

De l'être à l'esprit Lucio Russo

Au lecteur : Le travail suivant est le remaniement (publié sur le site *ospi.it* en italien et en deux parties) d'un écrit de 1995, distribué gratuitement sous forme de fascicule, portant le même titre, aux participants d'un cours d'étude donné par moi au siège de la *Société anthroposophique romaine*.

Lucio Russo

Dans le premier chapitre des *Énigmes de la philosophie*¹, Steiner distingue quatre phases au développement de la pensée humaine.

Dans la première, la pensée se révèle comme une image (mythique) ; le sujet se sent uni à l'objet (au monde) et s'expérimente comme faisant partie d'un tout.

Dans le cours de la seconde (du 6^{ème} siècle av. J.-C. à la naissance du christianisme), ce lien se fait de plus en plus subtil, en arrivant enfin à se relâcher.

Durant la troisième (de la naissance du christianisme à environ le 9^{ème} siècle), la pensée se développe « en cachette dans la chaleur de la conscience religieuse », en réveillant peu à peu la conscience de soi ; le sujet commence à sentir son autonomie, mais il n'est pas encore en mesure de lui donner une base conceptuelle solide.

Dans la quatrième phase (d'environ le 9^{ème} siècle, à Descartes), l'autoconscience, en vertu d'un travail conceptuel intense et raffiné, grandit, mûrit et parvient enfin à formuler le célèbre « *cogito ergo sum* ». Cette formule se trouve au fondement du subjectivisme (individualisme) de la philosophie moderne. Désormais, le sujet conscient de soi s'adresse à l'objet, auquel il fut autrefois uni, dans l'espoir de le faire sien en le comprenant et de pouvoir ainsi re-espérer, à un nouveau niveau plus élevé, « l'union » originaire comme une « communion ».

Gentile écrit : « À tous les philosophes grecs et ensuite aux philosophes médiévaux, le concept de la subjectivité de la connaissance fait défaut [...] La même controverse médiévale entre réalistes et nominalistes se déroule dans un champ sur lequel le problème de l'expérience n'a pas lieu [...] Il s'agit de définir la nature de la réalité et non pas celle du connaître »².

Après Descartes seulement, dit-il encore, on se met à considérer « non plus le monde seulement, dans lequel le sujet reste compris et absorbé ; mais deux termes, l'un desquels, le sujet, de telle nature qu'il convient de se mouvoir de celui-ci au cas où l'on veuille parler, à n'importe quel titre, de l'autre [...] Le dogmatisme chute parce que le sujet surgit : lequel est sûr de soi et de sa vérité : à savoir de ce qu'il pense et de ce qu'est son objet, parce qu'il le pose en être et construit. Ce qui est le sens profond et originaire du « *cogito* » cartésien. L'être du sujet est le résultat (*ergo*) de son penser même, dans lequel consiste son essence. C'est un être expérimenté : une expérience »³ ; et Berdiaev de confirmer : « L'idéalisme allemand a porté à l'objectivisme de la philosophie grecque et de la scolastique, un coup dont il ne peut pas se relever [...] La recherche avait commencé avec Descartes, mais le rationalisme pré-kantien n'avait pas soulevé le problème de manière suffisamment radicale. Il fut nécessaire de transférer le centre de gravité de la philosophie de l'objet au sujet, et à partir de ce moment, on commença à rechercher les clefs du problème de l'être dans le sujet »⁴.

La philosophie de l'être comme « objet » est métaphysique, ontologie ou matérialisme ; la philosophie de l'être comme « sujet » est rationalisme, psychologisme ou idéalisme ; la philosophie de l'être comme *être de l'objet dans le sujet et du sujet dans l'objet* (comme unité de sujet et objet) est philosophie de l'esprit.

¹ R. Steiner : *les énigmes de la philosophie* — Tilopa, Rome 1987.

² G. Gentile : *Introduction à la philosophie* — Sansoni, Florence 1981, pp. 79, 81 & 82.

³ *Ibid.*, p.83.

⁴ N. Berdiaev : *Cinq méditations sur l'existence* — Elledici, Turin 1982, p.63.

Les deux premiers problèmes de la philosophie de l'esprit, ceux du connaître l'expérience et de l'expérience du connaître, transforment la précédente philosophie de l'*esse* en une philosophie du *cognosco* : ou bien en une *gnoséologie*.

Le monde *extérieur* sensible est le monde de l'objet ; le monde *intérieur* celui de l'âme, est le monde du sujet ; le monde spirituel, qui est au-delà de la distinction sujet et objet, est le monde *extérieur de l'intérieur*.

(Le monde extérieur — dit Steiner — doit s'annoncer à l'âme depuis le dehors au moyen de l'élément corporel ; l'expérience de l'âme est purement intérieure ; nous avons ensuite l'esprit qui [...] s'annonce dans l'intimité de l'âme »⁵.)

La tâche de la gnoséologie, c'est de démontrer, non seulement la réalité du monde spirituel, mais aussi, sinon surtout, que celui-ci, en qualité de monde extérieur de l'intérieur (de celui de l'âme), n'est que le monde *intérieur de l'extérieur* (de celui sensible).

Berdiaev écrit : « La théorie de la connaissance s'est toujours fondée sur l'opposition sujet-objet »⁶. Si la philosophie de l'esprit, comme « une théorie de la connaissance », veut vraiment comprendre l'être humain, elle doit cependant se transformer (comme l'exige l'âme de conscience) dans une « science » de l'esprit et reconduire une telle opposition à l'intérieur de l'être humain lui-même, en la posant *logodynamiquement* en termes de *penser-percevoir* (penser-vouloir).

(Steiner déclara, en se référant à *La philosophie de la liberté* : « Je devais d'abord présenter au monde quelque chose qui fut conçu de manière rigoureusement philosophique, même si en réalité ce quelque chose allait au-delà de la philosophie ordinaire. Il était pourtant nécessaire d'accomplir une fois le passage de l'écrire purement philosophique et scientifique à celui de l'écrire scientifiquement et spirituellement »⁷.)

Figurons-nous que nous sommes en train de nous mouvoir avec les yeux fermés et les bras tendus en avant dans une pièce et que soudain, nous touchons quelque chose. Le jugement surgira immédiatement en nous : « il y a quelque chose, ici ! » (« ici et maintenant, quelque chose est »). C'est seulement en ouvrant les yeux que nous pourrions compléter un tel jugement, en déterminant « quelle » est la chose qui « est » (que sais-je une chaise).

C'est comme si, insatisfaits de notre premier jugement, nous eussions adressé à l'objet cette question : « Qui es-tu ? ». Ce qui est singulier, pour le coup, c'est que l'objet interrogé réponde au moyen du sujet interrogant.

Cette cognition sensible a pris son départ de la rencontre et du choc de deux corps, de deux êtres ou de deux volontés : l'un desquels, celui du sujet, s'est cependant révélé capable, à la différence de l'autre, de transformer le simple fait en une *expérience* : c'est-à-dire en une perception, en une sensation et en un jugement.

Dans l'exemple, l'action des mains est effectuée surtout par le vouloir (convoitise) : l'action des yeux est effectuée surtout par le penser (juger) ; toutes les deux actions sont effectuées par le Je.

Nous disons « surtout » parce que le premier des deux jugements (« ici il y a quelque chose ») révèle déjà la présence du penser ; tout comme le second (« ici, il y a une chaise »), pour pouvoir être formulé, a requis l'intervention du vouloir (l'ouverture des yeux). On ressent le premier certain dans la substance (« touchée par les mains »), mais incertain dans la forme, puisqu'il a découlé de la simple *sensation de l'être*.

Suivons à présent, au moyen de l'exposition qu'en fait Gentile, la manière dont Bertrando Spaventa (1817-1883) analyse ce qui se construit dans le sujet, à partir de la connaissance de l'objet.

Gentile écrit : « Commençons par la conscience : la sensation, affirme Spaventa avec Kant et Rosmini, est en-deçà de la conscience, de la conscience minimale ; puisqu'elle consiste simplement dans l'*union*

⁵ R. Steiner : *Anthroposophie-Psychosophie- Pneumatosophie* — Antroposofica, Milan 1991, p.98.

⁶ N. Berdiaev : *op. cit.*, p.63.

⁷ R. Steiner : *Les limites de la connaissance de la nature* — Antroposofica, Milan 1979, p.106.

immédiate, sans *distinction* du sentant et du senti ; là où la conscience est essentiellement un acte instinctif ».

Spaventa localise donc la sensation « en-deçà de la conscience, de la conscience minimale » : c'est-à-dire « en-deçà » de l'âme et donc dans le corps. Mais si la sensation était étrangère à la conscience comment pourrait-elle permettre un jugement ? Parce que générique ou indéterminé, un jugement est toujours un fait de la conscience (« La sensation — affirme Steiner — est la confluence des convoitises et des jugements [*vouloir et penser*] au sein de la vie de l'âme »⁸. En réalité, la sensation n'est pas « en-deçà » de la « conscience minimale », mais elle *est* plutôt la « conscience minimale », c'est ce degré de conscience (sentante) qui permet justement un jugement « minimal » : à savoir, relatif à son être.

Gentile explique encore : « Il y a divers degrés de conscience. Le premier est celui de la conscience purement indicative, qui ne dit d'autre sinon : « ceci », « ceci est ». Mais cette simple indication, sans point de qualification, n'est pas dans la sensation. La forme de cette conscience première dans laquelle pointent les premières lueurs de l'aube des pensées, est un jugement ; un jugement dont le prédicat est le simple être ».

Ici, Spaventa reconnaît que « la forme de cette première conscience » (« ceci est ») est un jugement, mais il confirme que l'indication fournie par elle n'est pas dans la sensation.

Il n'en est pas ainsi. « L'indication fournie par un tel jugement » *est dans la sensation, mais elle n'est pas dans la perception* (qui la précède) : c'est-à-dire qu'elle n'est pas encore, dans le mouvement volitif du Je (dans l'acte perceptif) qui ouvre la voie, au moyen des sens, à l'expérience entière.

Dans la perception, au contraire, *est déjà* ce *quid* ou ce « contenu » (le percept) qui, en passant du corps à l'âme, prend « forme » de sensation.

Comme on le voit ici, Spaventa confond (comme on le fait d'ailleurs encore aujourd'hui) la sensation d'avec la perception et il fait donc endosser à la première la fonction de la seconde.

Gentile écrit toujours : « Le deuxième degré est la conscience perceptive, dans laquelle se résout la contradiction propre à celle indicative qui exige un « quoi » non exprimé comme un « quoi » : dans la conscience perceptive, on a déjà, non plus le simple sujet ponctuel, mais aussi sa détermination, qualité ou propriété. Dans la première conscience, on objective, avec la seconde on qualifie. Et parce qu'ensuite la propriété se détache de la chose singulière et devient un universel, non pas changeant, comme les choses singulières dans lesquelles il peut se rencontrer, mais constant et nécessaire, on a la troisième fonction ou le troisième degré de la conscience : celle intellectuelle. À présent, tous ces trois degrés de la conscience représentent la formation de l'objet de la conscience elle-même, dont les sensations ne fournissent sinon que les simples éléments originaires. Et la conscience en général peut se dire le « mouvement de ces éléments ; lesquels se groupent et s'unissent selon des lois constantes dans certaines formes, et les produits plus ou moins compliqués de cette union sont les objets plus ou moins immédiats de la conscience (actuelle, *ndt*)(de l'expérience) »⁹.

Ici, de deux choses l'une : *ou bien* de tels « simples éléments originaires » (les sensations) n'appartiennent pas (comme il a été affirmé) à la conscience, et on ne voit pas alors comment ils puissent ensuite se grouper et s'unir « selon des lois constantes dans certaines formes », *ou bien* ils ne sont pas en mesure de le faire et ils appartiennent alors à la conscience.

Le fait est que seulement les *concepts*, dans leur « être pour l'autre », comme dit Hegel outre que « en soi », sont en mesure de se grouper et de s'unir « selon des lois constantes dans certaines formes » (logiques), lesquelles sont, à leur tour, des concepts supra-ordonnés ou catégories.

Qu'en résulte-t-il ? Que *dans la sensation, le concept est présent*. De sorte qu'on pourrait dire : la sensation est le concept voilé ; le concept est la sensation dévoilée ; ou bien, en paraphrasant Vincenzo Gioberti (1801-1852) : la sensation est le concept « impliqué » ; le concept est la sensation « expliquée ». Dans la sensation, le concept est « impliqué » parce que le penser est « impliqué » dans

⁸ R. Steiner : *Anthroposophie-Psychosophie- Pneumatosophie* — Religio, Rome, 1939, p.84.

⁹ G. Gentile : *Bertrando Spaventa* dans B. Spaventa : *Œuvres* — Sansoni, Florence 1972, vol. I, pp.137-138.

le vouloir (le penser *dans le vouloir*) ; dans le concept, la sensation est « expliquée » parce que le vouloir est « impliqué » dans le penser (le vouloir *dans le penser*). Dans l'âme, penser le vouloir (et aussi sentir) sont constamment présents puisque constamment présent est le Je.

La science de l'esprit distingue trois niveaux dans le corps : celui physique (minéral) ; celui éthérique (végétal) ; celui sentant [ou de « sensation », *ndt*] (animal). Une chose, donc, est le corps sentant [ou de sensation, *ndt*] (auquel on doit les perceptions), une autre encore est l'âme rationnelle-affective (à laquelle on doit les concepts) et une autre enfin, l'âme consciente (à laquelle on doit l'auto-conscience). Dans trois conférences d'octobre 1909, Steiner a fourni une ample caractérisation de ces trois niveaux ultimes.

Dans la première, consacrée à l'éducation de l'âme sentante [ou de sensibilité, *ndt*], il explique ainsi la différence entre celle-ci et le corps sentant : « Quand nous commençons à expérimenter intérieurement, nous sommes déjà à la limite de l'âme de sensibilité par rapport au corps de sensibilité ou astral qui, par exemple, en nous transmettant la perception, fait en sorte que nous percevons la couleur de la rose. Donc, dans l'âme de sensibilité sont situées les représentations, mais s'y trouvent aussi pareillement toutes nos sympathies et antipathies, nos sentiments, les sensations que nous expérimentons en face des choses »¹⁰. La perception est donc mise en relation (*mediata*) par le corps de sensibilité, alors que la sensation et la représentation sont mises en relation (*mediate*) par l'âme de sensibilité (« Dans l'âme de sensibilité est contenu en effet tout ce qui s'expérimente intérieurement, tout ce qui s'éveille dans l'âme en joies et souffrances, instincts, passions et affects, grâce à la stimulation immédiate du monde de la perception »)¹¹.

(Avec le terme « perception » nous nous référons ici à un phénomène, le *processus perceptif*, dans lequel doivent être distinguées trois réalités différentes : celle initiale de l'*acte perceptif*, qui est un acte du Je ; celle des *percepts* (des contenus de la perception) qui, au travers du corps, parviennent au Je ; celle finale de l'*image perceptive*, qui naît dans l'âme mais rentre ensuite dans le corps pour acquérir une tridimensionalité. Steiner dit : « La perception (*l'image perceptive*) est une représentation transportée dans le monde extérieur »¹². « Représentation » se trouve ici pour *image pré-consciente* (de type « oniroïde ») ; la « représentation » consciente est en effet une *image mnémorique* à brève échéance¹³.)

Au jour d'aujourd'hui, la différence entre la perception et la sensation n'est pas claire et on ignore totalement l'acte perceptif (puisque'on ignore le Je). D'après Descartes, par exemple, la sensation serait une « affection » ; d'après Rosmini, une « passion ». Steiner affirme par contre : « Qu'apprends-je en explorant un objet tiré d'un processus qui se présente, dans ma conscience, comme une sensation ? Rien de plus que le mode sous lequel cet objet répond à l'action qui part de la sensation ; autrement dit : la façon dans laquelle une sensation s'extériorise dans un objet quelconque du monde spatio-temporel. Loin d'être la *cause* qui suscite en moi la sensation, ce processus spatio-temporel est l'*effet* de la sensation dans un objet étendu dans l'espace et le temps [...] Le *quid* qui nous est transmis [...] c'est la perception [...] Mais la manière dont cette perception se présente dans un objet déterminé se trouvant sur la voie qui va de la stimulation jusqu'à la perception, dépend uniquement de la nature de cet objet »¹⁴.

Qu'on s'imagine de lancer une pierre en l'air qui, après avoir brisé une vitre, finit dans l'eau. En traversant ces trois éléments, elle produira des effets qui dépendront, dans leur forme, de la nature de l'air, de la vitre et de l'eau. Une « cause » de la forme (du « comment ») de tels effets (de tels

¹⁰ R. Steiner : *Métamorphose de la vie de l'âme* — Tilopa, Rome 1984, p.13.

¹¹ *Ibid.*, p.16.

¹² R. Steiner : *Anthroposophie-psychosophie-pneumatosophie* — Religio, Rome,1939, p.83.

¹³ Cfr. Francesco Giorgi : *Le grand fourbe*, ospi.it, 27 août 2010. [Traduit en français sous le fichier FG270810.DOC, disponible sans plus auprès du traducteur, *ndt*]

¹⁴ R. Steiner : *Les œuvres scientifiques de Goethe* — Melita, Gêne 1988, p.194.

phénomènes) ne sera donc pas la nature de la pierre, mais celle des milieux (« des objets qui se situent sur la voie ») qu'elle traverse.

Mais quelle est, dans notre cas, la pierre ? Quel est, à savoir, le contenu (le « *quid* ») qui est transmis ? Quel est (ou qui est ?), en somme, ce qui se transforme d'un percept initial indéterminé en une sensation et une image perceptive déterminée ? C'est l'essence spirituelle de l'objet implicite dans le percept et explicite dans le concept, c'est cette *entéléchie* (*noumène*) que le percevoir expérimente *seulement* comme une force (être) et que le penser (ordinaire) apprend *seulement* comme une forme (non-être). Dans l'entéléchie, au contraire, *l'être est l'être de la forme et la forme est la forme de l'être*. Seul l'acte synthétique du Je (union de l'acte du percevoir d'avec celui du penser) peut donc se révéler garant d'un vrai connaître (« La connaissance — dit Berdiaev — est conjugale par essence »)¹⁵.

Sans la présence et « la quiétude laborieuse » du Je, les choses existeraient, mais elles ne pourraient faire « impression », comme on a coutume de dire, sur personne : leurs perceptions et leurs sensations, leurs concepts et leurs images perceptives ne se révéleraient point. Leur essence spirituelle resterait « ensorcelée » [Belle au bois dormant, *ndt*] dans la sphère sensible sans espoir de pouvoir être réveillées et restituées à l'esprit [par le Je « prince charmant », *ndt*]

(Hegel écrit : « Le mouvement du système solaire a lieu selon des lois immuables : ces lois sont sa raison. Mais ni le Soleil, ni les planètes, qui lui tournent autour selon ces lois, n'en ont conscience »¹⁶.) Dans l'image de l'*Uroboros* (dans le serpent qui se mord la queue) est renfermée cette vérité profonde : *Le Je sort de lui-même, au moyen de l'âme et le corps, seulement pour se retrouver lui-même dans le monde et le monde en lui-même*. On peut en effet seulement re-trouver ce dont on s'est précédemment éloignés et séparés.

(Hegel écrit encore : « Tout ce qui advient, advient éternellement dans le Ciel et sur la Terre, la vie de Dieu et tout ce qui s'accomplit dans le temps, tend seulement au but que l'esprit se connaisse lui-même, qu'il fasse de soi son propre objet, qu'il devienne pour lui-même, qu'il se concilie avec lui-même. Il est dédoublement, aliénation, mais seulement afin de se retrouver lui-même et de pouvoir revenir à soi »¹⁷.)

Dans l'espace, les objets se présentent juxtaposés, les uns à côté des autres, les uns en dehors des autres. Même le sujet, à ce niveau, n'est qu'un de tant de un (ego) ; au plus profond, c'est l'Un (Le Je habité par le Christ), mais il ne le sait pas. L'autoconscience spatiale (corporelle) lui permet seulement de se savoir un *singulier* (« l'Unique » de Stirner), différent des autres et de tout le reste du monde. Steiner affirme : « L'unique réalité de la perception se trouve dans la rétention dans une forme déterminée [*dans une pensée déterminée*] la pensée [*le penser*] toujours fluant, sans que nous devions intervenir activement pour la fixer [...] Quoique cet objet soit pour moi l'occasion d'extraire à un moment donné justement cette pensée déterminée [*concept*] de l'unité de toutes les pensées, néanmoins elle ne me fournit en rien les éléments constructifs de celle-ci même. Ceux-ci [*les pensées, les concepts*] je dois les extraire de moi-même »¹⁸.

Comme le concept universalise (spiritualise) la singularité dans le percept qui *existe*, ainsi le percept singularise (naturalise) l'universalité du concept qui *est*. Alors que le sujet s'expérimente séparé du monde, l'opposition surgit entre le sujet et l'objet et, en conséquence, l'impulsion à la surmonter. Spaventa écrit : « Je sais l'objet (conscience), et je me sais moi-même (autoconscience). Dans la simple conscience, moi je savais *seulement l'objet* (je ne me savais pas moi-même comme une conscience, comme un Je). Dans la simple autoconscience, je me savais moi et je savais l'objet. Mais ce double savoir n'était pas *le même* savoir. Or, dans cette forme ultime c'est *le même* savoir. Cette « *mêmmitude* » qui est l'essence du mental (la mentalité). Comme mental, comme cette « *mêmmitude* »

¹⁵ N. Berdiaev : *op. cit.*, p.116.

¹⁶ G.W.F. Hegel : *Cours sur la philosophie de l'histoire* — La Nuova Italia, Florence 1966, p.17.

¹⁷ G.W.F. Hegel : *Introduction à l'histoire de la philosophie* — Laterza, Bari 1967, p.61.

¹⁸ R. Steiner : *Lignes fondamentales d'une gnoseologie de la conception goethéenne du monde* dans *Essais philosophiques* — Antroposofica, Milan 1974, pp.60 & 59.

justement, moi je suis certain que mes déterminations (les déterminations du savoir qu'à présent je suis moi, ou subjectives) sont en même temps des déterminations de l'objet : ce que moi je sais et ce que je pense (ma pensée) est en même temps l'essence de l'objet (des choses). Donc une certitude de moi-même (subjectivité) et être en même temps (objectivité) dans une et même pensée »¹⁹.

Nous avons, dit, précédemment, que sans la présence de la « sérénité laborieuse » du Je, les choses existeraient, mais elles ne pourraient faire impression sur personne. Est-ce ainsi, ou bien est-il vrai, au contraire, comme le soutient Gentile, que « le réel est une création de la pensée » ? Il écrit en effet : « Nous, dans l'expérience, nous nous trouvons plutôt en présence de l'immédiat, du fait, du donné : mais nous nous trouvons en sa présence seulement en vertu de l'expérience. À cause du fait que l'expérience supprimée, le donné est aussi supprimé. Et le même donné est donc un produit et il est donné à l'esprit par l'esprit lui-même »²⁰.

Comme il est vrai, toutefois, que nous nous trouvons en présence du donné « seulement en vertu de l'expérience », ainsi est-il vrai que nous pouvons faire une expérience du donné seulement en vertu de sa présence (« Les choses existent aussi sans moi ; elles ont leur existence en elles-mêmes »)²¹.

On peut surmonter cette difficulté, en évitant ainsi de tomber dans un illusionnisme analogue à celui de l'idéalisme subjectif de Berkeley, seulement en considérant le donné « connu », un donné *transformé*, *transfiguré*, *transsubstantié* : un donné, en somme, non « créé », mais plutôt « re-créé » (racheté ou ressuscité). Se dévoile de cette façon, une autre vérité profonde : *au moyen du connaître humain, l'être devient esprit* (être auto-conscient)²².

Berdiaev écrit : « La connaissance qui dépend de la libre activité de l'être humain n'est pas un réflexe pur, mais une transfiguration créatrice [...] la connaissance est relation d'être à être, acte créateur au sein de l'être [...] C'est la connaissance de l'être au moyen de l'être [...] c'est une communion avec le Logos »²³.

(L'humanité, en évoluant, pénétrera dans une évolution universelle. Le divin-spirituel dont l'être humain provient, comme une entité humaine s'étant cosmiquement étendu, peut imprégner de lumière le Cosmos qui désormais n'existe que dans l'image du divino-spirituel. Ce ne sera plus la même entité qui fut autrefois comme Cosmos, celle qui surgira ainsi grâce à l'humanité. Traversant le degré d'humanité, le divino-spirituel expérimentera une existence qu'il ne manifestait pas avant ».²⁴)

¹⁹ B. Spaventa : *Œuvres* vol. III, p.121.

²⁰ G. Gentile : *Système de logique comme théorie du connaître* — Les lettere, Florence 1987, vol.II, p.49.

²¹ R. Steiner : *Les mystiques* — Libritalia, Vibo Valentia 1997, p.9.

²² Cfr la petite note du 22 janvier 2017 sur le site ospi.it dont voici la traduction (soulignement en gras du traducteur) : « Dans le christianisme, écrit Hegel, « Dieu est révélé comme esprit, et en effet Il est en premier lieu Père, Puissance, un abstrait universel, qui est encore voilé ; en deuxième lieu, il est objet à Lui-même, un Autre de Lui-même, quelque chose qui se dédouble, le Fils. Cet autre de Lui-même est cependant, avec une égale immédiateté, Lui-même ; Il s'y sait Lui-même et s'y contemple — et précisément ce Se-savoir et Se-contempler est, en troisième lieu, L'Esprit Saint. C'est-à-dire, la totalité est l'esprit, ni l'un ni l'autre moment en soi seul. Dieu, exprimé dans la façon du sentiment, c'est l'éternel amour, cet avoir autrui comme son propre soi » [G.W.F. Hegel *Cours sur la philosophie de l'histoire* — La Nuova Italia, Florence 1966, Vol. I, p.42].

Quiconque en viendrait à douter, pour une raison ou une autre, que ce passage de Hegel ne pût constituer un contenu de méditation plus précieux que jamais, ferait bien de réfléchir sur les affirmations suivantes de Steiner :

« Dans l'esprit hégélien c'est arrêtée une vertu, certainement pas une force physique, mais d'une autre nature ; une nature spirituelle, quelque chose, qui doit être accueilli par toute conception spirituelle du monde. En effet, toute science de caractère spirituel devrait être pénétrée de ce système osseux d'idées **arrachées**, grâce à Hegel, à l'ossifiant Ahriman. On a besoin de ce système. On doit dans un certain sens se renforcer au moyen de celui-ci. On a **besoin** de cette froide faculté de réflexion, **si l'on ne veut point dévier**, dans l'ardent désir de l'esprit, vers une mystique chaleureuse, mais nébuleuse » [R. Steiner : *L'élément pérenne de la logique hégélienne et son renversement dans le marxisme dans GRAAL* — Revue de Science de l'esprit, mars 1988, année VI, n°21, p.32.] ; pour les anthroposophes il est d'une importance extraordinaire de se familiariser avec ces purs concepts (de la *Science de la logique* de G.W.F. Hegel, Laterza-Rome-Bari, 1974, 2 vol.) au moyen desquels, un degré après l'autre, on parvient [à compléter le réseau conceptuel]. Il est extraordinairement profitable et cela représente un exercice méditatif extraordinairement fécond, de vivre dans les concepts hégéliens cristallins [on pourrait même écrire ici en français « cristallins », car ce n'est vraiment point-là une affaire de religion confessionnelle, *ndt*] ; c'est un important instrument d'éducation de l'âme. [R. Steiner : *La position de l'anthroposophie en comparaison de la philosophie* — Antroposofica, Milan 2012, p.94.

²³ N. Berdiaev : *op. cit.*, pp.69, 70, 77 et 131.

²⁴ R. Steiner : *Maximes anthroposophiques* — Antroposofica, Milan 1969, p.87.

La libre activité du connaître est donc un processus de transformation *du monde au travers de l'être humain et de l'être humain au travers du monde* : c'est l'*Opus magnum* alchimique qui transforme le plomb (la nécessité) de la nature en or (dans la liberté) de l'esprit.

(L'histoire universelle, écrit Hegel, « est la représentation de la manière dont l'esprit s'efforce de parvenir à la *cognition de ce qu'il est en soi* ». ²⁵)

Le Je absorbe le donné perceptif de la même façon qu'il absorbe, sur le plan physique, l'aliment.

Aussitôt après l'avoir absorbé, il se met en effet à l'élaborer (le digérer) pour en annuler son caractère étranger et le rendre semblable à soi (pour l'assimiler) et pouvoir ainsi « l'humaniser ».

Steiner dit : « Sans une compréhension du monde éthérique aucune compréhension des impressions sensorielles n'est possible [...] La vie entière des sens est un vivre et un tramer dans la sphère éthérique invisible [...] En pénétrant nos organes des sens, l'éther extérieur est anéanti et pénétrant ainsi, il est anéanti dans les organes des sens, il peut être revivifié par l'éther intérieur du corps qui s'oppose à lui. En cela réside l'essence de l'impression sensorielle » ²⁶.

L'anéantissement (catabolique) de l'unité originaire (de l'entéléchie) est effectué par des processus neurosensoriels (l'entéléchie se démembré déjà du fait d'être reçue simultanément par plusieurs organes des sens : ceux-ci, parce que spécialisés, peuvent en effet percevoir et transmettre seulement des qualités singulières d'un ensemble).

Cela se trouve confirmer dans les résultats de la recherche neurophysiologique moderne. John Eccles écrit : « Une composante fondamentale de l'hypothèse est que l'unité de l'expérience consciente soit fournie par le mental auto-conscient et non à partir des mécanismes nerveux dans les aires de connexion de l'hémisphère cérébral. Jusqu'à présent, il a été impossible de développer une quelconque théorie neurophysiologique qui explique la manière dont on puisse atteindre la synthèse d'une diversité des événements cérébraux, afin qu'il y ait une expérience consciente unificatrice de caractère globale ou de *Gestalt*. Les événements cérébraux demeurent disparates [...] Les événements cérébraux ne fournissent aucune explication de notre expérience la plus commune, c'est-à-dire le monde visuel observé comme une entité globale, moment par moment ²⁷ ; et il conclut : « Il faut reconnaître que les expériences parfaites des images visuelles siègent dans le mental, qui semble en mesure d'accomplir une synthèse à partir de l'analyse du cortex visuel » ²⁸.

La conclusion dans le mental du processus visuel est, pour Eccles, une synthèse « a-posteriori » : donc le contraire, de la synthèse « a-priori » de Berkeley (et de tous les idéalistes qui, d'une façon ou d'une autre, se réfère à lui).

Pour surmonter cette difficulté, il faut réaliser que la synthèse « a-priori » n'est en réalité que le donné immédiat absorbé par le Je (le percept). C'est celui-ci, en effet, qui est **1.** analysé au moyen du corps physique, **2.** re-vivifié par le corps éthérique et **3.** re-synthétisé par le Je.

On a donc, en schématisant, la dynamique suivante : **a)** *synthèse a-priori* (percept immédiat) ; **b)** analyse (médiation) ; **c)** *synthèse a-posteriori* (concept média-immédiat).

Eccles démontre bien l'inconsistance des tentatives matérialistes de réduire le problème du mental à celui du cerveau, mais il ne parvient pas à aller au-delà d'une vision qu'il définit de son côté « dualiste-interactionniste ». À ce qu'il dit, ce serait « l'interaction » entre « dendrons » et « psycons », à remplir le vide qui sépare le cerveau du mental. Il écrit : « L'hypothèse selon laquelle le dendron représente l'unité nerveuse du cortex porte à la tentative de découvrir les unités mentales complémentaires qui interagissent avec le dendron, par exemple, dans l'intention et dans l'attention [...] Chacune de ces unités mentales est réciproquement liée de manière unitaire à un dendron [...] De manière appropriée, nous avons défini comme des « psycons » ces unités mentales posées en hypothèse ». Celles-ci ne

²⁵ G.W.F. Hegel : *Cours sur la philosophie de l'histoire*, p.46.

²⁶ R. Steiner : *Esprit et matière* — Antroposofica, Milan 1992 ,pp.125, 126 & 125.

²⁷ J. Eccles : *Comment le Je contrôle son cerveau* — Rizzoli, Milan 1994, pp.49-50.

²⁸ *Ibid.*, p.210.

constituent pas des voies perceptives aux expériences. Elles sont les expériences dans toute leur diversité et unicité. Il pourrait y avoir des millions de psycons, chacun connecté de manière exclusive avec des millions de dendrons. Ce qu'on suppose c'est que dans la nature des psycons, il y ait la capacité de se connecter ensemble pour offrir une expérience indépendamment des dendrons dans un monde exclusif de psycons, qui constitue le monde du je [...] la transmission de psycon à psycon pourrait expliquer l'unité de notre perception et du monde entier de notre mental »²⁹.

Eccles ne réussit donc pas à voir dans les psycons, ce que Spaventa ne réussit pas à voir dans les sensations. Bien qu'il soit passé de la sphère philosophique à la sphère scientifique, le vice critique [de sa démarche, *ndt*] demeure inaltéré.

Les psycons, affirme-t-il, seraient des « unités mentales » en mesure de « transmettre » entre elles, de « se connecter ensemble » et d'exister, « indépendamment » des dendrons, dans un « monde exclusif » qui est le « monde du je ».

Mais ces capacités ne sont-elles pas propres justement aux concepts et aux idées ? Comment donc ne pas reconnaître, dans ce « monde imaginaire des psycons », ce « monde des idées » ou des « formes » (le goethéen « royaume des Mères »), dans lequel le Je (habité par le *Logos*) déverse sa propre « chaleur d'amour » ? (Les idées — déclare Steiner — sont des « récipients d'amour »).

Dans la vie ordinaire, la difficulté de reconnaître la réalité spirituelle des concepts et des idées dérive du fait que l'entéléchie se révèle grâce à la perception, comme une expérience concrète et, à cause de la pensée, comme une notion abstraite.

Cet état des choses est cependant signe d'une besogne à accomplir. Au cas où la pensée abstraite réussisse, au moyen de *l'étude et de l'exercice intérieur*, à se revigorer jusqu'au point de retrouver, à l'intérieur de soi, la même vertu (volitive) dont jouit naturellement la perception, l'expérience du penser et des pensées serait pareillement réelle, sinon même plus réelle que celle ordinaire des percepts. Rosmini, déjà, s'était rendu compte que nous, en principe, *nous pensons l'idée de l'être que nous expérimentons, mais nous n'expérimentons pas l'idée de l'être que nous pensons*. Il écrit : « Si cet être, se déployant lui-même plus manifestement devant notre mental, dégageait de soi sa propre activité, et que celle-ci s'achevait et s'accomplissait, nous verrions Dieu [...] Dans la cognition supranaturelle ces idées là ne restent pas dépouillées et froides ; mais il émane d'elles un sentiment (perception) qui les avive et met en elles quelque chose de positif : ce qui dans les saintes Écritures s'appelle « comprendre avec le cœur »³⁰.

(« Le vide des formes logiques — observe de son côté Hegel — se trouve uniquement dans la manière de les considérer et de les traiter »³¹.)

Une ultime réflexion :

Steiner affirme : « L'âme doit faire avec le cerveau ce qu'un être humain ferait avec le miroir. À la vraie activité pensante, à la « perception » de la pensée, précède un « travail de la pensée » tel qu'il secoue — si par exemple, vous voulez percevoir la pensée « lion » — jusqu'au plus profond du cerveau les parties de ce dernier, de façon que celles-ci deviennent des miroirs pour la perception de la pensée « lion » [...] Si vous voulez remonter à l'activité qui se trouve à la base de la pensée, celle-ci est

²⁹ *ibid.*, pp. 166, 167, 168, 211.

³⁰ Cité dans G. Roggero : *Antonio Rosmini et la fidélité michaélique de notre temps* — Nature et Culture, Alassion (SV) 1988, pp.94-95 ; voir aussi le commentaire De Lucio Russo aux *Maximes anthroposophiques 124/125/126*, sur le site *ospi.it* du 20 septembre 2012. [Les commentaires extraordinaires de Lucio Russo sur les maximes anthroposophiques de R. Steiner sont traduits en français, il s'agit ici du fichier LRMAXAB.DOC, aux pages 222-236, disponible sans plus auprès du traducteur. *ndt*]

³¹ G.W.F. Hegel : *Science de la logique* — Laterza, Bari 1974, volI, p.29.

l'activité qui, à partir de l'âme, a prise sur le cerveau [...] Il faut qu'il y ait avant un élément spirituel-psychique ; celui-ci doit travailler sur le cerveau »³².

Comme on le voit, c'est le « penser » (la « vraie activité pensante ») à faire du cerveau un miroir apte à refléter les « pensées » et à les muter en « pensés » (en représentations).

Cette activité est aujourd'hui révélée, quand bien même indirectement, par la neurophysiologie. Grâce à la mesure des variations du flux sanguin cérébral régional s'est avérée — comme en témoigne encore Eccles — « l'extraordinaire efficacité de la pensée sur le cortex cérébral »³³.

Dans une expérience, par exemple, « lorsqu'un sujet prêtait attention à un doigt sur lequel on était en train d'appliquer une stimulation tactile à peine perceptible, on observe une augmentation du flux sanguin cérébral régional dans l'aire du toucher correspondant au doigt, dans la circonvolution post-centrale du cortex cérébral, comme aussi dans la région préfrontale. Or une telle augmentation devait être due à l'attention mentale parce que durant l'enregistrement aucune stimulation n'était appliquée »³⁴.

Il s'agit d'une donnée extrêmement significative, étant donné que le sang, du point de vue scientifico-spirituel, est le *véhicule fluide* du Je (l'*attention* et l'*intention* sont par contre des signes de la présence du Je, respectivement, dans le penser et dans le vouloir.)

Alors que Ecclès affirme que les psycons sont « les expériences dans toute leur diversité et unicité », tandis que nous, nous n'expérimentons ni ne percevons des psycons, il ne fait donc qu'affirmer, sans même s'en rendre compte, que les concepts et idées sont « les expériences dans toute leur diversité et unicité », et donc que nous n'expérimentons ni ne percevons, par conséquent, **que** des concepts et des idées (des entités spirituelles).

Ce qui est proprement ce que soutient la science spirituelle d'orientation anthroposophique de Rudolf Steiner (« Que la réalité consiste partout en entités ; et ce qui en elle n'est pas une entité, est une activité qui se déploie dans la relation entre un être et un autre »³⁵).

Lucio Russo — Rome 23 septembre 2017 (ospi.it)

(Traduction Daniel Kmiecik)

³² R. Steiner : *La pensée cosmique* — Basaia, Rome 1985, pp.82-83. [Ici Lucio Russo emploie le terme italien d'*elemento spirituale-animico* que j'ai préféré traduire par : élément spirituel-psychique, étant donné que « animique » en français reste encore trop proche de l'animal. Or de toute évidence ici nous sommes sur un plan assez éloigné de la conscience animale. *ndt*]

³³ J. Eccles : *op. Cit.*, p.203.

³⁴ *ibid*, p.110.

³⁵ R. Steiner : *Maximes anthroposophique*, p.106.