiat », est porteur d'une nature idéale, quand bien même non reconnaissable au premier coup d'œil sensible-empirique, qui vaut de découvrir et d'éclaircir dans le processus cognitif de l'*observation du penser*. Prétendre à un tel « abyssal » est infondé. Problématique est au surplus, selon moi, le « début sans préalable » de la théorie cognitive de Steiner au sens d'une psychologie-cognitive, comme Wagemann semble le faire. Car lorsqu'il dit qu'avec le « donné-immédiat » Steiner a en tête quelque chose comme un « pré-conscient » (p.136), alors la question n'est plus injustifiée, par conséquent, de ce qu'est censé vouloir dire « pré-conscient » chez Steiner, ici, à savoir en 1893/94. Sont-ce cela des allusions à la théorie d'Hartmann de l'inconscient ou bien l'auteur pense-t-il à une théorie du pré-conscient au sens de la psychanalyse ultérieure ? Avec l'accentuation psychologique de Wagemann, un état de cause, sérieusement pensé au plan de la théorie de la connaissance de Steiner, ne court-il pas le danger de se voir interprété d'une manière psychologique, qui prête au malentendu ?

Seconde dissension : Un malentendu et quatre problèmes

A. Le malentendu

Avec le tournant sur la perception sensible de l'être idéal dissimulé du contenu du monde donné, nous nous approchons de la seconde critique de Wagemann menée au texte de mon livre. Dans le contexte, selon moi, impropre, de l'analyse de l'acte d'*intuition intellectuelle immédiate* synthétique, générant sujet-objectivité (p.135). Wagemann cite un passage de mon ouvrage, dont il affirme qu'il se trouve dedans un résultat d'analyse au sujet de la théorie cognitive que « j'attribue faussement à Steiner ». Chez Wagemann, il est exactement dit, que « j'attribue faussement à Steiner mon propre « concept erroné d'un idéalisme objectif, au sens d'une objectivisation ontologique d'éléments idéels » (p.135) ; Pourtant il n'en est rien.

Celui qui considère le texte et contexte, dont Wagemann a tiré la citation, celui-là reconnaîtra aisément que le passage cité par Wagemann est une partie constitutive d'une discussion ouverte *par moi* qui, d'une part, s'adresse de manière critique contre des « considérations purement objectivistes » de processus spirituels — par exemple la neurobiologie — et d'autre part, *contre* la critique du sensualisme mise sur le dos *de Steiner* (Traub, 2011, pp.397 et suiv.). Ici je ne prête en rien de sens faux à Steiner. Cela ne doit pas être trop longuement expliqué qu'avec la *reconstruction systématique* de la signification de l'intuition intellectuelle immédiate et la *discussion d'épistémologie* [en voir le sens à la note 6 du traducteur, *ndt*] nous nous mouvons sur des plans de réflexions très hétérogènes autour de la possibilité d'une considération objective de l'esprit tant

sur le contenu que sur la méthode. Il ne résulte aucun sens de les placer les unes par rapport aux autres dans une relation argumentative, comme le fait Wagemann. Déjà dans la mesure où sa critique va vers un Steiner qui est prétendument poussé faussement par moi dans un théorème de l'erreur.

Le bilan que l'auteur tire de sa critique, n'a certes rien à faire avec le contexte d'analyse de ce passage, qu'il cite, cela touche pourtant un thème concret important dans la théorie cognitive de Steiner, qu'il vaut d'éclairer brièvement une fois encore. Il s'agit — outre de l'oubli du sujet, rejeté par la critique de Wagemann, de la considération purement objectivisante d'un acte du penser, accompli purement et immédiatement, — une fois encore de la question vers le statut ontologique ou bien d'objet théorique de l'élément idéal dans l'idéalisme objectif du Steiner précoce et de celui « anthroposophique ».

Wagemann avait proposé d'expliquer, dans sa reconstruction de l'*idéalisme objectif*, le concept d'objectivité « méthodologique » c'est-à-dire à partir la « pénétration processuelle » réalisée des deux « formes d'adaptation » (« visée expérimentale » et « auto-compréhension d'évidence »). (p.134). « Objectivité méthodologique » veut dire alors, bien sûr pour l'essentiel, une participation active du connaissant à un jeu d'interactions cognitives immanentes entre des actes de création idéels (production de concept) et « une observation retenue » (perception du donné). À partir de ce préalable, Wagemann infère dans sa phrase deux conséquences importantes pour une compréhension de l'*idéalisme objectif* de Steiner. « Premièrement cette base empirique [il veut dire l'objectivité méthodologique], — pour autant qu'on l'a réalisée — justifie pour cela, *ensuite aussi* dans un sens ontologique, de parler d'un idéalisme objectif, comme Steiner l'a fait dans son anthroposophie : comme pénétrabilité du Cosmos par des vertus imaginatives idéelles. » (ebd.) Wagemann avait critiqué dans ma reconstruction de l'idéalisme objectif de Steiner, que celle-ci ne s'est jamais trouvée formulée de la bouche de Steiner. » (p.134) ou bien qu'on lui a donc faussement attribué de « faux concepts » (p.134). Je ne vais pas remettre la balle en jeu simplement sous l'indication d'une fondation et reconstruction, pourtant vraiment volontaire, de l'*idéalisme objectif*, au contraire je vais renvoyer à quatre problèmes résultant de son essai d'interprétation.

B. Quatre problèmes

1. Objectivisme méthodologique versus objectivisme substantiel

Aussi intéressante que puisse apparaître la reconstruction des « conditions d'adaptation », en tant que fondation et caractérisation de l'objectivité de l'idéalisme objectif de Steiner en tant qu'idéalisme de *nature méthodologique*, je la tiens au moins pour nécessitant un complément. Tout d'abord le *point capital méthodologique* placé par Wegmann dans le concept d'objectivité ne me convainc pas. Selon moi, la théorie cognitive de Steiner repose philosophiquement sur rien de méthodologique, mais au contraire à la base d'un concept substantiel d'objectivité. À l'occasion de quoi une substantialité signifie, l'*idéalité* complémentaire au donné réel, d'une part, et la *réalité*¹³ de l'idéal produit (concepts/idées) de l'autre. Toutes deux raccordées ensemble dans le connaître, font ensuite ce que Steiner appelle la *réalité*.

2. Phénoménologie de la conscience versus monisme de théorie de la connaissance

En outre je tiens la fondation de phénoménologie de conscience de détermination de l'amorce d'objectivité méthodologique pour problématique. Car si l'on examine plus en détail les passages-clés sur cette question, dans la thèse, alors il devient évident que pour Steiner — malgré les processus incontestés qui y sont thématiques de perception, de conscience, du penser et du connaître

¹³ Au sens d'une actualité dans le réel de l'idéal. On est là justement dans la parfaite compréhension de *Vérité et Science* de quelqu'un comme le Pr., très regretté, Pierre Feschotte, par exemple, dans une conférence à Valenciennes organisée par la Branche Kaspar Hauser, en 1983 et intitulée : « Qu'est-ce que le réel ? ». Et ça c'est du béton ! On n'a pas besoin d'aller prier à l'église pour s'en assurer. C'est bien pour cela que la réalité *se crée*, elle n'existe jamais comme on croit qu'elle est vraiment : la naissance du réel est un processus **co-créateur de l'humain d'avec le divin**. *ndt*

— il s'agit moins d'une « phénoménologie de la conscience » ou bien de l'éclaircissement d'un « pré-conscient », mais au contraire avant tout de la preuve d'une réalité idéale¹⁴ du contenu donné du monde. On peut aussi appeler cela, avec Wagemann, une ontologisation de l'idéal. Cette preuve est centrale pour Steiner. Car au moyen de cette preuve, on parvient à critiquer d'une manière fondée, d'une part, empirisme / matérialisme / sensualisme et idéalisme (subjectif) / spiritualisme / rationalisme, de l'autre, et contre toutes ces deux lignes, à positionner son propre *monisme cognitivement théorique*. C'est en cela que consiste, selon moi, le cœur-d'intention même inhérente à cette manière de structurer sa thèse.

3. *Ontologie ésotérique versus ontologie exotérique*

Ce n'est peut-être qu'une petite chose, mais la construction conditionnelle, que Wagemann introduit entre la réalisation *empirique* des *conditions d'adaptation* et la justification d'un langage ontologique sur l'*idéalisme objectif* de Steiner, semble pour moi vouloir sortir et aboutir ensuite à adopter ésotériquement un état de fait cognitif exotérique et de « phénoménologie de conscience ». Car sous une « réalisation empirique » Wegmann comprend : l'objectivité méthodologique, « qui est à instaurer par l'individu connaissant » des « conditions d'adaptation de la formation du connaître ». Premièrement, l'accomplissement relié à l'existence de cette réalisation, selon Wagemann, « justifie pour cela, *ensuite aussi*, de parler d'un idéalisme objectif dans un sens ontologique » (p.134) Du fait que le « *ensuite aussi* » soit mis en italique, j'en déduis que Wagemann veut savoir comprise cette mise en relation réciproque effectivement conditionnelle. Mais je tiens cela pour problématique. Car cela voudrait signifier que seul celui qui a (réalisé) la reconstruction de Wagemann de l'*idéalisme objectif* de Steiner en tant qu'objectivisme méthodologique intériorisé, est justifié à parler chez Steiner d'un *idéalisme objectif* dans un sens ontologique. Selon moi, une manière ontologique de parler en considération de l'*idéalisme objectif* de Steiner est aussi possible à un prix inférieur¹⁵. Car, comme nous l'avons déjà montré, Steiner s'appuie au plan de la théorie cognitive, entre autres, sur l'hypothèse empiriquement vérifiable de structures d'essence idéale dans « l'immédiatement-donné », de laquelle se laisse développer de manière concluante — sans emprunt à la phénoménologie de la conscience d'une amorce de clarification ontologique — le caractère d'un *idéalisme objectif* portant une empreinte steinerienne spécifique.

4. *Pourquoi courir le monde ? Au sujet du problème d'une interprétation rétrospective*

En ce qui concerne le crochet anthroposophique ultime, en conclusion des réflexions ontologiques de Wagemann, au sujet de l'*idéalisme objectif* de Steiner, il n'est donc pas contraint, selon moi, de s'évertuer aux « forces formatrices cosmiques » tirées de l'*anthroposophie* de Steiner. Que déjà le Steiner précoce disposait d'une cosmologie et d'une théorie formative suffisamment élaborée, à l'intérieur desquelles les idées sont comprises en tant qu'énergies organisatrices de la réalité et inspiratrices dans les sciences, religion, morale, art et société (et aussi dans un sens ontologique), cela est incontesté. Une mise à l'étalage anthroposophique de ces thèses est bien sûr possible, quant à voir si elle est bien utile, cela devrait encore être clarifié. Pourtant elle n'est ni forcée ou bien totalement requise pour la compréhension de cet état de fait concret¹⁶.

¹⁴ Attention, ici on est avant la création de la réalité en l'être humain terrestre, il s'agit ici, ni plus ni moins, que de la reconnaissance d'une **idéalité réellement existante dans le « donné immédiat du monde »**. Celle-ci précédant celle-là dans le processus du connaître. *ndt*

¹⁵ J'achète ! Car le problème est complexe. *ndt*

¹⁶ Il suffit donc de chercher à partir du « donné-immédiat du monde » et la structure idéale à la base de laquelle il repose dans l'acte connaissant. *ndt*

Résumé

En considération du noyau concret de la théorie se présentent chez Steiner d'un *idéalisme objectif*, il n'existe entre Wagemann et moi aucune dissension fondamentale. J'ai prouvé que ses critiques apportées relativement à mes exposés sont intenable.

Outre le consensus au sujet de la structure de l'*idéalisme objectif* chez Steiner, je voudrais constater au-delà de Wagemann, que la genèse, dans l'histoire de l'esprit et des idées, de l'*idéalisme objectif* et en particulier la confrontation à l'intérieur de l'idéalisme au début du 19^{ème} siècle, devraient aussi être prises en considération pour la configuration spécifique à l'*idéalisme objectif* de Steiner.

Je juge critique la tentative de Wagemann d'une fondation ou bien d'une clarification de l'*idéalisme objectif* de Steiner, à partir d'une conception, non convaincante pour moi, de la « phénoménologie de la conscience goethéenne ». Je tiens la précoce théorie de la connaissance de Steiner, dans son contenu et sa méthode — et sans une telle déduction — pour suffisamment plausible en elle-même, voire même consistante. Car, comme je l'ai nettement clarifié au problème de la phénoménologie de la conscience de l'objectivisme *méthodique*, les structures idéelles — découvertes dans ce réductionnisme au « contenu du monde » — perdent leur caractère fondateur d'objectivité pour l'*idéalisme objectif* de Steiner. Ce qui est originellement mis en place principalement comme une philosophie de la réalité, court le danger de se voir réduit à un phénomène de réalité méthodologique de la conscience (empirique). Ici il faut encore une clarification.

Le renvoi aussi à la Cosmologie anthroposophique, en tant que possible schéma exclusif d'interprétation de la métaphysique et de l'ontologie précoces de Steiner, je la tiens pour peu constructive, voire en effet irritante, aussi longtemps que pour l'état de fait qui est remis en question, son propre potentiel explicatif, le plus souvent est plus concluant et n'est pas épuisé.

RoSE – Research on Steiner Education Vol.3 N°2/2013, pp.139-151.

(Traduction Daniel Kmiecik)

Littérature

Hegel, G.W.F. (1973). *Phénoménologie de l'esprit*, Ouvres de G.W.F. Hegel en 20 volumes, Tome 3, Francfort, p.15.

Janke, W.(1993). *De l'image de l'absolu. Grandes lignes d'une phénoménologie de Fichte*, Berlin/New/York.

Steiner, R. (sans indication de date) *La question fondamentale de la théorie cognitive avec une déférence particulière à la doctrine de la science de Fichte. Prolégomènes à une compréhension de la conscience philosophique avec elle-même*. Thèse inaugurale pour l'obtention du grade de Docteur de philosophie de la faculté de Rostock.

Du **même auteur** (1995) *La philosophie de la liberté*, édition complète des œuvres de Rudolf Steiner, Vol.1 Dornach (Suisse).

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

Du **même auteur** (1987) *Introductions aux écrits de sciences naturelles de Goethe*, édition complète des œuvres de Rudolf Steiner, Vol. 4 Dornach (Suisse).

Du **même auteur** (2003) *Grandes lignes d'une théorie cognitive de la conception du monde de Goethe avec une déférence particulière à Schiller*, édition complète des œuvres de Rudolf Steiner, Vol. 2 Dornach (Suisse).

Traub, H. *La philosophie populaire de Johann Gottlieb Fichte 1804-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

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