

Avant de commencer à lire cette lettre intitulée : **L'extinction apparente de la connaissance de l'esprit dans l'époque moderne** (29 mars 1925), ce sera bien de considérer que si l'on ne tient pas compte, comme fait le matérialisme, de l'histoire de l'âme, il s'avère difficile d'établir quand commence vraiment la « modernité ».

D'après Stephen Toulmin, certains en localisent l'origine « dans l'année 1436, quand Gutenberg adopta les caractères d'imprimerie mobiles ; certains en 1520, avec la rébellion de Luther contre l'autorité de l'Église ; d'autres en 1648, avec la fin de la Guerre de trente ans ; d'autres encore avec la Révolution américaine de 1776 ou celle française de 1789 ; tandis que seulement pour quelques-uns, les temps modernes commencent en 1895, avec *L'interprétation des rêves* De Freud et l'ascension du « modernisme » dans les arts figuratifs et dans la littérature » (1).

Nous savons cependant, que ce ne sont pas de tels événements qui ont engendré la modernité, mais au contraire, c'est la modernité, à savoir l'avènement de l'âme consciente (1413) qui les a engendrés.

« Celui qui veuille correctement juger l'anthroposophie dans sa relation avec le développement de l'âme consciente, doit toujours de nouveau diriger son regard sur l'attitude spirituelle de l'humanité civile qui commence avec l'épanouissement des sciences, et atteint son sommet au dix-neuvième siècle.

Posons devant le regard de l'âme le caractère de cette époque, et comparons-le avec le caractère d'époques antérieures. Tous les temps de l'évolution consciente de l'humanité virent dans la connaissance ce qui unit l'être humain avec le monde de l'esprit. Ce qui était par rapport à l'esprit, s'attribuait à la connaissance. Dans l'art, dans la religion, vivait la connaissance. Ceci changea à l'aube de l'époque de l'âme consciente. Alors la connaissance commença à ne plus se soucier d'une grande partie l'âme humaine. Elle voulait explorer la relation que l'être humain développe avec l'existence quand il tourne ses sens sur la « nature » et le jugement de son intellect. Mais il ne voulait plus s'occuper de la relation que l'être humain développe avec le monde de l'esprit, quand il se sert de sa faculté intérieure de perception, tout comme il se sert de ses sens » (p.212).

Imaginons-nous un homme qui regarde le Soleil. Il sera certain de l'existence du Soleil, mais de rien d'autre, parce qu'il sera aveuglé par la lumière [une expérience à ne surtout pas tenter ! *ndt*]. Celle-ci, si on veut, pourrait être une image de l'être humain des origines.

Imaginons-nous, cependant, que le même homme se mette lentement à se tourner. Au début, il verra encore le Soleil, mais il commencera à voir aussi d'autres choses ; ensuite, il verra toujours plus les autres choses, mais de moins en moins le Soleil. Enfin, quand il sera parvenu à avoir le Soleil dans son dos, il verra les autres choses et non plus le Soleil : par conséquent, il sera certain de l'existence de celles-ci, mais non plus de ceci : à savoir qu'il sera certain des choses qu'il voit, mais non pas du Soleil qui lui permet de les voir. Celle-ci, si on veut, pourrait être une image de l'être humain moderne.

Il s'agit en effet d'un homme qui n'a plus un Dieu (le *Père*) devant soi, mais un Dieu (le *Fils*) qui se trouve en lui (dans le *Je*), et qui par son entremise, illumine le monde (en tant qu'*Esprit Saint*). C'est celui-ci le sens de l'incarnation du Verbe et, pour le dire avec Scaligero, des « nouveaux Mystères » (2).

« À l'aube de l'époque de l'âme consciente — dit Steiner — la connaissance commença à ne plus se soucier d'une grande partie l'âme humaine. Elle voulait explorer la relation que l'être humain développe avec l'existence quand il tourne ses sens sur la « nature » et le jugement de son intellect ».

C'est celui-ci le moment où l'être humain commence justement à *observer et penser*, grâce au Soleil, le monde qu'il a devant lui, mais pas encore à *penser et observer* le Soleil qui le lui éclaire.

« Il en surgit la nécessité de rattacher la vie spirituelle de l'être humain, non plus à la connaissance du présent, mais à la connaissance du passé, aux traditions » (p.212).

Ne voyant plus le Soleil, qu'il avait autrefois en face de lui et n'étant pas encore en mesure de penser et d'observer le Soleil qui illumine de l'intérieur de son âme le monde, l'être humain « rattache » la vie spirituelle « non plus — comme dit Steiner — à la connaissance du présent, mais à des connaissances du passé, aux traditions » : à savoir, qu'il tente de combler le vide d'âme produit par la connaissance sensible au moyen de l'antique connaissance suprasensible.

Ne disposons-nous pas encore aujourd'hui, en effet, d'une connaissance moderne du monde matérielle, mais d'une connaissance antique de celui spirituel ? Parce qu'antique, celle-ci est cependant *mémoire* (de tout ce qui fut connu) et *foi* (en tous ceux qui le connurent), et non pas connaissance.

Elle a été une connaissance tant que l'être humain a profité instinctivement des intuitions, des inspirations et des imaginations qui le reliaient au monde divino-spirituel, mais elle a cessé de l'être quand de telles facultés ont laissé la place à l'état de veille de l'intellect et du représenter, et elles se sont retirées, respectivement, dans la sphère de la mort (ou, comme dit Steiner, dans l'*Apocalypse*, de la « *trance* profonde »), dans la sphère du sommeil et dans celle du rêve.

Je veux vous lire, à ce sujet, certains passages d'une petite note [*noterella*] oubliée par le site « *Osservatorio scientifico-spirituale [ospi.it]* » en commentaire de la déclaration suivante de Benoît XVI : « Un Dieu seulement pensé n'est pas un Dieu. S'il ne se montre pas, nous, nous ne parvenons pas à Lui. La chose nouvelle de l'annonce chrétienne c'est la possibilité de dire maintenant à tous : Il s'est montré. Et à présent, la porte est ouverte vers Lui ».

La petite note dit : « Il nous semble pourtant, à nous, que le Dieu aussi qui « s'est montré » ne soit, que pour l'homme moderne, qu'un « Dieu seulement pensé », puisqu'il « s'est montré » dans le passé aux autres, mais il ne se montre pas aujourd'hui à nous (au point qu'on exhorte à avoir la foi en celui qui affirme qu'« Il s'est montré »). Il ne suffit pas, en effet, qu'un Dieu se montre, il faut aussi un être humain qui soit en mesure de Le voir. Et l'homme moderne n'en est pas en mesure, puisqu'il sait voir seulement tout ce que lui montrent ses sens (physiques). Si cependant la porte est ouverte, grâce au Christ, la « porte » qui va de Dieu vers l'homme, est encore fermée, au contraire, celle qui va de l'homme à Dieu. L'homme moderne est capable en effet de transmettre le souvenir d'un Dieu qui « s'est montré » ou de penser abstraitement un Dieu qui se montre, mais pas d'*en percevoir* la vie, l'âme et l'esprit (pour « arriver » ainsi « jusqu'à Lui »). Et comment pourrait-il commencer à le percevoir (à partir du moment où « un Dieu seulement pensé — selon ce qu'affirme Benoît XVI — n'est pas Dieu) ?n En commençant — comme le savent bien tous ceux qui connaissent l'enseignement de Steiner — à libérer la pensée ordinaire intellectuelle de ce qui la rattache aux sens (physiques), en dépassant ainsi son abstraction, son vide ou son non-être (qui devient autant le non-être du Je, que le non-être de Dieu) » (3).

L'équivoque est-elle claire ? Celle qui fut une « expérience » pour l'être humain du passé ou une « révélation », elle est désormais, pour nous, qu'une « information », une « nouvelle » ou, comme on dit aussi une « pensée reçue » : à savoir une donnée qui ne peut absolument pas faire abstraction du soutien du sentir et du vouloir ou, en un mot, de la foi.

« La vie de l'âme fut scindée en deux. D'un côté surgissait devant l'être humain la connaissance de la nature, tendant toujours plus à progresser en avant, et se développant dans une actualité vivante. De l'autre côté se trouvait l'expérience d'une relation avec le monde de l'esprit dont a relative connaissance avait flué dans des époques les plus antiques. Pour cette expérience, à dû progressivement se perdre toute compréhension de la manière dont autrefois s'était formée la

connaissance correspondante. On avait les traditions, mais plus la voie par laquelle les vérités ainsi transmises aient été connues. On pouvait seulement croire aux traditions » (pp.212-213).

À la scission de la vie de l'âme s'ensuit la scission entre la science et la foi : à savoir, nous venons de le dire, entre la connaissance fondée sur l'observation et sur la pensée, et la mémoire de ce qui « dans les époques les plus antiques » fut connu, mais pas de la manière dont cela fut connu.

Le démontre le fait que la représentation actuelle de l'être humain des origines n'est pas celle d'un initié, d'un illuminé ou d'un voyant, mais au contraire, comme il me semble l'avoir déjà dit, d'un homme des cavernes qui attrape d'une main la massue et avec l'autre traîne son épouse par les cheveux, ou d'un « bon sauvage » adonné puérilement à fantasmer d'âmes, d'esprits et de Dieux.

« L'être humain qui, autour de la moitié du dix-neuvième siècle, eût réfléchi en pleine conscience sur la situation spirituelle, aurait dû se dire : l'Humanité est arrivée à s'estimer capable de développer désormais seulement une connaissance qui n'ait plus rien à faire avec l'esprit ; une humanité antérieure pouvait explorer ce que l'on peut savoir de l'esprit ; mais la faculté nécessaire à cette investigation a progressivement dû se perdre pour l'âme humaine. Les êtres humains n'embrassaient plus, à savoir, avec l'œil de l'âme toute la portée de la chose. Ils se limitaient à dire ; la connaissance n'arrivait plus jusqu'au monde spirituel ; ceci ne peut être qu'un objet de foi » (p.213).

Quaesivi et non inveni [tu cherches et ne trouves pas] : ainsi s'intitule un ouvrage d'Augusto Guerriero (Ricciardetto) (4). Je le rappelai quand nous nous occupâmes de *La philosophie de la liberté*.

Mais que penserions-nous, dis-je alors en plaisantant, de quelqu'un qui, après avoir demandé des cigarettes dans une boucherie, annonçât, *urbi et orbi : quaesivi et non inveni ?*

« Aplanissez les voies du Seigneur », dit le Baptiste, en nous exhortant pour le coup, à *Quaerere et invenire* il *Logos* non plus en dehors de nous, mais à l'intérieur de nous (« Le royaume de Dieu est au-dedans de vous » — **Lc 17,21**).

Voyez-vous, la conscience représentative est aussi dite, par Steiner, « objective », et l'orientation saine de la *libido* est dite, par Freud, « objectale ». C'est en raison de cette orientation ordinaire du penser et du vouloir que nous continuons à chercher l'esprit en dehors de nous, sans le trouver.

Nous ne le trouvons pas, parce qu'il vit désormais dans l'énergie avec laquelle nous le cherchons.

Inverser une telle orientation : ceci signifie « aplanissez la voie du Seigneur », et ceci signifie, comme à l'habitude de dire Scaligero : « remonter le mouvement de la pensée ».

Pensez à un fleuve : son mouvement naturel le mène vers l'embouchure. Quiconque voulût en découvrir la source devrait par conséquent en remonter le cours, en allant à contre-courant.

La même chose vaut aussi pour qui quiconque veuille découvrir la source du penser. Au moyen de l'étude, en particulier de *La philosophie de la liberté*, et de la pratique de la concentration, devrait en remonter *innaturellement, et donc volontairement* le mouvement, jusqu'à parvenir à en découvrir la source où le Je (dans laquelle est présent le *Logos*).

« Pour obtenir quelque lumière autour de ce fait, considérons les temps où la sagesse grecque dut se retirer devant la romanité devenue chrétienne. Fermée par l'empereur Justinien, les dernières écoles de la philosophie grecque, et aussi les ultimes gardiens de la sagesse antique émigrèrent du territoire sur lequel se développait alors la vie culturelle européenne. Ils trouvèrent l'hospitalité auprès de l'académie de Gondishapour en Asie » (dans l'actuelle Iran) (p.213).

Comme le rappelle Massimo Jevolella, dans l'académie de Jundishāpūr (qui fleurit aux alentours de 550 ap. J.-C.), les membres de la communauté chrétienne-nestorienne qui y opérait, non seulement gardaient et traduisaient en langue arabe tout ce qui provenait de l'Antiquité classique (en premier lieu les œuvres d'Hippocrate [env. 460-377], de Galien [env.131-env.201], d'Euclide [~IV^e-III^e],

d'Archimède [env.287-212], de Platon [428-348], d'Aristote [384-322], d'Appolonios de Perga [env. 262- env. 190] et de Ptolémée [env.100- env. 170]), mais cultivaient aussi la médecine, la philosophie, la mathématique et l'astronomie (5).

(Steiner affirme : « Jusqu'au cœur de l'Inde et de l'égyptienne Alexandre, transplanta les connaissances spirituelles sur la nature qu'il avait apprises d'Aristote. Les institutions culturelles fondées par lui dans les divers pays purent donner leurs meilleurs fruits parce qu'il se préoccupa que les hommes de tout peuple entendissent de ce savoir comme le leur, et non pas comme un savoir étranger imposé de l'extérieur par les Grecs. Seule une nature ardente comme celle d'Alexandre put avoir du succès dans une entreprise de ce genre ; dans les temps successifs, toujours plus de philosophes et scientifiques migrèrent vers ces pays à proximité de l'Orient. Parmi les académies fondées par Alexandre en Orient outre celle d'Éphèse, ce fut surtout l'académie de Gondishapour à toujours accueillir sans cesse pendant des siècles, des savants et maîtres grecs. » (6).

L'*arabisme philosophico-scientifique* dont elle était berceau et expression fut cependant contrecarré et phagocyté par l'*Islam* (né en 622), qui transforma l'académie (après 638) en une institution d'études islamiques (écrit Henry Corbin, dans la préface de son *Histoire de la philosophie islamique* : « En faisant abstraction des opinions ou de « l'orthodoxie », qui remettent en discussion la qualité « musulmane » de tel ou tel de nos philosophes, nous entendrons par « philosophie islamique » cette philosophie-là dont la naissance et les modalités sont liées essentiellement au fait religieux et spirituel de l'Islam... ») (7).

Pardonnez-moi, mais pour caractériser ce qui nous intéresse ici de l'arabisme de Gondishapour, j'estime opportun de reprendre, en liberté, une partie d'un article de l'*Osservatorio scientifico-spirituale* », avec pour titre ; *Les coulisses de 666* (auquel naturellement je vous renvoie) (8).

En s'en tenant à ce qu'a affirmé Steiner – dit Weirauch – Sorath « serait un être de nature ahrimanienne » qui « a pleinement développé l'âme de conscience », et dirigerait « certains esprits plus élevés qui avaient l'intention d'exercer une action déterminée sur l'humanité en l'an 666 après J.-C. » (p.12) et Sorath agirait « depuis la Lune » (p.16).

En quoi devait consister une telle action ? De faire en sorte – explique toujours Steiner - que la « sagesse de l'âme consciente » descendît sur les hommes « d'en haut, comme une révélation », et non que les individus s'élevassent en vertu de leur effort (p.126).

Au cas où les intentions des esprits guidés par le démon solaire se seraient réalisées, on aurait donc remis la sagesse en question, non pas comme une conquête du Je, mais comme une largesse du non-je.

Le Je vit, non pas cependant dans la « sagesse de l'âme consciente » (comprise comme un « savoir »), mais dans l'activité intérieure qui sert à la conquérir. Quiconque aurait eu pour cela l'intention d'entraver le développement du Je (de l'âme de conscience ou, pour être plus précis, de la conscience du Je) aurait pu faire le discours suivant, disons à Galilée : « Il n'est aucunement utile que tu t'efforces à observer et à penser le monde tout seul, puisque tout ce que tu pourras conquérir si péniblement toi-même, moi je peux te le donner ».

C'est clair, non ? Et pourtant, pour Weirauch et pour son interlocuteur, il n'en est pas du tout ainsi.

Le premier pose la question suivante: « Rudolf Steiner relate dans ses conférences du **GA 184**, qu'au 7^{ème} siècle, en particulier en l'an 666, aurait pu avoir lieu dans l'Académie de Gondishapour [au cas où elle ne n'eut pas été entravée par l'Islam] une évolution automatique et prématurée de l'âme de conscience, en vertu du fait qu'on aurait fourni à l'âme des contenus de savoir qui ne devaient être conquis que dans le cours ultérieur des deux mille ans, grâce à un développement de l'individualité (...) Comment aurait agi ce vaste savoir sur les hommes de l'époque? ».

Et Schoffler répond: "Rudolf Steiner suppose que seraient apparus quelques génies au savoir immense. Un tel savoir aurait été diffusé au moyen de l'académie et plus encore grâce aux rencontres humaines dans des circonstances diverses. Il aurait été transmis à d'autres ensuite en

cascade. Cela aurait entraîné une accélération énorme et le savoir ainsi obtenu aurait eu une répercussion sur les hommes en les contaminant spirituellement: ceux-ci auraient été corrompus par ce savoir qui aurait agi comme une séduction. Les pensées humaines auraient naturellement été orientées différemment de ce qui est survenu sans cette acquisition de connaissances, laquelle devait être obtenue seulement au cours des siècles ».

À quoi Weirauch réplique en insistant: « Steiner dit à ce sujet que l'âme consciente aurait été formée de façon automatique et l'être humain n'aurait pas pu obtenir un perfectionnement spirituel ultérieur de l'âme. ***Ce qui n'est pas du tout clair pour moi*** (voyez-vous ? [soulignement de F.G.]), c'est la manière dont les âmes humaines auraient pu être paralysées à cause d'un immense savoir, de façon à ne plus pouvoir se développer ultérieurement. Comment faut-il comprendre cela? »

Schoffler répond alors: « En effet, les hommes n'auraient pas pu se développer ultérieurement jusqu'au soi spirituel et aux niveaux spirituels supérieurs; la dianoétique (*l'intellect*, nda) leur aurait suffi. Quand un être humain peut et sait beaucoup de choses, il court le danger de s'arrêter dans son développement ».

Mais Weirauch confesse à ce point : « J'ai cherché à plusieurs reprises à me représenter l'image suivante: supposons qu'aient surgi quelques génies au savoir immense, qu'ils répandent et cela atteint des cercles de plus en plus vastes; ***toutefois je n'arrive pas à concevoir*** (voyez-vous ? [soulignement de F.G.]) comment cela aurait pu freiner l'ensemble de l'évolution future de l'Occident ».

C'est alors que Schoffler déclare: « En effet, ***c'est difficile de l'imaginer*** (voyez-vous ? [soulignement de F.G.]), d'où l'on peut déduire combien cette impulsion aurait été démesurée et accablante... » (pp. 34-35).

Comme on voit, on met toujours maintes fois en lumière le caractère « prématuré » d'une telle impulsion et « l'accablante démesure » du savoir qui en serait dérivé, mais on ne fait jamais aucune allusion à ce qui est au contraire essentiel: à savoir à sa capacité à limiter ou inhiber la libre activité du Je.

Et pourquoi cela n'est-il pas fait valoir ? Parce que la séduction opérée par la perspective d'un tel savoir fait oublier que le problème n'est pas constitué par le savoir, pas sa plus grande ou moins grande ampleur, mais au contraire plutôt par l'esprit qui l'anime et, en l'espèce, par le type de rapport dans lequel un tel esprit se trouve avec le Je humain.

Qu'est-ce donc que le « développement prématuré de l'âme consciente » ? C'est le développement d'une science qui n'est pas à la fois *auto-conscience et liberté*.

Plus salutaire est, en somme, un petit savoir dans les mains d'un grand Je (comme celui, dison de Galilée), qu'un grand savoir dans les mains d'un petit Je.

« C'était l'un des sièges dans lesquels, grâce aux hauts faits d'Alexandre le Grand, s'était conservée en Orient la tradition de l'antique savoir. Il vivait là sous la forme qu'Aristote lui avait donnée.

Mais ce savoir fut saisi par le courant oriental que l'on peut désigner par le terme d'arabisme. Par un côté de son être, l'arabisme est un développement prématuré de l'âme de conscience. Au moyen d'une vie d'âme trop prématurément active dans la direction de l'âme consciente, l'arabisme rendit possible qu'avec luise répandît depuis l'Asie, sur l'Afrique et sur l'Europe méridionale et occidentale, une vague spirituelle laquelle imprégnât certains Européens d'un intellectualisme qui aurait dû venir seulement plus tard. Aux septième et huitième siècles déjà, l'Europe méridionale et centrale reçut des impulsions spirituelles dont la venue aurait été licite seulement dans l'époque de l'âme de conscience » (pp.213-214).

En pensant au goethéanisme (de l'Europe centrale), nous devons penser à une impulsion spirituelle consacrée à préparer le passage de l'âme consciente de la phase de développement scientifico-naturelle à celle scientifico-spirituelle, tandis qu'en pensant à l'arabisme, nous devons penser à une impulsion spirituelle consacrée, par un côté (celui de Gondishapour), à développer de manière

prématurée l'âme consciente et, par l'autre (celui islamique), à potentialiser et congeler l'âme rationnelle-affective.

Jacques Ellul affirme : « Il y a une particularité de l'Islam qui frappe et me paraît intéressante : la fixité des concepts » (9) ; et Alain Besançon écrit : « L'idée d'une révélation progressive (*en devenir*) est étrangère à l'Islam » (10).

Écoutez un peu ce qu'écrit Scaligero : « Au moyen de l'arabisme [*islamisé*] fut immergée dans l'âme occidentale une impulsion à transcender le Je, *avant qu'il y eût ce Je (...)* Le Je éphémère, selon Avicenne, est un rayon du divin qui, après la mort se réabsorbe dans le divin » ; ceci « élimine le sens de la fonction réelle du je quotidien, qui est de conjoindre la vie quotidienne avec l'esprit. Il élimine la possibilité de comprendre que l'éphémère ne naît pas d'un Je éphémère, mais du fait que l'être humain ne se saisit pas lui-même comme Je ; il ne saisit pas l'élément vivant dans le concept, dans lequel s'exprime le pouvoir de synthèse du Je » (11)

Il n'y a pas en effet, pourrions-nous dire, nous, de Je quotidien ou éphémère (un ego), mais au contraire il y a une conscience quotidienne ou éphémère de ce Je spirituel-là qui continue de vivre après la mort.

« Cette déferlante spirituelle pouvait éveiller en l'être humain l'intellectualité, mais pas l'expérimentation plus profonde au moyen de laquelle l'âme s'immerge dans le monde de l'esprit » (p.214).

J'ai dit, il y a peu, que l'arabisme islamisé représente un renforcement des structures et une congélation de l'âme rationnelle-affective.

En potentialisant la tension ordinaire entre le moment « rationnel » et celui « affectif », il congèle la séparation du penser d'avec le vouloir. Le renforcement structurel du penser exaspère le rationalisme abstrait (la tendance à « l'arabesque »), tandis que celui du vouloir exaspère, d'un côté le fidéisme et, de l'autre (de manière plus ou moins sublimée), la sensualité (pour Henry Corbin, écrit Jevolella, « Averroès et Ibn 'Arabî représentent les deux points d'arrivée maximums, respectivement, de la voie rationaliste et de celle mystique ») (12).

Nous savons que le penser et le vouloir sont appelés au contraire à se rapprocher et à se réunir. Rappelons nous que le *Logos* « majuscule » est unité ou synthèse de *logos*, *pathos* et *eros*, alors que le *logos* (« minuscule ») (la *ratio* glacée), ne comprend ni le *pathos* ni d'autant moins l'*eros*. Giovanni dit : La Lumière, celle vraie, qui illumine tout être humain, venait dans le monde » (Jean 1, 9). Pourquoi ressent-il le besoin de dire « celle vraie ? » Évidemment parce qu'il y en a une fausse. Et quelle est la fausse ? C'est la lumière froide du rationalisme, de l'illumination et de l'intellectualisme : celle, justement, du *logos* minuscule ou de l'ego.

« Si donc, du quinzième au dix-neuvième siècles, l'être humain mettait en activité sa faculté cognitive, il pouvait s'immerger dans les profondeurs animiques seulement jusqu'à un certain niveau, auquel il ne rencontrait pas encore le monde spirituel.

L'arabisme, qui pénétrait progressivement dans la vie culturelle européenne, empêchait depuis le monde spirituel les âmes qui cherchaient la connaissance. Il promut avant l'heure l'activité de l'intellect qui était seulement capable de comprendre la nature extérieure.

L'arabisme se révéla très puissant. Celui qui en était saisi, était dominé dans l'âme par un orgueil intérieur absolument inconscient en grande partie. Il sentait la présence de l'intellectualisme ; mais il ne sentait pas l'impuissance du pur intellect à pénétrer dans la réalité. » (p.214)

Nous avons dit que la séduction opérée dans la perspective d'un savoir immense fait oublier que le problème n'est pas constitué par l'amplitude majeure ou mineure du savoir, mais plutôt par l'esprit

qui l'anime et, en particulier, du type de rapport dans lequel le Je humain se trouve avec un tel esprit.

Et de quoi nous parle ici Steiner ? D'un « orgueil intérieur, en grande partie totalement inconscient », qui est, pour le coup, tenté par la « puissance de l'intellectualisme » (par celle d'un immense savoir) sans aucunement percevoir « l'impuissance du pur intellect [*celle du petit je*] à pénétrer dans la réalité ».

Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que nous avons appris à reconnaître (avant tout en nous-mêmes) l'orgueil, la vanité ou le narcissisme, étant donné que là où ces sentiments habitent, la vérité n'habite pas et que là où habite la vérité, ces sentiments n'habitent pas).

Relisons : « L'arabisme se révéla très puissant. Celui qui en était saisi, était dominé dans l'âme par un orgueil intérieur absolument inconscient en grande partie. Il sentait la présence de l'intellectualisme ; mais il ne sentait pas l'impuissance du pur intellect à pénétrer dans la réalité. » J'ai dit, un soir (lettre du 22 mars 1925), que celui qui estimât excessif de parler de l'intellectualisme comme d'une « perversion » de l'intellect, ferait bien de lire un court essai de Franz von Baader, intitulé : *Sur l'analogie de l'instinct de connaître et de l'instinct d'engendrer*. N'y a-t-il pas une analogie entre « l'impuissance du pur intellect à pénétrer dans la réalité » et ce qu'on appelle « *impotentia coeundi et generandi* » ?

Relisez, de Steiner, le chapitre de la *Chronique de l'Akasha* (13) où il parle de la « séparation des sexes » et vous trouverez confirmer la thèse de von Baader.

Sur le plan spirituel, l'*impotentia coeundi et generandi* est l'incapacité de « pénétrer la réalité » pour atteindre l'essence des phénomènes et de s'unir aux noumènes, de sorte à régénérer autant soi-même que la réalité (Goethe disait ; « Seul ce qui est fécond est vrai »). Une elle *impotentia* signifie stérilité : la même stérilité qui caractérise l'auto-érotisme.

C'est ceci, de fait, le caractère de presque toute notre culture actuelle : à savoir d'une pensée qui, partant, plus ou moins consciemment, du présupposé que la « réalité en soi » est inconnaissable, tourne et retourne oisivement et stérilement autour des choses et des problèmes, en se repaissant et en se complaisant de soi-même.

Nous savons que l'intellect, parce que député à connaître le corps (l'aspect sensible) de la réalité, ne peut pas en pénétrer l'essence.

Il est donc juste, de partir de la connaissance du corps de la réalité (comme fait la science naturelle), mais pas de s'arrêter à ce niveau. C'est quand on s'arrête ici, en effet, que tout ce qui va au-delà du corps physique devient « matière de foi » (négative dans le cas de l'athéisme) et non pas de connaissance (« La foi en Dieu —, affirme Margherita Hack — est insondable et inexplicable, mais pas suffisante pour en démontrer l'existence. Mais si c'est pour lui un acte de foi d'affirmer que Dieu existe, c'est aussi pour lui un acte de foi de dire le contraire ») (14).

« On s'abandonnait donc à la réalité extérieure qui tombe sous les sens qui se trouve elle-même devant l'être humain en soi, mais on ne rêvait pas d'aborder la réalité spirituelle.

Telle fut la situation que rencontra devant soi la vie culturelle médiévale. Elle possédait les puissantes traditions du monde spirituel ; mais sa vie d'âme était intellectuellement si imprégnée par l'action, je dirais, presque occulte de l'arabisme, que la connaissance ne trouvait pas accès aux sources desquelles, en ultime analyse, avait pourtant jailli le contenu des traditions.

Jusqu'au haut Moyen-Âge, on mena donc une lutte entre ce que l'être humain sentait instinctivement comme connexion spirituelle, et la forme que le penser en avait assumé au travers de l'arabisme.

L'être humain sentait en lui le monde des idées. Il l'expérimentait comme quelque chose de réel. Mais il ne trouvait pas dans l'âme la force d'expérimenter l'esprit dans les idées. Naquit ainsi le réalisme, qui dans les idées ressentait bien la réalité, mais sans savoir trouver une telle réalité. Le réalisme entendait dans le monde des idées le langage du verbe universel, mais il ne parvenait pas à le comprendre » (pp.214-215).

Reale et Antiseri écrivent : Ce fut au XI^{ème} siècle que l'Occident vint au contact de la culture orientale. À ces temps-là, l'Islam était le dépositaire de la science et du savoir qui avaient été produits par l'Antiquité (...) Mais la culture arabe qui pénétra en Occident était en général une culture grecque traduite en arabe et il en fut ainsi par conséquent, qu'au travers des Arabes, l'Occident put se réapproprier des théories philosophiques et scientifiques du monde grec » (15). Une telle médiation, surtout pour ce qui concerne Aristote, n'a pas été privée cependant de conséquence.

La dialectique d'Aristote — observe en effet Scaligero — fut utilisée (*par Avicenne et par Averroès*) comme forme d'un contenu appartenant à l'âme islamique. Une vision antique du Divin fit sienne la logique d'Aristote : laquelle, comme premier instrument d'une conscience nouvelle du monde, aurait dû apporter dans l'activité rationnelle la vertu du *Logos*, en tant que force radicale de l'Autoconscience. Ce mouvement subit sa paralysie en Europe, grâce à l'Arabisme (*islamisé*), qui niait à l'intellect individuel une capacité suprasensible » (16).

Que veut dire nier « à l'intellect individuel une capacité suprasensible » ? Cela veut dire nier au Je la capacité de penser, non seulement l'essence des choses, mais surtout l'être de toutes les essences, à savoir Dieu.

Dans l'Islam, affirme justement Gianni Baget-Bozzo, Dieu peut être obéi, mais pas pensé (« Il n'existe pas de théologie musulmane qui soit l'analogue musulmane de la théologie chrétienne [...] Il n'existe pas dans le monde musulman ce qui, dans le monde chrétien, est l'idée de Dieu.

N'existent seulement que les attributs de l'action divine. Dieu en soi n'est pas pensable... ») (17).

Eh bien, n'est-il pas significatif (que celui qui a des oreilles, entende) que comme n'est pas pensable, pour l'Islam « Dieu en soi », de la même façon n'est pas pensable, pour Kant, la « chose en soi » ? Et n'est-il pas significatif que la science contemporaine ait faite sienne l'enseignement de Kant ? Boncinelli, dit par exemple : « Entre mes projets éditoriaux, il y a un livre que je voudrais intitulé « *Kant che ti passa* (en gros, *Kant qui te précède*). Ou bien par extension. *S'il te vient un doute métaphysique, Kant qui te précède* (...) qu'est-ce qu'il voudrait écrire ? Que Kant était un biologiste exceptionnel. Il a résolu au dix-huitième siècle deux problèmes fondamentaux, le problème de la connaissance, d'un côté, et le problème de la morale, de l'autre. La biologie moderne a revendiqué totalement ces deux conquêtes de Kant » (18) ; et Piergiorgio Odifreddi lui fait ainsi écho : « Nous, modernes, nous pouvons regarder l'Antiquité avec des yeux différents des anciens ? Nous sommes des modernes aussi parce que nous avons lu la *Critique de la raison pure* de Kant, et nous savons que nous naissons comme des « a priori », au moyen desquels nous percevons le monde extérieur » (19).

(Steiner dit à ce propos : « À l'entrée de la nouvelle phase de décadence, qui signifie la précipitation de toute la vie spirituelle, à l'entrée de cette phase se dresse Kant. Dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, il dit explicitement : « Je dus repousser à l'intérieur de ses limites l'aspiration à la vérité, pour obtenir le champ libre pour ce que veut la religion pratique » De là la séparation entre raison pratique et raison théorique ; dans la raison pratique les postulats de Dieu, liberté, immortalité, purement ordonné au bien ; dans la raison théorique la destruction de toute possibilité de connaissance pour pénétrer dans un quelconque monde spirituel. Telle est la situation historique et certes, sur les traces de Kant, cheminera encore pendant pas mal de temps [*comme nous l'avons vu justement*] l'aspiration à la sagesse de notre temps » (20).

Attention : dans la citation de Kant, où l'on lit « religion pratique » on devrait probablement lire « raison pratique ». Celles-ci de toute manière sont bel et bien les paroles de Kant : « Moi, j'ai dû supprimer le *savoir* pour lui substituer la *Foi* » (21).)

Comment ne pas s'émerveiller donc que de l'idée d'un « en soi » impensable soit dérivé le nominalisme sur lequel s'appuie le matérialisme : à savoir la conviction que « l'en-soi », à savoir le concept ou l'idée, n'ait aucune substance ou réalité ?

Vous rappelez-vous de ce que je dis lorsque nous étudiâmes *La philosophie de la liberté* ? Je dis que le Je se détermine en répandant sa propre *énergie (volitive) dans la forme (pensante) de l'idée*.

Je le dis en ayant présent à l'esprit que Steiner appelle les idées des « récipients d'amour ». l'amour que le *Logos* déversa dans le Je, celui-ci le reverse en effet dans les idées, en les remplissant ainsi de ce contenu.

Quand est-ce que l'on devient donc nominaliste ? Quand on est capables de saisir la *forme* de l'idée, mais pas leur contenu : c'est-à-dire, l'être *du Je*, du *Logos* ou de l'amour. Et quand est-ce qu'on est incapables de saisir un tel contenu ? Quand on a été préalablement capables de saisir la *forme* de l'amour dans le penser : dans ce penser qui, comme dit Scaligero, est le « point de prise du Je dans la conscience » (22).

Vous rappelez-vous ? »Aucune autre activité de l'âme de l'être humain est aussi facile à méconnaître que le penser. Le vouloir, le sentir, continuent à réchauffer l'âme humaine, même après, dans le revivre de l'état d'âme originel. Trop facilement, au contraire, le penser, dans ré-évocation, nous laisse froids : il semble dessécher la vie de l'âme. Mais ceci est justement seulement l'ombre fortement active de sa réalité tissée de lumière et s'émergeant avec chaleur des manifestations du monde. Cette immersion advient avec une énergie fluente dans la même activité pensante, laquelle est force d'amour de nature spirituelle » (23).

« Le nominalisme qui s'y oppose, ne pouvant comprendre ce verbe-là, en nia carrément l'existence. Pour le nominalisme le monde des idées n'était qu'une somme de formules dans l'âme humaine, sans racines dans une réalité spirituelle.

Ce qui existait dans ces courants continua de vivre jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle. Le nominalisme devint le mode du penser de la connaissance naturelle » (p.215).

Revenons, pour un instant, à Kant. Pour quelle raison ne s'aperçut-il pas que la « chose en soi » est un *concept*, et non pas une chose ? Parce qu'il a souffert, comme nous tous, l'incapacité de la conscience ordinaire de saisir *la réalité du concept et le concept de la réalité, le percept dans le concept et le concept dans le percept* ou, si on veut, *l'objet dans le sujet et le sujet dans l'objet*.

Il a réalisé, c'est vrai, qu'au-delà de la réalité phénoménale il doit y en avoir une nouménale, mais il a ensuite imaginée celle-ci « au-delà » de la représentation, en tant que « chose en soi », et non pas (comme il aurait dû), et « au-delà » (en tant que percept), et « au-delà » (en tant que concept) aussi bien de la représentation que de l'image perceptive.

(Vladimir Soloviev écrit : « En affirmant (...) la chose en soi comme une réalité qui existe et qui agit sur nous, Kant lui attribue la catégorie qualitative de l'existence (réalité) et la catégorie relationnelle de l'action causale ; inversement, selon Kant, toutes les catégories et donc aussi les deux que nous venons tout juste de mentionner, ne sont autres que des formes subjectives de notre connaissance et peuvent être légitimement appliquée seulement au monde des phénomènes, au monde de notre expérience, alors qu'elles ne peuvent absolument pas être appliquées à la chose en soi, parce que chose se trouvant en dehors de notre expérience et à laquelle donc on ne peut absolument pas attribuer ni une action sur nous, ni, en général, une existence, cela signifie qu'elle doit être simplement considérée comme inexistante » (24). C'est celle-ci la raison pour laquelle Steiner affirme, dans *La philosophie de la liberté*, que Kant avait dressé l'édifice de l'idéalisme critique que les mêmes fondements que le réalisme naïf qu'il entendait réfuter : c'est en effet celui-ci qui croit que les choses existent et agissent sur nous, indépendamment de nous (25).)

« Elle construisit un système grandiose de conceptions du monde qui tombe sous les sens, mais détruisit la compréhension de l'essence du monde des idées. Le réalisme vécut une existence morte. Il connaissait les idées de la réalité du monde, mais ne pouvait plus les atteindre dans la connaissance vivante » (p.215).

Un sonnet de Belli est intitulé : *Antro è pparlà dde morte, antro è mmorí* [en gros : *Parler de mort, c'est autre chose que de mourir, ndt*] (26). De la même façon, « théoriser de manière métaphysique et en vertu de l'âme rationnelle-affective la réalité du monde des idées, c'est autre chose que de

l'expérimenter de manière scientifique en vertu d'une âme de conscience passée de sa première phase de développement à la seconde ».

Une vraie connaissance d'une telle réalité ne peut être que le fruit d'un penser qui soit en même temps un percevoir et d'un percevoir qui soit en même temps un penser.

« Cette réalité-là sera atteinte si l'anthroposophie trouve la voie qui conduit des idées à l'expérimentation des idées ».

Expérimenter l'esprit dans les idées signifie expérimenter les idées en tant qu'*essences*, *entités*, ou, pour le coup, *esprits* : non pas en tant qu'« objets », à savoir, mais en tant que « sujets » députés à servir, et non pas à asservir, le Je. Les idées qui normalement nous avons comparées à une orange pressée dont il n'est resté que la peau.

« Dans le réalisme authentiquement poursuivi doit surgir une voie cognitive qui se joindra au nominalisme scientifique, et démontrera que dans l'humanité la connaissance de l'esprit n'est pas éteinte, mais peut rentrer dans une nouvelle ascèse dans l'évolution de l'humanité, en partant des sources de l'âme humaine nouvellement écloses ».

Poursuivre authentiquement le réalisme veut dire dépasser le réalisme philosophique (celui de la Scolastique ou du Thomisme), en transformant le *réalisme naïf des choses*, propre à la science matérialiste, en *réalisme critique des idées*, propre à la science spirituelle.

Passons à présent aux maximes. Avant de les lire, cependant, rappelons-nous que cette lettre est du 29 mars 1925, et que Steiner a quitté la Terre, le 30 mars 1925, à savoir le lendemain.

177) **« À celui qui regarde avec l'âme l'évolution de l'humanité dans l'époque des sciences, s'offre avant tout une triste perspective. La connaissance que l'homme acquiert de tout ce qui est monde extérieure devient splendide. Par contre, se fraye une autre voie pour laquelle il semble qu'une connaissance du monde de l'esprit ne soit absolument plus possible ».**

178) **« Il semble qu'une telle connaissance ait été possédée par les êtres humains seulement dans les temps antiques et par rapport au monde spirituel, l'on doive se contenter d'accueillir les traditions antiques et d'en faire un objet de foi ».**

179) **« De l'incertitude que tout cela engendre au Moyen-Âge face à la relation de l'être humain envers le monde de l'esprit, dérive l'incrédulité pour le contenu spirituel des idées, à savoir le nominalisme, dont la ramification est la conception moderne de la nature, et naît, comme savoir inhérent à la réalité des idées, un réalisme qui est seul en mesure d'arriver à son accomplissement, au travers de l'anthroposophie ».**

Deux mots, encore. Nous savons que Steiner, dans *la philosophie de la liberté*, part du penser, et non pas des concepts, étant donné que c'est par l'entremise du premier qu'apparaissent les seconds. Le penser est donc le véhicule au moyen duquel les concepts franchissent le seuil (qui se trouve entre le corps astral et celui éthérique) et arrivent, en vertu de la médiation du temps (de l'éthérique), dans l'espace (le physique).

Leur réalité se trouve par conséquent au-delà du seuil, et donc au-delà du temps et de l'espace. De temps en temps, nous ferions bien donc de nous interroger : à quoi donnons-nous le nom de concepts ? De la même façon qu'en disant « chaise » ou « table », nous donnons, en effet, le nom à un concept (maxime 65), de même, en disant « concept », nous donnons le nom à une entité réelle que l'on est appelés à expérimenter, mais qu'il est impossible d'expérimenter, si déjà n'est pas expérimentée la réalité vivante du penser.

Notes :

- (1) S. Toulmin : *Cosmopolis* — Rizzolli, Milan 1991, p.18.
- (2) Cfr. M. Scaligero : *Le Logos et les nouveaux mystères* — Teseo, Rome 1973.
- (3) Cfr. *Petite note* du 7 octobre 2008, sur le site ospi.it
- (4) Cfr. A. ; Guerriero : *Quaesivi et non inveni* — Mondadori, Milan 1973.
- (5) Cfr. M. Jevolella : *Les racines islamiques de l'Europe* — Boroli, Milan 2005.
- (6) R. Steiner : *L'histoire à la lumière de l'anthroposophie* — Antroposofica, Milan 1982, p.84.
- (7) H. Corbin : *Histoire de la philosophie islamique* — Adelphi, Milan 1989, p.14.
- (8) Cfr. *Les coulisses de 666*, 22 mai 2002 [disponible en français sur le site de l'IDCCH, ou bien auprès du traducteur : daniel.kmiecik@dbmail.com].
- (9) J. Ellul : *Islam et Christianisme* — Lindau, Turin 2006, p.111.
- (10) *Ibid.*, p.15.
- (11) M. Scaligero : *Lutte de classe et Karma* — Perseo, Rome 1970, pp.58-59.
- (12) M. Jevolella : *Les racines islamiques de l'Europe* — Boroli, Milan 2005, p.46.
- (13) Cfr. R. Steiner : *Chronique de l'Akasha* — Bocca, Milan-Rome 1953.
- (14) M. Hack & M. Morelli : *Nous sommes faits d'étoiles* — Einaudi, Turin 2013, pp.102-103.
- (15) G. Reale & D. Anseri : *La pensée occidentale des origines à aujourd'hui* — La Scuola, Bressia 1985, vol. I, p.413.
- (16) M. Scaligero : *Lutte de classe et Karma* — Perseo, Rome 1970, p.55.
- (17) G. Bagel-Bozzo : *Face à l'Islam* — Marietti, Gêne, pp.39-40 ; voir aussi : *Face à l'Islam* 12 mai 2002, Source: <http://www.ospi.it/> [disponible sur le site de l'IDCCH.be, ou bien auprès du traducteur : daniel.kmiecik@dbmail.com].
- (18) Cfr. *Le cerveau, l'esprit (mental) et l'âme* , 12 décembre 2001, [disponible sur le site de l'IDCCH.be, ou bien auprès du traducteur : daniel.kmiecik@dbmail.com].
- (19) P. Odifreddi : *Pythagore, Euclide et la naissance de la pensée scientifique* — La biblioteca Di Repubblica, Gruppo Editoriale L'Espresso, Rome 2012, pp.12-13.
- (20) R. Stiener : *Histoire occulte* — Antroposofica, Milan 1972, p.101.
- (21) I. Kant : *Critique de la raison pure* — Laterza, Bari 1966, p.28.
- (22) M. Scaligero : *Lutte de classe et Karma* — Perseo, Rome 1970, p.28.
- (23) R. Steiner : *La philosophie de la liberté* — Antroposofica, Milan 1966, p.120.
- (24) V. Soloviev : *La crise de la philosophie occidentale* — « La Casa di Matriona », Milan 1986, p.80.
- (25) Cfr. *La 12^{ème} rencontre* du cours d'étude sur *la philosophie de la liberté*, présente sur notre observatoire : ospi.it. — [entièrement traduit en français et disponible sur le site de l'IDCCH.be, ou bien auprès du traducteur : daniel.kmiecik@dbmail.com].
- (26) G. G. Belli : *I sonetti* — Mondadori, Milan 1952, vol. II, p.1382.