

SCIENCE DE L'ESPRIT - SCIENCE DE L'ESPRIT - SCIENCE DE L'ESPRIT

SCIENCE DE L'ESPRIT

**Rudolf Steiner**

LES  
SOURCES SPIRITUELLES  
DE  
L'ANTHROPOSOPHIE

SCIENCE DE L'ESPRIT

SCIENCE DE L'ESPRIT - SCIENCE DE L'ESPRIT  
SCIENCE DE L'ESPRIT - SCIENCE DE L'ESPRIT

SCIENCE DE L'ESPRIT

**Rudolf Steiner**

LES  
SOURCES SPIRITUELLES  
DE  
L'ANTHROPOLOGIE

SCIENCE DE L'ESPRIT

**RUDOLF STEINER**

**LES**  
**SOURCES SPIRITUELLES**  
**DE**  
**L'ANTHROPOSOPHIE**



Éditions Anthroposophiques Romandes  
13, rue Verdaine, 1204 Genève/Suisse  
1991

Traduction faite d'après un sténogramme non revu par fauteur.  
L'édition originale porte le titre :

Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte  
Min einer Enleitung über den Agnostizismus afs Verderber echten  
Menschentums

GA 78  
3<sup>e</sup> édition 1986

© 1991 Tous droits réservés by  
Éditions Anthroposophiques Romandes

Traduction autorisée par la Rudolf Steiner-  
Nachlassverwaltung Dornach/Suisse

Imprimé en Suisse Benteli Berne  
ISBN : 2-88189-055-5

## SOMMAIRE

*Première conférence, Stuttgart 29 août 1921.*

La nature de l'agnosticisme. Déviations, consécutives à l'agnosticisme, au niveau de la vie des représentations, du sentiment et de la volonté. L'agnosticisme et la destruction de l'art.

*Deuxième conférence. 30 août 1921.*

L'origine historique des fondements de la connaissance anthroposophique. Le rôle de la pensée goethéenne. Perception et pensée forment ensemble la réalité, La perception une illusion ? La pensée une abstraction ?

*Troisième conférence, 31 août 1921.*

À propos de la « Philosophie de la Liberté ». L'expérience de la liberté et l'explication causale. La liberté et l'investigation suprasensible. Nietzsche en lutte contre l'agnosticisme des temps modernes.

*Quatrième conférence, 1<sup>er</sup> septembre 1921.*

Le drame de Nietzsche. Le monisme de Haeckel. Le rôle de la méthode des sciences modernes dans la genèse de la science spirituelle anthroposophique. La vision haeckelienne du règne animal et la vision goethéenne du règne végétal.

*Cinquième conférence, 2 septembre 1921.*

La connaissance imaginative. La démarche de la connaissance suprasensible et la démarche de la connaissance ordinaire. Les imaginations instinctives de Haeckel dans ses peintures. L'expérience de la connaissance saine chez Goethe et la vision morbide chez Swedenborg.

*Sixième conférence, 3 septembre 1921.*

La connaissance imaginative et la vie du souvenir. Les dangers du yoga. De la connaissance à l'inspiration, en passant par l'imagination. L'intuition cosmique comme prolongement de la démarche proposée dans la « Philosophie de la Liberté ».

*Septième conférence, 4 septembre 1921.*

L'abîme entre l'explication causale de la nature et l'ordre moral du monde. Nécessité naturelle et foi. Le chemin de la connaissance intuitive. La nature de la connaissance et de la pensée. De la triple organisation de la nature humaine. L'interruption de la causalité par le monde moral. Les intuitions morales. Comment Schiller juge le concept du devoir chez Kant. La « Philosophie de la Liberté » comme antithèse à la conception kantienne de la morale.

*Huitième conférence, 6 septembre 1921.*

Brève description de la question sociale. L'organisme de l'homme et ce qu'en pense une médecine s'inspirant de l'anthroposophie. L'accès de la connaissance imaginative aux processus de l'organisation humaine et de l'organisme social. L'anthroposophie n'est pas une religion nouvelle. Le dogme matérialiste doit être remplacé par une expérience intérieure Libre.

*Notes*

*Ouvrages de Rudolf Steiner disponibles en langue française.*

## AVIS AU LECTEUR

Au sujet de ces publications privées, Rudolf Steiner s'exprime de la manière suivante dans son autobiographie « Mein Lebensgang » (chapitres 35 et 36, mars 1925) :

« Le contenu de ces publications était destiné à la communication orale, non à l'impression (...) »

Nulle part il n'est rien dit qui ne soit uniquement le résultat de l'anthroposophie, qui est en train de s'édifier. (...) Le lecteur de ces publications privées peut pleinement les considérer comme une expression de l'anthroposophie. C'est pourquoi on a pu sans scrupule déroger à l'usage établi qui consistait à réserver ces textes aux membres. Il faudra seulement s'accommoder du fait que dans ces sténogrammes, que je n'ai pas revus, il se trouve des erreurs.

On ne reconnaît *la capacité de juger du contenu d'une telle publication privée* qu'à celui qui remplit les conditions préalables à un tel jugement. Pour la plupart de ces publications figurent *au moins* parmi ces conditions la connaissance de l'enseignement anthroposophique sur l'homme et le cosmos et celle de l'histoire selon l'anthroposophie, telle qu'elle découle des communications provenant du monde de l'esprit. »



## PREMIÈRE CONFÉRENCE

*Stuttgart, 29 août 1921*

**L**a science spirituelle anthroposophique, telle qu'elle sera présentée à l'occasion de ce congrès, repose sur le fait qu'on reconnaisse, non seulement derrière le monde physique-sensible, et étroitement lié à celui-ci, l'existence d'un monde spirituel-suprasensible, mais aussi qu'on reconnaisse à l'être humain la possibilité, en développant certaines facultés de connaissance, d'accéder à la certitude qu'il existe un monde suprasensible étroitement lié au monde sensible. Du fait que l'anthroposophie reconnaît cela, elle a souvent été considérée comme un genre de réactivation de l'ancienne gnose qui était encore en plein essor durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, et qui fut par la suite surmontée, je pourrais aussi dire : exterminée. Quiconque a lu avec des intentions sincères ne serait-ce qu'un seul de mes livres, peut savoir que ce jugement est absolument inexact. Toutefois, lorsqu'on observe par ailleurs comment au moyen de l'anthroposophie, on cherche à accéder à une conception suprasensible en s'inspirant, non seulement d'une attitude de connaissance semblable à celle qui animait l'ancienne gnose, mais aussi d'autres conceptions du monde aspirant à la connaissance suprasensible, on peut tout de même, à condition de ne pas succomber au faux jugement que nous avons évoqué, désigner cette anthroposophie comme un genre de gnose. De ce fait cela se comprend, elle donne prise à une conception antagoniste qui s'est progressivement développée au cours du XIX<sup>e</sup> siècle sous l'influence de la pensée scientifique, laquelle se situe à vrai dire, à l'opposé de tout effort de connaissance d'orientation gnostique. Il s'agit du courant qui s'est lui-même souvent attribué le qualificatif de « agnosticisme ». {1}. Cet agnosticisme, je dirais volontiers « à l'état pur », est né du point



de vue philosophique des mêmes fondements que ceux à partir desquels *Darwin* par exemple, a œuvré dans le domaine des sciences de la nature : sur un fond de mentalité occidentale. À l'état pur on peut l'étudier plus particulièrement chez des penseurs comme *Herbert Spencer* {2}, par exemple.

Pour exprimer ce en quoi consiste la nature de cet agnosticisme, on peut de préférence, procéder de la façon suivante. Cet agnosticisme veut être un genre de philosophie, un genre de conception du monde qui prétend se fonder sur les hypothèses des sciences classiques. Ce faisant, en matière de méthodes de connaissance appliquées par les humains, il n'accepte pour valable que celle dont se sert la science de la nature dans les différents domaines limités et restreints qui sont les siens. Cette science naturelle examine les différentes manifestations de la nature dans leurs rapports légitimes ; les idées qu'elle dégage ainsi de ces phénomènes naturels, elle les enrichit aussi de toutes sortes d'hypothèses ayant trait à la causalité ; mais elle refuse – sans doute à juste titre quant à son domaine de s'élever de l'observation sensorielle propre à la pratique expérimentale, de l'observation et de ce qui découle de l'intelligence liée au monde des sens, de tout ce qui relève de l'expérience et de l'observation – elle refuse de s'en élever pour aller vers l'élaboration de connaissances visant le domaine suprasensible. Cette science assemble les phénomènes – mieux vaudrait dire : seulement les domaines où ceux-ci se manifestent, et elle définit ce qu'elle peut découvrir de la sorte comme rapports légitimes entre ces phénomènes.

C'est sur cette base que s'édifie l'agnosticisme. Il dit : on peut sans cesse progresser dans la collecte des phénomènes extérieurs. On obtient alors en quelque sorte, un tableau de structures idéelles cohérentes qui s'étalent comme un tissu sur les phénomènes et les séries de phénomènes que la science naturelle est en mesure de constater. Mais à l'encontre de toute connaissance de la nature capable d'enrichir la conscience humaine, il faut admettre un élément inconnu qui constitue le véritable arrière-fond causal pour ce qui peut de la sorte être connu. À vrai dire, on ne peut détenir

qu'une connaissance du règne extérieur, sensible-physique et de sa synthèse ; on ne saurait pénétrer jusqu'à ce qui tient et porte le tout, et qui ne peut plus être accessible au moyen des sens ; cela doit donc être quelque chose de suprasensible. L'être humain ne peut avoir de gnose, de gnosticisme. Il ne peut avoir qu'un agnosticisme ; il peut seulement savoir que sa connaissance se heurte à des limites et qu'il ne saurait pénétrer jusqu'à ce qui constitue l'authentique cause suprasensible du monde extérieur accessible aux sens.

Cet agnosticisme est ensuite étendu au domaine de l'âme. Il est dit que l'on peut découvrir comment toutes ces représentations qui surgissent dans notre conscience s'unissent les unes aux autres, s'articulent les unes par rapport aux autres, se portent et se tiennent mutuellement, comment des sentiments s'ajoutent à ces représentations, comment un monde volitif venant des profondeurs inconnues, agit dans ce monde des représentations, et comment celles-ci sont stimulées par des incitations provenant des perceptions sensorielles. Or ce qui s'écoule ainsi au sein de ce jeu d'échanges des représentations, de la coloration de ces échanges par le sentiment, de l'impulsion que ces échanges reçoivent des forces volitives – ce qui s'écoule ainsi et que la conscience résume par le mot « Moi » – tout cela est inaccessible à une science du psychisme basée sur les aspirations de l'être humain à la connaissance d'une âme immortelle éternelle. Agnosticisme dans le domaine des sciences de la nature, agnosticisme aussi dans le domaine psychologique, dans celui de la vie de l'âme !

Il n'est pas dans mon intention aujourd'hui, de présenter ici une analyse critique de cet agnosticisme qui domine actuellement très profondément dans de larges couches de la population. Les présentes conférences ne visent nullement à le contrer par une critique : nous nous proposons simplement de lui opposer ce que l'anthroposophie peut avancer de positif à propos des fondements de la connaissance et des fruits qui en résultent dans la vie pratique.

Ce que je désire exposer aujourd'hui vise à caractériser quelque peu comment cet agnosticisme, lorsqu'il s'empare de l'âme humaine, se répercute sur l'ensemble de l'existence. À vrai dire seul celui qui

ne s'est pas assez affranchi des préjugés à l'égard de la vie humaine, tant du point de vue individuel que social, peut croire qu'une connaissance comme celle qui découle de la vision agnostique du monde puisse exister isolément et constituer la note dominante d'une certaine philosophie plus ou moins scientifique ou vulgarisée. Celui qui examine sans préjugés la vie sait qu'il en est de cette vie humaine comme de chaque organisation naturelle humaine. Ce qui se déroule dans l'une ou l'autre des parties du corps humain, ce qui est malade ou sain quelque en soit la localisation, cela agit sur l'ensemble de l'organisme humain. De même, on peut constater en toute objectivité comment ce qui agit en tant qu'agnosticisme au sein de notre monde scientifique qui fait autorité auprès de la plupart des hommes, tout au moins du monde civilisé occidental – comment cet agnosticisme s'infiltré dans les sciences, et comment de là il envahit l'enseignement et l'éducation, se saisissant également de la vie sociale et de la vie religieuse ; on peut voir comment les hommes par millions, sont subjugués par lui – ces hommes qui précisément donnent le ton et marquent de leur empreinte le présent et le proche avenir, et qui sans même s'en rendre compte, et malgré telle ou telle autre conviction religieuse traditionnelle qui est la leur, s'en remettent au plus profond d'eux-mêmes à cette conception agnostique. Toute personne impartiale peut constater partout dans la vie comment agit l'agnosticisme. Aujourd'hui on en retrouve les conséquences aussi bien chez l'individu que dans la vie sociale. D'abord il apparaît dans la vie des représentations. Tant du point de vue individuel que social, l'être humain se manifeste au moyen des représentations, des sentiments et de la volonté.

L'agnosticisme se saisit d'abord du monde des représentations. Il fait valoir que les représentations ne permettent pas d'accéder à un Être, à une réalité – quel que soit le niveau de ce monde des représentations, de quelque manière qu'on l'élargisse ou l'approfondisse, et quels que soient les rapports que l'on établisse dans sa vie des représentations. Elle se déroule sous la forme d'un flot d'images qui sans doute reposent d'une manière ou d'une autre dans un Être sur une réalité objective ; mais ce que l'être humain

porte en lui en tant que représentations ne contient rien qui puisse le diriger vers ce domaine de la vraie réalité. – Aujourd'hui, cette conception est défendue à outrance par d'éminents esprits. Or, il est important de se demander non seulement comment l'être humain total, avec toutes ses manifestations, doit tout de même avoir ses fondements non pas simplement dans une existence d'images, dans un monde de représentations qui n'a rien à voir avec la vraie réalité, mais aussi comment il doit avoir ses racines au sein même de cette vraie réalité. On peut penser ce que l'on veut au sujet du rapport entre ce que nous nous représentons et ce qu'est la vraie réalité du monde ; personne ne peut nier que ce que ressent l'être humain, ce qu'il veut, les actes qu'il accomplit, que tout cela ne soit enraciné dans cette vraie réalité. Le moindre pas dans la vie pratique le démontre.

Il y a eu des sceptiques qui n'ont pas voulu s'engager totalement dans l'agnosticisme, mais qui ont néanmoins considéré résolument le monde sensible extérieur comme un genre de mirage. Autour de ce type de sceptiques se sont formées des légendes. On raconte que dans l'antiquité un sceptique serait arrivé au bord d'un précipice, mais n'aurait pas interrompu sa marche parce qu'il considérerait l'existence d'un précipice au sein du monde sensible comme un pur mirage. Une telle légende permet de voir, jusqu'à la limite de l'absurde, qu'il est impossible de tirer les ultimes conséquences d'une conception qui ne permet pas d'ancrer dans la vraie réalité, dans un contexte objectif du monde ici-bas ce qu'est l'être humain et ce que lui-même considère être sa propre réalité.

Toutefois, comme on intériorise entièrement et sincèrement la conception selon laquelle tout ce que l'on peut se représenter n'est qu'image, image incapable de pénétrer jusqu'aux racines de la vraie réalité, alors tout ce qui est représentation humaine, on le sépare de ce que l'être humain est véritablement. Puis on se promène dans le monde tout en admettant d'une part que l'être humain est enraciné dans une vraie réalité, mais en même temps que toutes les représentations qui meublent la conscience n'ont rien à voir avec cette réalité. Tout ce qui constitue pour l'être humain le contenu

principal de son existence au sein de la civilisation actuelle, c'est-à-dire son monde de représentations et son monde de pensées, ce dernier les sépare non seulement de la réalité mais aussi de lui-même. L'être humain se scinde en deux. Lorsque cela n'est pas reçu seulement comme une phrase, comme une théorie futile, mais qu'au contraire cela est vécu comme une vérité intime propre à la condition humaine globale, dès lors que l'on se dédouble de la sorte et élimine ainsi le meilleur de ce que l'on est réellement, de ce que l'on est en vérité, alors il devient impossible d'être un homme intérieurement fort, un être avec un fondement sûr de l'existence. Lorsqu'une telle conception du monde est ressentie intérieurement avec sincérité, les représentations manquent de courage, elles n'ont plus de force et évoluent progressivement vers l'indifférence, alors qu'au cours d'une grande partie de l'évolution de l'humanité ce monde des représentations avait constitué l'élément moteur de l'existence humaine. Maintenant, il se trouve dépossédé au profit des instincts et des pulsions, au profit de ce qui, dépourvu du caractère de représentation, envahit la conscience humaine à partir de la sphère animale.

Qui oserait méconnaître que l'humanité des temps modernes se trouve à un très haut degré engagée sur un tel chemin de scission interne de l'être humain, sur la voie d'une dévaluation de la vie des représentations ! Mais une vie représentative qui se déroule de la sorte n'imprègne pas non plus la vie du sentiment. Une vie du sentiment qui n'est pas animée par des représentations fortes portant en elles-mêmes la conscience qu'elles sont ancrées dans la vérité, perd progressivement toute véracité et se sent de plus en plus vivre dans le mensonge ; elle dégénère alors dans deux directions différentes. Elle perd son caractère naturel, elle perd sa sincérité et sa vérité et elle dégénère en fausse sentimentalité. On se trouve pour ainsi dire contraint de s'adonner en tant qu'homme à certains sentiments. Mais on ne se sent pas concerné du fait que cela n'est pas fondé sur des représentations fortes. On se persuade simplement qu'on a le droit de s'abandonner à de tels sentiments. On introduit dans ces sentiments une multitude de choses qui ne sont pas

vraiment vécues. On se propulse en quelque sorte par une fausse sentimentalité et par une phraséologie creuse vers un niveau sentimental purement mensonger. C'est l'une des déviations. Dans l'autre cas, la vie du sentiment peut se vider de toute véracité du fait qu'elle emprunte le caractère auquel j'ai déjà fait allusion, celui qui renie toute représentation pour en contre-partie, laisser parler ce qui relève de l'animalité. Lorsque la représentation devient terne, elle perd la conscience intérieure d'être pénétrée d'Être. Alors, elle ne parvient plus à s'insérer dans le sentiment, et l'être humain est obligé de plonger dans l'inconscient qui vit dans son animalité. Dans ses sentiments il subit alors le jeu de son bien-être ou mal-être intérieurs, le jeu de ses instincts, de ses pulsions, de ses besoins qui ne sont pas éclairés par la lumière de la conscience. Incapable en sa qualité d'homme de s'élever au niveau de l'authentique humanité, il obéit au jeu de la nature au sein de son être organique.

Telles sont les deux déviations conduisant à la non-véracité dont le sentiment peut être victime sous l'influence de l'agnosticisme. Ces déviations apparaissent surtout dans les créations artistiques produites par les humains. Toute création artistique qui doit pour l'essentiel, naître à partir du monde des sentiments, devient elle-même mensongère lorsqu'elle repose sur un monde de sentiments qui n'est pas véridique, un monde de vie intérieure reposant sur des valeurs sentimentales ou animales. À notre époque, celle de l'agnosticisme, nous les avons vues surgir toutes deux. Nous avons vu naître l'attitude douceâtre, la sensiblerie, la vie intérieure mensongère qui peut aller jusqu'à des sentiments qui ne jaillissent plus de façon élémentaire à partir de l'être humain authentique, mais qui sont artificiels, fabriqués de toutes pièces et donc faux. D'autre part, nous avons vu comment ceux qui ont mis à nu l'absence de véracité dans cette sentimentalité et n'ont pu faire autre chose que de laisser s'exprimer ce qui provient du lien de l'homme avec la nature, comment ceux-là ont été conduits au naturalisme extrême, à la simple imitation de ce qui par ailleurs est déjà réalisé dehors dans la nature.

Ce qui est déjà élaboré dans la nature sera toujours bien mieux fait par la nature que par l'être humain. Lorsque ce dernier, en tant que paysagiste ou que sais-je encore, cherche à imiter la nature, il sera toujours en retrait par rapport à elle, même s'il s'agit d'un très grand artiste ; on peut s'en rendre compte lorsqu'on est libre de préjugés. Au fond, toute imitation de la nature est superflue.

Si l'on veut éviter de succomber à une envolée phraséologique conduisant à l'irréel, parce qu'on pense ne pas pouvoir saisir le réel, si l'on veut éviter de succomber au maniérisme, il faut s'en tenir à la simple imitation de la nature. Toutefois, l'art vrai doit dépasser le maniéré et l'imitation pour accéder au style. Mais un style ne saurait se développer autrement que par le fait que l'être humain, avec la totalité de sa vie intérieure, prend ses racines dans une vraie réalité qui va au-delà de ce qui est de nature sensible-physique, une réalité à partir de laquelle peut être créé quelque chose que seule la force créative humaine peut engendrer. L'art vrai doit tendre vers le style, et le vrai style ne peut reposer que sur l'expérience suprasensible à laquelle accède l'être humain. Celui qui dans l'art ne voit pas simplement une contribution de luxe destinée à l'existence, mais une condition indispensable à la dignité humaine, quelque chose qui fait de l'homme un être complet et confère à la civilisation humaine son plein sens, celui-là doit se dire : l'agnosticisme prive l'homme de la vérité qui veut et doit animer l'art.

Tout être qui en a la volonté peut voir cela lorsque, de nos jours, il observe la démarche du devenir de la civilisation et de la culture. Il peut voir comment ceux qui épousent la mentalité agnostique ont progressivement écarté de l'art tout ce qui est suprasensible et comment ils n'admettent que ce qui selon eux est naturel, et leur rappelle quelque chose qu'ils peuvent percevoir au-dehors, grâce à leur organisation sensorielle et à leur intelligence. Dans ce cas, l'art se contente de répondre à un besoin de sensation que nous désirons satisfaire quand nous nous reposons le dimanche après une semaine de travail. L'être humain s'adonne alors à l'art devenu ornement de luxe ; l'art ne joue plus le rôle de contribution indispensable à l'existence.

L'agnosticisme refoule l'art en tant que contenu nécessaire à l'existence, le chasse de la vie humaine, le rabaisse au rôle de simple loisir dominical, de produit de luxe. Aujourd'hui, c'est déjà le cas dans une très large mesure. Songez aux énormes grappes humaines qui sont propulsées à travers les musées. Cela révèle une tonalité fondamentale de l'actuelle vie de l'esprit. Celui qui ne se contente pas d'observer les choses du dehors, mais cherche à connaître les rapports intimes de l'existence peut se rendre compte que ce que je viens de caractériser comme décadence de l'art relève de l'orientation agnostique de notre siècle.

Par ailleurs, l'agnosticisme étend son influence non seulement sur la vie des représentations, sur celle des sentiments, mais aussi sur la vie de la volonté. Il est toujours possible de philosopher sur le fait que l'on peut émettre à sa guise des pensées concernant la nature et le monde, mais il n'est pas moins vrai que ce sera toujours sous forme d'un impératif catégorique que parlera en l'être humain ce qu'est le devoir, ce qu'est le bien. Dans le cadre de l'agnosticisme, on peut certes aisément parler et philosopher à propos d'un tel impératif catégorique, mais lorsque l'agnosticisme ne se réduit pas à une simple théorie, lorsqu'il exprime au contraire, une attitude ou même un sentiment, les impératifs catégoriques ne surgissent pas. Ce qui compte, ce n'est pas la façon dont on pense une chose, mais ce qui peut réellement naître dans l'âme humaine. De nouveaux impératifs catégoriques ne naissent pas lorsque s'effacent peu à peu les anciens qui ne font que prolonger par tradition ce qui émerge d'époques antérieures. Lorsque ces traditions se perdent, les impératifs catégoriques s'évanouissent progressivement. À l'endroit de son être où la volonté agit comme impulsion de l'existence, l'homme ressent alors un vide intérieur. L'expérience de l'agnosticisme enlève toute force aux pensées et aux représentations. Les sentiments sont-émoussés, la volonté est vidée et l'être humain est alors à la merci, soit de n'importe quelle autorité extérieure qui lui impose soit impératif, soit d'influences animales ou de ce qui se manifeste comme besoins physiques, ou encore de ce qui émerge de l'inconscient le plus profond, dépourvu de toute vie représentative et



de moyens permettant la régulation des sentiments. L'être humain est alors obligé de se soumettre inconditionnellement aux autorités en place, ou alors d'en fonder de nouvelles, ou encore d'admettre que l'espèce humaine est incapable de faire autre chose que de laisser libre cours à ses instincts physiques.

Ces conceptions ont également été souvent énoncées à notre époque, bien qu'avec plus ou moins de timidité. Ce qui pousse de plus en plus vers une croyance en l'autorité, une attirance pour l'autorité – ce qui reviendrait finalement à une dépendance vis-à-vis de cette dernière que nous voyons aujourd'hui s'imposer si dangereusement – tout cela est lié à l'agnosticisme. Car un fait tel que cet agnosticisme peut, pour une génération donnée, n'être qu'une simple théorie ; cette génération peut même le défendre avec beaucoup d'esprit, mais dans la génération suivante il devient vie, et lorsque l'agnosticisme devient vie surgissent précisément les choses que j'ai évoquées. Nous voyons ainsi l'agnosticisme théorique de nos aïeux renaître sous la forme du besoin d'autorité que manifeste l'humanité actuelle, ou alors nous le voyons aussi renaître dans l'incroyance à l'égard de tout ce qui pourrait régler les besoins humains à partir de l'esprit de l'homme et établir une vie sociale parmi eux. Nous le voyons dans l'apparition d'une conception selon laquelle l'être humain ne pourrait somme toute rien faire d'autre que vivre selon ses impulsions animales et organiser celles-ci.

Ce qui se manifeste chez l'être humain, d'abord sous la forme des représentations, du sentiment et de la volonté mène ce dernier sur la voie conduisant à l'expérience religieuse proprement dite. Pour moi, même le matérialiste le plus acharné est un être religieux, car en fin de compte ce qui importe pour l'ensemble de la religion, ce n'est pas le fait d'adhérer à tel ou tel courant, mais la façon dont on se sent lié au niveau de son âme – ou si on la nie, au niveau de toute son humanité – à l'Être de l'univers.

Cela explique qu'au cours des temps modernes, l'être humain se soit senti de plus en plus vide intérieurement même en ce qui concerne l'expérience religieuse, et se soit mis en quête d'un soutien. Un phénomène peut se dévoiler à nous, phénomène qui ne semble pas

encore être remarqué par un très grand nombre de personnes étant donné qu'elles ne sont pas encore concernées par lui, mais qui dans un avenir pas très lointain sera perçu avec force : plus particulièrement chez les êtres intelligents et pleins de qualités intérieures existe la tendance à réintégrer les anciennes structures rigoureuses des Églises bien installées sur terre. L'âme humaine qui est intérieurement vide ne peut trouver en elle-même la force capable de se relier au fondement universel divin ; de ce fait l'être humain est enclin à chercher un appui extérieur. L'âme qui ne se sent intérieurement pas liée à Dieu s'efforce de trouver dans le monde extérieur ce qui pourrait la conduire vers ce Dieu. Nombreux sont ceux dont on ne l'aurait pas cru, et qui subissent l'attrait du catholicisme romain. Beaucoup de personnes qui du fond de leur âme, sont tentées par le catholicisme fondé sur une conception matérialiste de la religion, n'ont pas d'autre mobile que celui évoqué. D'autre part, il existe des âmes aux sentiments religieux très délicats et affinés qui ont profondément éprouvé le côté insatisfaisant des traditions religieuses de l'Occident. Ces âmes s'adonnent à toutes sortes de pratiques qui leur sont transmises de l'ancien ou même du nouvel Orient. Elles ne cherchent pas ce qui sourde dans leur propre âme à l'écoute du présent, elles ne s'en tiennent pas au fait que, si une vie religieuse est vraie, elle doit être une source intarissable. Elles aimeraient prendre appui sur quelque chose d'étranger, sur quelque chose d'ancien. C'est le vide intérieur que nous voyons ici à l'œuvre, le vide intérieur qui cherche un appui extérieur.

Avec tout ce que j'ai évoqué, l'être humain ne peut vivre que jusqu'à un certain degré, et l'évolution moderne a montré que tout cela permet de vivre jusqu'à un certain point. Cela s'explique par le devenir récent de la civilisation et de la culture. La technique moderne s'est développée à la suite de la pensée scientifique, et cette technique ne peut travailler que dans ce qui est distinct de l'homme, dans le domaine auquel l'entité intime de l'homme n'a pas accès. Cette technique établit autour de nous un monde qui accapare tellement notre vie professionnelle que nous nous sommes progressivement insérés dans cette technique comme quelqu'un qui

s'y adonne, qui s'y consacre avec ce qu'il a de meilleur. Il suffit de se rappeler toutes sortes de systèmes de travail qui ont leur origine dans la civilisation occidentale, et de se remémorer comment ces méthodes de travail cherchent à ancrer l'être humain dans le monde de la technique comme un chaînon d'une machine, de sorte que ce qu'il aime, ce qui suscite sa sympathie ou son antipathie, ce qui l'amène à accélérer ou à ralentir son action, se trouve éliminé afin que l'on puisse compter avec son activité comme on le fait avec celle de la machine.

À la longue l'humanité ne saurait être satisfaite d'un tel abandon, d'une telle adhésion à un élément étranger, tant physique-extérieur que spirituel. Il est naturel que sous l'influence de la technique triomphante se soit créée une pareille situation chez les gens les plus civilisés de l'ère moderne. Mais dans une certaine mesure, cela est arrivé à un point culminant et a atteint le point où l'on entend clairement les appels en faveur d'un retournement, où l'on ressent déjà distinctement chez l'être humain la dissociation intérieure dans la vie des représentations, l'assombrissement de la vie du sentiment, le vide qui s'installe dans la vie de la volonté, dans la vie religieuse de même que le vide qui a envahi le domaine des impulsions sociales.

Nous avons atteint le point où l'on peut faire l'expérience des fruits de l'agnosticisme ; il a débuté sous forme d'une théorie, mais est devenu une pratique courante qui règne sur toute notre vie sociale. Or dans la vie il n'y a pas que des effets qui vont d'un côté à l'autre, il y a aussi ceux qui agissent du second sur le premier. Lorsque l'être humain est aujourd'hui impliqué dans la vie pratique-technique qui tend à éliminer totalement sa subjectivité, sa personnalité, et étant donné que lui-même s'est placé dans une situation où sa volonté est malade du vide intérieur qu'il a établi où ses sentiments sont empreints d'une certaine torpeur, alors nous pouvons observer comment tout cela agit en retour sur la vie de ses représentations. Cela explique la nonchalance qui règne dans la vie représentative de l'homme moderne.

Aujourd'hui nous sommes effectivement arrivés au point où l'on peut dire ceci : chez l'être humain, quelles que soient les conceptions,

les impulsions qui surgissent en vue d'opposer aux forces de décadence des forces de progrès, la vie des représentations n'est plus assez réceptive, elle développe des forces passives, n'engendre plus de forces intérieurement actives et n'est plus en mesure de dégager l'enthousiasme nécessaire pour s'affirmer dans l'existence. Cette activité intérieure de la vie des représentations a fait place à une certaine nonchalance. Lorsqu'on entend quelque chose d'inhabituel, quelque chose que l'on n'a pas soi-même déjà pensé, on n'éprouve pas le besoin d'activer sa vie intérieure en vue d'engendrer en soi des représentations d'un autre genre, différentes de celles qui existaient déjà. Au sein de la vie intérieure dont on est capable, on n'examine pas ce qui surgit mais on se demande simplement : ai-je l'habitude de voir de telles représentations surgir en moi ? Si l'on trouve qu'on n'a pas l'habitude de voir émerger ce genre de représentations, on n'en tient tout simplement pas compte. Je ne dirai même pas qu'on les refoule toujours énergiquement, mais simplement qu'on ne les retient pas ; on laisse ces représentations poursuivre leur chemin.

Cela ne s'applique pas seulement aux réunions politiques, par exemple. On peut y exprimer bien des choses. Puis se présente un autre orateur qui s'est entièrement identifié avec le programme de son parti. On l'entend alors pérorer dans toutes les formes auxquelles il est habitué depuis trente ans. Ce qui fait un peu écho à ce qu'il a l'habitude d'entendre depuis trente années, il le répète, et le reste il ne l'a même pas entendu. Intérieurement il se fâche inconsciemment quand il doit entendre quelque chose d'inhabituel pour lui. C'est là un effet de l'agnosticisme qui de théorie, s'est transformé en pratique courante.

Cela pénètre également dans notre domaine éducatif. Avons-nous vraiment la conception vivante que l'éducation doit être structurée comme la vie elle-même ? La vie est telle qu'à l'âge de quatre ou cinq ans nos membres physiques sont tout à fait différents de ce qu'ils seront à l'âge adulte. Tout se métamorphose, se transforme. Lorsque nous apprenons quelque chose à un enfant, nous aimerions de préférence le lui enseigner de telle sorte que cela reste et que l'enfant s'en souvienne plus tard, et que la mémoire retienne notre apport tel

que nous l'avons donné. Or, tout être qui pense conformément à la vie doit opter pour une éducation où ce qui est enseigné à l'enfant soit capable de se développer en même temps que l'enfant et soit de prime abord un élément de croissance, un élément capable d'évoluer. Ce que l'on veut enseigner à l'enfant doit être en mesure de se métamorphoser à l'image de ce qui se passe pour les membres de l'organisme chez l'enfant.

Sous l'influence de l'agnosticisme, nous avons vu tout cela disparaître aussi bien de la conception humaine que de la pratique quotidienne de l'existence. J'insiste encore une fois sur le fait que je ne voulais pas fournir aujourd'hui une critique de l'agnosticisme, et que je ne cherchais pas plus à lui opposer une contribution positive. J'ai simplement voulu établir une caractéristique vue de l'intérieur, certes de notre époque, et montrer comment surgissent partout dans la vie humaine individuelle, sociale, religieuse et morale certains fruits qui doivent être ramenés aux semailles de l'agnosticisme. Ainsi, lorsque nous observons cette époque, elle peut nous paraître, non pas comme nous la souhaiterions sous le coup de certains préjugés, sous l'influence de quelque idéal d'agitation, mais comme une époque que nous contemplons telle qu'elle se présente en réalité.

Voilà, mes chers amis, ce que je voulais dire en prélude aux conférences qui traiteront ces prochains jours, d'une conception du monde à laquelle doit aspirer notre époque marquée par la tragédie de l'agnosticisme. Cette conception, vous aurez l'occasion de vous en rendre compte, c'est l'anthroposophie ; elle veut l'être en tant que conception pleinement engagée dans la vie – une conception qui se propose de pénétrer jusque vers ce à quoi l'être humain se lie parce que c'est la vraie réalité, une conception qui montrera que l'être humain détient les moyens pour accéder à cette vraie réalité.



## DEUXIÈME CONFÉRENCE

*Stuttgart, 30 août 1921*

**P**ermettez-moi d'exposer dans la présente conférence quelques aspects de la façon dont les fondements de la connaissance de l'anthroposophie ont été trouvés au cours de l'histoire ; cela pourra servir de base aux considérations ultérieures. Je me trouverai devant la nécessité de me référer éventuellement à certains domaines lointains, et je devrais aussi ajouter à cet exposé quelques remarques me concernant personnellement. Dans la mesure du possible, nous éviterons ces prochains jours toute digression vers des domaines éloignés d'apparence philosophique. Mais pour que l'on ne s'imagine pas que l'anthroposophie repose sur de quelconques idées profanes, il est nécessaire de parler aujourd'hui de certains aspects de ces fondements.

Le véritable effet de l'agnosticisme qui a marqué l'ensemble de l'existence de l'homme était particulièrement bien observable à l'époque où s'ouvrit pour moi le chemin conduisant aux racines de ce que j'appelle aujourd'hui l'anthroposophie. Ma première démarche en vue d'accéder à ces racines remonte aux années quatre-vingts du siècle dernier ; quiconque veut suivre les traces de ma quête d'alors trouvera des indications dans les écrits que j'ai rédigés en introduction aux œuvres scientifiques de Goethe, dans mes livres « La théorie de la connaissance de la conception goethéenne du monde », dans « Vérité et Science », ainsi que dans mon ouvrage « La Philosophie de la Liberté {3} », paru au début des années quatre-vingt dix.

À l'époque où furent conçus ces écrits, on se trouvait entièrement confronté à une attitude de connaissance et à une conception

scientifique directement issues de l'agnosticisme. Partout, même là où l'on rencontrait un effort de connaissance sincère et une aspiration non moins sincère à transposer dans la vie pratique les connaissances acquises – partout on avait alors affaire à des hommes incapables de surmonter l'agnosticisme et qui, marqués par l'empreinte de l'agnosticisme, étaient inévitablement hostiles à l'égard de tout ce qui pouvait conduire à l'anthroposophie. Tout ce qu'on pouvait ressentir chez ces hommes incitait à soulever deux questions liées à la conscience de l'époque, deux questions qui semblent être éminemment importantes sur le plan purement humain. Pour qui a appris d'une part à apprécier la recherche scientifique tout en réalisant d'autre part, à quel point l'esprit scientifique de l'époque moderne agît en profondeur sur l'ensemble de la vie des humains, surgit la question vitale suivante : en tant que philosophie, et là où elle tend à atteindre son maximum d'épanouissement, la science peut-elle donner à l'être humain ce que celui-ci, des profondeurs de sa vie intime, considère comme étant les véritables réponses aux problèmes fondamentaux de l'existence ? Au regard de la conscience d'alors, cette interrogation se fractionne en ces deux autres questions : la science actuelle offre-t-elle ce que l'être humain doit s'efforcer de chercher à partir de son besoin le plus intime ? Et qu'est-ce que l'être humain doit rechercher précisément à notre époque, en fonction de ce besoin intérieur si pressant qu'il porte en lui ?

Durant les années quatre-vingts du siècle dernier, ces deux questions brûlantes étaient présentes devant mon âme. C'est avec ces deux questions dans mon cœur que je considérai les diverses sciences qui, en dégageant une pensée philosophique, s'étaient inspirées de l'agnosticisme. J'étudiai ce qu'elles étaient en mesure d'offrir à l'être humain. Ma question était : la philosophie engendrée par la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, que peut-elle offrir à l'aspiration humaine ? Et à partir de ce que j'étais amené à ressentir à l'égard de ces deux questions s'est formé en moi ce que j'ai rédigé en 1885 dans mon ouvrage « Théorie de la connaissance de la conception goethéenne du monde ». {4} C'est alors que s'est formée en moi cette remarque :

« Nous avons une science que personne ne demande, et un besoin scientifique qui n'est satisfait par personne ». Car c'est bien ainsi que se présentait alors à moi cette philosophie issue de l'agnosticisme. Cette philosophie traitait de questions d'un genre si lointain et abstrait que cela n'avait absolument rien à voir avec la vie ardente de l'âme cherchant une solution aux véritables énigmes de l'existence.

Avec cette atmosphère pour toile de fond naquit alors mon ouvrage intitulé « Théorie de la connaissance de la conception goethéenne du monde ». Selon tout ce que la philosophie de l'époque était en mesure d'offrir, on n'accédait à une vue d'ensemble qu'à condition d'essayer de s'interroger au sujet d'un esprit éminent qui de par sa vraie nature était, en ce dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle pour ainsi dire mort. Certes on en parlait beaucoup, en considérant divers aspects extérieurs, mais on ne cherchait pas vraiment à saisir son esprit. Je fais allusion à *Goethe*. Ce qui était frappant chez lui, c'est que là même où il entreprenait des recherches dans des domaines restreints des sciences, par exemple celui des plantes, celui des animaux ou celui des couleurs, cela se faisait toujours avec une intention de dépasser l'aspect humain d'un secteur spécifique des sciences pour s'élever au niveau d'une vision scientifique globale visant les secrets de l'univers.

Certes, Goethe n'a point emprunté toutes les voies susceptibles de mener des profondeurs vers les cimes. Malgré sa grandeur, il était en quelque sorte extrêmement modeste dans sa vie intérieure. Ce n'est pas cela qui comptait ; l'important c'était de voir chez lui partout la tendance à s'élever des basses plaines de la recherche scientifique vers les sommets de l'existence. Cette tendance était nettement visible. Mais on percevait chez Goethe quelque chose qui pouvait dans un premier temps, indiquer la voie à suivre. Je me souviens d'une remarque faite par Goethe lors de son voyage en Italie, dans les années quatre-vingts du XVIII<sup>e</sup> siècle ; elle figure dans son récit : le « Voyage d'Italie ». Je rappelle ici que Goethe a utilisé son voyage en Italie, non seulement pour déchiffrer à sa manière la nature de la création artistique, mais aussi dans le but de se forger une conception scientifique du monde à partir de l'observation des



données minéralogiques et géognostiques qu'il rencontra, et à partir de l'observation du monde végétal et animal. Après avoir voyagé pendant de nombreux mois et élaboré toutes sortes de principes scientifiques – c'est-à-dire de principes auxquels il attribuait ce qualificatif – il écrivit cette remarque significative : « après avoir vu ici toutes ces plantes et ces poissons, j'aimerais entreprendre un voyage... en Inde, non pour y découvrir du nouveau, mais pour contempler à *ma* façon ce que j'ai découvert. »

Celui qui réfléchit sérieusement à ce qui habitait l'âme de Goethe lorsqu'il fit cette remarque, peut y déceler un indice particulièrement caractéristique. En se référant au sens profond d'un tel propos, on comprend peu à peu combien la prise de conscience en face du monde extérieur était chez Goethe, très différente de celle de beaucoup d'autres individus. Au cours des années quatre-vingts du XIX<sup>e</sup> siècle, il était particulièrement important, compte tenu des fruits de l'agnosticisme, d'observer chez Goethe sa façon de connaître, car sa connaissance diffère de toutes les empreintes que les grandes conquêtes scientifiques du XIX<sup>e</sup> siècle ont laissées sur la connaissance de la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècle. De ce fait, il était normal de saisir l'occasion d'examiner en profondeur l'attitude d'âme particulière qui animait Goethe dans sa démarche de connaissance.

Goethe avait à propos du monde une autre vision des choses et d'autres pensées que ceux qui, en cette fin du XIX<sup>e</sup> siècle, croyaient être parvenus à une sorte d'aboutissement de la démarche philosophique. Cela se voit particulièrement bien lorsqu'on est attentif au fait qu'à son retour d'Italie il écrivit l'opuscule « Essai sur la métamorphose des plantes », et qu'on remarque comment les idées de cette petite étude résultent d'une production naturelle de l'âme consécutive au genre très particulier de son effort de connaissance. Si l'on examine de plus près ce qui est ainsi présenté, on trouvera que l'attitude goethéenne dans le domaine de la connaissance était particulièrement apte à pénétrer de façon contemplative dans la vie du règne végétal. Or à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on veillait tout spécialement à développer les processus de

connaissance qui permettent d'explorer l'agir du monde inorganique de la nature inerte. Quelques individus tentaient de développer une démarche de la connaissance se présentant comme une réaction contre un processus de connaissance entièrement tourné vers la nature inanimée. On peut dire que chez Goethe, la pensée et les représentations à l'égard de la perception extérieure du monde sensible extérieur, étaient d'un autre genre que la pensée plus particulièrement apte à pénétrer dans le monde de l'inerte. Ce que Goethe pensait était en quelque sorte disposé à se laisser pénétrer étroitement par ce qui s'offrait à son regard, par ce que percevaient ses sens. Ce que les sens perçoivent est bien plus éloigné du processus de la pensée qui se consacre plus spécialement à la nature inerte, que n'étaient éloignés chez Goethe la perception et le penser. La pensée de Goethe était telle qu'elle pouvait demeurer mobile lorsqu'elle suivait tout le processus de croissance d'une plante, car elle observait comment chaque forme végétale était une modification des autres. La pensée goethéenne n'avait rien de figé, de rigide ; bien au contraire, elle métamorphosait sans cesse ses concepts et de ce fait elle put, aimerais-je dire, s'adapter intimement à l'évolution par laquelle passe la nature végétale.

On peut donc comprendre que Goethe ait été particulièrement séduit en rencontrant quelques décennies plus tard, chez le psychologue *Heinroth*, une description de son propre mode de connaissance. Heinroth disait de la pensée de Goethe qu'il s'agissait d'un « penser objectif ». Ce terme de « penser objectif » enchantait Goethe, car il ressentait que sa pensée plongeait en quelque sorte dans ce qu'il observait, se liait intimement à la chose observée, s'échappait, pour ainsi dire furtivement hors de la subjectivité pour se glisser dans l'objet, de sorte que les objets de la perception se trouvaient entièrement saisis par les concepts et que ces derniers à leur tour, se coulaient entièrement dans les objets de la perception. « Penser objectif », cette formule de Heinroth séduisit Goethe qui estimait que ce terme caractérisait parfaitement ce qui vivait au sein de son processus de connaissance.

Ce que j'évoque ici comme étant le processus de connaissance propre à Goethe peut être développé avec plus de détails. Cela a été fait dans mon introduction aux écrits scientifiques de Goethe, ainsi que dans mon petit livre : « La théorie de la connaissance de la conception goethéenne du monde ». On peut alors être frappé de voir que grâce à son mode de penser, Goethe a pu décrire de façon très plausible la métamorphose des plantes. Il est devenu un morphologue classique du règne végétal. Mais bien que, lors de ses études scientifiques dans le domaine de l'organique, Goethe n'ait pas choisi comme point de départ le monde végétal, mais le règne animal et humain, il n'est néanmoins pas parvenu à la même perfection dans le décryptage des règnes animal et humain que dans celui des secrets du règne végétal. Le fait est peut-être connu – en tous cas on peut s'informer sur ce sujet dans mes écrits – que Goethe s'était insurgé contre l'abîme que certains anatomistes et physiologues voulaient établir entre l'animal et l'homme en niant qu'il existât chez ce dernier un os intermaxillaire dans la mâchoire supérieure, alors que tous les animaux en possèdent un.

Lorsqu'il eut connaissance de cela, Goethe ne fut pas disposé à admettre que la différence entre l'espèce animale et l'espèce humaine pouvait être attribuée à un détail si subalterne que celui-là. Ce qui plaçait l'homme au-dessus de l'espèce animale, Goethe voulait le trouver dans tout autre chose que dans ce détail. Il s'est alors efforcé de prouver que cet os intermaxillaire dans la mâchoire supérieure, devait être attribué aussi bien à l'homme qu'aux animaux. Il a entrepris cette démarche d'une manière classique en se servant de tous les supports scientifiques alors accessibles et susceptibles de contribuer à établir cette preuve. Et lorsque Goethe passa de l'étude du règne animal-humain à l'étude du règne végétal, et qu'il l'introduisit dans son essai tellement important de 1790, il eut aussi l'intuition d'élargir l'idée de métamorphose et de l'appliquer au règne animal, donc à ce qui ne se contente pas seulement de végéter comme la plante mais est doué d'âme comme l'animal.

Lorsqu'on examine comment Goethe a assumé cette tâche, on peut remarquer qu'il a fait de nombreuses tentatives pour rédiger

également une sorte de métamorphose des organes animaux. Il a entrepris d'innombrables études en vue d'écrire une telle métamorphose du règne animal. Mais aucune de ces études n'est comparable, même de loin, à ce qu'il a parfaitement mené à bien dans le domaine de la métamorphose des plantes. On peut voir aussi comment Goethe n'a cessé de reprendre ses travaux, tout au moins dans le domaine de l'ostéologie, afin d'en dégager une théorie de la métamorphose sans pourtant y parvenir vraiment. Toutes ces études se résument à des fragments. Il n'a pas réussi à atteindre le point où sa pensée, expression de la vie intime de son âme, se serait vivifiée jusqu'à pouvoir plonger dans le règne animal comme il l'avait fait pour la nature végétale et les transformations de celle-ci. C'est ainsi que l'étude de Goethe souleva le grand problème de la nature et de la démarche de la connaissance humaine. Historiquement c'est là que se trouve, du moins pour moi, une des racines de l'anthroposophie.

Les conséquences de l'agnosticisme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle soulèvent la question fondamentale suivante : que se passe-t-il en l'être humain lors de l'acte de connaissance ? – Manifestement, l'acte cognitif est une activité qu'il pratique intérieurement ; mais il ne s'agit pas simplement d'une activité neutre. C'est une activité qui doit le mettre en rapport avec la nature même des phénomènes de l'univers, une activité par laquelle il doit pouvoir s'orienter pour savoir comment lui-même en tant qu'être, se situe dans le contexte des données de l'univers. La connaissance serait-elle quelque chose, je dirais volontiers, quelque chose qui ressemble à la cinquième roue du carrosse et place l'homme en marge du monde extérieur, et faut-il voir dans les représentations qui forment le processus de connaissance simplement une copie de la réalité extérieure ? Ou alors, le processus de connaissance serait-il simplement quelque chose de purement formel avec lequel on se réfugie dans un coin pendant qu'au-dehors se déroule le processus de l'univers ; serait-il quelque chose qui permette d'avoir en nous un reflet de ce processus de l'univers ? Dès lors, ce dernier serait indifférent au fait que l'être humain puisse exister dans son coin et qu'il puisse en plus de tout ce qui se déroule, engendrer au moyen de ses pensées, toutes sortes de

concepts et d'idées à propos de ce processus de l'univers. En d'autres termes ; est-ce que la connaissance est une donnée purement formelle, quelque chose que l'être humain ne fait que pour son compte, ou est-ce que la connaissance est une réalité ? Par son acte de connaissance, l'être humain est-il relié à une réalité, à un processus réel au sein de l'ensemble universel ? Dans l'acte cognitif, fait-on l'expérience de quelque chose qui se déroule dans le monde et grâce au monde, quelque chose qui, à cause de l'organisation particulière du monde, se déroule non à l'extérieur mais à l'intérieur de l'homme, de sorte que l'être humain lui-même devienne le théâtre où se déroulent les événements importants de l'univers ? Si tel est le cas, l'acte de connaissance est un processus réel qui insère l'homme dans le contexte de l'univers. Dans ce cas, il ne se situe pas à l'écart de l'existence mais constitue un événement avec lequel le processus de l'univers compte ; son organisation est telle que l'univers ne serait pas complet si ce qui se déroule en quelque sorte à l'intérieur de sa peau n'était pas réel et constituait précisément le summum du devenir au sein de l'univers.

Telle est à peu près la question qui se dégageait de l'âme au contact de l'agnosticisme. En collectant tout ce qui est actif dans le processus de connaissance humaine, il en résulta ce que recèle cette activité qui est soit simplement formelle, soit réelle. Lorsqu'on s'efforce de déceler un contraste caractéristique au sein de cette activité, on trouve non seulement ce qui nous permet de progresser, ce qui nous donne la possibilité de répondre à la question de savoir ce qu'était chez Goethe la connaissance, mais aussi ce qui n'était pas encore une connaissance parfaite parce qu'il avait dû s'interrompre à mi-chemin entre le règne végétal et le règne animal. Cette question ne trouve réponse que si l'on se représente clairement le contraste entre, d'un côté la pensée et de l'autre la perception. Dans l'expérience intime de l'être humain, il n'existe au fond pas de contraste plus grand que celui entre l'acte de penser et l'acte de percevoir. En vivant dans le penser, nous ressentons que nous sommes entièrement adonnés à une activité intérieure. Dans les vraies pensées, tout en nous est activité. Aucune pensée ne peut

trouver place dans notre conscience sans que nous ne participions avec notre activité la plus personnelle à la genèse et à l'évolution de cette pensée. Lorsqu'un rêve ou l'image d'un souvenir s'infiltrant dans nos représentations, il ne s'agit nullement de pensées ; nous ressentons que, dans le cas du rêve et du souvenir, ou dans le cas d'autres contenus de notre conscience, nous n'ayons pas atteint ce qu'est réellement la pensée. La vraie pensée n'existe que si notre activité est intégralement impliquée dans l'acte de penser. Pour développer de la façon la plus claire et la plus pure notre pensée, nous devons entièrement renoncer à tout ce qui constitue le monde extérieur, et nous abandonner au processus de la pensée qui se déroule de lui-même. Nous constatons alors comment les pensées peuvent naître d'autres pensées, et nous percevons aussi comment cette singulière genèse des pensées les unes à partir des autres constitue pour l'âme une expérience intime.

À cela s'oppose l'expérience de l'âme que suscitent les perceptions lorsque nos yeux, nos oreilles et nos autres sens sont confrontés aux données du monde extérieur. Ce qui caractérise principalement la perception, c'est son contraste avec la pensée. Une perception où nous serions déjà présents avec notre activité ne serait pas une perception pure ; la pensée s'y serait déjà immiscée. Une perception pure n'existe que là où nous sommes totalement passifs.

Ces deux contrastes de la vie de l'âme humaine furent plus particulièrement évidents à partir de l'agnosticisme. On dut alors se poser la question suivante : comment se comporte l'âme humaine lorsqu'elle insère constamment la pensée dans la perception, lorsque au cours du processus de la connaissance, la perception passive qui surgit est sans cesse pénétrée par l'activité de la pensée pour ensuite subir en permanence cette pénétration de la perception passive par la pensée active ?

L'époque de l'agnosticisme, ou pour être plus précis : la période culminante de l'agnosticisme, a montré la nécessité de placer devant notre âme la perception elle-même dans toute sa pureté, c'est-à-dire ce qui est vécu lorsqu'on cultive une attitude d'entière passivité. Je me souviens d'un écrit qui fit sur moi une très forte impression ; il

s'agit de « Cerveau et conscience », publié en 1884. Ultérieurement son auteur, *Richard Wahle*, devait également écrire le volumineux ouvrage « Das Ganze der Philosophie und ihr Ende » (« L'ensemble de la philosophie et sa fin »). À l'époque, l'avantage particulier de cet essai m'avait semblé résider dans le fait que Richard Wahle caractérisait avec une précision rigoureuse ce que l'être humain perçoit, ce qui demeure une fois que l'on a éliminé du contenu de l'âme tout ce qui y avait été introduit par l'activité de la pensée. Cet essai permettait précisément d'examiner une notion importante, à savoir que, dans la vie courante de l'âme humaine on ne sépare pas assez distinctement ce qui est perçu de ce qui est déjà pénétré de pensée.

Pour la conscience ordinaire il s'avère que l'être humain dès le réveil matinal et jusqu'au moment où il s'endort le soir, vit au fond toujours avec des contenus de l'âme où les perceptions sont déjà pénétrées de pensée. Il faut une analyse extrêmement stricte pour séparer ce qui est perception passive et ce qui y a été introduit par la pensée. On comprend alors comment se présente le tableau de nos perceptions. Il peut apparaître lorsqu'on s'abstient, ne serait-ce que pendant cinq minutes, de recourir à la faculté synthétisante de la pensée, et que l'on se contente de n'enregistrer que les perceptions successives. Des penseurs comme *Richard Wahle* {5} et *Johannes Volkelt* {6} l'ont fait : ils ont enregistré par exemple un facteur qui entre et remet une lettre, puis ce qu'il advient par la suite de cette lettre, et ils ont montré comment les images de perception s'ajoutent les unes aux autres dans une suite chaotique très différente de l'enchaînement ordonné de la pensée. Cela permet de se rendre compte de l'activité de l'âme humaine qui n'est que très partiellement consciente, et qui consiste à introduire constamment la pensée dans la perception, à mélanger perception passive et création active engendrée par la vie intérieure.

À l'époque, parmi les fruits issus de l'agnosticisme à propos du processus de connaissance, l'âme ne disposait de rien d'autre que de ce que le kantisme avait élaboré et de ce qui avait engendré au XIX<sup>e</sup> siècle, selon *Johannes Müller* {7}, la maxime d'un acte

purement physiologique de la représentation. On pensait alors que la vraie réalité devait être recherchée dans le monde extérieur, et que la pensée avait pour seule mission de reproduire le monde extérieur ; on pensait parvenir à la vraie pensée que seulement si l'on n'introduisait pas dans la perception quelque chose venant de l'intérieur de l'être humain, et si on se servait de façon entièrement passive de la pensée pour créer des images de la réalité. On imaginait que cette réalité existe déjà toute faite, indépendamment du processus de penser, du processus qui se déroule à l'intérieur de l'âme. Ce genre de pensée induisait à obtenir des concepts imaginaires, comme par exemple la fameuse « chose en soi », connue ou inconnue. Parler de cette « chose en soi » n'a de sens que si l'on croit qu'il existe quelque part, indépendamment de la connaissance humaine, une réalité, et qu'il suffit d'une procédure quelconque pour se procurer une connaissance de cette réalité. Dans ce cas, le processus de connaissance ne serait pas une expérience réelle : il n'aurait qu'une valeur formelle à côté du processus réel et des choses réelles. Pour ma part, j'ai acquis la conviction que l'acte de connaissance constitue effectivement une réalité. En effet, l'examen de l'authentique contenu de la perception, donc de ce à quoi nous nous adonnons lorsque nous restons passifs et laissons le monde extérieur agir sur nos sens, cet examen permet de voir que ce monde extérieur ne contient pas la réalité, mais que l'être humain est inséré dans le monde de telle sorte que, lorsqu'il se contente d'observer avec ses seuls sens le monde extérieur, il n'apprend à connaître que la moitié de cette réalité, seulement un côté de la réalité.

Dans mes ouvrages, jusques et y compris « Les Énigmes de la philosophie », vous pouvez partout trouver des tentatives visant à prouver que ce qui est accessible sensoriellement à la perception ne constitue pas la réalité ; dès lors que l'être humain est inséré dans ce monde, la perception ne lui transmet pas la réalité, car cette réalité ne lui est accessible que si elle se présente à l'âme de l'intérieur, et que l'être humain produit l'activité de la pensée qu'il ajoute à la réalité incomplète, donc qu'à un côté de la réalité l'être humain ajoute l'autre côté qui fait partie de la réalité, c'est-à-dire ce qui lui



est donné en esprit sous la forme de la pensée. La chose se présente ainsi : la réalité ne devient une expérience pour l'âme que si l'être humain, grâce à la pensée qui surgit en son esprit, s'unit à la perception. C'est uniquement par l'acte de connaissance qu'une chose devient une réalité.

La réalité n'est pas une chose que nous devons chercher. Elle est une chose que nous produisons, quelque chose à quoi nous participons par une activité créative. L'énigme de l'être humain consiste en ceci que, dès qu'il s'incarne il se trouve entouré d'un monde qui ne constitue pas la pleine réalité ; il descend sur terre pour ajouter à ce qui se présente à lui sous forme de manifestations sensibles extérieures, quelque chose qui ne peut éclore qu'en lui-même. C'est seulement dans ce contexte, dans cette coexistence de ce qui émerge de son intérieur et de ce qu'il perçoit au-dehors, c'est seulement par cette union qu'il accède à l'expérience de la réalité.

Tant que nous nous contentons de diriger nos sens vers ce que nous pouvons percevoir au-dehors, nous n'avons pas affaire à une réalité. Lorsque nous nous efforçons de réunir, d'une part tout ce qui est perceptible et d'autre part, ce que nous puisons d'une source tout autre de l'univers pour l'introduire dans cette existence, et que nous luttons avec ce qui d'abord émerge de notre pensée, lorsqu'au sein de notre propre activité de connaissance nous réunissons ces deux côtés de la réalité, alors nous ajoutons à la perception extérieure la partie qui manque encore à la réalité : de la sorte nous construisons cette réalité. Le processus de connaissance est ce vers quoi l'être humain doit s'élever pour que la réalité soit présente dans son monde. Dans son monde il n'y aurait point de réalité s'il se contentait de percevoir, s'il n'était pas capable de lutter pour unir à la perception ce que la perception est incapable de fournir et qu'il doit puiser dans un endroit autre du monde pour rajouter à la perception ; cette autre chose se manifeste d'abord dans sa pensée.

Étant donné que dans la réalité, l'être humain se place avec son processus de connaissance de telle sorte que ce processus de connaissance soit lui-même une réalité, donc de telle sorte que par le processus qui conduit au savoir la réalité soit engendrée, puisse se

manifester – ceci explique que j’aie pu intituler l’opuscule dans lequel j’ai voulu exposer précisément cette façon de développer la connaissance humaine : « Vérité et Science » {8}. À l’époque, mon intention avait été d’exposer dans cette étude une sorte de tentative pour un accord de la conscience humaine avec elle-même. La conscience humaine se pose pour ainsi dire la question : quelle est ta position à l’égard de la réalité ? Es-tu la cinquième roue du carrosse ou cet homme de peine qui au moyen de sa connaissance, réalise quelque chose qui n’a rien à voir avec la réalité ? Cette réalité existerait-elle au-dehors de façon cachée, et n’aurais-tu qu’à la chercher au moyen de ta démarche de connaissance ? Ou alors, le processus de connaissance serait-il quelque chose qui participe à la concrétisation de la pleine réalité ?

Cette question ne pouvait trouver de réponse que dans le dernier cas. Toutefois, lorsqu’on cherche à comprendre le bien fondé de cette réponse, qui peut sembler paradoxale au défenseur de l’agnosticisme, il est nécessaire que l’on saisisse, d’une part la nature tout à fait particulière de la pensée en tant que réalité et d’autre part le fait que la perception s’avère partout comme venant à nous pareille à quelque chose qui de par sa nature, est sombre et obscur. On doit avoir ressenti suffisamment le contraste entre la pensée et la perception pour pouvoir clairement comprendre qu’avec la pensée nous disposons d’une activité à l’intérieur de laquelle nous sommes totalement éveillés.

Le processus d’éveil a ses degrés, ses niveaux. Si nous voulons le saisir sous sa forme la plus originelle pour notre conscience ordinaire, nous ne pouvons le faire qu’en nous ressentant participer à la pensée avec la pleine activité de notre âme. Nous ferons alors l’expérience de ce que nous sommes lorsque nous avons des perceptions. Une fois que, à l’exemple de Richard Wahle ou de Johannes Volkelt, nous aurons réussi, à placer devant notre âme la perception dans sa forme authentique, et que nous aurons examiné ensuite comment vit l’âme tandis qu’elle s’adonne uniquement à la perception, alors nous ne trouverons plus de différence entre cette expérience de l’âme et la perception non encore travaillée par la

pensée, comme à l'état de sommeil. De même que notre vie quotidienne alterne entre la veille et le sommeil, de même la vie de l'âme fluctuante par nature alterne sans cesse quand elle entre en rapport avec le monde extérieur ; elle alterne entre la perception à laquelle elle n'accède au fond qu'à l'état de sommeil, et la pensée active où elle est totalement éveillée.

Ce qui se déroule par ailleurs lorsque nous éclairons l'obscurité du sommeil par la clarté de la veille, cela se passe en quelque sorte sur un autre plan chaque fois que nous illuminons les ténèbres de la perception par la lumière qui vit en nous quand nous marquons notre présence par la pensée active. Nous éclairons sans cesse la perception obscure. Tel est l'élément vivant qui se déroule entre ce qui dort dans l'impression que la perception produit sur nous, et ce qui réveille cette vie dormante lorsque nous la pénétrons par l'activité de la pensée. Durant l'état de veille habituelle, notre âme est vraiment confrontée à une sorte d'alternance entre la veille et le sommeil ; en effet, lorsque nous ressentons alors de façon vivante ce rapport entre la pensée – c'est-à-dire l'activité vécue en esprit et l'acte perceptif c'est-à-dire ce qui met constamment l'esprit hors de lui, et agit sans cesse sur l'esprit en sorte qu'il ne puisse le saisir que de façon subconsciente – semblable au sommeil où il ne saisit les processus qu'au niveau du subconscient. En suivant une telle démarche de la connaissance, on obtient une vision juste de ce qu'est réellement ce processus de connaissance ; on voit que c'est vraiment un processus réel qui travaille dans la réalité et ne se réduit pas à une simple activité formelle se déroulant à l'écart.

En empruntant cette voie purement philosophique, il est néanmoins extrêmement difficile d'accéder à la compréhension de l'activité de la pensée. Je puis parfaitement comprendre que des esprits comme Richard Wahle qui s'est clairement rendu compte que l'acte perceptif ne nous offre qu'un chaos, ou que certains penseurs qui ne disposent que de ce que Johannes Volkelt a appelé à juste titre, un assemblage hétéroclite de bribes de la perception extérieure que la pensée doit mettre en ordre – je puis très bien comprendre que de tels penseurs, du fait qu'ils se familiarisent entièrement avec

l'acte perceptif, sont incapables de comprendre également la nature active de la pensée ; ils ne sont pas en mesure de reconnaître qu'en éprouvant l'activité de la pensée, nous nous trouvons totalement insérés dans une activité, et que de ce fait nous pouvons parfaitement la relier à notre conscience. Je puis fort bien me représenter que de tels penseurs soient vraiment incapables de comprendre lorsqu'on leur parle de l'expérience pleine et entière de cette activité de la pensée et qu'on leur dit : dans la pensée nous prenons part au devenir de l'univers ! comme je l'ai exprimé dans ma « Philosophie de la Liberté ».

Que cela soit réellement le cas, que le devenir universel se trouve saisi par un bout grâce à la pensée, cela ne pouvait être démontré qu'à partir de la pensée qui est à la base de l'agir humain, de cette activité pensante qui se développe lorsque nous structurons au moyen de la pensée pure, le monde moral de notre agir. Car alors nous sommes obligés de développer d'abord dans notre âme la pensée pure ; nous disposons alors en quelque sorte, de la pensée à l'état pur, et nous avons à y ajouter nous-mêmes la conception. Dès lors ce sont les faits eux-mêmes qui nous obligent à séparer conception, perception et pensée pour les réunir dans l'agir, dans l'acte moral. J'ai exposé dans ma « Philosophie de la Liberté » comment l'étude de la vie morale et de la vie sociale nous révèle la vraie nature de l'activité pensante. Nous en reparlerons demain.

À partir de ce que je vous ai exposé aujourd'hui, j'aimerais que vous arriviez à comprendre comment l'expérience vécue de l'agnosticisme du XIX<sup>e</sup> siècle pose devant notre âme un problème qui pourrait être énoncé de la manière suivante : le monde extérieur que nous percevons avec nos sens est-il une réalité complète, définitive, dont nous n'avons qu'à chercher passivement le sens, ou alors cette réalité extérieure ne serait-elle qu'un côté de la vraie réalité ? En tant qu'êtres vivants, avons-nous à contribuer par le processus de connaissance à l'élaboration de cette réalité ?

Tout ce que j'ai dit aujourd'hui sous forme de simples allusions peut vous permettre de comprendre que, dans ma « Théorie de la connaissance de la conception goethéenne du monde », j'avais déjà

été amené à écrire que la question la plus importante de notre époque est de savoir si la façon dont se présente notre expérience extérieure nous offre déjà une réalité. Car, si cette expérience extérieure nous présente déjà une réalité pleine et entière, notre connaissance ne pourrait être qu'une simple répétition de cette réalité extérieure. Par contre, si la réalité extérieure ne nous offre que la moitié, qu'une partie de la vraie réalité totale, alors il convient de dire ce qui figure déjà dans mon livre de 1886 cité plus haut : « Il en serait autrement si dans cette forme de la réalité » – transmise par les sens extérieurs – « nous étions confrontés, non pas à l'essence même de la réalité, mais seulement à son aspect extérieur tout à fait accessoire, si nous n'étions confrontés qu'à une enveloppe de la véritable essence de l'univers qui nous cache cette essence même et nous invite à continuer à la rechercher. Nous aurions alors à nous efforcer de passer au travers de cette enveloppe. Nous devrions prendre comme point de départ la première forme de l'univers pour nous emparer de ses vraies qualités essentielles. Nous aurions à surmonter le phénomène qui se présente aux sens pour, à partir de là, développer une forme supérieure du phénomène. »

À l'époque, j'avais posé cette question. À partir des prémisses que j'ai quelque peu caractérisées aujourd'hui, simplement à titre indicatif, on ne pouvait y répondre autrement qu'en disant ceci : il existe dans les sciences quelque chose de donné et de réel, quelque chose qui prend part au processus de l'univers. Comme je l'ai mentionné hier, l'art qui n'a pas manqué d'être influencé par la pensée agnostique doit également être animé par l'expérience humaine vivante de la spiritualité qui se situe au-delà de la réalité extérieure. Et si j'avais à choisir maintenant une devise pour ce que j'ai à caractériser à partir de la science spirituelle, de l'anthroposophie, pour en indiquer le sens véritable, alors je devrais proposer la devise suivante pour l'ensemble de l'anthroposophie et en particulier, les présentes conférences :

« Dépasser au moyen de l'esprit le monde des sens, tel est le but de l'art et des sciences. Les sciences viennent à bout du monde des

sens en le dissolvant entièrement en esprit, et l'art y parvient en implantant l'esprit dans le monde des sens. »

Bien entendu, il se trouvera toujours des gens pour dire que j'ai développé l'anthroposophie après m'être distancé de la mentalité scientifique. Or, ce que j'aimerais vous présenter aujourd'hui avant ce que j'aurai à vous dire ces prochains jours n'est rien d'autre que ceci : « Dépasser au moyen de l'esprit le monde des sens, tel est le but de l'art et des sciences. Les sciences viennent à bout du monde des sens en le dissolvant entièrement en esprit ; l'art peut vaincre le monde des sens en lui implantant l'esprit ».

Cela, je le dis à l'intention de tous ceux qui parlent de soi-disant contradictions dans mon évolution. Or, je ne l'ai écrit ni aujourd'hui ni hier, ni voici dix ou vingt ans, mais cela figurait déjà dans ma « Théorie de la connaissance de la conception goethéenne du monde » de 1886.



## TROISIÈME CONFÉRENCE

*Stuttgart, 31 août 1921*

**H**ier, je me suis permis d'indiquer comment ce que je m'étais efforcé de formuler dans les années quatre-vingts et quatre-vingt-dix du siècle dernier, contre l'attitude agnostique, était pensé à partir des sources de la conception anthroposophique du monde que j'avais esquissée en 1893 dans ma « Philosophie de la Liberté ». Cet ouvrage a pour sous-titre la devise ; « Résultats de l'observation de l'âme conduite selon la méthode des sciences de la nature ». {9}. Cette devise était d'abord dirigée contre une tendance philosophique qui jusqu'à un certain degré, avait suscité ma plus grande admiration : l'orientation philosophique de *Éduard von Hartmann* {10}, dont le livre : « La philosophie de l'inconscient » avait pour sous-titre : « Résultats spéculatifs selon la méthode inductive des sciences de la nature ».

« Résultats spéculatifs », voilà quelque chose qui au fond, me semblait contredire le sens véritable de toute vraie connaissance de l'esprit et de l'humain, car par des résultats spéculatifs, des contenus de pensées spéculatifs, on ne peut comprendre que ce qui résulte d'une opération où la logique abstraite appliquée à ce que l'on perçoit, conclut à quelque chose d'imperceptible, donc lorsque par une conclusion on a recours à quelque chose d'inconnu qui ne serait accessible que moyennant une suite de réflexions et non grâce à la perception.

Contre toute cette attitude intellectuelle, j'ai dû faire valoir qu'absolument tout ce qui constitue la connaissance et le contenu existentiel de l'être humain doit également entrer, d'une façon ou d'une autre, dans le domaine de l'observation et de la perception. De

même que les données extérieures des sciences de la nature se présentent devant la conscience et peuvent être observées, de même les contenus psycho-spirituels doivent également se présenter devant la conscience et être ainsi accessibles à l'observation. Car si l'on ne réussissait pas à introduire dans la conscience de l'homme tout ce qui d'une façon ou d'une autre le concerne au plus profond de son être, on devrait supposer que l'homme est dirigé et conduit par des fils émanant de mondes inconnus, de mondes auxquels on accède tout au plus par la pensée abstraite, mais donc on ne peut jamais faire l'expérience. Toutefois celui qui porte directement dans sa conscience le phénomène de liberté, l'expérience de la liberté, au vrai sens de ce terme, ne saurait dans le sens que j'ai indiqué, faire autrement que de récuser tout résultat métaphysique ; il doit s'efforcer de détenir sous forme de résultats d'observation, de possibles contenus immédiats de l'âme, ce qui peut influencer sa nature la plus intime. La philosophie de la liberté m'a semblé indissociable de ce qui peut être exprimé par la devise : « Résultats de l'observation de l'âme conduite selon la méthode des sciences de la nature », c'est-à-dire que la méthode d'observation sur laquelle reposent les sciences de la nature devrait également être étendue à ce qui doit devenir pour l'être humain, le contenu de la vie spirituelle.

À partir de tels fondements le problème de la liberté devenait un problème brûlant, car ce que le concept de liberté implique constitue une expérience humaine directe ; à vrai dire il suffit d'être assez impartial pour se convaincre que la liberté humaine est une expérience vécue. La conscience inclut l'expérience de l'entité humaine libre. Puisque la vision de la nature issue de l'agnosticisme récuse tout ce qui évoque l'esprit, elle ne peut accéder à un jugement impartial à l'égard de cette expérience directe de la liberté. En effet, son idéal consiste à expliquer tout par la méthode causale, c'est-à-dire que la moindre manifestation repose sur une cause dont elle est une conséquence. Cette vision scientifique propre à l'agnosticisme croit contrevenir aux lois d'une vraie explication du monde lorsqu'elle admet la moindre chose qui ne s'expliquerait pas selon le principe de la nécessité causale. Or, quels que soient les efforts



entrepris pour élaborer une conception du monde se référant à la nécessité causale, c'est précisément lorsqu'on développe de façon conséquente cette explication causale qu'elle empêche d'accéder à l'expérience de la liberté. En effet, cette expérience directe se situe hors de toute justification causale.

Comment la vision agnostique des sciences de la nature s'y est-elle prise ? Elle a tout simplement occulté dirais-je, au moyen de l'explication causale, l'expérience directe de la liberté humaine. On dit : l'explication causale n'admet pas la liberté humaine, donc celle-ci n'existe pas. – Voilà comment, tandis que d'une part, on ne saurait faire autrement que de contempler en toute impartialité l'expérience de la liberté, et que d'autre part, on est sincèrement ouvert à l'égard des sciences modernes – voilà comment on se trouve placé devant ce dilemme : soit on abolit la liberté, ce qui n'est possible que si l'on tire un voile sur l'impartialité, soit on invente toutes sortes d'expédients pour que cette liberté puisse en apparence, être d'une façon ou d'une autre mise dans un rapport conceptuel avec l'impératif causal des sciences de la nature.

La pensée anthroposophique ne saurait emprunter de telles voies. Pour s'en tenir sincèrement au postulat de causalité propre aux sciences de la nature, mais aussi pour respecter le principe de « l'impartialité de l'observation », elle doit également observer sans parti pris le phénomène de la liberté. Il s'est donc avéré nécessaire d'appliquer aussi aux manifestations de la liberté humaine l'esprit de la conception scientifique qui repose sur l'observation des phénomènes physiques, biologiques et autres phénomènes de la nature extérieure. Mais cela n'était possible qu'en développant une autre attitude intérieure de connaissance à l'égard de ce problème de la liberté, une attitude différente de celle qui caractérise le mode de contemplation propre aux sciences naturelles. D'une part il fallait maintenir ce dernier, mais d'autre part afin d'accéder par cette voie au problème de la liberté, il était nécessaire de le perfectionner. Ce à quoi on aboutit dans les sciences, grâce à une pensée capable d'éclairer et de faire la synthèse des phénomènes de la nature, il

fallait en quelque sorte l'élever au niveau de la libre expérience humaine elle-même.

L'observation de la nature repose sur l'expérience sensorielle extérieure. On complète cette expérience des sens en y ajoutant le monde de la pensée humaine, le contenu du penser. La vraie réalité qui en résulte se compose donc d'une part, du contenu de l'expérience sensorielle unilatérale du monde extérieur perçu par les sens, et d'autre part, du contenu de la pensée. On complète ce que l'organisation de l'homme perçoit, et dont j'ai dit hier que c'était une demi-réalité. Pour comprendre cette liberté, qui est une expérience directe avec laquelle l'homme s'identifie, on ne peut pas prendre appui sur quelque chose d'extérieur. C'est l'activité pensante elle-même qu'il faut unir à ce que l'on est au sein même du processus de son Moi. Il faut contempler ce qui se présente à nous en tant que liberté ; mais alors même que l'on contemple, il faut développer la pensée comme on le fait d'ordinaire en face des phénomènes de la nature extérieure.

Ce qui a tellement enchanté *Goethe* quand *Heinroth* avait qualifié sa pensée d'objective, c'est ce qui doit se réaliser à un niveau encore plus haut lorsqu'on veut saisir la manifestation de la liberté, car *Goethe* avait lié sa pensée au monde extérieur des sens, à celui du règne végétal. Dans ce cadre il avait réussi à faire pénétrer ses pensées dans l'objet, à vivre avec ses pensées actives au sein même de l'objet ; mais l'objet en tant que tel, restait passif. Lorsqu'on cherche à appliquer cette pensée objective, s'il est permis d'utiliser ici encore ce terme, à la liberté, alors il faut encore bien plus intensément imprégner avec l'activité de la pensée, l'élément suprasensible-spirituel qui ne cesse d'être en activité au sein de l'agir de l'âme humaine. Ce n'est pas quelque chose d'extérieur, mais ce qui se développe en nous-mêmes qui doit être rempli de l'activité de la pensée. De ce fait, ce qui devient contenu de nos pensées s'affranchit de toute dépendance d'avec l'objet entendu au sens habituel.

Ce que la pensée réalise ici devient d'emblée un acte de libération. La pensée ne se vide nullement de son contenu ; bien au contraire, elle est emplie par le flux le plus intime de l'essence humaine et elle

s'élève pour devenir un flux libre qui fait émaner les choses les unes des autres. Le contenu de l'âme s'emplit de quelque chose que lui-même engendre et qui, du fait de cette genèse, est du même coup entièrement objectif. L'esprit qui domine la mentalité scientifique est élevé au niveau où l'on est en quête des résultats de la vie de l'âme qui importent le plus à l'être humain.

Ainsi était mise en valeur la méthode de la science spirituelle applicable au domaine qui sert de base à l'être humain, en tant qu'être moral, éthique. Cette méthode ne consiste en rien d'autre qu'à faire l'expérience d'un contenu qui se présente lorsque la vie de l'âme se libère de ses attaches à l'objet extérieur. Et si l'âme est encore en mesure de faire une expérience, alors celle-ci est de nature suprasensible. Au point de vue qualitatif, ce qui a été brigué par ces résultats de l'observation de l'âme n'est rien d'autre que ce que j'ai par la suite, mis en évidence à propos de l'investigation des divers domaines des mondes suprasensibles. Certes, avec ce qui a été élaboré ultérieurement, on est conduit vers d'autres régions que celles qui se présentent à l'être humain dans la vie courante. Mais au sujet de ce noyau le plus intime de la constitution de l'âme, on ne procède pas autrement pour ces domaines suprasensibles, que lorsqu'on étudie la nature de la liberté humaine afin d'accéder à une connaissance réelle de cette nature. L'objet de l'investigation est d'abord ramené à l'homme, être libre au sein du monde physique, mais cet être libre est enraciné dans le suprasensible. En examinant le problème de la liberté, on se situe dans un courant d'investigation suprasensible. Celui qui prend véritablement au sérieux ce qu'il entreprend, ce qui se déroule en lui lorsqu'il se meut dans le courant de l'investigation suprasensible, celui-là trouve progressivement lui-même la voie qui permet d'appliquer à d'autres domaines la démarche entreprise lors de son examen de la liberté humaine. À partir de telles recherches, un fait apparaît alors avec une nécessité évidente : à condition de ne pas s'obscurcir par des préjugés scientifiques le chemin qui conduit à la liberté, et d'examiner impartialement dans tout ce qui concerne la liberté ce que la vie courante lui présente, alors l'être humain parvient au moins dans un

premier temps, à admettre que dans ce domaine et au plus profond de la vie de son âme, il est capable de s'affranchir de son corps qui d'ordinaire est l'instrument de ses pensées, puisque ce corps doit précisément transmettre ce qu'offre l'observation extérieure à laquelle s'ajoute ensuite en complément, la pensée. On sait ce qu'est l'investigation spirituelle lorsqu'on a sérieusement étudié le problème de la liberté. On est alors déjà inséré dans l'esprit de cette recherche qui conduit ensuite vers les hauteurs du monde suprasensible. C'est justement pour cette raison – parce que la mentalité de l'agnosticisme en était arrivé à préférer récuser un résultat d'observation impartiale comme celui tiré de l'étude de la liberté, au lieu de modifier le sens de l'explication causale – c'est pour cette raison qu'il était devenu nécessaire de s'opposer à ce que la vision scientifique de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle avait fait du problème de la liberté.

Ce que l'être humain éprouve au plus profond de son être, ce qu'il ressent dans ses rapports avec le monde, cela exige qu'il s'entende avec lui-même à propos de ce qui dans le monde et dans son propre être, constitue la source d'où jaillit l'impulsion de la liberté. Si l'être humain est incapable de s'entendre avec lui-même à ce sujet, son existence en subit directement les conséquences. Celles-ci font qu'il devient un être ne se comprenant pas lui-même, un être qui reste inaccessible à son propre entendement et désorienté dans la vie. Ici-bas, il se sent comme si son entendement ne reposait pas sur une base adéquate. En cas d'introspection, au lieu de voir son propre être briller et rayonner il voit un genre d'excavation. Ce vide permet de dire ; « ignorabimus », de discuter et de philosopher, mais cette excavation ne permet pas de vivre. Elle mine la vie, la dessèche, tue ce qu'elle a de plus important, ses impulsions les plus intenses, extirpe le contenu existentiel intime dont l'homme a besoin pour établir un lien avec le contenu existentiel extérieur au moyen de l'agir indispensable pour lui-même et pour le monde. Pour comprendre l'homme dans ses rapports avec l'action, on a besoin d'une philosophie de la liberté. Mais alors, du moins à propos du problème de la liberté, on a aussi besoin d'une investigation suprasensible.

Ce problème de la liberté montre très nettement comment l'être humain lui-même doit s'opposer à la conception agnostique du monde. Tandis que l'on voulait progresser vers l'anthroposophie, cela pesait lourdement sur l'âme dès lors qu'on pratiquait, en même temps, une ouverture sincère à l'égard des prodigieux résultats des sciences modernes. Celui qui considère la connaissance telle que je l'ai décrite hier – comme un processus vital et non simplement formel – doit s'il est en quête de connaissance, unir sa vie à ce processus de connaissance réel. En devenant un homme d'action, ce qu'il est pour le monde s'unit à ce qui grâce à sa connaissance se révèle à lui comme étant son noyau le plus intime.

À cette époque de l'agnosticisme, on pouvait être confronté à un phénomène humain se présentant comme l'incarnation vivante de la question suivante : comment est-il possible de vivre avec ce que l'attitude agnostique considère comme une vérité absolue, incontestable ? – Pour qui voulait au dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, s'expliquer avec cette énigme significative de l'existence, ce phénomène humain lui-même se présentait inévitablement d'une façon ou d'une autre, comme une énigme de l'époque. En parlant ici de phénomène humain, je fais allusion à *Friedrich Nietzsche* {11}. Au cours du dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, Nietzsche représentait sans doute pour tout le monde un être incarnant de façon vivante ce qui s'imposait à l'âme lorsqu'on était à la recherche des sources de la connaissance de toute vie anthroposophique. Ce qu'il y a d'extraordinaire avec la personnalité de Nietzsche, c'est que dans son âme se sont en quelque sorte déposées toutes les expériences que l'on pouvait tirer des plus éminents courants de pensées et de sentiments fascinés par l'agnosticisme en cet ultime tiers du XIX<sup>e</sup> siècle.

Friedrich Nietzsche avait eu pour point de départ une vraie vie de la connaissance. Bien qu'excellent philologue, tellement remarquable qu'il avait occupé une chaire universitaire avant même d'avoir fait son doctorat, Nietzsche était avant tout un passionné de la connaissance, fortement imprégné par le courant scientifique de son époque. Pour lui le monde était inévitablement celui de la perception au sens où l'entendaient les sciences naturelles d'alors. Aspirant à

une expérience globale réalisée à partir de son humanité pleine et entière, il avait pour ce monde de la perception, qui n'est que la moitié du monde, besoin de ce qui de l'intérieur de l'âme, doit s'ajouter au monde de la perception pour en faire une réalité entière. Nietzsche voyait le monde extérieur de la perception tel qu'on devait le voir selon l'esprit de son époque. L'impression tirée de ce monde de la perception était pour lui une expérience pénible. Il faut avoir réussi à ressentir dans sa propre âme la psychologie de cette âme nietzschéenne pour être en mesure de comprendre cette phrase : la perception extérieure, teintée par la mentalité scientifique, suscitait chez Nietzsche une profonde souffrance intérieure. – En effet, la tournure d'esprit des scientifiques devait progressivement faire du monde de la perception extérieure un monde qui engendre de la douleur intérieure lorsqu'on le laisse agir sur soi. Ainsi, la douleur surgit chaque fois que l'être humain désire envisager quelque chose qui le comble et qu'un contenu vient remplir son âme, tandis qu'il se rend compte que ce contenu n'est que partiel et que l'âme-demeure vide. Alors s'installe dans son âme cette situation terrible : il éprouve de la faim pour ce que le monde devrait lui donner, mais il ne peut être rassasié du fait que le monde n'est pas en mesure de le satisfaire entièrement.

C'est ce que Nietzsche éprouvait dans les années soixante du XIX<sup>e</sup> siècle, au moment de devenir adulte. Il se tourna vers ce qui pouvait en quelque sorte lui permettre de dépasser cette peine universelle, de surmonter cette souffrance éprouvée dans les profondeurs de son âme au contact des perceptions extérieures. Il se mit à la recherche de tous les éléments qui, au sein de la civilisation et de l'évolution de l'humanité, étaient capables de lui donner ce qui lui aurait permis de s'élever au-dessus de sa profonde souffrance intérieure éprouvée au contact du monde alentour. À ce titre, il faut évoquer deux éléments : d'abord il s'initia et se familiarisa avec le merveilleux monde de la musique et la conception artistique de *Richard Wagner*. De toute son âme, il s'efforça d'imiter la manière qu'avait Richard Wagner de faire abstraction du monde extérieur pour s'élever au niveau d'un monde à créer par l'homme, d'un monde

qui s'appuie sur tout ce que l'humanité a engendré dans ses mythes afin de s'affranchir de l'existence extérieure immédiate. À cela s'ajouta pour Nietzsche ce second élément : la philosophie de Schopenhauer à laquelle Richard Wagner avait adhéré après s'être distancé de la pensée de Feuerbach. Dans la philosophie de Schopenhauer, Nietzsche trouvait vraiment l'entière confirmation que la perception du monde extérieur ne peut que favoriser le pessimisme. Il était convenu que ce que l'âme doit ressentir ne saurait être trouvé dans le monde extérieur, dans le monde de la volonté aveugle, et donc que c'est au moyen d'un acte de sa propre créativité que l'être humain doit s'élever au-dessus de ce qu'offre la perception extérieure. Ce fut un bienfait pour Nietzsche d'entendre dire par *Schopenhauer* d'une part, que le monde des représentations humaines n'est qu'illusion, puisque comme on le pensait à son époque, il n'est capable de produire qu'une image imparfaite et douloureuse du monde et d'autre part, que ce qui n'est pas illusion – la volonté – n'est au fond nullement déterminante pour l'homme, de sorte que celui-ci a le droit de se servir pour ainsi dire de l'illusion pour s'élever au-dessus de l'aveuglement et de la folie de la volonté dans le monde.

Pour Nietzsche, ce deuxième élément se liait à autre chose encore. Il s'y ajoutait ce qu'il tirait de ses études philologiques ; son affinité avec la mentalité grecque, avec la façon dont, de l'avis de Nietzsche le Grec a su surmonter le côté insatisfaisant de l'existence. Il chercha à approfondir le sens véritable de l'art grec et il crut comprendre que le Grec avait pleinement éprouvé tout le drame et toute la souffrance due à l'insatisfaction qu'engendre l'existence sensorielle. Il pensa que les Grecs s'étaient adonnés à l'art pour surmonter le pessimisme, sans cela inévitable de l'existence. L'art grec dont Nietzsche souhaitait la renaissance également pour l'homme moderne fût pour lui une consolation que l'humanité recherchait afin de s'affranchir du monde des perceptions qui, somme toute ne suscitait que des sentiments pessimistes.

Nietzsche pensait que l'homme a besoin de s'enfuir vers un monde qui le soustrait à la souffrance de l'existence. C'est avec pour arrière-

plan cette conviction, cette vision tragique, cette souffrance intérieure que Nietzsche allait écrire son premier ouvrage « La naissance de la tragédie ». L'esprit qui présida à son écrit procédait de la croyance selon laquelle le Grec éprouvait si profondément la situation tragique de l'existence perceptible qu'il ne pouvait la surmonter qu'en créant, par-delà toute réalité, une tragédie en esprit afin d'y trouver une consolation en face de la tragédie due à la réalité perceptible du monde extérieur. Nietzsche était convaincu qu'il fallait donner un tel sens à l'existence lorsqu'il écrivit ses « Considérations intempestives », lorsqu'il entreprit d'en découdre avec *David Friedrich Strauss* {12} et fustigea le côté insatisfaisant de la présentation historique qui se contente d'enregistrer et de décrire. Ce fut aussi pour lui, seulement l'occasion de s'exprimer au sujet de Schopenhauer, mais aussi de caractériser l'esprit véritable de la musique wagnérienne. Tout cela se situe dans la première moitié des années soixante-dix du XIX<sup>e</sup> siècle.

Dans ces « Considérations intempestives », Nietzsche présenta à son époque obnubilée par la perception, si insatisfaisante et douloureuse pour lui, un miroir en ce sens que, à tout ce que disaient les gens de l'époque il opposa ce qu'un être humain complet doit trouver au fond de lui-même et inventer, afin de pouvoir supporter l'illusion de bien-être et de bonheur dans laquelle vivaient, selon Nietzsche, ses contemporains. Il voyait en David Friedrich Strauss le prototype du philistin qui glorifie le côté satisfaisant du monde de la perception extérieure, et qui avec son prosaïsme, ne cherche nullement à accéder à un esprit capable de surmonter ce domaine du perceptible.

Puis vint pour Nietzsche l'époque, vers 1876, où il se rendit compte de la pression que peut exercer sur l'âme humaine, cette mentalité scientifique des temps modernes qui s'infiltrait dans tout ce qui a trait à l'esprit. Finalement la force dont se servait Nietzsche pour s'enfuir dans un monde de consolation afin de se soustraire à l'insatisfaction émanant du monde des perceptions extérieures allait s'évanouir. Il ne lui était plus possible de croire que l'homme pourrait par ses propres moyens, trouver une issue vers un monde



fait de consolation qu'il aurait lui-même créé. En effet, Nietzsche ressentait peu à peu que tout ce qui cherche à dépasser cette réalité perçue n'était que mensonge, illusion mensongère. Les années 1875 et 1876 furent donc pour lui, celles où selon ses propres paroles, il avait lui-même mis l'un après l'autre ces mensonges sur la glace pour les laisser périr de froid.

À vrai dire, il s'agissait là d'un état d'âme encore plus tragique que le précédent, car antérieurement, il avait cru trouver une consolation dans les illusions de la vie qui surmontent le monde de la perception, lequel s'imposait en tant que réalité malgré son caractère unilatéral. Or maintenant, il ne pouvait même plus s'en tenir à ces illusions pour y trouver une consolation et il devint en quelque sorte un fanatique de la vérité, au point de se dire : même si cette réalité qui s'offre aux sens extérieurs constitue pour l'âme une déchirure profonde et douloureuse, elle est néanmoins la réalité immédiate qui se présente à nous. La mentalité agnostique exerçait un poids énorme sur Nietzsche. Dorénavant il ne pouvait plus soulever ce fardeau et en soupirant, il l'exprima dans son livre d'aphorismes « Humain, trop humain » : « Pauvre homme – c'est à peu près ce que Nietzsche ressentait – pauvre homme, tu cultives des idéaux, tu te fais des illusions qui te servent à te soustraire au domaine des sens pour fuir vers un domaine suprasensible ; tu cherches à t'élever de la condition humaine à la condition divine, en développant des forces qui induisent à de telles illusions, tu ne fais que tomber plus bas encore dans les tréfonds humains. Ce que tu as d'abord naïvement développé comme étant ta qualité humaine devient quelque chose de sous-humain, de trop humain. Examine tes instincts, ton égoïsme et tu verras à quel point ton désintéressement n'est qu'illusion et mirage d'un idéal moral ! En vérité, tu parles d'idéaux désintéressés alors que, au fond tu ne fais que cultiver un égoïsme plus subtil, un égoïsme trop humain ; dans ton subconscient vit un élément qui se situe non seulement au-dessous de ce que tu cherches à atteindre, le divin, mais vraiment très en dessous de ton humanité. » – C'est à partir d'un tel état d'esprit que devait naître chez ce vrai chercheur en quête de vérité, le livre : « Humain, trop humain. ».

Nietzsche n'était pas seulement un théoricien de la connaissance, c'était une âme au sein de laquelle se déposait ce qui résulte des expériences issues de l'évolution de la conception du monde au cours du dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. Son fanatisme pour la vérité, Nietzsche ne pouvait le déverser dans ses livres, dans ses pensées et ses paroles, comme le faisaient les théoriciens. Il était incapable de s'exprimer avec la souffrance d'un *Émile Du Bois-Reymond* {13}, comme en témoigne son discours sur les énigmes du monde, sur « l'ignorabimus ». Pour Nietzsche, des propos de ce genre étaient totalement étrangers à ce monde, car pour lui l'appartenance au monde correspondait à ce qui vit directement dans l'intimité de l'âme humaine, dans ce que l'on peut vivre lorsqu'on pénètre au plus profond de soi-même. Nietzsche était insensible à l'attitude qui permet, comme dans le discours sur les énigmes du monde, de serpenter élégamment, comme une anguille d'un concept à l'autre. Il suffit d'observer d'un point de vue purement mais pleinement humain, le style et l'attitude de ce discours de Du Bois-Reymond. C'est comme si l'homme parlait, alors même que son cœur, alors même que l'homme véritable ne participait pas au discours et que dans sa tête les pensées se déroulaient de façon automatique. Quelque chose de bien peu consistant se faufile à travers toutes ces phrases qui évoquent les idées de Laplace et de bien d'autres encore, pour ajouter : là où l'approche scientifique plafonne, le monde cesserait d'être et un supranaturalisme devrait alors commencer, mais là où ce dernier commence, la science n'a plus de raison d'être.

Cette expérience devint pour Nietzsche un vrai contenu de l'existence et se transforma en drame de l'existence. Le développement scientifique du dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle se transforma pour Nietzsche en un drame de l'existence, car après avoir été un fanatique de la vérité, un positiviste, un voltairien, il dut alors pénétrer de tout son être ce qui se déchargeait dans sa tête ; il eut à en ressentir le côté pleinement humain. Ce qu'il avait jadis rêvé à partir de la tête, à partir du savoir intellectuel, c'est-à-dire sa « Naissance de la tragédie » et ses « Considérations intempestives », conçues comme consolation en face du drame vital engendré par les

sciences, cela il ne pouvait plus le tirer de son système de pensées, cela n'émanait plus de son penser. Lors de la première époque de son existence, celle que j'ai appelée hier l'époque sombre, la perception surgissait comme sortie d'un sommeil et il avait voulu l'illuminer du contenu humain de son âme. Or, ce contenu humain de l'âme se révéla n'être pour lui qu'une simple illusion. C'est ainsi que lors de sa période positiviste, il fut orienté vers le monde unilatéral de la perception qui fournit seulement une partie de la réalité, et non la réalité entière.

Nietzsche eut donc à se tourner vers d'autres sources pour donner à son âme un contenu lui permettant au moins de vivre. Là où la pensée ne lui apportait plus de lumière, il dut s'en remettre aux sentiments et aux émotions qui envahissaient alors dangereusement son âme et suscitaient un feu qui dévorait les pensées. Cette brûlure de l'âme se déverse dans ses écrits des années soixante-dix : « Aurores » et « Gai savoir ». Quelle que soit la beauté de ces ouvrages, il n'est pas moins vrai que ce qui s'était accumulé en lui sous forme d'expériences morbides de l'âme avait provoqué des inflammations et engendré une vie fulgurante dans son âme. Or, ce feu intérieur ne pouvait le libérer que pendant une courte période de l'insatisfaction contre laquelle la consolation dont je vous ai parlé lui avait jadis permis de se défendre.

Nietzsche était intérieurement encore assez solide pour ressentir le caractère inflammatoire de son âme ; il avait une vie intérieure encore assez forte pour éprouver le désir de trouver l'expérience intérieure capable de compléter la perception extérieure. Il rassembla en quelque sorte, ses dernières forces pour surmonter l'aspect partiel du monde de la perception et accéder à l'expérience qui, unie à la perception extérieure, fournit la pleine réalité – c'est dans cette quête que s'épanouira en lui, au cours de sa troisième période, ce qui conduisit à son « Zarathoustra ». Pour caractériser cet ouvrage, il dira : « Nous voici devenu homme, mais en tant qu'homme, on est toujours condamné à souffrir en face du monde, car celui-ci ne nous offre qu'une partie de la réalité et ne nous comble jamais. On est devenu homme et on se trouve dans le monde. Mais que veut dire

« être un homme », alors qu'en nous le monde ne suscite pas ce qui constitue précisément notre qualité d'être vers laquelle doivent tendre nos forces les plus intimes ? » – C'est ainsi que de l'âme de Nietzsche émane l'idée suivante : l'homme ne doit donc pas rester homme, car s'il le reste, il se vide et se noie nécessairement dans la souffrance. L'homme doit devenir surhomme. L'homme qui, dans le monde ne parvient pas à s'entendre avec son être doit se dépasser. Comme il existe un passage qui va du ver de terre à l'homme, il doit y en avoir un qui va de l'homme au surhomme. Nietzsche voulait faire exploser cette enveloppe humaine afin que cette explosion engendre ce qui, en accord avec le monde, pouvait exister au sein des désirs les plus profonds de l'être humain. Zarathoustra devait être le guide et le support de cette idée du surhomme.

Mais Nietzsche ne pouvait alors pas parler dans les formes engendrées par l'esprit scientifique moderne, par la mentalité agnostique. Il dut trouver un autre langage de tonalité lyrique, épique, dramatique ; il lui fallut trouver un langage permettant de s'émanciper de l'état de conscience dont est issu l'esprit scientifique agnostique des temps modernes. C'est un peu comme si partout et essentiellement dans les passages significatifs de son Zarathoustra, Nietzsche s'affranchissait de la conscience ordinaire pour s'élever à un genre de supraconscience, comme s'il cherchait une transformation, une métamorphose de la conscience pour pouvoir vivre dans un monde qui est inaccessible à la conscience diurne courante. C'était pour Nietzsche, comme si la façon de vivre avec le monde devait être surmontée. Zarathoustra ne doit pas être un homme qui participe à la démarche pédante entreprise aujourd'hui par l'humanité en cette époque où ne compte que le monde unilatéral des perceptions. Zarathoustra était appelé à être un esprit agile qui surmonte en dansant ce qui d'ordinaire pèse comme un fardeau et contraint l'homme à demeurer dans ce monde partiel des perceptions.

On constate partout dans la conscience de Nietzsche un effort ascensionnel de nature lyrique et pathétique, vers un monde supérieur suprasensible, vers un monde où l'on pouvait connaître le

surhomme, vers un monde introuvable au sein de la conscience courante. Et dans d'autres écrits de cette dernière période de Nietzsche on voit poindre une idée qui va dans la même direction : idée mystérieuse et énigmatique de « l'éternel retour du même ».

En contemplant cette vie telle qu'elle est vécue depuis sa naissance jusqu'à la mort, Nietzsche pouvait avoir l'impression avec tout ce qui s'était accumulé dans son âme, qu'il était impossible que cette vie s'épuise d'elle-même et que ce serait un non-sens si elle se déroulait effectivement telle que cela semble être le cas entre la naissance et la mort. Du fond de son être surgit alors l'idée de « l'éternel retour du même », l'idée que la vie qu'on mène entre la naissance et la mort n'est pas la seule, mais qu'elle revient et doit revenir sans cesse. Là se situe l'aspect hautement tragique chez Nietzsche : l'insuffisance d'une seule existence, mais aussi l'incapacité de réellement s'élever à l'idée d'une évolution qui soit conforme au monde et à l'esprit qui voit dans la répétition des existences terrestres un progrès, un épanouissement de l'humanité.

Nietzsche était incapable de conférer à la notion des existences répétées qu'il admettait, un sens s'accordant à une conception spirituelle du transformisme. Il s'en tint fixement à l'idée des existences successives et fut incapable de concevoir autre chose que l'existence se répétant inlassablement de la même manière, quel que soit le nombre des incarnations terrestres successives. Pour lui, la présente existence terrestre contient en elle l'exigence de ne pas être unique. Mais en dépit de ces répétitions éternelles, elle n'est pas à même d'engendrer autre chose que ce qui fait naître en lui cette profonde insatisfaction et ce sentiment tragique.

À partir du contenu de l'âme de Nietzsche tel que je le décris ici, non comme un système de pensées abstraites, mais comme quelque chose qui jaillit de la nature pleine et entière de l'homme où participent son esprit, son âme et son corps – à partir de cela, on peut comprendre pourquoi cette personnalité s'est effondrée à la fin des années quatre-vingts du XIX<sup>e</sup> siècle. Cela peut ouvrir notre regard sur la nature particulière des sources de connaissance dont nous avons besoin lorsque nous voyons comment une telle existence

s'est effondrée en face des sources de connaissance considérées par l'agnosticisme comme les seules absolument valables.

Avec une probité exemplaire, Friedrich Nietzsche s'est efforcé de vivre de toute sa personne avec ce que la connaissance du dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle peut offrir à l'homme pour conduire son existence. Par suite de ses expériences, Nietzsche est devenu un homme en lutte contre son temps. C'est pourquoi j'ai donné à mon ouvrage sur Nietzsche le titre ; « Nietzsche, un homme en lutte contre son temps », Nietzsche a développé une attitude telle qu'elle devait nécessairement se réaliser chez un être du dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle marqué par l'influence de l'évolution des sciences. Il en fit l'expérience comme peut le faire une personnalité appelée à devenir un homme en lutte contre son époque – celle de l'agnosticisme –. Certes, Nietzsche était prédisposé à cette lutte contre son temps, mais il s'est effondré ; et avant de chuter, il ne se sentait vraiment à l'aise avec son esprit de combattant que lorsqu'il vivait en ermite, loin au-dessus du niveau de la mer, au-dessus de tout ce à quoi l'homme moderne participait par la vie qu'il menait. Cette part prise aux sources de la connaissance du XIX<sup>e</sup> siècle et plus généralement des temps modernes, fit de Nietzsche le lutteur contre son temps et l'ermite caractérisé.

Voilà pourquoi Nietzsche ne pouvait pas répondre à l'exigence qui se présente avec force, à l'être connaissant de notre époque. Exige-t-elle que nous nous retirions en ermite à Sils-Maria afin d'être en mesure de tout juste supporter notre époque ? Non, car les temps modernes, précisément s'ils font de nous des lutteurs contre notre époque, exigent de nous que nous participions pleinement à la vie sociale des humains, que nous nous impliquions là où les grands problèmes ne se réduisent pas à de simples théories, mais demandent à être conduits vers des solutions conformes à la vie concrète. Nietzsche nous montre par où doit passer un être confronté avec l'expérience de son époque ; il nous présente le côté tragique de l'existence du lutteur avide de connaissance. Du fond de son être, il s'est mis en lutte contre son temps et ce combat contre l'agnosticisme était indispensable certes, mais par la même occasion, il nous montre

qu'à lui Friedrich Nietzsche lutteur tragique, les armes justes indispensables pour un tel combat faisaient défaut. Ce sont ces armes justes qu'il s'agit de trouver. Je suis sincèrement convaincu que ces armes nécessaires aujourd'hui ne peuvent être que les armes spirituelles. Seuls les moyens, les modes d'investigation, les impulsions vitales de la science spirituelle anthroposophique sont en mesure de les donner.



## QUATRIÈME CONFÉRENCE

*Stuttgart, 1<sup>er</sup> septembre 1921*

Ces prochains jours, j'aurai pour tâche de présenter les idées qui indiquent les voies de connaissance conduisant aux mondes suprasensibles et à l'utilisation pratique des résultats de cette investigation spirituelle. Pour formuler ces idées, je me suis cette fois plus particulièrement donné pour but de présenter un genre d'orientation sur la façon dont de telles idées relatives à la science spirituelle anthroposophique, peuvent établir une relation valable avec les conceptions du monde sous l'influence desquelles l'humanité s'est trouvée ces derniers temps et se trouve partiellement encore aujourd'hui. C'est dans cette intention que j'ai évoqué quelques aspects de la quête de *Friedrich Nietzsche*. Je pense qu'on a pu constater que la tragédie de l'âme chez Friedrich Nietzsche, s'est finalement manifestée surtout par le fait que, pour accéder à une conception de l'existence qui soit véritablement conforme à la dignité humaine, il lui a fallu en quelque sorte faire exploser l'homme et concevoir l'idée du surhomme. Au regard de Nietzsche, l'homme a disparu. Nietzsche était incapable de lui trouver un contenu satisfaisant, et il désirait ardemment accéder à une conception qu'il ne sut exprimer que de façon lyrique ou abstraite dans son idée du surhomme. D'autre part, pour accéder à une explication globale de la vie humaine et de l'existence du monde, Friedrich Nietzsche éprouva le besoin d'élargir sa recherche au-delà de la vie individuelle comprise entre la naissance et la mort. Mais au cours de cette quête, il ne trouva que l'idée de *l'éternel retour du même*, du retour éternel de la seule et même existence terrestre de l'individu. En d'autres termes : à ce qui fait l'intériorité de l'être humain entre la naissance et la mort, à ce qui peut être éprouvé pendant cette période, il ne put arracher



assez de substance pour trouver un contenu réel à ses incarnations terrestres répétées : il s'en tint donc à l'idée abstraite de la simple répétition de cette vie terrestre.

Lorsqu'on examine de plus près comment Nietzsche en est arrivé à cette situation dramatique de l'âme et pourquoi il n'a su dégager autre chose de sa quête humaine si profonde, on aboutit finalement me semble-t-il, aux résultats que j'ai consignés dans mon article, publié au début du siècle dans la « Wiener klinische Rundschau », [{14}](#), où j'ai présenté la personnalité de Nietzsche comme relevant d'un problème psycho-pathologique. Il m'a semblé qu'il existait effectivement chez Nietzsche le désir d'accéder à une vaste vision de l'existence humaine dans sa globalité, mais que cette aspiration se manifestait dès le départ dans un organisme malsain. Dès lors il était évident que, d'une part son âme s'élançait en quelque sorte dans un envol libre à cause précisément de la santé déficiente de l'organisme, et que d'autre part, cet envol ne pouvait pour cette raison être entièrement sain. Cela incite précisément à se mettre à la recherche des sources de connaissance saines de la conception du monde fondée sur l'anthroposophie.

Il s'avère que Nietzsche n'a jamais pu établir le lien vraiment profond avec la conception moderne des sciences de la nature. Il l'a toujours considérée comme quelque chose de grossier qui provoquait dans son organisme délicat une réaction de rejet. Il ne put se familiariser avec les idées darwiniennes qu'en les faisant éclater, en détournant d'elles son regard et en refusant l'idée selon laquelle l'être humain serait issu physiquement d'autres organismes ; il préféra cultiver l'idée d'un surhomme ayant à se développer à partir de l'homme. Il me semble que même si on avait pu pénétrer en profondeur dans une expérience des mondes spirituels, on ne parviendrait pas à une formulation de ses conceptions capable de satisfaire notre époque tant qu'on est incapable de tracer les lignes qui conduisent de la contemplation spirituelle à la conception moderne des sciences naturelles.

À l'époque où est parue ma « Philosophie de la Liberté » qui se proposait dans un premier temps, de dévoiler le caractère

suprasensible des impulsions volitives de l'être humain, conformément à ce qui découle de l'anthroposophie et de fournir ainsi un fondement à l'éthique humaine – à cette même époque fut publié le texte du discours sensationnel que *Haeckel* {15} avait fait à Altenburg : « Le monisme comme lien entre la religion et la science ». Je ne pense pas que le chemin que l'homme moderne doit parcourir pour accéder aux sources de connaissance de l'investigation anthroposophique puisse être relaté de façon féconde sans qu'il soit tenu compte de ce qui a investi notre époque sous forme du monisme de Haeckel. L'aspect tragique chez Nietzsche repose précisément sur le fait qu'il n'a pas été en mesure de se familiariser avec ce genre de choses.

Le monisme de Haeckel est contestable sous bien des aspects, certes, mais une fois que l'on a vraiment assimilé l'attitude de ce penseur, on doit dire qu'en lui agit la mentalité qui résulte de la recherche scientifique moderne. Chez Haeckel, elle a pris une tournure religieuse, on pourrait même dire qu'elle s'est exprimée avec un certain fanatisme. Mais on ne peut tout de même pas démolir Haeckel, comme tant s'efforcent de le faire, en montrant du doigt ses clichés publics dans son « Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles. » C'est une mésaventure qui lui est arrivée dirais-je, par suite d'une certaine négligence scientifique. Il a dessiné les embryons à un stade précoce et fait utiliser les mêmes clichés pour quelque chose de légèrement différent, mais tout de même différent. Il est trop facile de vouloir récuser tout le système de la pensée moniste de Haeckel à cause de cette incurie, car sa pensée contient néanmoins à l'état pur, ce que l'esprit de la recherche scientifique moderne imposait à tout être engagé dans une quête conséquente. Le chercheur moderne a un faible pour tout ce qui découle de l'observation et de l'expérimentation. Les scientifiques ont insisté pour que toutes les influences subjectives relatives à la conception du règne naturel soient éliminées ; le travail d'observation et d'expérimentation a eu pour effet d'instaurer une discipline extraordinaire et une méthode rigoureuse de la pensée. Même si Haeckel a commis bien des fautes dans ce domaine, on ne

peut tout de même pas nier que ses explications sont dans l'ensemble, toujours marquées par cette discipline et cette méthode de la pensée en même temps que par un penchant artistique dans la recherche d'une solution possible aux problèmes suprêmes qui peuvent surgir également dans l'exploration scientifique relative à l'être humain.

Ce que j'ai eu à dire de *Goethe* à propos de son attitude d'âme particulière qui lui permettait de pénétrer avec ses idées contemplatives dans le règne végétal si multiforme et toujours en évolution, cela fournit la base pour comprendre que Goethe était un esprit éminent dans le domaine de l'étude du monde végétal ; d'autre part cela engendre aussi un doute lorsqu'on voit que Goethe malgré sa pensée contemplative, n'a pu progresser sur cette voie qui lui aurait permis de traiter également d'une façon satisfaisante pour lui, le règne animal, le domaine du vivant.

À partir de l'esprit qui animait les années cinquante du siècle précédent, celles de ses années d'études, Haeckel passa directement à un travail de recherches dans le domaine du vivant, du règne animal. Il éprouvait le besoin impératif d'étudier les formes et l'évolution des animaux, de chercher à comprendre les liens qui existent ici-bas entre les êtres multiformes du règne animal. On ne peut pas dire que Haeckel, compte tenu de son aptitude de chercheur dans le domaine du vivant, ait atteint le niveau de Goethe. En effet, ce dernier avait toujours veillé à ce que son travail d'investigation soit doublé d'une observation de soi-même lui permettant de se rendre compte de la part de l'observation extérieure et de celle de la contemplation sensible-suprasensible, pour employer ses propres termes, qui doit s'ajouter à l'observation sensorielle extérieure pour qu'il soit possible de saisir la vraie réalité, surtout dans le domaine des végétaux. Le procédé de Haeckel était bien plus celui d'un esprit naïf ; en lui vivait un besoin qui le prédestinait à pénétrer dans l'évolution du monde animal. Mais ce sens de l'observation de soi, tel qu'on peut le trouver chez Goethe, n'existait pas chez Haeckel. C'est pourquoi ce dernier n'a au fond, jamais réussi à situer tout à fait

clairement la position de l'être humain au sein du monde qu'il avait à étudier, au même titre qu'il s'efforçait d'étudier le monde animal.

Pour, à partir du monde sensible-physique, accéder au monde suprasensible dont parle l'anthroposophie, on doit au cours de l'investigation suprasensible, faire preuve d'un esprit identique à celui qui conduit de façon juste à la connaissance du monde sensible, surtout celui très complexe des organismes animaux. De ce fait, la méthode de recherche des sciences naturelles permet de saisir bien des aspects concernant la démarche qui conduit à l'imagination, à l'inspiration et à l'intuition ; ces facultés sont indispensables à toute investigation suprasensible pour que l'on puisse la comprendre du point de vue de l'esprit scientifique actuel. Lorsque j'eus connaissance des propos tenus par Haeckel à Altenburg – je connaissais bien ses écrits antérieurs – je dus me dire : malgré toutes les erreurs commises par Haeckel, il a atteint aux du plan du monde physique-sensible un point de vue qui mérite d'être retenu si l'on veut disposer ici-bas d'un fondement sûr pour pénétrer dans le monde spirituel. Il faut apprendre avec la précision comment diriger la recherche par exemple dans le domaine de la zoologie, et examiner les phénomènes à leur état pur afin de ne pas succomber à des phantasmes. Il faut avoir appris cela si l'on veut disposer d'une assurance saine permettant d'aller au-delà du monde sensible. Je me trouvais confronté à ce que je dois appeler un monisme méthodique qui est conscient que tout bavardage fantaisiste et naïf à propos de forces vitales et choses semblables, doit cesser face aux acquis de la science moderne, et que le même esprit qui anime la recherche dans le domaine des sciences du sensible doit être appliqué à l'investigation suprasensible. En effet, nous n'avons pas le droit d'établir un abîme entre un contenu scientifique et un contenu de foi.

À partir de la tonalité intellectuelle de Haeckel, telle qu'elle s'exprime dans son discours d'Altenburg sur le monisme, j'ai compris que toute investigation doit se conformer à l'attitude moniste. On peut certes, beaucoup discuter de certains détails avancés par ce monisme. Bien des aspects sont très discutables, mais du point de vue anthroposophique que j'adopte, je n'ai à vrai dire aucune

objection à présenter contre la ligne fondamentale de la pensée moniste. Dans la mesure où le monisme procède d'une conception correcte de résultats justes de la recherche, je ne me vois pas mener une polémique contre lui. Je n'y suis pour rien si du point de vue anthroposophique, je dois approuver le monisme ; mais d'autre part, malgré ma position affirmative à l'égard de tout ce qu'avance le monisme justifié, j'ai encore autre chose à ajouter. Que cette autre chose soit précisément combattue par des monistes, n'est pas dès lors que je m'en tiens aux présuppositions que je viens de caractériser, mon affaire mais la leur.

Il s'agit maintenant de tirer avantage de la conception haeckelienne du monisme, et de caractériser les méthodes d'investigation suprasensible que j'aurai à exposer lors des prochaines conférences. Lorsque l'on cherche à décrire les méthodes d'investigation suprasensible, il faut avant tout dépeindre les forces de l'âme qui demeurent cachées à la conscience ordinaire, mais sont susceptibles d'être développées, c'est-à-dire des forces de l'âme présentes dans l'âme qui ont une existence au sein de l'âme, mais qui demeurent cachées ou latentes pour la conscience ordinaire. Une fois que l'on décrit ces forces de l'âme, on est obligé de s'adresser à la nature globale de l'être humain. D'elle ne jaillit pas seulement ce que nous avons à dire des choses au moyen de notions scientifiques abstraites, mais de ces tréfonds de la vie psychique – des mêmes tréfonds d'où émane notre méthode des sciences naturelles – jaillit également ce qui incite l'homme à la création artistique. Pour sa part la science spirituelle anthroposophique doit sans cesse répéter et souligner qu'elle s'adresse à l'homme dans sa totalité et pas seulement à l'homme-tête ; ce faisant, elle parvient également à concevoir une parenté entre la recherche scientifique et la création artistique. Lorsqu'on évoque cette parenté, on se souvient immédiatement de Goethe.

Entre les arts et les sciences, il n'existait pas pour Goethe, une opposition aussi tranchée que celle prétendue par les penseurs abstraits. Il pensait que la science permet de dévoiler un certain aspect des secrets du monde, mais qu'un autre aspect de ces

mystères demeure caché tant qu'on ne parvient pas à aborder le monde avec un sentiment d'artiste, avec une attitude créative. C'est à partir d'une telle vision qu'est né par exemple, ce propos de Goethe : « le beau est la manifestation des lois secrètes de la nature qui ne se révélerait jamais sans ce beau. » – Or, cela veut dire : Goethe pensait qu'en caractérisant la nature aux moyens d'idées inspirées par les sciences, on ne saisit pas la nature dans sa totalité. De cette façon, on ne parvient pas encore jusqu'à certains tréfonds de l'existence naturelle. Ces tréfonds de la nature, ces secrets du monde ne pénètrent dans la conscience, ne deviennent évidents que si l'être humain les aborde avec un sens artistique.

Bien entendu, les objections faites contre une telle conception sont extrêmement plausibles et donc séduisantes, mais néanmoins sans valeur. En effet, au moyen de motifs logiques tirés d'une certaine conception intellectuelle partielle, on peut prouver avec rigueur que l'accès à une science exacte est l'affaire de la seule pensée logique où les concepts émergent les uns des autres par une suite ininterrompue de jugements. Mais si la nature, si le monde de par leur essence, ne se prêtent pas à ce jeu de dissection logique, il faut bien chercher une autre voie pour arriver à les connaître. C'est précisément l'investigateur spirituel qui trouve sur sa route de nombreux éléments qui le rapprochent considérablement de la créativité artistique intérieure, car ce qu'il doit élaborer, pour former des forces de contemplation suprasensible, ressemble beaucoup à ce qui est agissant lors de la création artistique. Goethe l'a bien ressenti, d'où cette parole : « celui à qui la nature commence à dévoiler son secret manifeste, celui-là ressent le plus ardent désir de trouver son plus digne interprète, l'art. »

Le fait que l'âme ait nécessairement à se préparer à la précision indispensable de la recherche en cultivant ce qui peut agir en elle de façon artistique n'entrave en rien l'exactitude des résultats auxquels conduit la connaissance scientifique. Cela ne constitue pas un empêchement, mais bien au contraire, cela ne peut qu'être un stimulant pour que ce que l'âme parvient éventuellement à former en elle, grâce aux facultés artistiques, produise les meilleures méthodes

de connaissance. C'est pourquoi il convient de s'attarder quelque peu autour du sujet que j'évoque ici, dès lors qu'on est amené à dépeindre les méthodes d'investigation suprasensible de l'imagination, de l'inspiration et de l'intuition.

Goethe disais-je, est surtout grand par l'attitude intérieure particulière qui l'anime lors de ses recherches dans le règne du végétal. Pourquoi est-il si grand précisément dans la compréhension des êtres végétaux ? Pour répondre à cette question, il faut examiner de plus près cette attitude intérieure de Goethe. Lorsqu'on se donne la peine de placer devant son regard ce qu'il y a de caractéristique chez lui, on remarque que le trait spécifique de la vie intérieure de Goethe s'explique ainsi : tout ce dont il prend conscience est abordé par lui, à partir d'une certaine force formatrice plastique. Goethe était en quelque sorte, en train de devenir sculpteur, et il me semble que ce qui le caractérise le mieux c'est que son âme était habitée par une force plastique qui demeurerait une qualité intérieure cachée et ne se déversait pas au-dehors sous forme de créations sculpturales. Il était en quelque sorte, un sculpteur intérieur se consacrant à donner forme à ce que son âme concevait. Ce qui se présentait en esprit, devant son âme sous la forme d'une plastique intérieure, il ne cherchait pas à l'incorporer aux matériaux extérieurs. J'ai l'impression que Goethe, en dirigeant son regard sur le monde des végétaux, était animé par cette attitude d'âme du sculpteur, par un sens plastique universellement développé. Au lieu de modeler la terre glaise, au lieu d'imprimer à la glaise ce que le sens plastique élaborait à l'intérieur de lui-même, Goethe dirigeait son regard vers les plantes ; il ne travaillait pas la glaise, il ne lui imprimait pas de formes, mais son âme était réceptive pour les formes que la vie imprimait aux plantes. Tel me semble être un aspect, peut-être le principal, de la psychologie de Goethe.

En plus de ce fait, il faut encore évoquer un aspect plus général. Considérons un instant l'art plastique. Certes, on peut faire n'importe quoi, mais lorsqu'on en appelle au sens artistique impartial, quelle réponse doit-on apporter à la question suivante : avec un sentiment, un sens plastique parfaitement développé, est-il

possible de contempler les formes plastiques des végétaux comme on contemple celles des animaux et des humains ? Représentez-vous en esprit un ensemble floral : des plantes en fleur moulées dans du plâtre ou sculptées dans du marbre. Je crois que tout sens plastique objectif nous fera dire, c'est vrai, l'organisation animale et l'organisation humaine se laissent tout naturellement transposer en sculpture, alors que nous sommes rebutés en face de sculptures reproduisant des fleurs. Pourquoi cela ? Lorsqu'on essaye d'approfondir ce fait psychologique et artistique, on doit se dire que la plante, telle que la nature nous l'offre, exprime déjà tellement de qualités plastiques et artistiques que la nature ne nous permet pas de réaliser une plastique qui soit supérieure à la création plastique naturelle du monde végétal. Il est naturel de contempler la forme plastique des plantes telle qu'elle existe, car on reconnaît alors que l'être des végétaux contient un facteur qui par nature, doit s'exprimer par des formes plastiques. Il est inutile de vouloir y ajouter quoi que ce soit en faisant appel à l'art plastique.

Prenons le cas d'un esprit qui, comme Goethe, se trouve inséré de façon naturelle dans le monde, et considérons-le à partir de sa disposition d'esprit spécifique et de ses facultés particulières. Il n'a pas la formation pour devenir réellement un artiste sculpteur, mais il introduit partout l'élément plastique. Il suffit de voir comment cette impulsion plastique pénètre jusque dans ses créations poétiques les plus parfaites telles que son « Iphigénie », son « Tasso », sa « Fille naturelle » – partout transparait la force créative plastique qui modèle l'œuvre dramatique. Goethe est pour ainsi dire partout un sculpteur, mais il ne parvient pas à imprégner à la terre glaise la force formatrice plastique. Son désir le plus intime étant de vivre en totale harmonie avec la nature, où trouvera-t-il satisfait au-dehors, le sens plastique si profondément ancré en lui ? Là où la nature exprime le plus purement son essence plastique : dans le règne des végétaux. Dans la conception de Goethe on voit comment le sens intérieur de l'âme humaine doit en quelque sorte, tendre vers l'élément plastique pour saisir le monde des végétaux dans ce qu'il



est par nature, pour le saisir là où son existence elle-même exprime une impulsion plastique naturelle.

Ce genre de plastique est inopérant face au monde inorganique. Une grande partie du monde inorganique demande à être mesuré, compté, pesé. À vrai dire, ce sont là des manipulations qui déchirent la forme. Même lorsque dans le cadre des sciences de l'inorganique, nous nous élevons au-dessus de cette dissection de la forme pour saisir ce qu'est le cristal, il ne s'agit nullement avec cette science de chercher à ressentir intérieurement la forme plastique particulière du cristal, mais seulement de calculer les angles des facettes, les inclinaisons des arêtes, etc. C'est à partir de l'analyse de la forme que nous cherchons à comprendre cette forme.

Une telle attitude face au monde des végétaux n'aurait pas satisfait l'esprit de Goethe. Sa théorie de la morphologie s'est transformée en une vision de métamorphoses. Il lui fallait saisir directement la forme de la plante dans sa plasticité pour comprendre du même coup, la transformation des différentes formes végétales passant, les unes dans les autres. C'est ainsi que la contemplation du règne végétal devint chez lui une plastique interne mobile. La plante comporte un élément qui oblige naturellement tout esprit doué à transformer ses connaissances pour en faire des formes plastiques intérieures. C'est ce que réalisa Goethe. Ce faisant, il accéda à l'essentiel du monde végétal du fait que dans son âme prit vie ce qui sous forme de force plastique, animait l'ensemble du règne végétal. Peu importe le nom que l'on donne à cela. La science anthroposophique a pris l'habitude de parler du « corps éthérique » de la plante pour désigner ainsi ce que Goethe, grâce à son sens plastique, a perçu chez les végétaux. J'aurai à expliquer ces prochains jours le choix de cette appellation. Quel que soit le terme employé, ce qui compte c'est de s'en tenir à la façon dont on doit approcher l'agir des végétaux avec un sens aussi inné de la connaissance que celui dont Goethe a fait preuve. Ensuite, il s'agit de chercher comment ce que l'on doit former lors de la contemplation du monde végétal peut d'une façon plastique, servir à élaborer dans les matériaux artistiques la forme animale et la forme humaine. Ce qui anime la plante, et ce

que l'on trouve grâce à ce sens plastique, existe également en l'animal et en l'homme. Ce qui agit dans la plante et que l'on saisit au moyen du sens plastique, ce que l'on appelle le corps éthérique, existe également au sein des organisations animale et humaine. Lorsque le sculpteur élabore les formes plastiques des organisations animale et humaine, il s'efforce de restituer ce qui anime ces organismes bien que ceux-ci contiennent encore autre chose.

Lorsqu'on observe dans la nature l'animal et l'être humain, la force plastique du corps éthérique en tant que telle reste cachée, parce qu'elle est doublée par autre chose encore. C'est à travers cette autre chose que l'on voit en quelque sorte comme à travers une abstraction, ce qui dans la plastique représente le corps éthérique. On peut donc dire que Goethe, grâce à un don particulier a réussi à jeter un regard profond dans le règne végétal. On pourrait dire aussi qu'une personnalité douée pour tout ce qui relève de l'art conserve dans sa vie intérieure une certaine orientation artistique, même lorsqu'elle se consacre à des travaux scientifiques. Cette attitude lui permet de découvrir certains secrets du monde extérieur. C'est précisément parce que ses dons artistiques demeurent à l'intérieur qu'il est capable de soulever le voile qui recouvre ces secrets.

D'une façon plus naïve que Goethe ne le fit à l'égard des plantes, Haeckel s'est consacré à l'étude du monde animal. D'une certaine façon, on peut dire de Haeckel la chose suivante : comme je l'ai exposé au cours des précédentes considérations, Heinroth a eu raison de dire de Goethe qu'il avait une pensée « objective », c'est-à-dire une pensée où l'âme plonge dans les objets ; bien que sous une forme moins parfaite, on peut également constater cela dans la méthode d'investigation zoologique de Haeckel : Il est très significatif d'entendre Haeckel dire, en cherchant à se justifier avec la naïveté qui le caractérise, que si Goethe, en se consacrant à l'étude des plantes, avait eu la révélation de la forme, lui pour sa part, avait trouvé, dans l'entité animale, l'âme. En prise sur le règne animal, Haeckel éprouve le besoin d'évoquer l'âme.

Goethe a observé les plantes les unes après les autres et a étudié la métamorphose de la forme. Haeckel à son tour, a systématiquement

observé les animaux ; il ne s'est pas attardé aux seules formes, mais s'est efforcé de dégager, à partir de formes animales, l'élément animique. Si on lui avait objecté qu'il n'avait pas le droit de parler de cet élément animique au sein des formes animales les plus élémentaires, il n'aurait cessé de répéter ce qu'il a effectivement dit : toute personne qui comme moi durant de nombreuses décennies, a observé des animaux inférieurs tels que les protistes, et constaté le comportement de leurs formes, ne peut pas ne pas être convaincu qu'il existe, chez ces animaux unicellulaires, des âmes cellulaires qui ne diffèrent que qualitativement des âmes plus complexes.

Goethe a dit : lorsque je parcours le monde des végétaux, je trouve ce que je dois voir dans l'organisme végétal le plus simple ; une forme, le type de la plante, la plante originelle. La plante la plus primitive m'offre la même chose, bien que différente en qualité que ce que je découvre dans la plante la plus perfectionnée : la forme, le type vivant et agissant.

Pour sa part, en parlant non de la plante, mais du monde animal, Haeckel dit ; lorsque je parcours l'ensemble du monde animal, je trouve l'élément animique déjà présent dans l'animal le plus primitif ; richement métamorphosé et transformé, je le rencontre jusque dans les formes les plus complexes du règne animal.

Il existe une certaine parenté entre la contemplation de l'animal chez Haeckel et celle du végétal chez Goethe. Lorsqu'on attache une certaine valeur à cela et qu'on ne considère pas comme une indication purement mineure le fait que Goethe ait parlé de forme et Haeckel d'âme, alors on est sur la voie qui permet, me semble-t-il, de découvrir quelque chose de très important. Ce à quoi Goethe aspirait consciemment, comment se fait-il que cela se soit manifesté dans l'âme naïve du savant Haeckel de la façon que j'ai décrite ? J'ai cherché une explication et à ma grande satisfaction je l'ai trouvée lorsque, dans une exposition au Cercle Giordano Bruno à Berlin, j'ai consulté les peintures quelque peu dilettantes de Haeckel. Cela m'a permis de comprendre la psychologie de Haeckel. Il n'est pas seulement actif en tant qu'homme de science, mais partout il s'installe et se met à peindre et chaque fois, il éprouve beaucoup de

plaisir à transposer en couleurs ce que la nature dévoile à son sens de chercheur. Lorsqu'on étale devant soi les cahiers publics par Haeckel sous le titre « Formes artistiques de la nature », on peut encore se rendre compte de la joie qu'il éprouvait à fixer en couleurs ces formes du monde animal.

Au même titre que Goethe, à un niveau supérieur vivait intérieurement au sein de l'art plastique, Haeckel vit dans les couleurs que le règne animal projette comme par magie, à sa surface. De même que Goethe n'est pas devenu sculpteur, mais a conservé au fond de son être une âme de sculpteur. Haeckel n'est pas devenu artiste peintre mais homme de science, bien que sa nature intime et ses dispositions intérieures aient été celles d'un artiste peintre. C'est bien cela qui vivait en lui ; il s'efforçait de mettre en valeur à l'extérieur, le reflet de son existence marquée par le sentiment d'avoir à exprimer sa sensibilité intérieure par des couleurs.

Nous sommes arrivés au point où l'on peut faire la distinction entre ce qui est animal et ce qui est végétal. On peut cependant dire que c'est surtout la plante qui étale ses couleurs. Mais chacun peut ressentir qu'entre ce qui se dévoile par la couleur et ce qu'il y a de plus intérieur chez l'animal, le rapport est tout autre que dans le cas de la plante. Au fond, les végétaux vivent dans la forme, et la couleur est un élément dont on peut parfaitement comprendre qu'il vient du dehors et s'ajoute à la plante. Lorsqu'on s'intéresse aux couleurs de la plante, il faut étudier les influences du soleil, de l'air ainsi que celles d'autres apports extérieurs. Mais lorsqu'on cherche à comprendre ce qu'est la plante intérieurement, il faut faire appel au sens plastique et contempler sa forme.

Ce n'est pas de la même façon que les couleurs qui apparaissent à la surface de l'animal dépendent des conditions extérieures. Lorsqu'elles en dépendent, comme pour les phénomènes de mimétisme, nous nous sentons appelés à l'expliquer par des conditions particulières parce qu'il nous semble qu'une vie pénétrée par des sentiments peut également constituer, de l'intérieur, un facteur de coloration. La couleur importe moins ; ce qui compte, c'est la vie dont l'être humain peut ensuite faire l'expérience lorsqu'il se

ressent lui-même dans l'élément coloré, et qu'il pense au sein de cet élément coloré. Ce n'est pas la combinaison des couleurs qui prime, mais ce que l'on éprouve intérieurement lorsqu'on est sensible aux couleurs, lorsqu'on pense au sein du monde coloré. De même que, dans le cas de la plante, on peut parler de « corps éthérique » qu'il s'agit de saisir au moyen du sens plastique, de même doit-on dans le cas de l'animal – et dans une certaine mesure de l'être humain – lorsqu'on veut évoquer les conditions intimes de l'élément couleur, parler de ce que l'homme et l'animal ont en plus que la plante. Lorsqu'on retient ce que l'animal et l'homme ont de commun avec la plante, on l'exprime par une sculpture incolore. Dès que l'on en vient à la peinture à propos de l'animal et de l'homme, on crée quelque chose qui nous permet grâce à la couleur, de porter notre regard à l'intérieur, de dévoiler l'intérieur, c'est-à-dire ce qui ne s'exprime plus seulement par la métamorphose de la forme, mais se révèle grâce à une faculté de transformation de la vie qui a une origine plus profonde. Ce que l'on peut ainsi observer concrètement chez l'animal aussi bien que chez l'homme, peut être désigné de différentes manières. La science spirituelle anthroposophique a l'habitude, à partir de la vision particulière qui résulte de l'inspiration, de parler d'un « corps astral ». J'aurai à revenir sur ce point au cours des prochaines conférences. Le fait d'être amené à étudier les transformations, révolution du règne animal, cela dépend d'une attitude intérieure qui diffère de la sensibilité plastique de l'âme qui conduit à la connaissance du règne végétal.

Bien que plus naïf que Goethe, Haeckel était néanmoins doué pour pénétrer, avec une âme d'artiste, dans le règne animal. C'est cela qui fait paraître Haeckel comme un esprit particulièrement caractéristique au sein des sciences naturelles des temps modernes. Sa recherche ne se limitait pas au seul aspect extérieur des choses, mais s'accompagnait d'un don d'artiste dont il usait avec mesure, comme Goethe d'ailleurs, qui se servait avec retenue de son don de plasticien pour accéder à la vision de la métamorphose des plantes. Ainsi, malgré tous les égarements de Haeckel, cela permet de ressentir la vérité profonde du monisme haeckelien et une fois ses

visions partiales mises à part, d'y voir quelque chose qui permet de déterminer non seulement ce qui se manifeste extérieurement chez l'animal et chez l'homme comme étant supérieur au végétal, mais aussi de le trouver également à l'intérieur, au sein de sa nature la plus intime, grâce à l'investigation suprasensible qui est une discipline non moins rigoureuse que la recherche consacrée au domaine du sensible.

Il existe donc un chemin pour à partir des désirs les plus profonds aspirant à une conception du monde qui respecte la dignité humaine, comprendre l'esprit du chercheur moderne. Il existe un chemin pour accepter avec positivité ce que Nietzsche n'a au fond, jamais su digérer, et qui est la source de la saisissante tragédie d'âme qui a brisé son existence. Pour accéder à des formulations d'idées vraies et valables et ne pas rester tributaire du dilettantisme, la démarche des sciences modernes de la nature doit être insérée dans le domaine de la science spirituelle anthroposophique. Celui qui prend au sérieux son époque doit toujours entretenir un certain rapport avec son temps. C'est pourquoi il est nécessaire, lorsqu'il est question des sources de connaissance de la science spirituelle anthroposophique, d'attirer l'attention sur ce rapport avec les autres sources de connaissance propres à l'époque actuelle. Au cours des précédentes conférences, nous avons dû évoquer nombre de points visant à récuser la mentalité agnostique. Aujourd'hui nous avons présenté une première perspective encore quelque peu restreinte, d'une conception du monde qui s'oppose à l'agnosticisme, tel que ce fut le cas avec le monisme de Haeckel. Par là nous avons indiqué ce que ce monisme, bien que sans doute suranné, peut aujourd'hui encore nous apporter.

En 1897, lorsque j'eus à rédiger un texte à l'occasion du centième anniversaire de *Charles Lyell*, {16} un des fondateurs de la pensée scientifique d'obédience moniste des temps modernes, je pensai vivement à Haeckel. Je vis en esprit une communauté qui serait capable de maintenir cette attitude positive à l'égard de la nature, attitude qui caractérise ceux qui se situent dans la lignée des esprits qui va de Lyell à Haeckel, et de la poursuivre dans la direction qui

s'impose. C'est pourquoi à l'intention de cette communauté idéale, qui avait à chercher la voie sur laquelle s'était engagé le monisme de Haeckel, j'avais écrit des paroles qui si on les saisit de façon juste, permettent de comprendre que grâce à ce monisme, on a tout de même surmonté un obstacle et qu'on ne saurait revenir en arrière si l'on ne veut pas être confronté aux forces de décadence, mais au contraire être en prise sur des forces de progrès au sein de l'évolution humaine.

Ou à partir de ce monisme, il faut aller de l'avant ; en aucun cas il n'est permis de retomber dans d'anciennes visions du monde qui ont été surmontées par le monisme. C'est pour cette raison que j'avais écrit, à l'époque, les paroles suivantes : « Même si nous ne voulons pas ignorer bien des endroits vers lesquels Haeckel nous conduit » - aucune âme s'inspirant de l'anthroposophie ne saurait le vouloir – « nous devons reconnaître qu'il va tout de même dans la direction que nous désirons prendre. Lyell et Darwin lui ont confié la barre ; ils n'auraient pu la confier à quelqu'un de plus digne. Notre communauté prend rapidement le large ». Oui, qu'elle s'efforce d'assimiler la rigueur de l'esprit scientifique engendré par la vraie science de la nature, et qu'elle veille à avancer rapidement vers les fondements de l'existence terrestre qui se situent dans le suprasensible, et ne sont accessibles qu'à la seule investigation suprasensible !



## CINQUIÈME CONFÉRENCE

*Stuttgart. 2 septembre 1921*

**L**a science spirituelle anthroposophique veut s'élever de la perception sensorielle à la perception spirituelle ; à partir de la pratique intellectuelle telle qu'elle s'impose dans la vie courante et à partir des sciences, elle veut conduire à d'autres activités de l'âme, à des activités qui permettent de diriger la connaissance vers des domaines qui se manifestent dans le monde sensible ordinaire, mais qui ne sont pas directement accessibles à la perception sensorielle et à la démarche intellectuelle. Les activités psychiques de ce genre existent dans ce que j'ai appelé, dans mes écrits, l'imagination, l'inspiration et l'intuition.

Lorsqu'il est question d'imagination, il n'y a pas lieu de penser d'emblée à une quelconque activité nébuleuse ou mystique à laquelle on aboutirait en substituant à la compréhension lucide et claire une activité obscure de l'âme. Bien au contraire, il s'agit d'une activité qui procède de l'usage plein et entier d'une démarche raisonnée de la connaissance et qui la perfectionne en se saisissant de forces cachées dans l'âme, en les élevant à une activité intérieure qui ne repose nullement sur les concepts usuels, mais sur quelque chose qui de prime abord ressemble à des images et qui, par la suite doit s'exprimer au moyen de concepts aussi clairs que ceux en usage dans la connaissance intellectuelle. Dans mes ouvrages j'ai décrit les exercices intérieurs que doit entreprendre tout être humain désireux de développer les forces de l'âme qui demeurent cachées à la vie courante et aux sciences. J'ai dit comment faire pour accéder à la connaissance imaginative. Aujourd'hui, j'aimerais caractériser



succinctement cette connaissance imaginative telle qu'elle résulte de ce que j'ai décrit dans les livres en question.

Cette connaissance imaginative ne vit pas dans les concepts abstraits auxquels nous sommes habitués par la pensée logique courante ; il ne faut pas pour autant croire que cette connaissance est d'une nature plus ou moins fantaisiste. Pour caractériser en quelque sorte extérieurement ce dont il s'agit, il faut se rappeler la forme d'expérience par laquelle l'homme passe lorsqu'il va puiser dans les tréfonds de son organisme certaines représentations de souvenirs ou lorsque ces souvenirs, stimulés par tel ou tel motif, émergent d'eux-mêmes de ces profondeurs. Il faut donc saisir avec précision et voir avec le regard de l'âme ce qu'est une représentation de souvenirs, car cela permet de connaître comment les imaginations vivent au sein de l'âme. Comparées aux représentations de souvenirs, elles y vivent avec la même intensité, voire une intensité souvent considérablement accrue. De même que les représentations de souvenirs qui surgissent démontrent, par leur propre façon de se manifester, par leur propre contenu, quelle avait été l'expérience vécue peut-être de longues années auparavant et dont elles sont une image – de même les imaginations, lorsqu'elles sont appelées dans l'âme, montrent qu'elles ne se réfèrent pas de prime abord à une expérience personnelle en se présentant comme de réelles imaginations de connaissance, mais bien qu'ayant exactement le caractère des représentations de souvenirs, elles se réfèrent à un monde non sensoriel et néanmoins objectif qui vit et agit au sein du monde sensible, mais ne se dévoile pas aux organes de perception sensorielle.

Dans un premier temps, on pourrait caractériser de façon positive l'aspect plus extérieur des imaginations tirées de la connaissance. Dans un sens négatif, on peut dire ce que ces imaginations tirées de la connaissance ne sont pas. Elles ne ressemblent en rien à une vision, à une hallucination ou à toute autre manifestation de ce genre. Bien au contraire, elles conduisent l'attitude intérieure de l'être humain dans la direction opposée à celle qu'il emprunte lorsqu'il s'adonne à des pratiques du genre visionnaire ou

hallucinatoire. Les imaginations basées sur la connaissance représentent des expériences saines de l'âme, au même titre que les visions et les hallucinations constituent des expériences morbides de l'âme. Quel est au juste, pour l'être humain, le signe distinctif de la vie visionnaire et hallucinatoire ? L'une des caractéristiques en est l'atténuation du sentiment du Moi, la lucidité réduite à l'égard de soi-même. Lorsque nous nous adonnons à notre organisation sensorielle saine et à l'expérience saine de la réalité sensible extérieure, nous avons ce que l'on peut appeler une circonspection au niveau de notre propre Moi. À chaque instant où nous contemplons de manière saine le monde extérieur, où nous nous plaçons de façon saine dans ce monde, nous devons en quelque sorte être capables de nous distinguer nous-mêmes de ce qui constitue le contenu de notre être propre. Lorsque nous sommes débordés par le contenu de notre conscience, de notre être propre, au point que la lucidité nécessaire vis-à-vis de nous-mêmes se trouve atténuée, alors apparaissent des états malsains parmi lesquels il faut compter la vie visionnaire et la vie hallucinatoire. Quiconque est capable d'un jugement objectif en ce domaine sait que cette circonspection existe jusqu'à un certain degré lorsque nous avons des expériences sensorielles saines, et il sait aussi que, *en dessous* de ces expériences sensorielles saines, se situe la vie visionnaire et hallucinatoire. Il ne sera alors jamais tenté de penser que cet abaissement de la conscience puisse être considéré comme une manifestation d'un monde plus précieux que le monde sensible.

La façon de se comporter à l'égard de ces choses peut être considérée comme une sorte de critère indiquant si quelqu'un saisit ou non ce qu'est la vraie science spirituelle anthroposophique. Si pour connaître le monde, quelqu'un croit pouvoir obtenir par la vision et l'hallucination des éléments plus précieux que ceux obtenus par la perception sensorielle, on peut dire qu'il ne possède pas assez de compréhension pour la science spirituelle anthroposophique. La perception sensorielle nous met en rapport avec le monde extérieur. La vie visionnaire hallucinatoire, abaisse ce rapport à un niveau de lucidité réduite ; elle refoule vers la sphère subjective ce qui dès la

perception sensorielle, se situe déjà au niveau du monde objectif et le place dans le domaine de l'expérience où de façon malade, émerge de l'organisme lui-même un contenu qui au minimum, pénètre nos perceptions sensorielles et en cas de maladie les chasse et les remplace par quelque chose de morbide. Tant que l'on s'en tiendra rigoureusement à ce que je viens de dire, on aura toujours à l'égard des résultats des imaginations tirées de la connaissance, l'exigence que par elles les rapports que nous entretenons dans le monde sensible avec le monde extérieur objectif ne doivent pas être atténués, amoindris, mais rehaussés et stimulés par une vie forte et active.

Lorsqu'on sait clairement que c'est la circonspection à l'égard de son être propre, de son Moi, qui élève les perceptions sensorielles au-dessus des expériences purement visionnaires, hallucinatoires et oniriques, alors on peut aussi comprendre pourquoi l'investigateur spirituel présente comme nécessaire face à des imaginations tirées de la connaissance, la pratique d'exercices qui n'atténuent pas l'intensité intérieure du sentiment de soi-même, mais au contraire l'intensifient. Je touche ici à un point éminemment indispensable pour acquérir des connaissances suprasensibles : c'est également quelque chose qui en un certain sens, ne constitue certes pas un danger pour l'organisme, mais met en péril l'attitude de l'âme, plus particulièrement le climat moral de l'être humain, et survient lorsque ces exercices ne se déroulent pas selon les règles indiquées dans mon livre : « Comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs ? », et dans ma « Science de l'occulte ». Il faut intensifier le sentiment du Moi, et la circonspection à l'égard de soi-même doit être renforcée. Du même coup, ceux qui ne prennent pas les précautions souvent évoquées afin d'accéder à un renforcement du sentiment du Moi sans dommage moral ou psychique, ceux-là se distinguent par une folie des grandeurs, non pas pathologique, mais psychique.

De toute façon, il s'agit d'un phénomène que l'on constate facilement chez ceux qui entreprennent des exercices pour accéder à des connaissances suprasensibles et qui cherchent à contourner les

règles de précaution : au lieu de gagner en modestie, ils succombent alors réellement à une sorte folie des grandeurs. On doit le dire sans fard afin que personne ne puisse croire que celui qui est engagé dans une véritable connaissance anthroposophique pourrait être enclin à méconnaître que cette folie des grandeurs fait réellement fureur parmi ceux qui, pour une raison quelconque, prétendent se reconnaître dans l'anthroposophie. Lorsque le sentiment de soi est ainsi intensifié, on peut constater la particularité suivante : on peut amplifier ce sentiment de soi, on peut faire en sorte que le Moi atteigne un sentiment d'exister considérablement plus fort que dans la vie courante. Comment cette intensification se manifeste-t-elle ?

Il existe, dans la vie courante, mais aussi dans les sciences habituelles, quelque chose que j'aimerais appeler la conscience instantanée il faut essayer de comprendre ce qu'est cette conscience instantanée. On peut y parvenir lorsqu'on distingue les deux situations suivantes : d'une part, la manière dont on vit un événement dans lequel on se trouve directement impliqué dans le présent, un événement que l'on regarde avec ses sens, que l'on saisit avec son intelligence dont on élabore, dans le présent, des représentations, et auquel on est peut-être même rattaché par des stimulations volitives. Lorsqu'on se trouve dans ce genre de situations, il est bon de jeter un regard scrutateur sur la vie de l'âme, et de la comparer avec ce qui s'y manifeste lorsqu'on s'adonne à un ensemble de souvenirs ; il faut examiner les images qui restituent des représentations de souvenirs. Ce que l'on avait éprouvé, par exemple dix ans auparavant, comme étant alors le présent, cela est vécu actuellement comme une expérience du présent de moindre intensité. Au niveau de la conscience instantanée, cela est également vécu comme une chose objective. Cette conscience instantanée regarde, au moyen de la représentation de souvenir, vers le vécu d'il y a dix ans. On peut alors comparer le degré d'intensité de l'expérience que l'on a face à l'expérience présente et celui que l'on a face à une expérience passée. Par rapport à l'intensité des expériences du présent, notre personnalité entière n'est que

faiblement engagée dans notre conscience lorsqu'il s'agit de nos images de souvenirs.

Cela change dès que l'on s'élève à l'imagination tirée de la connaissance où l'on parvient à manipuler arbitrairement l'expérience et à ne pas être subjugué. On en arrive à la situation où l'expérience du Moi se renforce progressivement au point que l'ensemble de la vie passée, dont on ne garde généralement qu'un simple souvenir, devient une expérience du Moi, comme si les expériences antérieures entraient dans le vécu du présent immédiat. La conscience instantanée est élargie à une conscience se déroulant dans le cours du temps. Tel est le premier degré de l'expérience de l'imagination tirée de la connaissance. On laisse en quelque sorte son Moi s'épancher dans les expériences que l'on a eues au cours de cette vie terrestre depuis la naissance. Quand j'affirme que l'on n'est pas subjugué par ces expériences rendues plus intenses, je veux, dire par là que celui qui s'élève d'une façon juste à ce degré de connaissance, est en mesure de provoquer arbitrairement cet épanchement du Moi vers le passé. Il peut entièrement déterminer le début et la fin de ce processus, tout en demeurant par ailleurs, comme par le passé, le même être raisonnable au niveau de la conscience ordinaire de tous les jours. Aucun assujettissant n'est toléré.

Ce que l'individu acquiert comme faculté d'un autre genre de connaissance doit être à disposition de son libre arbitre, au même titre que, dans la vie courante, tout complexe de jugements est à disposition de quiconque émet librement un jugement. Lorsqu'il n'en est pas ainsi, le tout ne repose pas sur une base saine. Il s'agit d'une intensification considérable du Moi lorsque ce qui, par ailleurs, constitue une expérience instantanée, étend l'intensité de son expérience sur tout le cours de l'existence.

Pour les instants de connaissance où l'imagination tirée de la connaissance doit devenir une faculté, on devient en quelque sorte un autre homme par le fait que, avec un certain sentiment du Moi, on ne vit alors pas seulement dans le présent mais dans le temps, et que le temps est entièrement assimilé par l'expérience ; dans le cas de l'expérience courante au contraire, seul le vécu instantané est

subjectif, alors que le reste de ce qui se déroule dans le temps, y compris nos propres expériences vécues depuis la naissance, demeure objectif. On peut voir que ce développement systématique des facultés de connaissance intérieures correspond à une immersion dans l'objectivité, et même que c'est la première façon de plonger dans l'objectivité, laquelle consiste pour le domaine évoqué à s'enfoncer dans le cours du temps.

Lorsque le Moi s'amplifie ainsi, il atteint en quelque sorte un point culminant. Le Moi doit s'intensifier au moyen d'exercices. Ce faisant, grâce aux lois qui lui sont inhérentes, il peut atteindre un point où cesse cette amplification puisque à partir de là, le Moi subit automatiquement un affaiblissement. Jusqu'à un certain point, le Moi peut accentuer le sentiment intérieur d'être ; ensuite, il s'aperçoit que le sentiment du Moi s'engage dans une courbe fléchissante et s'affaiblit. Le Moi dont l'expérience propre consistait à se sentir inclus dans le cours du temps, ce Moi se dégage de cette expérience liée au cours du temps pour passer par une expérience où il est lié à l'existence cosmique du monde. Cette expérience-là n'est pas traduisible en concepts abstraits de l'intelligence, mais elle se déroule dans ce que l'on appelle à juste titre des imaginations, parce qu'elle se manifeste sous forme d'images. Bien que dans sa forme, cette expérience soit exactement celle que j'ai décrite comme étant nécessaire pour comprendre ma « Philosophie de la Liberté », le contenu de cette expérience est néanmoins tel que, dans l'élément imagé qui pénètre la conscience, on n'est pas confronté à un contenu qui nous est propre mais à un contenu du monde, au même titre que la perception sensorielle dévoile un contenu du monde.

L'investigation spirituelle peut indiquer systématiquement chaque pas et même chaque détail de chaque pas entrepris pour passer de la connaissance intellectuelle courante à la connaissance imaginative. Lorsqu'apparaît cette connaissance imaginative, il s'agit on doit le dire, d'une expérience intime du destin. Me voici arrivé à un point où il faut indiquer une différence qui existe entre le déroulement de la connaissance suprasensible et celui de la connaissance courante que l'on souhaiterait considérer aujourd'hui comme la seule objective.

Cette démarche de la connaissance ordinaire se déroule le plus souvent sans catastrophes ni péripéties particulières. Car ce qui au cours de la démarche de connaissance usuelle est vécu au niveau de l'être humain total, et non pas seulement au niveau de l'homme-tête, ne porte, comparé au vrai processus de connaissance que sur des aspects superficiel. En tant que chercheur on peut certes éprouver un certain plaisir et de la satisfaction lorsqu'on a découvert quelque chose de nouveau, mais le sentiment de plaisir engendré par cet événement par cette invention, par cette découverte n'a qu'un rapport très lointain avec la méthode de la découverte. En fin de compte, d'autres expériences intimes à caractère de catastrophes ou de péripéties tels que les tourments liés aux examens, n'ont rien à voir avec la démarche de connaissance.

Certes, on peut passer par de telles expériences au cours de la démarche de connaissance courante, mais elles n'ont aucun rapport avec le processus de connaissance en tant que tel. Par contre, ce qui nous conduit de la connaissance intellectuelle courante à la connaissance imaginative constitue effectivement un élément qui saisit l'être humain tout entier, et lui procure des expériences qui sont significatives de son destin intime.

Ce genre d'expérience intime du destin apparaît surtout lorsque, à n'importe quel point de ce développement de la connaissance, se produit la situation où les expériences intimes, qui sont encore liées à l'être humain, se libèrent et conduisent à la connaissance des secrets du cosmos. Pour donner un exemple qui nous introduit en même temps un peu dans le laboratoire de l'investigateur spirituel, je dirai la chose suivante. Il y a déjà pas mal de temps, j'étais passé par un processus intérieur où j'avais à émettre une appréciation, un jugement à propos de la question suivante ; de quelle nature est l'expérience psychique de celui qui par les impulsions de sa vie, est obligé de devenir matérialiste ; qu'en est-il de celui qui par les impulsions de sa vie est contraint de devenir idéaliste ou spiritualiste, par « spirituel » j'entends ce qui correspond au terme usuel du langage philosophique allemand – ou plus généralement ; quels sont les rapports réciproques entre ces attitudes d'âme

acquises au contact du monde extérieur ? Je m'étais efforcé de me situer de façon objective au sein de l'expérience psychique qui anime le matérialiste, le naturaliste, puis au sein de l'expérience intime de l'idéaliste, du spiritualiste. J'ai essayé de me glisser pour ainsi dire dans les mentalités qui peuvent de la sorte prendre possession de l'être humain. Au fond, c'est uniquement de cette manière que l'on réussit à comprendre la vie psychique dans ce qu'elle a de plus intime. On peut alors en toute liberté et à titre d'essai, partager avec le matérialiste l'idée du matérialisme, ou toujours à titre d'essai, s'identifier à l'idéaliste ou au spiritualiste. De la sorte, on acquiert un nouveau lien avec la façon dont l'être humain résume logiquement ce qui forme le contenu de sa conception du monde.

Je mentionne cela dans une perspective purement méthodique. Celui qui passe de façon loyale et sincère par une expérience comme celle que je viens d'évoquer, accède nécessairement par cette attitude particulière de l'âme à des données du destin, car on comprend alors tout autrement pourquoi certains hommes peuvent être poussés vers le matérialisme et d'autres vers le spiritualisme. On cesse de se laisser aller à une attitude de critique et de dénigrement uniquement basée sur son propre point de vue. Cela mène l'expérience psychique à un autre niveau ; elle se trouve transformée. Lorsqu'on pratique cela pendant une période prolongée, on remarque que ce genre de méditations qui saisissent la vie de l'âme, contient quelque chose qui correspond à un processus réel de l'âme et conduit précisément au développement de la faculté permettant d'engendrer des imaginations objectives issues de la connaissance. En effet, parce que mon âme s'était préparée comme je l'ai relaté, elle s'est transformée et a subitement acquis la faculté de me faire comprendre et contempler ce qui par ailleurs n'est qu'un parcours mécanique-sensible du soleil à travers le zodiaque, mais se présente maintenant comme un processus cosmique-organique. Ce qui n'était auparavant que l'image d'un processus cosmique-mécanique a de la sorte acquis un contenu imagitatif. Quelque chose de nouveau s'est dévoilé à moi dans le cosmos. C'est justement lors d'un tel élargissement de la conscience en direction du cosmos que l'on comprend, parce qu'on y



est destiné, ce que cela veut dire d'avoir d'abord renforcé son Moi en pratiquant avec plus de force certaines opérations de l'intelligence pour, à partir d'un certain point culminant, ressentir le Moi se répandre dans le monde, au point de se trouver avec ce Moi pleinement inséré dans le monde. Cette expérience révèle, dans le processus de connaissance lui-même, quelque chose qui fait partie du destin, et qui provoque un processus de connaissance capable de saisir effectivement l'être humain tout entier ; ce rapport avec l'être humain tout entier est significatif, alors que par ailleurs, le processus habituel de connaissance n'engage que la tête. En évoquant cela j'ai simplement voulu rendre attentif au fait qu'il ne s'agit pas de présenter ici au moyen d'une quelconque mystique évanescence, ce qui mène à l'imagination tirée de la connaissance, mais de montrer que ce processus peut être décrit avec une précision égale à celle nécessaire pour résoudre n'importe quel problème mathématique. Ce qui peut être acquis par cette voie, comme faculté menant à l'imagination tirée de la connaissance, est présent dans l'âme comme le sont en toute lucidité et transparence les structures mathématiques et géométriques. Il ne s'agit nullement d'un contenu de l'âme auquel on s'adonne seulement en cachette au moyen d'une expérience intérieure nébuleuse, mais d'un contenu entièrement transparent, compatible avec la présence réelle de notre être, comme c'est le cas pour l'âme qui se consacre aux mathématiques.

J'ai évoqué de façon quelque peu extérieure comment la vie imaginative prend place dans l'âme pour conduire, de la manière dont cela sera encore décrit, à la connaissance du monde suprasensible. Je n'aimerais jamais perdre de vue le fait qu'il s'agit de montrer que, avec l'acquisition, la quête de ce genre de connaissances suprasensibles, nous n'avons pas affaire à quelque chose qui cherche arbitrairement à s'introduire aujourd'hui dans le devenir de la culture et de la civilisation, mais qu'il s'agit de quelque chose qui découle avec une certaine nécessité du cours de l'évolution actuelle. De nos jours la connaissance imaginative ne peut être acquise qu'en pleine conscience, comme je l'ai décrit, et après être passée par l'image elle peut être transposée en concepts. Aux

époques antérieures de l'évolution de l'humanité, on essayait d'y accéder d'une façon plus instinctive. Le cours de l'évolution était alors tel que jadis les connaissances n'étaient pas reçues sous cette forme de considérations logiques et empiriques qui depuis le milieu du XV<sup>e</sup> siècle, passe pour être la voie juste. Bien au contraire, ces lointaines époques connaissaient une sorte de quête instinctive pour accéder à l'imagination qui d'ailleurs, se soldait par la concrétisation de telles imaginations.

À l'époque de cette vision spirituelle instinctive, on ne savait pas encore transposer ces imaginations en concepts. Le fait de pouvoir s'exprimer au moyen de concepts, comme s'y sont habituées les sciences à partir de la conceptualisation du monde inorganique, est une conséquence de l'époque de Galilée et de Copernic. Antérieurement, on était incapable de s'exprimer de la sorte par des concepts. Les concepts des Grecs étaient d'une nature fondamentalement différente. On s'exprimait alors par des images réalisées au moyen de lignes, et sans doute aussi de combinaisons colorées. Soit dit en passant, jadis aux époques lointaines de l'évolution humaine le savoir n'était pas traité de façon si générale, je dirais même si démocratique qu'il ne l'est de nos jours. Ceux qui détenaient la sagesse s'isolaient par petits groupes que l'on appelle couramment des sociétés secrètes ou quelque chose de ce genre. Aujourd'hui, il nous en reste encore des traces qui, bien qu'induisant en erreur sont encore présentes dans toutes sortes de confréries. Les individus auxquels ils ont permis d'entrer dans ces groupes étaient soigneusement préparés pour pouvoir sans mettre leur vie morale en danger, accéder à ces connaissances que l'on estimait nécessaires. On avait recours à des présentations symboliques, imagées, pour transmettre les expériences vécues au niveau de l'imagination instinctive. Ce genre d'images constituait jadis le contenu de renseignement dispensé dans ces anciennes écoles de sagesse, au même titre que les livres nous fournissent aujourd'hui le contenu de l'enseignement. Ce matériel d'enseignement était à l'époque constitué d'images tirées de la vie intérieure de l'être humain.

Pour ne pas en rester à un discours vague, j'aimerais rappeler quelque chose de très précis, une image donnée ; on rencontrait sans cesse un certain symbole qui était utilisé pour la connaissance imaginative lors de la démarche de la connaissance chez l'être humain. Jadis, le processus de connaissance n'était pas présenté comme le font aujourd'hui les spécialistes de la théorie de la connaissance. On contemplait ce processus à partir d'une sorte de clairvoyance instinctive. Ce que l'on contemplait, on le caractérisait en dessinant l'image du serpent qui se mord la queue. Cette image exprimait un aspect essentiel du processus de connaissance. Mais cette image que je viens de vous esquisser, n'est au fond que ce qui s'est déversé dans des présentations plus ou moins populaires. Poussés par un certain besoin de puissance, ceux qui détenaient la sagesse ont soigneusement occulté dans l'intimité de leurs groupes les authentiques symboles afin d'être les seuls à posséder le savoir et pour maintenir les autres dans l'ignorance. L'image exprimant extérieurement le serpent qui se mord la queue est une image où le serpent ne se contente pas simplement de se mordre la queue : il dévore en quelque sorte sa propre queue. Sa spiritualisation est fonction de la longueur de la queue qui a été engloutie. Lorsqu'on peint le serpent avec une couleur plus dense, on se sent poussé à ajouter avec une couleur plus délicate, une sorte d'aura au serpent. Il en résulte une forme compliquée qui, si l'on veut l'exprimer en termes simples demande qu'on reprenne ce qu'a dit M. Unger dans sa conférence de ce matin, en s'excusant d'ailleurs sans cesse d'avoir à recourir à ce terme. Nombreuses sont les occasions où ce que l'on dit à partir de la science spirituelle est hautement justifié, et où il faut pour ainsi dire s'excuser d'avoir à l'exprimer de la sorte. Unger a utilisé plusieurs fois le mot « retournement » ou « retroussement » (Umstülpung). Imaginons une boule élastique dans laquelle on perce en haut un trou, de sorte que l'on parvienne à retrousser sur elle-même cette boule ; ce qui se situait d'abord en haut se trouve maintenant pressé vers le bas. La boule est ainsi transformée en petite coupe ou assiette. Imaginons maintenant que ce retournement ne s'arrête pas à la base de la boule, mais qu'on persévère dans le mouvement jusqu'à ce que la substance de la boule, d'une

consistance différente ressorte de l'autre côté. Une fois retroussée, la boule apparaît comme entourée d'une lumière qui est issue de la partie retournée. Cette image n'est pas facile à peindre, mais elle restitue d'une manière simple ce que l'on a voulu indiquer symboliquement dans ces sociétés secrètes en se servant de tableaux destinés à décrire le processus de connaissance et à stimuler la compréhension de ce processus de connaissance chez ceux qui sont appelés à s'instruire par ce genre de contemplation.

Comme je l'ai déjà mentionné, ces images étaient tenues très secrètes afin d'assurer une certaine puissance à ceux qui les détenaient. On y accédait seulement lorsqu'on passait par l'expérience intérieure de la contemplation d'un processus cosmique. Il n'existait pas d'autre voie pour se familiariser avec l'expérience intérieure et la compréhension de ce genre de figures. Si je puis me permettre de faire appel à une expression quelque peu triviale qui s'impose en face de ce processus, j'aimerais dire ceci : grâce à l'émergence de contenus intimes de l'esprit, on recevait quelque chose dont il allait de soi que l'on tenterait de lui donner une telle expression symbolique. Il s'agissait d'imaginations instinctives codifiées.

Survinrent alors, au sein des sciences de la nature, les investigations modernes qui ont trouvé en Haeckel un rassembleur. Haeckel disposait d'une vision de synthèse absolument remarquable dans le domaine de sa recherche. Par un besoin profondément ancré en lui, dont je vous ai entretenu hier, il se sentait poussé à dessiner les résultats de ses recherches au sein du règne animal, surtout en ce qui concernait l'évolution de l'organisation animale tout entière. Si vous consultez les ouvrages de Haeckel et que vous contemplez les dessins, (d'autres en ont aussi dessiné, mais Haeckel en a fait en quelque sorte le noyau central de toute sa pensée) les dessins des premiers stades de la vie embryonnaire, stades par lesquels il voulait démontrer comment l'ontogénèse d'un être constitue un devenir abrégé par rapport à la phylogénèse, et de plus si vous connaissez ce que des sages des temps passés ont dessiné à partir de leurs

imaginations instinctives, alors vous trouverez des dessins qui rappellent ces anciennes imaginations.

Haeckel a étudié le processus initial du développement embryonnaire que l'on appelle la gastrulation, l'éclosion de la capsule germinale où se déroule effectivement l'ordre des cellules de la même façon que si l'on retroussait une boule ; dans sa fantaisie il a construit la « gastrée » {17}, un être hypothétique qui aurait eu au cours de l'évolution de l'espèce une telle forme, et qui se répète au stade primaire du développement embryonnaire, au stade de la gastrula. En d'autres termes ; ce que Haeckel avait dessiné devait être, bien qu'ayant été puisé au sein du seul monde extérieur sensible, une reproduction fidèle tout au plus agrémentée par un peu de fantaisie et habillée du caractère d'hypothèse, une reproduction des processus qui se déroulent dans le monde que nous pouvons cerner par les sens.

Je vous indique ici quelque chose qui laisse probablement indifférents la plupart des hommes d'aujourd'hui, mais qui, pour celui qui participe sincèrement aux efforts de la connaissance, doit être considéré comme un facteur culturel de la plus haute importance. En copiant le monde extérieur, Haeckel accède aux débuts de ces figures symboliques qui, à une époque lointaine, passaient pour être ce qu'il y avait de plus ésotérique ; aujourd'hui encore cela est conservé dans le plus grand secret dans certains milieux. Au sein de certains groupes avides de pouvoir, on considère que c'est une trahison d'en parler. Jadis ces figures étaient tirées d'expériences intimes. Il s'agissait de la transcription d'imaginings instinctives. Cela signifie que les sciences naturelles – en élevant au niveau de la connaissance les processus qui se déroulent dans l'organisation animale – ont atteint un point où la recherche scientifique est amenée à restituer par le dessin, certains processus extérieurs comme on en avait jadis dessiné à partir de la vie imaginative émergeant librement de l'âme, vie imaginative qui au moyen d'une intensification du champ intérieur, se procurait des connaissances cosmiques. Ces expériences furent coulées dans des symboles et on en trouvera encore bien d'autres avec l'évolution des

recherches scientifiques – des symboles ressemblant fortement à ceux que l'on trouve en recopiant les signes du monde extérieur. C'est un facteur culturel de tout premier ordre.

En ce qui concerne la connaissance, l'évolution de l'humanité est arrivée à un point où l'observation empirique du règne animal nous impose ce que l'on découvrait jadis dans les profondeurs les plus intimes de l'âme. L'exotérisme offre aujourd'hui un contenu qui autrefois faisait partie de l'ésotérisme le plus profond. Haeckel est parvenu à cela de façon tout à fait naïve. Ce processus est encore bien plus intéressant, lorsque nous l'observons chez cet autre esprit, chez Goethe, bien moins naïf et qui, comme je l'ai décrit hier, a parcouru avec une certaine circonspection les différents degrés de sa recherche de connaissance. Dans les années quatre-vingt-dix, il avait dessiné en présence de Schiller sa plante primordiale, une plante symbolique. En quelques traits il avait esquissé ce dont il pensait que cela pouvait représenter la plante qui, dans ses multiples métamorphoses, est présente dans toutes les plantes. Schiller avait estimé que cela n'avait rien d'empirique : ce n'était qu'une idée. – Goethe avait répondu : « dans ce cas mon idée, je la vois de mes yeux ». Goethe savait qu'il avait dessiné quelque chose d'objectif, quelque chose qu'il avait découvert dans le règne végétal. Pourquoi Goethe en était-il capable ? J'ai souvent décrit dans mes ouvrages sur Goethe le processus intérieur par lequel il fut incité à observer la vie des plantes, d'une façon telle que cela lui permit d'accéder à la conception de la métamorphose.

Depuis lors, sans doute par référence à ce qui avait été dit de la démarche de connaissance chez Goethe, un jeune homme qui venait souvent me voir à Berlin a écrit, voici plusieurs années, une thèse sur l'influence que Swedenborg exerça sur Goethe [{18}](#). Celle thèse compte parmi les meilleures productions littéraires des temps présents. Simplement de tels travaux disparaissent dans la masse des thèses présentées et ne sont jamais lus. Cette thèse sur la philosophie de la nature chez Goethe et les rapports de cet esprit avec Swedenborg montre comment Goethe, du fait qu'il s'était familiarisé très tôt avec l'attitude d'âme de Swedenborg, avait fait siennes

certaines formes de concepts qui par la suite, l'on guidé plus ou moins inconsciemment vers ses imaginations morphologiques dans le règne végétal. Il est très intéressant d'envisager de ce point de vue les liens entre Goethe et Swendenborg.

On peut dire que Swendenborg était une sommité scientifique de son époque. Jusqu'à quarante ans environ, il a élaboré des formes de concepts grâce auxquelles, selon le point de vue scientifique d'alors, il a pu agir en scientifique pur, de sorte que ses manuscrits scientifiques inédits peuvent maintenant être édités par une société de savants qui leur attribue une très grande valeur. Jusqu'à l'âge de quarante ans, Swedenborg avait été une sommité scientifique influente et parfaitement représentative de son époque. C'était un homme de synthèse, ce qui lui permettait d'établir de vastes liens entre les phénomènes de la nature. Puis il tomba en quelque sorte malade, et c'est dans son organisme malade que se déversèrent alors les formes de concepts qu'il avait élaborées précédemment pour la connaissance de la nature. Ce que certains êtres mystiques admirent chez Swedenborg, c'est son ancienne mentalité scientifique dans sa métamorphose morbide.

Une saine contemplation spirituelle ne peut voir le monde spirituel à la manière de Swedenborg, c'est-à-dire dans ces personnifications, dans ces images entièrement tirées de sa propre constitution, images qui légèrement modifiées ressemblent au fond pleinement à la vie terrestre lorsqu'on la délivre d'une certaine pesanteur. Je ne vais pas m'attarder sur l'origine de la maladie de Swedenborg. Toutefois, pour ne pas être mal compris, je tiens à souligner que le côté visionnaire de Swedenborg et ce qu'il a ainsi produit, peut tout de même être d'un grand intérêt du fait que s'y est déversé ce qui émane d'une grande et vaste âme cultivant la pensée scientifique. Jeune homme encore, Goethe avait déjà été hautement stimulé par ce qui s'est manifesté chez Swedenborg sous forme de ce genre de synthèses conceptuelles ; Goethe a développé de manière saine, pour sa morphologie et sa recherche si caractéristique dans le domaine du végétal, ce qui constituait l'aspect morbide de la vision chez Swedenborg,

Ce rapport entre Goethe et Swedenborg est extrêmement intéressant parce qu'il s'agit d'une démarche, pour l'un en direction du morbide, pour l'autre en direction de ce qu'il y a de plus sain. Les formes conceptuelles auxquelles Goethe est parvenu pour cerner la dynamique plastique du règne végétal se situent déjà sur la voie conduisant à ce genre de dessins, de « peintures » pourrait-on dire, si l'on prend ce terme dans une acception élargie, à la manière de Haeckel qui y eut recours pour saisir le monde organique du règne animal. Goethe procède simplement avec plus de circonspection. Il est tellement prudent qu'il ne participe au courant swedenborgien que dans les limites où celui-ci est sain. Pour sa part Goethe s'engage aussi dans cette restitution du monde extérieur par des images qui précédemment, tandis que la connaissance humaine empruntait encore des voies intérieures, émergeaient de cette vie intérieure ou y étaient puisées. Déjà du temps de Goethe, du moins quant à lui-même et à ceux qui le comprenaient, l'évolution de la vie de la connaissance avait atteint le point où l'on était contraint de chercher dans le monde extérieur le même élément figuratif que celui qui auparavant, avait été tiré d'une vie imaginative encore instinctive.

Face au progrès accompli au cours de l'évolution humaine, on ne saurait en rester à la vie imaginative purement instinctive. La vie imaginative doit être abordée avec la conscience lucide dont j'ai parlé au début des présentes considérations. Il en résulte alors ceci : notre connaissance intellectuelle peut se développer de telle sorte qu'il nous devient possible de saisir et de restituer le monde extérieur inorganique en mesure nombre et poids, et d'élaborer au sujet de ce monde, des concepts constructifs qui se traduisent en mesure nombre et poids. Lorsque nous nous élevons au niveau du règne végétal puis à celui de l'animal, les réflexions intellectuelles sont inadaptées pour la raison précise que à notre époque, la vision scientifique a réalisé certains progrès. Nous avons besoin d'une présentation d'un autre genre. Lorsque l'homme se trouve en face de la nature inorganique, il s'en remet à sa compréhension contemplative et interiorise cette nature inerte ; il accède à un savoir,



à une connaissance de cette nature inorganique qu'il peut mesurer, chiffrer et peser.

Or, lorsque l'homme se trouve en face du monde des végétaux et des animaux, comme il est déjà confronté aujourd'hui à la nature inorganique à laquelle les époques révolues de l'imagination instinctive n'étaient pas confrontées, alors il se voit obligé, non de comprendre la nature végétale et animale au moyen d'une attitude intérieure reposant uniquement sur des concepts intellectuels, mais au contraire de saisir que Goethe, de façon plus consciente, et Haeckel de façon entièrement naïve et inconsciente, en sont arrivés à des présentations qui rappellent d'anciennes imaginations instinctives. Cela indique que, par le fait précisément que notre observation de la nature nous a permis de passer progressivement du minéral au végétal, de l'animal à l'humain et plus généralement, à la connaissance du monde, nous avons à utiliser des degrés supérieurs de connaissance et que nous devons nous élever de la compréhension intellectuelle courante à l'imagination, à l'inspiration et à l'intuition. Les considérations suivantes compléteront ces indications. Nous verrons qu'il existe encore bien d'autres domaines sains à part ceux qui sont souvent évoqués pour établir un rapport avec les sciences modernes de la nature dont Haeckel a parlé non sans une certaine coloration. Ce rapport doit être un rapport vivant. Il faut s'intéresser à cette recherche scientifique de la nature pour montrer comment sa propre évolution appelle nécessairement la pratique complémentaire pleinement lucide de la vie imaginative. En exposant objectivement quelles sont les sources de connaissance de l'anthroposophie, nous verrons par la suite que, au tournant du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, alors qu'il m'incombait d'élaborer cette conception anthroposophique du monde, j'avais à démontrer comment, à partir de l'approche naïve de la nature extérieure conçue par Haeckel, il fallait faire le pas vers une vraie connaissance spirituelle.

À l'époque, il s'agissait de faire face à la situation créée par Haeckel. Il avait développé une connaissance de la nature où seules les images peintes par lui étaient d'importance. Au moyen de ces images, il avait développé toutes sortes de concepts. Ceux-ci étaient

empruntés à son époque. Dans les conférences que je fis alors sur Haeckel, j'ai souvent dit qu'il fallait retenir les premières pages de son ouvrage très contesté, « Les énigmes du monde », où est exposé de façon positive et constructive ce qui vit dans la nature animale – mais que l'on pouvait éliminer l'exposé polémique des dernières pages, c'est-à-dire la majeure partie de l'ouvrage – ; ce qui reste constitue toujours néanmoins, un ouvrage précieux pour celui qui cherche à s'initier au mode d'observation qui s'applique aujourd'hui à la nature organique. Par contre, les concepts que Haeckel retient et qu'il insère précisément dans la partie de l'ouvrage dont je dis qu'on peut l'éliminer, ces concepts sont empruntés au patrimoine conceptuel universel des temps modernes. Or ces concepts sont progressivement morts pour le secteur de la nature organique.

Haeckel travaillait avec des contemplations vivantes, mais avec des concepts morts. J'ai souvent eu à le dire lors de conférences sur Haeckel ; c'est d'ailleurs ce qui m'a amené à écrire mon petit livre ; « Haeckel et ses adversaires » {19}. Cet opuscule reposait sur le sentiment que, pour ses descriptions Haeckel se servait de concepts morts qui sont inutilisables, mais que à leur tour, ses adversaires combattaient les visions haeckeliennes avec les mêmes concepts morts. De ce fait, à cette époque déjà, il ne pouvait s'agir pour les sciences naturelles d'autre chose que de ce qui est vrai, aujourd'hui aussi pour la science de l'esprit, à savoir : à partir de la science spirituelle d'orientation anthroposophique, on ne devrait pas critiquer les sciences de la nature en ayant recours à des concepts morts ; ce qu'il faudrait c'est saisir leurs résultats acquis grâce aux progrès de la méthode scientifique, et les faire évoluer vers des concepts vivants. On ne devrait jamais combattre les acquis des sciences de la nature en s'appuyant sur un esprit mort, on devrait s'en saisir et les développer pour les conduire vers l'esprit vivant.



## SIXIÈME CONFÉRENCE

*Stuttgart, 3 septembre 1921*

**L**es précédentes conférences vous ont permis de comprendre que la connaissance imaginative ressemble quelque peu à l'activité du souvenir dans l'âme humaine. En effet, on peut aussi caractériser la connaissance imaginative en la comparant à la vie au sein du souvenir. Il faut alors essayer de pénétrer dans cette vie du souvenir avec un peu plus de précision que ne le font les investigations usuelles des psychologues.

On se représente très souvent le souvenir comme si à la perception extérieure que nous procurent les sens s'ajoutaient des pensées, et comme si pendant et peut-être même un peu après la perception nous avions ces pensées concernant les perceptions et enfin comme si ensuite, ces pensées s'engouffraient dans le subconscient d'où elles peuvent en cas d'efforts adéquats, remonter pour devenir des représentations tirées de la mémoire. Une école philosophique a prétendu que ce genre de pensées ou de représentations descendent en quelque sorte, au-dessous du seuil de la conscience pour au moment propice, resurgir au-dessus de ce seuil. Certes, il est commode de penser que lorsqu'on se représente l'acte qui se déroule, les représentations sont d'abord provoquées par des perceptions et que ensuite, lorsque nous ne les avons plus, elles se promènent ou nagent quelque part dans un subconscient – dont on ne sait au fond pas grand'chose – et que finalement, elles remontent à la surface quand on en a besoin. Toute observation même superficielle des expériences de l'âme humaine peut démontrer que les choses ne se déroulent absolument pas de cette façon.

Pour l'observation directe, il n'existe pas dans un premier temps, de différence considérable entre l'apparition d'une représentation consécutive à une perception extérieure et celle d'un souvenir. Dans l'un des cas, c'est le monde extérieur qui provoque notre représentation. À la perception extérieure donnée vient s'ajouter la représentation. Nous sommes conscients de cette perception extérieure, et nous suivons avec circonspection le processus qui mène au déclenchement de la représentation. Mais là n'est pas l'essentiel. Voici ce qui se passe vraiment lorsque surgit une représentation de souvenir : ce qui du dedans suscite cette représentation n'existe d'abord pas immédiatement pour notre conscience. Mais comme je viens de l'indiquer, l'essentiel ne réside pas dans le fait que nous soyons avertis de ce qu'est la perception, mais dans le fait que d'un côté ou de l'autre – une fois de l'extérieur, l'autre fois de l'intérieur soit provoquée une représentation.

En peu de mots, on pourrait dire en quelque sorte que dans les deux cas, c'est un élément objectif qui nous pousse à former des représentations. Lorsque nous poursuivons l'analyse des processus de l'acte perceptif ainsi que de l'acte représentatif qui s'y ajoute, nous sommes amenés à considérer que l'essentiel consiste bien dans le fait d'entreprendre certains exercices lorsque nous voulons imprimer dans notre souvenir quelque chose de particulier, c'est-à-dire lorsque nous nous efforçons de ne pas abandonner à l'oubli certaines expériences, mais que au contraire, nous cherchons à les conserver. Il faut prendre la peine d'examiner le genre de « machinations » dont nous avons usé dans notre jeunesse afin de renforcer la mémoire lorsque cela était nécessaire. Ce qui mène au souvenir va nettement plus loin que ce qui conduit à la simple élaboration de représentations. Lorsqu'on étudie le souvenir en tant que tel, on peut remarquer que, par la façon dont les seules dispositions corporelles suffisent parfois à atténuer ou amplifier la faculté de se souvenir, l'ensemble de notre organisme est engagé dans la formation des souvenirs, et donc que en vivant dans l'acte qui permet de percevoir la représentation, nous exerçons une activité de nature organique. Dans un premier temps, cette activité organique demeure

partiellement ou totalement cachée à la conscience. Mais c'est bien elle qui produit le souvenir. Cela repose sur le fait qu'une représentation consécutive à la perception ne glisse nullement dans le subconscient pour en remonter par la suite ; ce qui se passe s'explique par le fait que, à l'acte qui nous permet de percevoir notre représentation, s'ajoute encore autre chose que la seule élaboration de la représentation. La représentation s'estompe. Une fois que nous avons dépassé le processus de perception qui conduit à la représentation, cette représentation s'est estompée ; mais en nous s'est produit autre chose qui, le moment venu peut faire ressurgir la représentation.

Quiconque sait observer des processus psychiques trouve qu'une représentation de souvenir est en tant que représentation, une création absolument nouvelle et qu'elle se forme de façon analogue à une représentation consécutive à une perception ; simplement, dans un cas le processus va de l'extérieur vers l'intérieur, et dans l'autre cas, de l'intérieur vers l'extérieur. Dans un cas, le mobile est perçu et apparaît clairement à la conscience ; dans l'autre cas, il demeure caché à la conscience parce qu'il s'agit d'un processus intérieur lié à l'organisme. Laissons pour l'instant ce fait que j'ai tout juste évoqué, et revenons à nos considérations relatives à la connaissance imaginative. J'ai décrit comment la connaissance imaginative se développe lorsque l'être humain entreprend des exercices qui le rendent capable d'avoir des représentations intérieures imagées de la même façon qu'il a des représentations au moment du souvenir. J'ai décrit ces exercices dans mon ouvrage : « Comment acquérir des connaissances des mondes supérieures ? » et dans ma « Science de l'Occulte ». Ces exercices permettent d'accéder à la faculté propre à l'expérience imaginative. On réussit à avoir des expériences intérieures faites d'un contenu imagé qui rappellent, non des faits personnellement vécus, mais des faits qui de par leur nature, portent l'empreinte d'images d'une réalité qui dans un premier temps, reste cachée à la conscience ordinaire, d'une réalité que l'on peut appeler une réalité spirituelle.

Lorsqu'on envisage avec cette conscience imagée l'acte que je viens de caractériser, celui-ci apparaît sous un éclairage quelque peu différent. On se rend alors compte comment la représentation consécutive à une perception et la représentation du souvenir se présentent, par comparaison à la faculté d'imagination. Grâce à la connaissance imaginative, on accède avant tout à une expérience intérieure de l'acte représentatif, de la pensée elle-même. La simple pensée réflexive de la conscience ordinaire ne permet pas d'aller bien loin. L'être humain doit avoir acquis une discipline philosophique pour être en mesure de retenir quelque chose s'il veut ajouter à l'objet la représentation, la pensée. Celui qui n'est pas familiarisé avec la discipline philosophique perd patience lorsqu'on lui suggère de penser le penser. Même *Goethe* s'est vanté de n'avoir jamais réfléchi à la pensée. Ceci s'explique fort bien à partir de la nature de Goethe. Comme je l'ai déjà exposé, il aspirait à la contemplation. À l'image de ce qu'un poisson peut éprouver lorsqu'il se trouve extrait de l'eau et placé à l'air libre, Goethe se serait senti frustré s'il avait été privé de l'élément objectif pour être transplanté dans celui de la pensée pure où il lui eût été impossible de respirer spirituellement du fait que cela était totalement contraire à sa nature.

Or on peut, et on doit même saisir ce qu'est la pensée, sinon on n'accède pas à une conception philosophique concluante. Ce n'est peut-être pas l'affaire de chacun, mais c'est à coup sûr celle du philosophe. Ce que la conscience ordinaire peut saisir de l'acte de penser, de l'acte d'élaborer des représentations – démarche de nature extrêmement abstraite et terne où l'on ne souhaite pas s'attarder longtemps – devient plus dense, plus concret pour la connaissance imaginative ; on pourrait même dire que représentations et pensées, d'abord considérées comme spirituellement abstraites, s'apparentent maintenant à quelque chose de plus matériel.

Il ne faudrait pas méconnaître toute la signification d'une telle assertion, car dans un premier temps, il est nécessairement surprenant que ce dont on parle d'habitude comme si cela n'avait

rien à voir avec l'élément matériel devienne, une fois qu'on le contemple au niveau du premier stade de la connaissance suprasensible, l'imagination, plus concret, et se rapproche même de la forme qui dirais-je, fait penser à quelque chose de matériel. À vrai dire, cette image que l'on obtient ainsi de la pensée – ce sont en effet des images que l'imagination produit – rappelle des processus de mort, de dépérissement. La représentation, la pensée offrent à la connaissance imaginative l'image d'une matière en décomposition. Pour ce que je viens de dire, il n'y a dans le monde sensible extérieur, aucune autre comparaison possible que celle avec le processus de la mort physique qui envahit un être vivant. Lors du passage de la connaissance ordinaire à l'activité imaginative de la pensée, on éprouve vraiment une impression semblable à celle que l'on a lorsqu'on assiste à un processus de mort au sein du monde physique.

Lorsqu'on se rapproche de l'imagination et de l'inspiration, la connaissance devient plus vivante que sous la forme abstraite qu'elle revêt dans la conscience ordinaire. C'est pourquoi l'accession à des connaissances suprasensibles est liée à ce que j'ai appelé hier les expériences intimes du destin. On vit avec une certaine nonchalance intérieure ce que sont les processus de connaissance de la conscience ordinaire. On sait fort bien comment la vie permet par ailleurs de s'élever vers les plaisirs et de plonger dans la souffrance, et donc comment nous subissons les vagues émotionnelles qui alternent entre le haut et le bas ; par contre ce qui se déroule dans notre effort de connaissance, dans notre acte de penser, se présente comme quelque chose de glacé qui nous laisse froid, quelque chose qui suscite en nous peu de vagues émotionnelles.

Cela change effectivement dès qu'on s'élève à la connaissance imaginative. Bien que de nature spirituelle-animique et n'ayant rien à voir avec le domaine physique, les processus de connaissance deviennent alors plus semblables aux processus de la vie ordinaire. On devient plus intime avec les processus de connaissance par le fait qu'ils nous saisissent à un niveau supérieur des intérêts personnels. En passant par ce processus qui rend plus clair et plus compréhensible ce qu'est la pensée, la représentation, on apprend à

connaître un processus concret qui ressemble assez à ce qui se déroule sur le plan matériel. Lorsqu'on prend bien conscience de ce processus, on peut s'en servir pour approcher le phénomène intime du souvenir. Une fois que l'on s'est représenté de la sorte l'organisme humain, celui-ci devient pour ainsi dire transparent. Sous forme d'une imagination, on a d'abord fait l'expérience spirituelle-animique du processus de penser. On fait l'expérience de sa copie matérielle lorsqu'on étudie le souvenir, car ce qui précède la prise de conscience de cette représentation du souvenir est un genre de processus matériel, analogue à celui de la contemplation, et qui produit une image lorsque, au moyen de l'imagination, on aborde la pensée de la manière que je viens de décrire. On peut dire que, grâce à la connaissance imaginative, il devient possible ici de commencer à comprendre le processus du souvenir. Et lorsqu'on poursuit sur cette voie son effort de connaissance, on accède effectivement à la conviction que l'imagination elle-même est, du point de vue spirituel-animique, un processus semblable au phénomène physique-corporel du souvenir, mais dirais-je volontiers, inséré de façon individualisée dans le corps physique, individualisé au regard des expériences personnelles. Le processus d'imagination se désolidarise du corps humain et s'oriente en fonction de processus semblables qui se déroulent en dehors du corps humain dans le cosmos.

Dans l'organisme agit un processus physique-corporel de dépérissement ; ce qui à ce titre surgit dans la conscience, ce sont les représentations du souvenir. L'imagination est mue par un élément spirituel-psychique auquel correspond dans le monde extérieur, un processus réel qui demande qu'on fasse un effort pour y accéder et que l'imagination ne permet pas encore de saisir, car le processus complet de la connaissance suprasensible comporte l'imagination, l'inspiration et l'intuition. Mais vous voyez que dans la vie humaine, il existe des choses comme le souvenir, comme d'ailleurs plus généralement, les processus corporels-animiques que l'on ne saurait saisir au moyen de la spéculation ou de considérations philosophiques, mais seulement en s'approchant d'eux au moyen de



facultés psychiques cachées qu'il s'agit de développer le fait que l'on s'en approche ressort également de la constatation suivante.

Lorsque notre âme vit intimement dans la pensée ordinaire ou dans les représentations, nous pouvons à l'égard de cette pensée nous dire en toute conscience : c'est nous qui enchaînons les représentations les unes aux autres ; nous avons même la nette conviction que si nous n'étions pas en mesure de relier consciemment en toute liberté intérieure, les représentations les unes aux autres, mais que les représentations se bousculaient entre elles de sorte que nous ne ferions que ressembler à l'image d'un automate qui agit en nous, alors nous ne serions pas réellement des êtres humains. Ce sentiment que nous éprouvons à l'égard de notre pensée ordinaire est en même temps, comme je pense l'avoir démontré dans ma « Philosophie de la Liberté », le facteur dont émane notre sentiment de liberté totale, grâce auquel, en somme le phénomène de liberté peut enfin être compris empiriquement.

Ce sentiment de libre-arbitre intérieur se dissipe dès que l'on s'élève à l'imagination. L'imagination offre des images qui, bien qu'éprouvées au seul niveau spirituel-animique, comme je l'ai précisé hier, n'ont rien à voir avec le monde visionnaire ou hallucinatoire. Parce qu'il s'agit d'images ayant un contenu, elles vous montrent que dans le domaine de la synthèse et de l'analyse qui leur est propre, elles ne nous laissent plus la même liberté que celle qui règne dans la conscience ordinaire lorsqu'il s'agit d'associer ou de dissocier des représentations. Très progressivement, nous éprouvons le sentiment que, lors de la connaissance imaginative, nous ne faisons pas uniquement une expérience d'images, comme c'est le cas lors des représentations qui s'offrent à nous comme autant de représentations que nous avons à relier entre elles ; par contre dans le cas d'imaginations nous avons peu à peu le sentiment que c'est uniquement de notre fait qu'elles se décomposent en éléments séparés alors qu'en réalité elles forment un tout et qu'à travers elles, agit une force continue. Nous faisons l'expérience d'une donnée qui existe au sein de la vie de l'imagination et nous constatons que c'est seulement au moyen de cette connaissance imaginative que nous

l'introduisons dans notre conscience, alors que notre connaissance ordinaire n'en soupçonne même pas l'existence.

Par ailleurs, lorsque nous examinons de plus près la vie courante, surtout lorsque comme Goethe l'a fait pour ses études de la métamorphose, nous observons le devenir des végétaux, le passage d'une forme à l'autre, ce processus vivant de métamorphose, alors nous trouvons qu'il y a dans cette vie au sein de l'élément matériel de la plante, comme une image de ce déploiement continu de forces dont nous faisons l'expérience au sein du monde des imaginations. Nous remarquons peu à peu que grâce à l'imagination, nous avons suivi un chemin qui nous permet de saisir ce qu'est la force de croissance. Bien plus que ne l'ont fait les mécanistes, nous nous rendons compte que nous devons récuser la force vitale purement spéculative parce que tout ce qui touche au domaine de la force vitale ne peut jamais se dévoiler à la pensée ordinaire, à la spéculation philosophique courante, mais seulement à un mode de conscience supérieure qu'il s'agit de développer. Nous comprenons que seul le domaine inorganique se dévoile à l'intelligence ordinaire, alors que ce qui vit dans la croissance doit être saisi au moyen d'une attitude d'âme très intime que nous ne possédons pas tant que nous n'avons pas acquis l'imagination. Cette force de croissance vit donc dans notre organisme. Nous la saisissons lorsque nous nous adonnons à la vie imaginative.

Il faut maintenant souligner que, pour ces exercices qui mènent à la connaissance imaginative, on doit vraiment tenir compte des règles que j'ai indiquées dans mes livres. Quel est le but de toutes ces règles ? Elles visent à ce que tout ce qui est entrepris en vue de développer une faculté de connaissance supérieure soit exécuté avec une clarté intérieure égale à celle qui est présente lorsqu'on élabore des représentations mathématiques. Lorsque la conscience s'engage dans ce qui est nécessaire pour développer l'imagination ainsi que les degrés suivants de la connaissance suprasensible, l'inspiration et l'intuition, cette conscience doit cultiver la même attitude que celle qui guide les démarches en géométrie. Lorsque vous songez à la vie pathologique des visions et des hallucinations, et aussi à la vie du

rêve qui restitue tout au moins l'ombre de la vie pathologique, vous devez pouvoir vous rendre compte de la différence énorme qui existe entre tout cela et une conscience dominée par la clarté propre aux mathématiques. Ce qui doit conduire à l'imagination ne saurait être entrepris avec une conscience diminuée. Si l'on cherchait à obtenir par une démarche confuse, mystique, obscurcie, semblable au rêve, ce qu'il s'agit d'atteindre avec une précision mathématique au niveau psycho-spirituel, on ne saurait accéder à des forces de connaissance supérieures ; bien au contraire, on se verrait plongé dans des forces que l'on possède de longue date, c'est-à-dire les forces de croissance, les forces internes de reproduction de l'organisme humain. On stimulerait leur prolifération, ce qui engendrerait précisément les tendances visionnaires et hallucinatoires, au lieu de favoriser la connaissance imaginative. On voit bien à quoi s'en tenir lorsqu'on prend vraiment conscience de ce qu'est le chemin qui conduit à la connaissance imaginative.

Comme je l'ai évoqué, au sein de cette connaissance imaginative, on vit dans un monde d'images, mais avec des images qui de par leur nature, témoignent qu'elles sont des copies de la réalité. Or ces réalités, on ne les détient pas ; bien au contraire, on sait avec une extrême lucidité que l'on vit dans un monde irréel d'images, ce qui précisément, est d'un effet bénéfique. Les hallucinés, les visionnaires prennent leurs hallucinations et leurs visions pour des réalités. Quant à celui qui pratique l'imagination, il possède une conscience supérieure inhabituelle par le fait qu'il sait que tout ce qu'il éprouve au cours de l'imagination est une image, l'image d'une réalité certes, mais néanmoins une simple image. Il ne peut pas confondre ce monde des images avec celui de la réalité, car ce qui nous fait pénétrer dans la réalité du monde des images, c'est l'inspiration.

Dans un premier temps, l'imagination nous donne des images de la réalité suprasensible, alors que l'inspiration nous y introduit. Au même titre que, par la méditation et la concentration, nous créons la possibilité de réaliser l'imagination, nous atteignons l'inspiration en recourant à une technique intérieure qui développe une autre faculté, peu appréciée et pour cause – dans la vie courante. En effet, il s'agit

là de conduire l'observation de telle sorte que l'on puisse avoir une idée claire de ce qu'est l'oubli, l'extirpation d'une représentation hors de la conscience. Au moyen de la méditation, il faut s'exercer à l'oubli artificiel, à l'élimination des représentations – et de ce fait, on doit développer en soi la faculté de récuser puis d'effacer la vie imaginative, la vie en images que l'on avait développée. Celui qui a réussi à avoir des imaginations n'est pas encore capable de pénétrer dans une réalité spirituelle ; ne peut le faire que celui qui est parvenu à extirper ces imaginations qui de prime abord font figure d'une réalisation de la faculté imaginative, car ces imaginations nous les avons plus ou moins fabriquées nous-mêmes. Ce dont il s'agit c'est de vider totalement la conscience, donc d'appliquer arbitrairement à l'égard de cette vie imaginative l'acte de l'oubli afin d'apprendre à comprendre ce que veut dire ; se trouver dans un état de conscience entièrement éveillé, dépourvu de toute représentation, tout en ayant préalablement au moyen de l'imagination, accumulé une énergie intérieure alors qu'on s'est maintenant dessaisi du contenu ; on sait alors ce que signifie : vivre dans une telle conscience pleine de puissance. Il faut apprendre à connaître cela. On s'élève de l'imagination vers une connaissance inspirative, et on sait alors qu'on est attouché par une réalité spirituelle qui se manifeste à nous par un processus psycho spirituel comparable à l'inspiration et l'expiration et plus généralement au processus rythmique de la respiration. Le processus rythmique de la respiration consiste en ceci : nous aspirons l'air du dehors, nous le transformons intérieurement et le restituons sous une autre forme après nous être en quelque sorte identifiés avec lui ; de même, nous apprenons maintenant à connaître un processus psycho-spirituel qui consiste en ceci : nous pouvons ressentir la force intérieure de la conscience que nous avons acquise, nous pouvons en quelque sorte, l'aspirer psychiquement et spirituellement dans cette conscience fortifiée par l'imagination. De ce fait, l'imagination objective surgit au sein de cette conscience renforcée. Nous aspirons le monde spirituel, nous le faisons entrer en nous, nous nous identifions avec lui, nous sortons de nous-mêmes ; un échange rythmique s'établit avec le monde spirituel.

Dans l'Inde antique, il existait une pratique instinctive pour accéder à la connaissance supérieure. Ces pratiques instinctives présentes dans le yoga, utilisaient comme vous le savez peut-être le processus respiratoire pour, grâce à des moyens physiques pourrait-on dire, faire en sorte que ce processus respiratoire soit lui-même vécu comme un processus psycho-spirituel. Du fait que dans le yoga oriental, la respiration – inspiration, maintien du souffle, expiration – est réglée d'une certaine manière et que l'on s'adonne à ce processus respiratoire, on en extrait en quelque sorte l'élément psycho-spirituel. On dissocie de la conscience le processus respiratoire précisément en l'y enfonçant, pour ensuite conserver l'élément psycho-spirituel qui reste. Compte tenu de l'organisation de l'actuelle civilisation, nous ne pouvons plus imiter cette pratique qui se déroulait dans les exercices du yoga. Nous ne devons plus l'imiter. Cela nous propulserait dans les profondeurs de notre organisation corporelle. La vie de notre âme ne se situe plus dans la sphère où se déroulait la vie intérieure de l'Indien. Sa vie psychique était encore proche de la sensibilité ; la nôtre est plus proche de l'intellectualité. Et dans la sphère dominée par l'intellect, la respiration du yoga risque de détruire l'organisation corporelle de l'être humain. Lorsqu'on vit dans la sphère intellectuelle, on est amené à se servir d'exercices comme ceux décrits dans mon livre : « Comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs ? » Ces exercices concernent uniquement l'élément psycho-spirituel. Ils font tout juste allusion – mais très rarement, ou le plus souvent pas du tout – à un aspect de la respiration corporelle-physique. Pour l'essentiel, nos exercices visant à acquérir l'imagination se déroulent au niveau pur du psychique et du spirituel, dans la sphère que l'être humain fréquente lorsqu'il s'adonne à la géométrie ou aux mathématiques. Ce qui doit être entrepris en vue d'accéder à l'inspiration se déroule également dans cette sphère.

L'inspiration offre la possibilité de prendre conscience d'un monde extérieur psycho-spirituel, d'une objectivité psycho-spirituelle. Mais cela est lié au fait que la conscience elle-même passe par une métamorphose intérieure. En tant qu'être physique,

l'homme passe par les phases de l'enfance, de l'adolescence, de l'âge d'adulte puis de la vieillesse et il subit des métamorphoses de sa croissance extérieure. Pour ce qui est de sa conscience, l'être humain éprouve une légère peur, une certaine crainte à passer par de telles métamorphoses et à soumettre tout le contenu intime de son âme à ce mouvement vivant. Mais pour accéder à une connaissance suprasensible, il faut en passer par là. La contemplation du phénomène de métamorphose que Goethe a développé jusqu'à une certaine perfection peut particulièrement bien se mouvoir sur le plan de la vie imaginative parce que tout ce qui est soumis à l'imagination a l'aspect de formes vivantes sans cesse en mutation. Une forme donnée se présente devant la conscience. Avec ou sans transition, elle se transforme et prend une forme entièrement différente, mais on peut tout de même transposer sur la seconde forme les contours de la première. Il existe une possibilité de faire émerger les formes les unes des autres sans faire de saut significatif. Cela cesse dès que l'on envisage l'essence du monde qui doit être abordée au moyen de l'inspiration : cela cesse dès que l'on s'intéresse à l'organisation animale.

J'aimerais vous expliquer maintenant un aspect dont il faut tenir compte quand on étudie l'organisation animale. Lorsqu'on étudie en tant que psychologue ou logicien, la pensée humaine et que l'on en vient à définir ce qu'est la pensée, on peut établir un certain concept de la pensée. Ce sera la fierté des logiciens, épistémologues et psychologues d'être parvenus à un tel concept clair transparent et précis de la pensée. Ils seront heureux d'en posséder un et de pouvoir dire : « la pensée est... », suivront alors des prédicats. Supposons maintenant que quelqu'un ait été enchanté d'émettre un tel concept de la pensée. Il serait alors dans la situation où je m'étais trouvé lorsque j'ai écrit ma « Philosophie de la Liberté » ; il devrait poursuivre la pensée à partir de la forme où elle vit lorsqu'elle est liée à la perception extérieure, jusqu'à la forme où elle vit en une spiritualité libre au sein de la personne humaine et se manifeste par des impulsions volitives, des incitations à agir. Là, la pensée se présente de telle sorte que nous la reconnaissons encore comme

pensée pure et épurée. À partir de la pensée que nous avons étudiée en liaison avec la perception à laquelle elle se raccorde, nous pouvons passer au type de pensée qui constitue les mobiles de nos actes lorsque nous agissons en tant qu'êtres libres. Lorsque nous envisageons ce genre de pensée, il s'agit certes de pensées réelles, mais elles ne recoupent plus la définition de la pensée que nous avons élaborée au contact de la perception. Cette définition ne nous est plus d'aucune utilité, car ce genre de pensée, bien qu'il s'agisse réellement de pensée, ne ressemble plus à la pensée qui sert de mobile à l'agir. Ici, elle est en même temps entièrement volonté. On pourrait dire qu'elle s'est métamorphosée en son contraire, s'est transformée en volonté, est devenue volonté, est intégralement devenue – si je puis me permettre cette expression – de la volonté substantielle. Cela nous montre aussi à quel point il faut acquérir une mobilité intérieure lorsqu'on manipule des concepts. Celui qui prend l'habitude d'élaborer un concept et de s'en servir risque facilement de voir la réalité infirmer l'usage qu'il fait de son concept.

Supposons, et c'est bien ce qui se passe en réalité, que nous ayons élaboré le concept de Pierre Dupont âgé de sept ans. Lorsque nous le retrouvons à l'âge de cinquante ans et que nous nous efforçons de le reconnaître, l'ancien concept ne nous est d'aucune utilité. Nous devons admettre une métamorphose, car quelque chose a changé. La définition du jeune Dupont de sept ans ne nous sert à rien lorsque nous rencontrons le Dupont quinquagénaire. La vie fait fi des définitions, des concepts substantiels aux contours précis. C'est ce qui fait la misère de nombreuses discussions, car bien souvent, les propos se situent en marge de la réalité étant donné que cette dernière échappe aux définitions et aux descriptions rigides. Voilà pourquoi il est important d'arriver à comprendre comment la pensée devient volonté, et comment la volonté devient pensée.

Bien entendu, il s'agit ici d'un cas qui s'applique à l'être humain, mais la même chose est déjà presque vraie lorsque nous nous efforçons de connaître, au moyen de l'inspiration, l'organisation animale. Là, nous ne pouvons pas simplement parler de métamorphoses comme celles dont Goethe a parlé à propos du règne

végétal, ou nous pouvons en quelque sorte suivre le passage d'une forme à la suivante ; mais dans le cas des animaux, nous devons parler de transitions intérieures ou si je puis me permettre de recourir à la terminologie utilisée hier par M. Unger et moi-même : pour passer ici d'une forme à l'autre, il faut parler de « retournements » (« Umstülpungen »), non seulement de retournements géométriques mais de retournements qualitatifs. Bref il faut bien s'accommoder à ce que l'attitude intérieure de l'âme subisse elle-même une métamorphose, à ce que l'on passe en quelque sorte par une maturation du contenu de notre expérience intérieure, du contenu de la connaissance.

Lorsque nous nous élevons de l'imagination à l'inspiration, nous ne pouvons pas nous servir des mêmes concepts ; leur utilisation est conforme à la réalité, et se justifie pleinement au niveau de la conscience ordinaire. Nous en avons besoin pour assurer notre orientation, mais il faut les modifier lorsque la connaissance vise la vie intérieure, c'est-à-dire l'essence spirituelle des choses. C'est ainsi que le discernement logique entre « juste » et « faux » est libéré de son caractère abstrait dès que l'on s'élève de l'imagination à l'inspiration. On n'arrive plus à s'y retrouver lorsqu'on applique au monde que l'on considère comme le côté spirituel du monde extérieur les concepts de « juste » et « faux » de la même façon que l'on a appris à les utiliser au niveau précédent de la connaissance. Ces concepts se transforment en quelque chose de bien plus concret, en ce que l'on éprouve dans les imaginations qui surgissent. À l'égard de celles-ci, on ne peut pas dire « juste » ou « faux » comme on le fait dans le cas de représentations d'ordre purement intellectuel. En effet, dans ce domaine de la vie de l'âme et de l'esprit, les représentations sont très concrètes : une chose est « saine », l'autre « malsaine » ; l'une stimule la vie, l'autre la détruit. Le concept abstrait « juste » se transforme en un concept concret, de sorte que ce dont nous sommes tentés de dire que c'est « juste » se révèle être en prise de façon bénéfique et vivifiante avec le monde spirituel ; ce dont nous serions tentés de dire que c'est « faux » a un effet morbide, paralysant et destructeur au sein du monde spirituel.



Les conceptions que nous avons l'habitude d'appliquer à la vie physique se présentent à nous sous une forme nouvelle lorsque nous avons franchi le seuil du monde spirituel. L'expérience que nous avons alors du contenu de ces concepts est de nature psychique et spirituelle. Chez celui qui prend au sérieux la connaissance des mondes suprasensibles surgissent effectivement des descriptions d'un autre genre ; il ne jongle plus avec les concepts « juste » et « faux », mais se familiarise tout naturellement avec l'usage d'expression ; telles que « sain » et « malsain » etc. – De la sorte, j'ai donc essayé de décrire – je reviendrai de façon bien plus détaillée sur cette question au cours des prochaines conférences – comment on peut s'élever de la connaissance ordinaire à l'imagination et à l'inspiration, et comment on pénètre ainsi méthodiquement dans la vraie nature, c'est-à-dire dans l'essence spirituelle-suprasensible du monde.

J'aimerais maintenant rappeler que dans ma « Philosophie de la Liberté », pour décrire l'activité humaine, pour saisir le phénomène de la liberté, j'ai été contraint d'une part, de faire ressortir avec précision le concept de la perception pure auquel se lie la pensée, d'autre part de rendre attentif – comme je l'avais dit à l'époque – au fait que les impulsions morales, en tant qu'intuitions, sont puisées dans un monde spirituel. En m'efforçant d'établir les bases d'une éthique réelle, j'ai été obligé de caractériser avec rigueur à l'un des pôles de l'existence humaine, la perception du monde sensible extérieur qui doit être pénétré par la pensée, à l'autre pôle, l'intuition morale ; donc d'une part la contemplation objective de la connaissance et d'autre part, la connaissance intuitive. Lorsqu'on veut connaître l'être humain tel qu'il vit dans notre monde physique, et que l'on cherche à comprendre comment il perçoit au moyen des sens et comment il développe à partir du plus profond de son être les impulsions pour ce qu'il entreprend, on est obligé d'attirer l'attention, d'une part sur la perception pénétrée par la pensée qui représente la réalité, d'autre part on est aussi obligé de chercher au sein de la pure empirie spirituelle une réalité qui elle, est ancrée dans une expérience intuitive des impulsions morales.

À ce point de nos considérations, il m'incombe de vous présenter les différents degrés de connaissance qui conduisent dans le monde spirituel, c'est-à-dire cet autre monde qui, avec celui des sens, constitue la réalité pleine et entière. Nous devons commencer par la connaissance objective du monde. Elle occupe un pôle dans ma « Philosophie de la Liberté ». Nous devons ensuite nous élever à la connaissance imaginative et inspirative. Là, nous sommes attouchés par la réalité spirituelle. Puis nous passons au niveau de l'intuition. J'en parlerai dans mes prochaines conférences. Dans le cas de l'intuition, nous ne sommes pas seulement attouchés par la réalité spirituelle-supra-sensible, mais nous pénétrons et vivons en elles, nous devenons un avec elle.

Ensuite, nous vivons dans l'intuition lorsque nous sommes unis à la réalité spirituelle. Cela signifie en clair que, pour l'être humain tel qu'il se trouve vivre dans l'actuelle période d'évolution, il y a d'une part la connaissance objective, d'autre part la connaissance intuitive. Entre les deux il y a l'imagination et l'inspiration. Mais lorsqu'on veut décrire l'être humain de la vie courante en sa qualité d'être en action, d'être moralement actif, on doit pour ce domaine particulier des motivations éthiques – mais aussi dans la perspective d'une philosophie de la liberté – trouver l'intuition morale. Lorsqu'on élargit à l'ensemble du cosmos ce qu'une telle philosophie de la liberté élabore comme fondement de ce qu'entreprend l'être humain, on trouve alors l'intuition réalisée dans l'ensemble du cosmos, alors que d'habitude, on ne la rencontre que dans le domaine restreint de l'activité humaine. Pour un être moral, il suffit d'ajouter ici-bas à la connaissance objective des choses courantes, l'intuition morale ; par contre, lorsqu'on veut accéder à la vraie connaissance du monde et aboutir à l'intuition cosmique – qui au niveau du cosmos, est l'équivalent de l'intuition morale au sein de l'être humain – on doit nécessairement parcourir les deux degrés de l'imagination et de l'inspiration. En d'autres termes : lorsqu'on décrit l'être humain, on peut le faire au moyen d'une philosophie de la liberté. Dans ce cas, il suffit d'accéder au domaine restreint de l'expérience intuitive relative à l'activité humaine. Lorsqu'on se met en quête d'une vision

cosmique qui corresponde à cette philosophie de la liberté, il faut élargir ce que l'on avait réalisé dans un cadre restreint, et développer les degrés successifs de la connaissance : connaissance objective, imagination, inspiration, intuition.

Entre la première moitié de ma « Philosophie de la Liberté » – où je fais ressortir la réalité de la connaissance objective – et la seconde partie de cet ouvrage – où au chapitre : « l'imagination morale », je m'efforce de rendre compréhensible ce qu'est l'intuition morale, entre ces deux aspects se situent en principe, l'imagination et l'inspiration. À l'époque où j'ai élaboré ma « Philosophie de la Liberté », je n'ai pu que l'évoquer en disant ; « L'individu n'est pas vraiment séparé de l'univers. Il est une partie de celui-ci. Un lien avec l'ensemble du cosmos existe réellement ; il n'est interrompu que pour notre perception. Nous croyons que cette partie que nous sommes est une entité autonome seulement parce que les rouages des forces fondamentales du cosmos, entraînant dans leur cours notre existence, restent d'abord invisibles pour nous {20}. Lorsque nous voulons connaître l'homme au regard de ce monde, nous ignorons tout de la transition directe qui mène de la connaissance objective à l'intuition morale.

En tant qu'homme, il y a quelque chose qui lie l'être à l'ensemble du cosmos. Ce sujet mériterait d'être examiné de plus près. Il faudrait montrer comment, grâce à son empirisme, l'être humain est capable de sauter par-dessus les degrés intermédiaires et de passer de la connaissance tirée des perceptions objectives à l'intuition morale, comment il peut également, à partir des expériences que lui procurent les perceptions, s'élever à l'intuition cosmique, car son humanité est reliée au cosmos par ce qu'il y a de spirituel en lui. Mais pour avoir une vision d'ensemble de ce lien, il doit impérativement combler l'espace que la réflexion ordinaire laisse libre entre la connaissance objective et l'intuition, c'est-à-dire s'élever de la connaissance objective à l'intuition cosmique en passant par l'imagination et l'inspiration.

Voilà comment se présente le lien entre une science anthroposophique élaborée et ce qui était déposé en germe dans la

« Philosophie de la Liberté ». Bien entendu, il faut être capable de savoir que l'anthroposophie est quelque chose de vivant et donc qu'elle devrait d'abord être un germe avant de pouvoir déployer ses feuilles et de s'épanouir. C'est justement cette nature vivante qui marque la différence caractéristique entre la connaissance anthroposophique et ce qu'il y a de mort dans toutes les conceptions qui aujourd'hui encore, récusent l'anthroposophie parce qu'elles ne la comprennent pas, ou parce qu'elles ne veulent pas la comprendre.



## SEPTIÈME CONFÉRENCE

*Stuttgart, 5 septembre 1921*

**L**a question majeure de la vie spirituelle des temps présents, qui cependant projette son ombre sur l'ensemble de la vie culturelle, est telle qu'elle existe déjà pour chacun de nous au niveau du sentiment. Toutefois, les tentatives pour y répondre doivent nécessairement emprunter la voie de la connaissance suprasensible, c'est-à-dire passer de la connaissance objective ordinaire à l'imagination, puis à l'inspiration et enfin à l'intuition. Cette question significative, chaque âme doit la soulever avec une totale ouverture d'esprit et un intérêt sincère et profond pour l'être humain, dès lors qu'elle se trouve placée d'une part, en face de l'actuelle vision de la vie morale, de la vie éthique et d'autre part en face de la vie qui découle de la conception scientifique du monde telle qu'elle est à juste titre admise. La vie éthique et morale soulève aujourd'hui des questions brûlantes parce que nous vivons à une époque où l'élément éthique est en même temps un élément social, et que la question sociale peut être ressentie par tout être humain comme un problème urgent.

Examinons ce que la pensée actuelle concernant les sciences de la nature nous dit à propos de l'existence. Les efforts entrepris en vue de l'acquisition d'une vraie connaissance de la nature visent à comprendre les choses du monde dans leurs enchaînements nécessaires et leurs rapports causals. En vertu d'une conception du monde qui se veut conséquente, ce rapport causal, cette nécessité, doivent être élargis à tout ce qui trouve place dans l'ordre universel., donc également à l'être humain.

Dans la mesure où nous cherchons aujourd'hui à connaître scientifiquement l'homme, nous lui appliquons, par extension, tout

naturellement les notions que nous avons l'habitude d'appliquer aux phénomènes naturels ; nous essayons ensuite, sous forme d'hypothèses plus ou moins téméraires, d'appliquer aux données de l'univers et aux êtres de l'univers ce qui procède de la connaissance de la nature que nous avons tirée de l'observation de celle-ci telle qu'elle s'offre à notre regard. À partir des représentations d'ordre scientifique que nous nous sommes faites de la nature, nous élaborons des hypothèses quant au début et à la fin du monde. Avec ces connaissances scientifiques nous parvenons alors à un point où, si nous procédons avec rigueur, nous devons nous dire ; nous n'avons pas le droit de nous arrêter devant la liberté humaine. J'ai déjà fait allusion à ce problème.

Celui qui avec une obstination malade, cherche une explication formelle et unitaire du monde doit choisir entre l'hypothèse de la liberté qui apparaît empiriquement dans l'expérience humaine immédiate, et la nécessité naturelle toute puissante ; compte tenu des coutumes de la pensée et de la connaissance auxquelles l'humanité a été habituée par l'éducation au cours des derniers siècles, il optera pour le principe de la nécessité naturelle. Malgré l'expérience qu'il a eue de la liberté, il dira d'elle qu'elle est pure illusion ; il s'en tiendra à la nécessité absolue qui est effective jusque dans les recoins les plus intimes de l'entité humaine, de sorte que l'homme est entièrement emprisonné dans la sphère de la nécessité des sciences de la nature. On se comportera de la même manière à l'égard des hypothèses émises à propos du début et de la fin du monde. On s'en tient aux lois et aux relations tirées de la physique et de la chimie etc. ; sur cette base on construit ensuite certaines hypothèses comme celle des nébuleuses, à savoir la théorie de Kant et de Laplace sur l'origine du monde. À partir du deuxième principe de la théorie mécanique de la chaleur, on émet des hypothèses sur l'entropie à laquelle la terre succombera.

De cette façon, on peut étendre jusqu'aux aspects les plus intimes de l'être humain et jusqu'aux confins de l'univers, cette démarche dont la fécondité incontestable a fait ses preuves dans l'explication des manifestations naturelles, telles qu'elles nous entourent ici-bas

où nous séjournons entre la naissance et la mort. Mais dès que nous accédons à une certaine soi-conscience et que nous nous demandons en quoi consiste la vraie dignité de l'homme et quelle est l'authentique valeur de l'être humain, nous en venons à diriger notre regard vers le monde moral, vers ce qui engendre en nous le mobile éthique-moral de notre conscience. Nous ressentons que c'est uniquement en suivant nos idéaux moraux, enrichis par des sentiments religieux que nous pouvons accéder à une existence entièrement conforme à la dignité de l'homme. Nous ne pouvons pour ainsi dire pas nous sentir homme au plein sens du moi tant que nous n'admettons pas en nous, l'effet des mobiles que nous qualifions de moraux et qui se répandent ensuite dans la vie sociale, mobiles que nous imaginons animés de l'intérieur par ce que nous appelons l'élément divin dans l'ordre de l'univers. Mais lorsqu'on choisit aujourd'hui, en toute sincérité le point de vue d'où l'on peut avoir une vision d'ensemble sur l'ordonnance contraignante de la nature, sur le principe mécanique-causal, on constate qu'il n'existe pas de pont reliant cette ordonnance de la nature – dans laquelle on doit par une certaine sincérité de la connaissance, également insérer l'être humain – à l'autre ordre, celui des valeurs morales auxquelles l'être humain doit considérer que sont liées toute sa dignité et sa valeur.

Toutefois, l'époque récente a inventé une sorte d'explication pour se donner l'illusion de surmonter cet abîme qui s'est ouvert entre deux parties essentielles de notre qualité d'être. On a dit que le qualificatif de scientifique, au vrai sens du mot, ne s'appliquait qu'à ce qui s'appuie sur la notion de la nécessité naturelle pour expliquer le monde, y compris l'être humain, y compris aussi le commencement et la fin du monde. À partir de cette prise de position, on ne considère pas comme scientifique ce qui ne s'insère pas de façon incontestable dans la démarche intellectuelle qui justifie cet ordre naturel.

À côté de cela, on érige un royaume ayant un tout autre genre de certitude, un royaume fondé sur la foi. On dirige son regard sur ce qui brille en nous sous forme de lumière morale, et on se dit : aucune

connaissance scientifique ne saurait garantir de quelque façon que ce soit, l'importance de ce domaine moral, mais l'être humain doit trouver en lui-même la certitude de la foi ; à partir de sa subjectivité il doit trouver le moyen d'affirmer sa croyance afin que, d'une manière ou d'une autre, conformément à sa nature spécifique, il soit uni avec ce royaume qui est imprégné et pénétré par les nécessités morales.

Nombreux sont ceux qui dans un premier temps, pensent éprouver un sentiment d'apaisement lorsqu'ils distinguent soigneusement ce que l'on peut savoir et ce que l'on doit croire. On pourrait penser que cette distinction suscite une certaine tranquillité d'esprit et un sentiment de sérénité. Mais quand on va au fond des choses, non pas avec une pensée unilatérale, mais avec tout ce que la pensée peut éprouver lorsqu'elle s'unit dans un élan de totale humanité aux forces de l'âme et de l'esprit, on en arrive inévitablement à la conclusion suivante. On doit alors se dire que, si le royaume de la nécessité naturelle est tel qu'on a l'habitude de l'imaginer depuis des siècles, il n'existe dans ce cas aucune possibilité de sauver le domaine moral face à cette conception. On parvient à cette conclusion parce que le domaine de la morale ne montre nulle part la force lui permettant de s'imposer face au domaine où règne l'ordre naturel. Il suffit de songer comment à partir de la conception de l'entropie, devait se former avec une certaine justification intérieure la représentation – et j'insiste sur l'expression « devait se former » – selon laquelle le jour viendra où toutes les autres forces terrestres se seront transformées en chaleur et où cette chaleur ne pourra plus se retransformer en d'autres forces ; la terre sera alors victime de ce qu'on appelle l'entropie. Pour tout penseur sincère qui, d'après les coutumes de la démarche intellectuelle des temps modernes s'en tient à la causalité naturelle, il n'existera pas d'autre possibilité que de se dire : non seulement pour tous les hommes, mais aussi pour tous les idéaux moraux, cette terre victime de l'entropie représente un énorme champ de cadavres. Les idéaux moraux devraient s'être évanouis dans le néant si d'aventure, dans le



cadre de la validité exclusive reconnue à la loi de causalité dans la nature, l'entropie venait à s'emparer de la terre.

Pour celui qui se place sans préjugés face au monde, cette réflexion engendre le sentiment d'être privé de la sécurité à l'égard de l'ordre moral et le conduit à trouver au monde un aspect discordant, au point d'être finalement amené à se dire : comme des bulles d'écume, l'idéal moral émerge de cette nécessité de la nature et comme des bulles d'écume, les impulsions morales disparaîtront. En effet, ce qui au plus profond de l'être se rapporte à la valeur et la dignité humaine ne saurait, en tant que réalité, être furtivement amené à se prononcer en faveur de la seule nécessité naturelle. – Comme je l'ai déjà dit : du point de vue formel, on peut établir une séparation entre le savoir et la foi, mais dès que l'on admet cette certitude de la foi, on ne saurait en face de la nécessaire attitude prétentieuse des sciences, soutenir que la certitude de la foi peut garantir la réalité des valeurs morales.

Cela n'agit pas seulement sur les représentations théoriques de l'être humain. Chez tout homme qui a une vision sincère de la vie, cela doit avoir un effet extrêmement intense sur la vie du sentiment où, grâce à des processus qui se situent dans les profondeurs du subconscient, cela détruit ce qui sécurise intimement l'être humain, ce qui lui donne la possibilité non seulement d'évoquer en pensée son rapport solide avec le monde, mais de le ressentir et de le vouloir. Quiconque a un sens pour ce genre de rapports peut se dire ; ce qui émerge de façon si inquiétante sous forme de vagues destructrices, des profondeurs de l'existence humaine au XX<sup>e</sup> siècle, cela procède finalement quand même de l'accord – on pourrait aussi dire de la discordance – de tout ce que les individualités humaines éprouvent en elles-mêmes. En fin de compte, notre époque si terriblement catastrophique a tout de même été engendrée par le comportement le plus intime de l'âme humaine et du cœur humain. Une telle discordance intérieure, comme je l'ai évoquée ne se déroule pas seulement à la surface de la vie psychique sous forme d'une conception du monde purement théorique : cette discordance se propage dans les profondeurs d'où émane la vie instinctive, la vie de

la conscience psychologique. Et là, cette discordance se transforme et produit les sentiments contradictoires qui agissent au sein de l'ordre terrestre, qui provoquent le désordre et génèrent des comportements asociaux au lieu d'engendrer des formes sociales.

Certes, ce que j'ai décrit ne pèse pas aujourd'hui encore de tout son poids auprès de nombreuses personnes. Si l'on observe un tant soit peu avec un esprit ouvert, le parcours accompli par l'esprit humain durant les siècles derniers et plus particulièrement à l'époque moderne, on peut déjà prévoir quelle répercussion morale, quelle structure sociale cette discordance au sein de l'âme humaine engendrera nécessairement dans un proche avenir. On ne pourra jamais obtenir de réponse à la brûlante question ; pourquoi vivons-nous à une telle époque de détresse ? Si l'on ne s'efforce pas de trouver les pierres de construction pour ce dont on a soi-même besoin au plus profond de sa vie humaine.

À ce que je vous ai décrit ici s'oppose la connaissance du monde que la science spirituelle s'efforce de développer en recourant à l'imagination, à l'inspiration et à l'intuition. Nous verrons comment la science spirituelle anthroposophique parvient à composer avec les problèmes les plus brûlants du présent et du proche avenir, et ce à partir de la connaissance qu'elle croit déceler par la voie qui est la sienne. Je vous ai décrit le chemin que la science spirituelle parcourt au moyen de l'imagination et de l'inspiration. J'ai attiré votre attention sur le comment de ces exercices que je ne puis évoquer ici en détail, mais que vous trouvez exposés dans mes livres si souvent cités. Dans ces ouvrages, j'ai décrit comment ces exercices destinés au développement de la connaissance imaginative placent l'élément psycho-spirituel au centre de notre conscience, exactement comme la conscience ordinaire peut être habitée d'un contenu lorsqu'elle se consacre au souvenir. Derrière ce qui surgit sous forme de souvenirs, de façon arbitraire ou involontaire, il y a notre organisation physique et éthérique. Ce qui se déroule dans cette organisation physique et éthérique monte alors à la conscience. Ce que notre organisation physique et éthérique fait lors du souvenir ordinaire, cela on le suscite d'une manière purement psycho-spirituelle, grâce aux

exercices détaillés qui sont décrits dans mes livres. De cette façon on accède à des représentations qui, du point de vue purement formel, ressemblent aux représentations et aux souvenirs, mais qui désignent un contenu extérieur objectif et non un contenu dû à une expérience personnelle. De la sorte, au moyen de l'imagination, nous nous préparons à la connaissance d'un monde suprasensible véritablement objectif.

Ensuite, pour nous élever au niveau de l'inspiration, nous ne pouvons pas nous contenter d'exercices psycho-spirituels produisant ce genre de représentations qui ressemblent aux représentations de souvenirs. Nous devons, toujours au plan psycho-spirituel, nous efforcer d'exercer l'oubli, c'est-à-dire d'éliminer de la conscience les imaginations acquises. Nous devons nous entraîner à ne plus avoir ces imaginations qui à vrai dire sont irréelles ; nous devons les éliminer volontairement de notre conscience afin que cette dernière ne contienne plus qu'un vide, si je puis me permettre de m'exprimer ainsi. Une fois parvenu à ce stade, nous avons la possibilité grâce au Moi renforcé par tous ces exercices de nous familiariser avec les révélations du monde suprasensible objectif. Au lieu des précédentes imaginations subjectives, ce sont maintenant des imaginations objectives qui surgissent dans la conscience, ce que l'on appelle l'inspiration ; c'est précisément l'émergence de telles imaginations objectives qui ne sont pas produites par nous-mêmes, mais émanent de l'objectivité spirituelle. Nous parvenons en quelque sorte jusqu'à la frontière du suprasensible qui par ces imaginations, nous dévoile sa face extérieure. Les imaginations ainsi acquises nous révèlent avec une force de persuasion absolue, l'existence du monde suprasensible dont elles sont l'expression. C'est exactement comme lorsque, grâce à la perception sensorielle, nous laissons la totalité de l'être humain s'activer au sein de celle-ci : nous nous forgeons la conviction de la réalité de ce monde extérieur objectif qui est à l'origine du monde accessible aux sens.

Il s'agit maintenant de poursuivre cette démarche de la connaissance jusqu'à une prochaine étape. Nous y parvenons à condition de ne pas nous contenter de cultiver l'oubli en extirpant les

imaginations qui nous habitent, mais de faire un pas de plus. En effet, lorsqu'on accède au monde imaginaire, c'est d'abord le déroulement de notre existence qui nous est révélé. Notre conscience ne porte pas seulement sur ce qui est instantané, mais revit tout le cours de notre existence presque jusqu'à la naissance. Si on est alors en mesure d'avancer jusqu'à l'inspiration, notre vue d'ensemble s'élargit au-delà de la vie allant jusqu'à la naissance, et on accède à la perception du monde suprasensible d'où, au moment de la naissance ou de la conception, on est descendu sur le plan du monde physique sensible. Le regard spirituel s'étend alors sur les mondes que nous avons parcourus avant la naissance ou la conception, et que nous retrouverons lorsque nous aurons franchi le seuil de la mort. Grâce à la connaissance inspirative, la vision du monde spirituel auquel nous appartenons devient accessible.

Si nous continuons nos efforts, non seulement pour éliminer les imaginaires qui contiennent des détails faisant partie de l'horizon du monde imaginaire, mais également pour oublier en quelque sorte les imaginaires qui concernent notre être en tant qu'homme, c'est-à-dire pour les éliminer, si nous acquérons la force nécessaire pour effacer ce qui se concentre dans notre Moi à partir des expériences vécues depuis notre naissance, et qui s'y ajoute du fait que l'horizon s'est élargi jusqu'au monde spirituel, alors nous réussissons non pas à affaiblir notre Moi, mais au contraire à l'affermir par le fait précisément qu'il s'oublie lui-même. De la sorte nous pénétrons progressivement dans la réalité du monde spirituel, du monde suprasensible. Nous nous identifions avec la réalité, nous nous unissons à la réalité du monde spirituel. Nous réussissons à comprendre que la vision des réincarnations précédentes nous révèle notre Moi à différentes étapes. Ensuite, une fois que nous avons acquis la faculté d'oublier notre Moi au niveau actuellement atteint, c'est-à-dire d'effacer son contenu imaginaire, alors nous parvenons à contempler le Moi éternel.

Les choses dont parle la science spirituelle anthroposophique ne sont pas tirées d'une mystique vague et nébuleuse, mais sont telles que l'on peut donner, pour chaque connaissance acquise le détail du

chemin qui y conduit. Ce chemin n'est pas extérieur ; tout son déroulement est strictement intérieur. Il permet de saisir une vraie réalité objective de nature suprasensible. Du fait que l'on s'élève aussi à une authentique connaissance intuitive, et seulement ainsi, on parvient enfin à comprendre vraiment ce que sont notre pensée et les représentations dont nous nous servons dans la vie courante pour enrichir nos perceptions. On accède à la réalité pleine et entière de ce dont on peut jusqu'à un certain degré, se faire une représentation empirique de la façon que j'ai tenté d'exposer dans ma « Philosophie de la Liberté ». Dans cet ouvrage, j'ai essayé de rendre attentif à la pensée pure, cet aspect de la pensée qui peut vivre en nous avant même que nous ne l'ayons uni à n'importe quelle perception extérieure pour en faire la pleine vérité. J'ai indiqué que cette pensée pure peut être perçue en tant que contenu intime de l'âme ; mais ce qu'elle est de par son essence, n'est connaissable qu'à partir du moment où la vraie intuition se manifeste dans l'âme au cours de la démarche qui conduit à la connaissance supérieure. Alors on saisit en quelque sorte ce qu'est notre propre pensée. Grâce à l'intuition, on se familiarise enfin avec cette pensée qui est la nôtre, et on la pénètre. En effet, l'intuition consiste en ceci que l'on pénètre avec son propre être dans le domaine suprasensible, que l'on plonge dans ce monde suprasensible.

C'est ainsi que l'on apprend à connaître une chose dont l'expérience que l'on en fait, comme je viens de l'indiquer, constitue à son tour une sorte de destin de la connaissance. On passe par une expérience puissante lorsqu'on participe intuitivement à la nature de l'acte de connaissance. On sait alors comment en tant qu'homme, on est organisé matériellement. On sait jusqu'où s'étend cette organisation matérielle. Grâce à l'intuition, on apprend aussi à savoir que cette organisation peut, tout au plus servir de base au développement de la pensée, mais que les processus matériels doivent être refoulés là où apparaît la vraie pensée. Dans la mesure même où les processus matériels sont détruits, il devient possible que prenne place en nous ce qui remplace la matière détruite ; la pensée, les représentations.

Je sais tout ce que l'on peut objecter à ce que je dis en cet instant, mais la connaissance intuitive permet de comprendre, à propos de ce qui est matériel, que là où se déploie la pensée la matière est nécessairement réduite à néant. Dès lors que je considère l'être matériel comme la seule réalité d'être, je puis dire : je pense donc je ne suis pas ! Il faut d'abord que la matière se retire dans l'organisme et fasse place à la pensée et aux représentations ; c'est seulement ensuite que cette pensée et ces représentations trouvent la possibilité de s'épanouir en l'homme. Là où nous percevons la pensée dans sa réalité, nous constatons une démolition, une destruction de l'existence matérielle. Nous contemplons comment la matière passe au néant.

C'est ici que nous atteignons la frontière de la loi relative à la conservation de la matière et de la force. Il faut connaître la sphère d'extension de cette loi de la matière et de la force pour avoir le courage de la contredire lorsque c'est nécessaire. Jamais personne ne sera en mesure de comprendre la nature de la pensée à l'endroit même où la matière se détruit elle-même, tant que l'on considérera comme absolument certaine la loi de la conservation de la matière et que l'on ne saura pas que cette loi est valable au plan physique, chimique, etc... que nous englobons du regard, mais qu'elle ne s'applique pas là où notre pensée se manifeste au plan de notre propre organisation humaine. Si pour certaines raisons profondes, il n'était pas nécessaire de présenter au monde d'aujourd'hui cette connaissance, on ne s'exposerait pas à toutes ces moqueries et à toutes ces contestations qui émanent inévitablement de la part de ceux qui, pour des présuppositions bien connues, tiennent pour absolument certaines et incontournable la loi de la conservation de la matière et de la force.

De même que l'intuition permet de connaître le rapport qui existe entre la pensée et la matière ordinaire qui nous entoure ici-bas dans le monde physique, de même apprend-on par l'intuition à connaître le rapport entre l'inspiration – l'inspiration qui règne en esprit – et la vie du sentiment, la vie rythmique de l'être humain. Dans l'être neurosensoriel, la matière physique est détruite.

C'est pourquoi l'être neuro-sensoriel peut servir de base aux représentations et à la pensée. Le second système de l'homme est le système rythmique. À lui se rattache psychiquement la vie du sentiment, comme la vie de la pensée se rattache à l'être neuro-sensoriel. Le rapport entre le domaine objectif extra-humain, auquel nous accédons grâce à l'inspiration, et l'homme nous montre que l'inspiration nous permet de prendre conscience d'une entité cosmique qui se projette en nous au même titre que, dans le cas des représentations, le monde sensible se projette en nous. Le monde de l'inspiration s'exprime en nous surtout lors du processus respiratoire qui prolonge son rythme jusque dans les processus du cerveau et dans le reste de l'organisme. {21}

On apprend alors à connaître ce qui vit intérieurement sous forme de rythme en tout être humain. Là, la matière n'est pas détruite comme dans le cas du processus de pensée, mais la vie est affaiblie de sorte qu'elle doit inlassablement s'allumer à nouveau. À la base du rythme respiratoire ordinaire purement mécanique, il y a précisément cette stimulation et cet affaiblissement d'un rythme intérieur qui se scinde en deux et emprunte à la fois la voie du processus respiratoire physique et celle du processus psychique du sentiment. L'union de ce processus du sentiment et du processus physique du rythme respiratoire se présente à nous sous forme d'une inspiration, d'une entité qui vit objectivement dans des inspirations et peut être perçue au moyen de l'intuition. Bref, nous apprenons de cette façon à connaître tout le rapport qui existe entre le monde du sentiment et de l'être humain rythmique ; nous parvenons à comprendre qu'il s'agit ici d'une atténuation de l'élément matériel et non de sa suppression totale, comme dans le système neuro-sensoriel. Nous apprenons peu à peu à connaître à fond l'être humain. En consacrant notre attention à la vie du sentiment, nous y trouvons ce qui ne peut être présent que parce que dans les processus rythmiques la vie est sans cesse affaiblie et doit se stimuler à nouveau.

Un second élément important de l'entité humaine se dévoile à nous lorsque nous saisissons de cette façon l'accord qui existe entre

l'affaiblissement et la stimulation. Nous voyons l'importance que revêt cet être rythmique en l'homme, et comment en lui cet être rythmique est lié à son être global corporel et psychique. En embrassant du regard ce second élément en l'homme, nous comprenons enfin que l'être humain porte en lui une force réelle qui se trouve en échanges rythmiques avec une force extérieure qui toutefois se situe dans le suprasensible. Nous assistons en quelque sorte à ce mouvement alternatif d'une force intérieure et d'une force extérieure. De manière analogue, nous pouvons également observer l'homme du système métabolique et des membres. En nous élevant à l'inspiration, à l'intuition et à l'imagination, nous contemplons de façon spirituelle et psychique ce qui sans cela agit inconsciemment dans l'être humain comme forces réelles. Notre connaissance courante consacrée aux objets ne nous fournit que des valeurs formelles ; par elle nous ne sommes au fond que de simples spectateurs du monde. Par contre ce que nous acquérons par l'imagination, l'intuition et l'inspiration est présent en nous comme un produit libre et intime de l'âme, mais dans une connaissance suprasensible nous le relions à quelque chose qui est objectivement en l'homme. De ce fait, nous pouvons enfin comprendre comment la volonté humaine agit au sein de l'activité éthique. Une fois que l'on a saisi que la pensée pure équivaut à une destruction de matière et plus généralement, qu'elle est liée à des processus de destruction et de régression, on réussit à comprendre comment tout ce qui est de nature psychique-volitive se rattache aux processus de construction et de croissance. Les processus d'édification et de croissance, les processus d'organisation et de reproduction qui sont en nous, atténuent notre conscience ordinaire à l'égard de ce qu'il y a de plus profond dans l'organisation humaine, et la volonté monte de ces profondeurs de la nature humaine vers lesquelles la conscience ordinaire est incapable de descendre. De même que la pensée vit dans l'élément de la mort, ce qui est de nature volontaire vit dans l'élément de croissance et de développement.

L'intuition nous permet de comprendre comment dans l'organisme humain, à partir du métabolisme et grâce à la volonté



qui cette fois, tire ses mobiles de la pensée pure, la matière est poussée à l'endroit où doit se faire la destruction. La pensée en tant que telle détruit, la volonté construit. Certes elle construit de telle sorte que d'abord, au cours de l'existence et jusqu'à la mort, la construction demeure latente au sein de l'organisation humaine. Mais il y a bien construction. Lorsque nous parvenons, comme je l'ai exprimé dans la « Philosophie de la Liberté » – à élever nos mobiles éthiques au niveau de vraies intuitions morales libres, alors nous réalisons une existence qui à partir de son organisation, place résolument de la matière transformée là où de la matière a été détruite. L'être humain devient intérieurement créatif, intérieurement constructif. En d'autres termes ; au sein du cosmos, nous constatons dans l'organisation humaine le néant qui se trouve rempli de créations nouvelles entendues dans un sens entièrement matériel. Cela signifie tout simplement que, en suivant rigoureusement la démarche de la connaissance anthroposophique, on en arrive au point où au sein de l'être humain surgissent des idéaux purement moraux ayant dans le monde un effet créateur qui se concrétise jusque dans la matérialité.

Nous avons donc découvert en quelque sorte où le monde moral lui-même devient créateur, où naît quelque chose qui tire de l'éthique humaine la caution de sa propre réalité parce qu'elle en est le support et qu'elle-même le crée. Et alors qu'au moyen de cette intuition nous apprenons à connaître le monde extérieur, nous avons d'abord affaire au règne minéral qui est engagé dans un processus de destruction, de disparition que nous avons appris à bien connaître dans le processus matériel lié à notre propre pensée. De ce fait, nous apprenons aussi à saisir comment ce processus de disparition englobe également de la vie végétale et animale. L'entropie est incontestablement valable dans certaines limites, mais elle constitue une vision unilatérale ; ce n'est pas elle que nous envisageons, mais la disparition totale du monde alentour dans sa minéralité. Le monde dont nous connaissons la dépendance causale, nous le voyons dans sa réalité éphémère et le monde que nous édifions à partir des purs idéaux moraux, nous le voyons en tant que monde qui naît sur les

fondements de cet autre monde en déperdition. En d'autres termes : nous savons maintenant quels sont les rapports entre l'ordre moral du monde et l'ordre physique-causal du monde. Avec la pure volonté morale qui anime l'être humain, nous détenons quelque chose qui triomphe de la causalité en l'homme et donc aussi dans tout l'univers.

Celui qui croit sincèrement à l'explication causale de la nature ne trouvera dans le domaine de celle-ci, aucun endroit ici-bas où elle ne s'applique pas. Du fait qu'elle est valable, il doit exister une puissance qui anéantit sa validité. Cette puissance, c'est le monde moral. Le monde moral surgit de la nature globale de l'être humain, contient en lui la force de rompre la causalité de la nature, non pas par des miracles, mais par un processus évolutif. Car ce qui au sein de tout individu, s'avère néfaste pour la causalité ne trouvera son importance que dans des mondes futurs. Mais nous constatons la réalité de la volonté humaine qui pactise avec la pensée pure. Cela permet de comprendre – et c'est là le plus beau fruit de la démarche scientifique anthroposophique – quelle est la valeur de l'être humain au sein du cosmos ; de ce fait, nous développons aussi un sentiment pour la dignité humaine au sein de ce cosmos.

Sur terre, les rapports entre les choses ne sont pas seulement ceux que nous imaginons souvent à partir de nos concepts abstraits ; non, c'est en tant que réalités qu'elles sont reliées entre elles. Une réalité importante est la suivante : certes il n'est pas donné à chacun de s'élever dès aujourd'hui jusqu'à l'imagination, l'inspiration et l'intuition.

Toutefois, ce que nous investigateurs du monde spirituel emportons à travers toutes ces étapes de la connaissance, c'est la faculté de penser qui selon une nécessité intérieure, fait émerger les pensées les unes des autres. Cette pensée peut être expérimentée par tout être humain qui veut bien s'y adonner sans préjugés. Cela explique pourquoi tous les résultats de l'investigation spirituelle, une fois qu'ils ont été trouvés, peuvent être vérifiés au moyen de la pensée pure, puisque l'investigateur spirituel associe toujours la pensée pure à tous les éléments de ses représentations.

Dans l'esprit de tout ce que j'ai exposé ici, s'ajoute à ce qui est d'abord perçu comme un acte de foi en faveur de la science spirituelle anthroposophique quelque chose de particulier qui se déroule dans l'âme humaine. Les autres représentations que l'être humain élabore sont des copies de ce qui est perçu à l'extérieur, ou sont formées à partir de perceptions extérieures. Ces perceptions extérieures servent de support à cette vie des représentations. D'après les coutumes de la pensée et les conceptions du monde actuellement en cours, il existe beaucoup de gens qui n'admettent pas que l'être humain puisse être sollicité par autre chose que ce qui s'appuie sur la perception extérieure. On en arrive alors à des situations existentielles inextricables lorsqu'on refuse d'admettre que l'être humain est aussi capable de comprendre des réalités quand il s'adonne à la seule pensée pure qui d'elle-même s'organise et croît concrètement ; il est alors en mesure de recevoir les représentations venant de la science spirituelle, qui s'acquièrent au moyen de l'imagination, de l'inspiration et de l'intuition – dont le philistin sclérosé dit qu'il s'agit de purs phantasmes totalement dépourvus de réalité. Il est trop nonchalant pour pénétrer avec la pensée dans la réalité que l'investigateur spirituel découvre grâce à l'imagination, à l'inspiration et à l'intuition.

Or, cette réalité est étroitement liée à l'être humain. Grâce au sentiment, à l'attitude intérieure de l'âme, dont nous nous servons pour accéder à la compréhension de concepts propres à la science spirituelle, concepts pour lesquels il n'existe aucune corrélation dans le monde sensible et que nous devons donc expérimenter librement en esprit, nous emplissons tout notre être d'un être nouveau.

Lorsque la science spirituelle pénétrera dans notre civilisation, on verra que ce qui est contemplé au moyen de l'imagination, de l'inspiration et de l'intuition correspond à un être vivant au sein même de l'être humain ; du fait que l'être vivant de l'homme est directement saisi par cette science spirituelle, on verra que grâce à cette imprégnation, l'être humain peut lui-même subir intérieurement une métamorphose et une transformation. Il devient intérieurement plus riche. On peut ressentir comment il s'enrichit du

fait qu'il se laisse pénétrer par un élément qui ne peut pas être engendré au contact de la réalité physique extérieure. Enrichi de cet élément qui emplit l'être humain tout entier, on entre en contact avec ses semblables. De ce fait, on acquiert une connaissance de l'homme que l'on ne possédait pas avant, et on acquiert avant tout la faculté d'aimer son prochain. Ce qui est éveillé en nous par la connaissance de la science spirituelle anthroposophique qui traite du suprasensible, c'est l'amour pour notre prochain ; il nous initie à la valeur humaine et nous fait éprouver ce qu'est la dignité de l'homme.

La connaissance de la valeur humaine, le sentiment pour la dignité humaine, la volonté guidée par l'amour du prochain, tels sont les plus beaux fruits que l'on puisse cultiver en l'être humain lorsqu'on accède à l'expérience des résultats de la science spirituelle.

La science spirituelle agit sur la volonté de telle sorte que celle-ci peut s'élever au niveau de ce que j'ai appelé dans ma « Philosophie de la Liberté », les intuitions morales. Dans la vie de l'homme, il se produit alors cette chose extraordinaire que ces idéaux moraux, ces intuitions morales sont imprégnés par ce qui par ailleurs constitue l'amour ; nous pouvons alors devenir des êtres humains capables d'agir en toute liberté grâce à cet amour qui émane de notre individualité. La science spirituelle se rapproche alors d'un idéal qui est aussi originaire de l'époque goethéenne ; c'est *Schiller*, l'ami de Goethe, qui l'a le mieux exprimé. Lorsque Schiller se familiarisa avec la philosophie de Kant, il accepta beaucoup de choses de celui-ci dans le domaine de la théorie philosophique. Par contre, il ne put suivre *Kant* sur le terrain de sa philosophie de la morale. Pour Schiller, cette philosophie repose sur un concept rigide du devoir que Kant pensait à l'image d'une force naturelle, comme quelque chose de contraignant pour l'être humain. Schiller était sensible à la valeur et à la dignité humaine, et n'admettait pas que l'homme, pour avoir un comportement moral, ait à se soumettre à une contrainte spirituelle. Schiller allait prononcer cette belle phrase : « Je sers volontiers les amis, mais malheureusement je le fais par penchant et de ce fait, je suis souvent ennuyé de ne pas être vertueux ». Car au sens kantien, Schiller pensait qu'il fallait d'abord étouffer tous les

penchants que l'on éprouve pour un ami, et faire ensuite ce que commande le concept rigide du devoir.

Dans la mesure où cela pouvait être dit à son époque, Schiller a exposé dans ses « Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme », que l'attitude de l'être humain à l'égard de la moralité devait être autre que celle prônée par Kant. Il s'est efforcé de montrer comment le devoir devait se concrétiser au point de devenir un penchant, et comment ce penchant devait s'élever jusqu'à ce que l'on éprouve de la sympathie pour le contenu du devoir. Le devoir doit descendre, et l'instinct naturel doit s'élever au sein même de l'homme libre qui fait par inclination ce qui est utile à l'ensemble de l'humanité. Lorsqu'on scrute la nature humaine pour savoir où sont enracinées les intuitions morales, en cherchant quel est le vrai mobile éthique à l'œuvre dans les intuitions morales, on découvre que c'est l'amour purifié au plus haut degré de l'esprit. Là où cet amour devient spirituel, il aspire en lui les intuitions morales. On est un être moral parce qu'on *aime* le devoir, parce que celui-ci est une force active qui émane directement de l'individualité humaine.

C'est cela qui m'avait incité à établir dans ma « Philosophie de la Liberté » – et maintenant aussi à partir de l'anthroposophie – une antithèse à la conception kantienne de la morale. La thèse de Kant dit : « Devoir ! Nom sublime et vénéré qui n'admet aucun plaisir ni aucune flatterie, mais exige la soumission..., toi qui établis une loi... devant laquelle toutes les inclinaisons s'évanouissent, même si elles la combattent secrètement ».

Avec un tel concept du devoir, l'être humain ne sera jamais capable de se spiritualiser pour devenir de par son noyau le plus intime, le libre auteur de ses actes moraux. C'est à partir de cette tentative d'accéder à une compréhension de l'être humain, fondée sur l'authentique connaissance de l'homme proposée par l'anthroposophie, que dans ma « Philosophie de la Liberté », j'ai opposé au concept rigide du kantianisme ce que vous pouvez lire dans ma « Philosophie de la Liberté » : « Liberté ! Nom très cher, nom humain. Tu contiens en toi toute ma prédilection morale, tout ce qui ennoblit au plus haut point ma valeur humaine ; tu ne

m'asservis à personne et ne m'imposes aucune loi. Tu sais que mon amour moral se sentirait esclave devant toute loi imposée ; c'est pourquoi tu attends qu'il désigne la loi qu'il acceptera en toute liberté ».

Dans cet ouvrage philosophique, je pensais devoir dire que la moralité est digne de l'homme lorsqu'elle va de pair avec la liberté humaine et qu'elle est enracinée dans le véritable amour pour son prochain. Au moyen de l'anthroposophie, on peut montrer comment cet amour du devoir s'élargit, devient amour pour autrui et même, ce que nous aurons encore à examiner, devient le vrai ferment de toute vie sociale. Ce qui aujourd'hui se présente à nous comme un énorme et brûlant problème social ne peut être compris que si l'on s'efforce de déceler le lien qui existe entre la liberté, l'amour, l'entité humaine, l'esprit et la nécessité de la nature.



## HUITIÈME CONFÉRENCE

*Stuttgart, 6 septembre 1921*

**A**vec la connaissance imaginative, inspirative et intuitive que je me suis permis de caractériser, l'être humain est conduit devant des résultats d'une investigation spirituelle qui le mettent vraiment en face de son propre être. Mais il faut inlassablement souligner qu'il ne s'agit nullement de l'acquisition de l'imagination, de l'inspiration et de l'intuition en tant que telles, grâce auxquelles on détient les moyens d'investigation, ou disons avec lesquelles on détient pour le monde suprasensible, ce qui au plan physique correspond à la balance, à l'échelle de mesure. Il s'agit bien plus de ceci : ces moyens d'investigation doivent être développés au sein de la science spirituelle, en prenant pour point de départ quelque chose qui existe déjà dans la conscience de la vie courante, dans les sciences ordinaires, à condition que l'on parvienne à s'élever de façon juste au niveau de cette conscience ordinaire et de ses possibilités, d'avoir des idées extrasensorielles que l'on puisse saisir en esprit. Ce qui conduit dans les mondes suprasensibles, c'est tout simplement une stimulation supérieure de ce qu'on laisse inobservé dans la conscience ordinaire. Celui qui veut lui-même devenir un investigateur spirituel au moyen de l'imagination, de l'inspiration et de l'intuition, doit avant tout s'efforcer d'avoir présent à la conscience ce qui doit déjà exister dans toute recherche physique pour que cette dernière conduise à des résultats conformes à la réalité.

Ce que je viens de dire n'est valable qu'à partir de notre époque. – donc à partir du XV<sup>e</sup> siècle, car c'est seulement cette période de révolution de l'humanité qui en s'élevant au niveau de la vraie recherche scientifique a au cours de ses démarches, introduit dans la

conscience humaine des concepts qui sont perfectibles et peuvent être vivifiés dans le sens indiqué. Jadis, on devait recourir à des moyens très différents. Nous y avons fait allusion en parlant du yoga et d'autres systèmes du même genre. Or, ces pratiques anciennes ne peuvent plus nous convenir. De même que ce qu'un adulte accomplit au cours de son existence ne peut être la même chose que ce que fait un enfant, de même ce que le monde civilisé du XX<sup>e</sup> siècle utilise comme moyen d'investigation spirituelle ne saurait être identique à ce qui était pratiqué dans les civilisations anciennes d'Orient ou dans la Grèce antique.

Nous devons prendre pour point de départ la pensée pure extra-sensorielle, telle que j'ai essayé de la caractériser dans ma « Philosophie de la Liberté ». Si paradoxal que cela puisse paraître, cette pensée extra-sensorielle se développe le mieux et de la façon la plus intense lorsqu'on s'intéresse aux recherches de la science dont j'ai déjà parlé au cours de nos récentes considérations. Ce n'est pas par hasard que j'ai décrit, malgré les erreurs que j'y ai constaté et que je reconnais, le haeckelisme, cette manière particulière d'approfondir l'évolution de la vie animale et humaine. Si l'on veut appliquer avec sérieux ce que précisément l'investigation spirituelle exige à l'égard du monde sensible extérieur : l'interpénétration vivante entre la perception pure et la pensée pure, alors l'approche empirique du monde organique n'aboutit pas à d'autres résultats que ceux auxquels est parvenu le haeckelisme. Et si l'on veut mettre en évidence ce à quoi on aboutit sur cette voie, la voie de la contemplation sensorielle extérieure et de la pensée méthodique qui pénètre et anime cette conception, il faut procéder de la manière suivante : on ne peut pas à partir d'une quelconque démarche intellectuelle abstraite faire toutes sortes de spéculations à propos d'une force vitale, comme le fait le néovitalisme. On ne peut pas émettre de spéculations à partir de concepts purs pour savoir si ce qui est vérifiable sur le plan sensible extérieur est fondé sur quelque donnée suprasensible, mais il faut s'en tenir au monde des faits, comme l'a pratiqué le haeckelisme. C'est justement à partir des exigences de la science spirituelle qu'il faut limiter en ce sens la



recherche des sciences de la nature, sinon la spéculation sur la nature extérieure nous entraîne vers un mysticisme nébuleux. Cela attire facilement le reproche de ralliement au matérialisme. Ce reproche peut prendre la tournure suivante : on prétend que par le passé j'aurais expliqué quelque chose à partir d'un point de vue matérialiste et que ensuite, je m'en serais de nouveau distancé. – Ce n'est pas de cela qu'il peut s'agir. Ce ne sont là que des objections stupides qui s'en tiennent aux mots et sont incapables de saisir l'esprit qui préside à l'investigation spirituelle. En effet, lorsque dans le domaine de la science naturelle on se limite aux phénomènes, lorsqu'on est en mesure de pratiquer la résignation intime de la pensée – résignation qui est nécessaire pour ne pas s'envoler vers un mysticisme nébuleux – et qu'on observe de façon phénoménale le monde du donné, alors on réussit pour la recherche extérieure, à se servir de la pensée comme simple outil de travail ; elle n'a aucun rôle constitutif à l'égard du monde extérieur sensible, mais se contente d'énoncer l'ordonnement des phénomènes de ce monde du sensible, de sorte que celui-ci, comme le veut le Goethéisme, exprime alors lui-même ses secrets. Lorsqu'on pratique cette résignation, on bute dans ce domaine de la recherche à une limite. Arrivé à cette frontière, il n'est pas question de se mettre à philosopher, à spéculer et à imaginer n'importe quoi à propos d'une transcendance qu'il s'agit d'investir : on commence à passer par ces luttes et ces épreuves intérieures qui n'engagent pas la pensée à s'adonner à la spéculation, mais lui insufflent en quelque sorte un élixir de vie pour que cette pensée se transforme en idées qui surgissent alors dans des imaginations ; la pensée peut alors avoir accès à un monde qui ne s'ouvre jamais à la spéculation, mais qui peut être atteint à condition que la pensée se métamorphose en force de contemplation suprasensible.

Du fait que l'être humain utilise de tels moyens de connaissance, il prend enfin vraiment conscience de ce qu'il est. Étant donné que l'investigateur spirituel a justement recours à cette manière de penser qui l'accompagne partout, il devra ramener à l'idée pure tout ce qu'il contemple imaginativement et qui se révèle à lui par

l'inspiration. Dans ce qu'il restitue alors sous forme d'idées, il peut être suivi par tous ceux qui se réfèrent de façon correcte à la conscience ordinaire. De ce fait, l'investigateur spirituel est contrôlable jusque dans ses résultats les plus élevés. Seule la nonchalance à l'égard de la pensée peut prétendre qu'il faut soi-même pénétrer dans le monde spirituel pour y constater l'exactitude des résultats. Du fait que les résultats de l'imagination sont révélés, l'être humain voit placé devant son âme – je l'ai déjà exposé au cours de ces conférences – ce qui englobe en un courant cohérent toute son existence depuis la naissance. Le Moi s'étend au-delà de l'instant et fait l'expérience du cours de l'existence entière depuis la naissance. En s'élevant à l'inspiration, l'être humain voit se dévoiler un monde dans lequel il a vécu avant la naissance ou la conception, et dans lequel il vivra lorsqu'il aura franchi le seuil de la mort. Ce qui accompagne l'être humain en tant que noyau immortel personnel devient ainsi objet de connaissance. Et dans l'intuition, le regard s'ouvre sur les existences terrestres répétées du passé, de sorte que ce dont parle la science spirituelle anthroposophique peut être caractérisé de la façon suivante : on indique partout les différents pas à faire, grâce auxquels on parvient à ces résultats qui sont, comme nous l'avons déjà précisé vérifiables parce qu'ils doivent être communiqués au moyen de pensées accessibles à tout le monde.

Ainsi se présente pour l'homme le résultat purement humain de cette science spirituelle anthroposophique. De même que nous commençons à prendre conscience de nous-mêmes lorsque nous apprenons à résumer ce que nous vivons en esprit dans notre Moi, de même accédons-nous à notre soi entièrement étalé qui englobe le temporel et l'éternel, lorsque nous faisons nôtres les résultats de la science spirituelle. C'est ainsi que l'être humain prend conscience de lui-même. Tel est dans un premier temps, le résultat humain le plus significatif. Par la même occasion, l'être humain bénéficie d'un élargissement de toute sa conscience, puisque les résultats de l'investigation spirituelle procèdent de pensées vivifiées et transformées et que, lorsqu'elles sont reçues et examinées par l'âme humaine, elles ont un effet stimulateur sur cette âme humaine. Il

s'ensuit pour la conscience humaine, une nouvelle façon de comprendre le monde. J'aimerais ici caractériser d'abord en peu de mots, deux de ces fruits de l'existence qui résultent précisément de cet élargissement, de cette intensification de la conscience.

Aujourd'hui, nous nous trouvons devant une question sociale brûlante. Ce qui jusqu'à nos jours a animé la vie sociale provenait d'instincts vagues et subconscients de l'humanité. Les hommes ont établi des rapports sociaux qui sont issus, comme mus par des lois naturelles, de toutes sortes de conditions instinctives. On peut s'en rendre compte lorsqu'on est capable d'observer sans préjugés la vie sociale. Or nous vivons à une époque où ces rapports instinctifs au sein de l'organisme social de l'humanité ne suffisent plus. Dans la seule mesure où l'économie individuelle est passée à celle du clan, puis à celle de la nation, et enfin à celle de l'économie mondiale, il fallait nécessairement que la façon de penser l'économie devienne de plus en plus consciente. Pour l'homme des temps présents s'est fait jour le besoin impératif d'avoir à observer les rapports possibles qui s'établissent entre les personnes engagées dans l'économie, et plus généralement entre les personnes qui doivent coexister au sein de la vie sociale. Il faut avouer que ces rapports sont d'une extrême complexité. Dans la mesure où l'on s'est vu obligé de faire passer ces rapports de la conscience instinctive à la conscience lucide, on a essayé de le réaliser à partir du point de vue qui a servi au cours des siècles passés à développer la pensée scientifique. Je n'ai pas besoin de faire une nouvelle fois l'éloge de cette méthode scientifique qui s'est avérée être celle qui permet d'étudier de façon juste les secrets de la nature extérieure. Pour ces secrets de la nature extérieure, la méthode instaurée par Copernic et Galilée a apporté la preuve de sa fécondité. Au cours des siècles derniers, l'humanité s'est habituée à cette méthode. Ce que l'humanité percevait obscurément par les sens comme étant la nature, elle l'a grâce à cette méthode élevée à la clarté.

Puis la nécessité se fit jour de comprendre aussi ce que sont les rapports humains dans la vie sociale. Rien de surprenant à ce qu'on ait d'abord examiné les rapports humains au moyen du savoir acquis

par la contemplation de la nature extérieure. C'est de la sorte que sont nées nos conceptions relatives à l'économie politique et à l'économie sociale, à commencer par celles du seul enseignement universitaire jusqu'à celles qui ont fasciné des millions et des millions d'hommes, y compris le marxisme. J'ai exposé cela dans mon livre : « Les fondements de l'organisme social » {22}. On essayait de comprendre comment le capital remplit ses fonctions, comment le travail se répercute sur les liens sociaux, comment agissent la circulation, la production et la consommation des produits. Tout cela est imbriqué dans des rapports complexes et apparaît devant notre âme comme disons, de vivants processus aux possibilités illimitées. Pour ce qui se présente ainsi comme processus, la meilleure méthode scientifique est inopérante et comme elle a été insuffisante et a tout de même cherché à comprendre la vie sociale, nous voici maintenant très largement enfoncés dans cette misère du monde. Celui qui ne se contente pas de rester à la surface mais désire pénétrer jusqu'aux sources de notre misère sociale aura vite fait de s'apercevoir que cela tient précisément à ce que je viens de caractériser. La pensée qui a fait ses preuves sur le plan des sciences ne permet pas de créer des formes sociales. Par contre la pensée qui pénètre jusqu'à l'imagination, qui saisit ce qui est objectif, qui s'exprime de façon mobile – non comme une chose au repos, mais comme un processus engendrant d'innombrables possibilités dans le domaine relativement petit ou même dans un domaine plus important – c'est cette pensée qui pénètre dans la vie mouvante du capital, du travail et de l'économie. Cette pensée peut comprendre ce que les hommes réalisent au sein de l'ordre social. Cela ne saurait surprendre puisque ce que l'être humain vit de la sorte émane tout de même en fin de compte, de la vie intérieure de l'individu. Cette vie intérieure, c'est le monde psycho-spirituel, ou du moins, est-elle dirigée par le psycho-spirituel. En ayant affaire à l'ordre social, on est en prise avec l'esprit. Rien d'étonnant à ce qu'on ait besoin de méthodes spirituelles pour comprendre les rapports sociaux.

Pardonnez-moi si j'enveloppe mes propos d'une tonalité plus personnelle, mais c'est bien cela qui m'a donné le courage, en m'appuyant sur les mêmes arrière-fonds que ceux qui m'ont amené à écrire ma « Philosophie de la Liberté », ma « Théosophie » et ma « Science de l'occulte », c'est-à-dire les mêmes arrière-fonds que ceux à partir desquels j'ai tenté de donner une description du monde spirituel suprasensible, oui c'est cela qui m'a donné le courage d'essayer sur cette base, de saisir l'esprit là où il s'exprime : dans les contacts directs de la vie sociale des humains. Cela m'a engagé sur la voie conduisant à mes « Fondements de l'organisme social ». On y décèle une certaine nuance personnelle, mais derrière elle se cache ce qui constitue ma conviction objective à propos de la possibilité qu'a l'homme de comprendre l'ordre social : à notre époque celui-ci doit être structuré avec une conscience pleinement lucide, c'est-à-dire à partir de l'esprit. C'est un premier point.

L'autre point que je désire évoquer – je ne mentionne que des exemples traduisant les fruits de l'investigation anthroposophique, et je pourrais en citer un grand nombre, l'autre point peut nous apparaître lorsque nous contemplons l'organisme humain. Celui-ci se présente d'abord à nous dans sa forme extérieure. Laissons de côté cet aspect. L'enveloppe de cette forme extérieure cache les organes internes. En ce qui concerne leur forme et leur structure, ces organes internes sont étudiés par la physiologie et la biologie. On ne saurait faire autrement tant que l'on demeure sur le terrain des sciences modernes. Toutefois, en réalité les poumons, l'estomac, le cœur, les reins, tous les organes de l'homme ne sont pas tels qu'ils apparaissent à notre regard lorsque nous contemplons la forme de leur enveloppe et leur structure immobile, immobile surtout pour l'observation sensorielle de l'être humain. Non, ces organes ne font que simuler ces formes, car au sein de l'être humain vivant ces organes se trouvent en perpétuel mouvement. Il ne s'agit nullement d'organes aux formes arrêtées, mais de processus vivants. Au fond on ne devrait jamais parler de poumons, de cœur, de reins, de foie, mais toujours des processus cardiaques, d'une somme de processus cardiaques, d'une somme de processus pulmonaires, d'une somme

de processus rénaux. Car ce qui se déroule là, est une métamorphose permanente qui se déroule simplement dans un ensemble tellement fermé que le tout passe pour avoir une forme qui n'est en fait que l'aspect extérieur. Mais il faut passer outre, dépasser cette forme qui n'est que l'aspect extérieur de ce qui est un processus vivant capable à tout moment de devenir autre chose au sein de ces organes. La perception sensorielle ne permet pas d'accéder à ce qui émane du processus vital de ces organes. Pour y parvenir, il faut développer la contemplation intérieure vivante qui existe dans la connaissance imaginative.

Si les processus sociaux sont tels que, par leur complication ils nous échappent immédiatement dès qu'on les aborde avec les concepts tirés des sciences naturelles, alors les processus des poumons, du cœur, du foie et des reins sont tels que, dans ce que nous sommes capables de comprendre au moyen de ces concepts scientifiques, ils occultent au fond leur nature interne. Ces processus denses sont accessibles à l'imagination. D'une part, l'imagination est en mesure – s'il m'est permis de m'exprimer de façon triviale – d'aller à la poursuite de ces processus sociaux si fugitifs et complexes. D'autre part, en face du simulacre des formes figées des organes humains, elle est capable de déceler la vie active des processus organiques ; l'observation directe n'incite pas à des conclusions spéculatives. Dans le cas de l'investigation sensorielle, la pensée doit s'en tenir à ce qu'expriment les phénomènes. À partir de là, elle doit se transformer en contemplation suprasensible vivante. C'est alors seulement qu'elle pénètre vraiment dans les processus réels qui même pour chacun des processus organiques, demeurent cachés à l'observation sensorielle.

Ici se situe la voie où la médecine classique, pleinement reconnue par la science spirituelle, peut être fécondée et enrichie par ce que l'investigation spirituelle peut y ajouter. Dans le domaine thérapeutique, l'investigation spirituelle ne se range nullement du côté des charlatans et des mystagogues. Même dans ce domaine, la science spirituelle s'en tient à la vraie recherche, à la véritable et saine connaissance sensorielle, mais elle la prolonge jusqu'à ceux des

secrets de l'existence que nous devons tout de même explorer aussi si nous voulons connaître la vie dans sa globalité. Cette percée nous procure à son tour des fruits bénéfiques pour la vie de l'homme sain ou malade, ou pour la vie de la société. Cela conduit à une vision des fruits de l'existence qui résultent de la connaissance anthroposophique du suprasensible.

Tout cela se résume en ce que j'aimerais caractériser de la façon suivante. Les hommes pensent souvent pouvoir vaincre le matérialisme en laissant à l'écart tout ce monde de la matière, en se distançant de lui en esprit, et en s'élevant vers l'esprit, vers les hauteurs abstraites, vers les régions imaginaires du rêve pour y mener une vie de mysticisme suave et manifester par leur comportement, un dédain pour la vie matérielle si basement inférieure vers laquelle il s'agit de ne pas s'abaisser. Certes, on s'élève alors vers un esprit où il est agréable de vivre et où l'existence ressemble à un passe-temps dominical en esprit, par opposition au travail rugueux de la semaine, au sein de la matière où il faut bien se résigner à vivre. Une vraie conviction anthroposophique ne saurait se placer sur ce terrain. Elle s'efforce de saisir l'esprit de telle sorte que lorsqu'elle l'insère dans ce qu'elle entreprend, dans son activité créative, elle parvienne à le suivre jusque dans les ultimes prolongements de la vie matérielle. Ainsi pour cette science spirituelle dont il est question ici, il n'importe pas seulement de constater que, en plus du corps humain composé du cerveau, des poumons, du foie etc., il existe aussi en tout être une âme et un esprit. Cela ne mène guère plus loin qu'à un bavardage stérile, car cela correspond à des abstractions par rapport au monde dans lequel nous séjournons entre la naissance et la mort. Ce à quoi aspire la science spirituelle c'est, une fois pénétrée d'esprit, à plonger dans tout et à dire comment l'essence spirituelle vit dans chacun des organes de l'homme, à dire quel est l'aspect spirituel des poumons, du foie, du cœur, de l'estomac etc, et comment l'esprit et l'âme pénètrent l'ensemble de l'organisme humain. Il s'agit de porter la lumière de l'esprit jusque dans chaque cellule pour que ne subsiste plus rien qui ne soit éclairé par la lumière de l'esprit. Alors, il n'existe

plus d'un côté la matière et de l'autre l'esprit abstrait, mais la soudure en une unité, de ce qu'est d'une part, l'esprit dans son abstraction et d'autre part, la matière dans son abstraction. Il en est de même pour la vie sociale.

Quand on laisse de la sorte l'esprit plonger dans la réalité et que, avec lui, on s'enfonce dans cette réalité, alors l'âme humaine s'intériorise au point que les liens dont j'ai parlé au cours de ces soirées, liens qui conduisent de l'être le plus intime de l'homme vers l'être le plus intime du monde, ces liens, ce trait d'union spirituel entre l'être humain et le monde pénètrent dans la conscience de l'homme de telle sorte que naît un courant vivant, je dirais volontiers une inspiration et une expiration du monde. Ce qui par ailleurs est saisi en théorie, en concepts abstraits, devient, au niveau de la spiritualité libre, transparent comme une expérience vécue à l'image de ce que sont les idées, mais d'autre part tellement vivant, comme seule la vie peut l'être, et tellement libre, comme seul l'acte le plus absolument libre peut l'être, mais néanmoins objectif, même si l'objectivité doit dans ce cas être saisie par un acte libre de l'esprit. Voilà pourquoi il est nécessaire de vivifier au moyen de l'investigation spirituelle, de cette connaissance spirituelle, les facultés qui sans cela luttent inconsciemment chez l'homme pour se frayer un chemin vers la surface. Ceux qui ont une nature d'artiste éprouvent à juste titre une certaine appréhension à l'égard de la science extérieure habituelle. Et l'esthétique moderne, issue d'une pensée formée au contact des sciences de la nature, est quelque chose que les artistes esquivent à juste raison car il s'agit d'un courant abstrait qui nous éloigne de l'art plutôt que de nous y conduire. La science spirituelle ne mène pas à de tels concepts abstraits, mais confère de la vie à ce qui au départ, n'est que concept ou idée ; ceci vivifie en retour les autres facultés humaines. Cela rend possible que, du terrain d'où germe la science spirituelle, puissent émerger en même temps et tout naturellement, de véritables créations artistiques. L'art pratiqué à Dornach n'a rien à voir avec des idées qui seraient transposées en visions artistiques. C'est vrai aussi pour l'eurythmie qui émane du même terrain que la science



spirituelle. Le terrain est le même ; c'est celui de la créativité vivante de l'être humain tout entier. Une fois, il forme des idées : c'est l'une des branches, l'autre fois, à partir de la même racine, sort une autre branche ; celle de l'art. C'est pourquoi j'ai toujours trouvé très peu sympathique de voir se manifester parfois, au sein du mouvement anthroposophique, l'engouement pour l'allégorie ou le symbole. Ce qui est artistique doit avoir la même source que celle d'où émane l'anthroposophie, mais il ne s'agit nullement d'anthroposophie transposée en art. Ainsi avons-nous évoqué pour le domaine artistique, un aspect positif comme il en existe également sur le plan social et dans le domaine médical.

Lorsqu'on songe à la façon dont l'être humain est amené à rencontrer son noyau immortel et éternel, grâce aux forces qui le forment à partir du monde spirituel, alors on peut aussi comprendre le lien qui existe entre la connaissance vécue, l'expérience de la connaissance que l'être humain tire de l'anthroposophie et l'approfondissement du sentiment religieux. À notre époque tellement indifférente à l'égard de la religion, nous avons de nouveau besoin de forces élémentaires dans ce domaine. Nous avons besoin de chemins conduisant aux lieux de l'expérience religieuse d'où la moralité de l'homme, sa créativité artistique et tout ce qui relève de la valeur et de la dignité humaine se laisse féconder par le centre divin. On calomnie l'anthroposophie lorsqu'on lui attribue des tendances sectaires qu'elle ne tient absolument pas à développer. On la calomnie lorsqu'on croit qu'elle veut être une nouvelle religion. Non, cela n'est pas dans ses intentions, pour la simple raison qu'elle s'efforce de comprendre dans sa forme juste, la marche du devenir de l'humanité. À cet égard, il faut dire que les forces divines qui ont formé le monde et dirigé l'évolution de l'humanité avaient jadis été comprises dans le sens qui était propre à d'anciennes populations. Nous avons à progresser vers d'autres métamorphoses de la connaissance et à cultiver d'autres mobiles de notre agir ; nous avons à familiariser nos âmes avec ce qui est éternel au sens des temps modernes. Certes, la science spirituelle ne parlera jamais d'un autre Christ que de celui qui est passé par le Mystère du Golgotha, mais la

science spirituelle doit parler des degrés d'une connaissance qu'elle estime nécessaire en ce XX<sup>e</sup> siècle, également à propos de l'événement christique. Ceux qui, à partir du terrain d'une quelconque croyance en place, pensent devoir craindre que l'anthroposophie leur coupe l'herbe sous les pieds peuvent être rassurés, car on peut leur dire : le vrai adepte du christianisme est-ce celui qui en toute occasion, a peur que les vérités du christianisme puissent subir un préjudice, ou est-ce celui qui sait, au-delà de millions de connaissances capables de surgir sur le plan physique, psychique et spirituel, que les authentiques vérités du christianisme ne pourront de ce fait, apparaître que plus brillantes encore devant les âmes des hommes. Personne ne demandera pourquoi la Bible ne parle pas de l'Amérique, et celui qui aurait voulu combattre la découverte de l'Amérique en se référant à la Bible aurait été semblable à celui qui aujourd'hui en appelle à la Bible pour combattre la science spirituelle anthroposophique.

Ces choses doivent être vues et examinées en toute sincérité. Sans cela, ce qui est lié aux diverses confessions fera toujours obstacle à la vraie investigation, alors que si celle-ci pénètre jusqu'à l'esprit comme le veut la science spirituelle anthroposophique, elle donne naissance à une force qui stimule la substance religieuse de l'âme humaine. Ce que nous explorons dans les différents mondes, nous devons le mettre en accord avec ce qui constitue nos sentiments et notre sensibilité religieuse. On n'enlève rien à la religion lorsqu'on essaye de mettre ses vérités en harmonie : une harmonie justifiée, une harmonie consciemment fondée sur les connaissances qui résultent des différentes époques. De cette façon, notre époque bénéficiera aussi de l'investigation anthroposophique qui consiste en un approfondissement de la vie religieuse devenue indolente. Si ce fruit parvient à mûrir, alors émanera de ce côté-là cette chaleur, cet enthousiasme dont nous chrétiens avons besoin si nous voulons progresser alors même que nous vivons à une époque de décadence. Quelle que soit par ailleurs notre vision de la vie sociale, de l'organisation humaine, et quel que puisse être le résultat de notre création artistique, tout cela ne peut faire progresser l'humanité que

porté par la chaleur puisée au noyau le plus intime de l'entité humaine et de la force créative. Or, celle-ci est précisément contenue dans les vrais sentiments religieux de l'humanité.

À notre époque, ce qui s'oppose plus particulièrement, et avec une force considérable, à ce mode d'investigation spirituelle est profondément lié au fait que l'on a progressivement perdu le lien avec la réalité, d'une part parce qu'on dirige le regard sur une nature déspiritualisée, que de ce fait on ne voit pas sous sa juste forme, mais seulement sous son aspect sensible extérieur, comme c'est le cas pour la science moderne, d'autre part parce qu'on regarde en direction du monde spirituel, peut-être par simple conviction sentimentale – j'en ai parlé hier – mais qu'on ne parvient tout de même pas à dépasser le stade de l'abstraction. Tout cela est enraciné dans le fait suivant : on en est arrivé progressivement à être trop indolent face à l'exigence qui veut qu'on saisisse l'esprit au moyen d'une liberté spirituelle, d'une expérience spirituelle libre, par une activité intérieure permettant de détecter l'esprit jusque dans les recoins les plus cachés des manifestations matérielles. Du fait que les vérités des sciences de la nature se révèlent en étroite liaison avec les phénomènes extérieurs parce qu'elles sont toujours formées à partir de l'observation et de l'expérimentation, et parce qu'on ne cultive plus d'autre pensée que celle qui résulte des expériences et des observations fortuites, on a pris l'habitude de remplacer l'ancien dogme de la révélation {23} par celui de l'expérimentation, c'est-à-dire de l'expérience sensible extérieure. Je l'avais déjà dit dans mes premiers ouvrages. De ce fait un sentiment d'insatisfaction s'est installé au plus profond de notre âme. On a perdu l'habitude de considérer les expériences psychiques comme quelque chose d'objectif, comme une libre expérience intérieure et non comme quelque chose s'appuyant sur des données extérieures. Cette expérience intérieure libre est ce que nous devons rechercher avant tout si nous désirons accéder à une véritable investigation spirituelle. Et c'est bien contre cela que les hommes s'opposent le plus maintenant.

À ce propos, j'aimerais citer un article qui a été publié récemment. Non que je veuille m'en servir dans ces conférences pour en découdre avec quelque chose qui s'en prend à la science spirituelle anthroposophique. Non, dans les présentes conférences, je ne tiens pas à engager de polémique directe avec des adversaires, ni – et encore moins avec le contenu de l'article auquel je fais allusion. Car celui qui s'exprime dans cet article parle de tout autre chose que de la science spirituelle anthroposophique qu'il ne connaît manifestement pas, mais qu'il s'efforce très sincèrement de caractériser selon ses possibilités, d'après ce qu'il a entendu dire, et après avoir comme il l'avoue, jeté un coup d'œil dans un seul livre, enfin d'après les informations qu'il a pu recueillir. Je ne dirai rien au sujet de la critique qui vise ici la science spirituelle. Je me contenterai d'examiner cet article en tant que fait culturel du présent. Le très célèbre auteur de cet article mentionne des exercices dont il a entendu parler, et prétend que je les ai décrits pour que l'être humain puisse conduire sa vie de l'âme jusque dans les mondes spirituels. Manifestement il a entendu dire ou a lu, que dans les premiers exercices tout à fait élémentaires, on doit s'efforcer de penser pendant cinq minutes à un objet quelconque et s'en tenir à cette pensée avec une totale liberté intérieure, sans subir la moindre contrainte, mais en obéissant uniquement à ce que l'on veut soi-même. C'est pourquoi j'avais tenu à indiquer ce qui importe : on peut choisir une épingle ou un crayon, car l'important n'est pas l'objet auquel on pense. Ce qui compte, ce n'est pas le fait d'être fasciné par l'objet de la pensée, mais de retenir en toute liberté intérieure la pensée pendant cinq minutes afin de la placer dans la sphère de l'activité libre. Dans la vie ordinaire, on n'a pas l'habitude de maintenir de la sorte la pensée au sein de la sphère de l'activité libre. Lorsqu'on dirige sa pensée vers un objet, on veut être fasciné par celui-ci ; on maintient sa pensée tournée vers l'objet aussi longtemps que celui-ci nous fascine. De la sorte, on n'accédera jamais à l'investigation spirituelle ; bien au contraire, dans ce cas on s'éloigne de plus en plus de l'investigation et des connaissances suprasensibles. Tout individu qui tient à se maintenir avec obstination dans le courant décadent qui se manifeste actuellement,

dit de façon caractéristique : « Maintenant je ne réussirai pas à le faire et je crains énormément que, malgré tous les efforts sur moi-même, je ne puisse jamais l'apprendre. Par contre, j'ai déjà dû accepter de m'entendre reprocher que, devant un objet qui m'intéresse, j'aie pu être absent pendant plus de cinq minutes, et ne plus exister pour le reste du monde. » C'est précisément le chemin inverse. Lorsqu'un objet nous fascine à tel point que l'on existe plus pour le reste du monde, alors on s'adonne à l'objet et on sacrifie sa liberté à l'objet. Ce qui compte, c'est qu'un objet ne nous fascine pas, que l'on choisisse un objet qui ne nous fascine pas et que, au moyen de la force intérieure, on fixe librement la conscience sur l'objet pendant cinq minutes. Il est donc très significatif d'entendre dire ici : « Dans ce cas, je préfère laisser cette faculté à d'autres personnes pour qui rien, dans la réalité de l'existence, n'est assez intéressant pour les accaparer pendant cinq minutes. »

Pour cet homme {24} qui est une célébrité des temps présents, il existe tellement de choses qui le fascinent contre son gré, inlassablement, cinq minutes par cinq minutes et peut-être même plus – je le suppose pour son honneur qu'il est incapable de réussir, par un acte intérieur libre, à se concentrer pendant cinq minutes sur un complexe de pensées. C'est une faculté qu'il veut bien concéder à d'autres qui ne sont pas autant que lui fascinés par le monde extérieur. Par ailleurs, cette attitude révèle combien il est collé au genre de conception, à la façon de penser et de sentir des temps modernes que j'ai tenté d'évoquer ce soir. Cela est très éloigné de ce que préconise la science spirituelle : l'acte qui consiste à se placer dans la sphère de la pensée libre.

Dans la seconde partie de ma « Science de l'occulte » où il est question de la contemplation de la Rose-Croix, j'ai donné un autre exemple pour que l'être humain puisse pénétrer dans une telle sphère de pensée libre. Vous pouvez y lire comment faire cet exercice. L'auteur en question dit à ce propos : « Ce n'est pas rare que la croix se présente devant mon âme sans y avoir été appelée ». – donc là encore, il ne s'agit pas d'un appel intérieur fait en toute liberté, mais d'une expérience qui surgit sans avoir été sollicitée,

« mais il s'agit alors, non d'une croix noire, par exemple d'ébène poli, mais d'une potence brute très ordinaire de couleur gris-sale, et cette croix ne porte pas une couronne de sept roses rouges rayonnantes, mais un homme pâle, meurtri et couvert de sang, un être en agonie qui subit un supplice infernal. »

Donc, on propose un exercice visant à libérer intérieurement la pensée, et la personne en question ne songe qu'à ce que lui dictent, avec une force irrésistible, son éducation et ses habitudes de vie ; il considère même que cela est normal et juste. Avec une telle attitude, on ne pourra jamais se familiariser avec ce que la science spirituelle est réellement en mesure d'apporter. Car la personne en question n'aurait même pas besoin de décrire ce que j'ai présenté dans ma « Science de l'Occulte » sous forme de cette croix élaborée par un acte spirituel libre ; il pourrait aussi bien faire l'expérience que quelqu'un lui parle de la croisée d'une fenêtre et lui en fournisse une description. Dans ce cas, il dira aussi : « Tu n'as pas le droit de parler d'une croisée de fenêtre, car maintenant, ce n'est pas une croisée de fenêtre peinte en rouge qui me vient à l'idée, mais sans cesse une croix noire tenant lieu de potence ordinaire etc. » D'ailleurs si l'on voulait raconter à cet homme comment en géométrie analytique, on opère au moyen d'une croix, c'est-à-dire avec des coordonnées horizontale et verticale, il nous l'interdirait. Et si Einstein lui dessinait ces coordonnées, cela ne lui rappellerait que la potence brute. Il faut voir ces choses dans leur juste contenu, et on se rend alors compte de ce que sont aujourd'hui les puissances en présence pour conduire du côté opposé à ce qui est – vous l'aurez probablement compris, avant tout nécessaire aujourd'hui dans le domaine du social, de la religion et des sciences.

Rien d'étonnant à ce que notre auteur dise encore autre chose de très curieux. J'ai dit de la « Chronique de l'Akasha » {25} qu'elle traduisait l'effort entrepris par l'être humain pour structurer ses pensées de telle sorte qu'il puisse, par une activité intérieure, avoir une vue d'ensemble du devenir du monde. J'ai dû compter avec le fait que, en face d'une telle description, on active son attitude intérieure et que l'on s'efforce, par une démarche spirituelle libre,

d'élever la vie de l'âme au niveau de ce qui est accessible à la contemplation suprasensible. Or, l'auteur en question fait la remarque suivante : « Vous pouvez me croire ou non, ce renoncement ne me crée aucune difficulté. Si Monsieur Steiner me dédiait, en une splendide édition illustrée, sa Chronique de l'Akasha, je ne prendrais même pas la peine de la lire. » Ce monsieur pense donc qu'il pourrait lui arriver que la chronique akashique lui soit dédiée en un luxueux volume illustré pour qu'il puisse entretenir sa passivité et que l'on n'ait pas à compter sur la moindre stimulation de sa vie intérieure.

À notre époque, il est vraiment nécessaire que celui qui souhaite apporter sa contribution aux forces d'avenir puisse observer de telles manifestations sans éprouver de haine ou d'antipathie. Il doit pouvoir regarder toutes ces forces de transition et de destruction telles qu'elles sont. Bien des gens sont incapables de se rendre compte qu'ils portent en eux ces forces de transition, et cependant, des milliers et des milliers de personnes se placent dans leur sillage. Ils suivent ce genre de natures religieuses totalement passives parce qu'ils désirent demeurer passifs, parce qu'ils ne veulent pas ce qui pourtant est tellement indispensable : l'objectivité, l'essence objective, c'est-à-dire la possibilité de saisir le suprasensible au moyen d'une spiritualité libre. Mais cela requiert précisément une attitude active de l'âme, une attitude intérieure libre.

Pour terminer, je désire encore dire ceci en résumé : la science spirituelle anthroposophique veut cultiver les connaissances suprasensibles, des connaissances qui engendrent des fruits tels que ceux que j'ai caractérisés aujourd'hui et ces jours derniers. Cette science spirituelle anthroposophique ne vise nullement à l'élaboration de concepts morts qui ne font que témoigner d'une réalité extérieure morte. La science spirituelle anthroposophique ne cherche pas à réduire les sciences et la connaissance aux seuls résultats qui, à l'image de feuilles fanées, sont tirées de la réalité sensible extérieure par l'intellect abstrait et qui, en tant que feuilles fanées placées dans l'âme humaine, dessèchent et amenuisent de ce fait la force intime de l'être humain.

Au contraire, par ses résultats, la science spirituelle anthroposophique cherche à apporter aux âmes vivantes une vraie nourriture spirituelle, comme le sang en circulation apporte de la nourriture au corps. Pour que cela devienne possible, la science spirituelle a besoin de l'air de la liberté. La connaissance elle-même doit être placée dans l'air spirituel de la liberté, de cette liberté qui est capable d'éveiller à la connaissance les plus extrêmes profondeurs de l'âme humaine, mais aussi d'éveiller l'âme à une authentique activité libre, une activité qui soit en mesure de créer de l'harmonie, de l'harmonie sociale entre les hommes. Car ce qui dans l'organisme social, doit nécessairement passer du présent à un proche avenir doit en fin de compte, émerger de ce que l'être humain pleinement lucide acquiert par un effort de connaissance entièrement libre et qu'il peut éprouver au plus profond de son âme comme étant le fruit librement acquis par cette connaissance. Sous forme d'activité sociale, cela doit être introduit dans la société humaine, dans l'évolution humaine tout entière, afin que l'humanité porte du présent à l'avenir, non pas des forces de décadence, mais des forces constructives favorisant une nouvelle créativité salubre pour les humains.



## **Ouvrages de Rudolf Steiner disponibles en langue française**

### *Éditions Anthroposophiques Romandes*

Autobiographie Vol. I et II

Textes autobiographiques. Document de Barr.

Vérité et Science

Philosophie de la Liberté

Énigmes de la philosophie Vol. I et II

Théosophie

Nietzsche, un homme en lutte contre son temps

Chronique de l'Akasha

Le Congrès de Noël. Lettres aux membres

Les sources spirituelles de l'Anthroposophie

Les degrés de la connaissance supérieure

Goethe et sa conception du monde

Théorie de la connaissance de Goethe

Des énigmes de l'âme

Les guides spirituels de l'homme et de l'humanité

Anthroposophie : l'homme et sa recherche spirituelle

La vie entre la mort et une nouvelle naissance

Histoire occulte

Réincarnation et Karma

Le Karma, considérations ésotériques I, II, III, IV, V, VI

Un chemin vers la connaissance de soi

Le seuil du monde spirituel

Les trois rencontres de l'âme humaine

Développement occulte de l'homme  
Forces formatrices et leur métamorphose  
Le calendrier de l'âme  
Liberté et Amour, leur importance au sein de l'évolution  
Métamorphose de la vie de l'âme  
Sommeil, l'âme dans ses rapports avec les entités spirituelles  
Expériences de la vie de l'âme

Éveil au contact du moi d'autrui  
Psychologie du point de vue de l'Anthroposophie  
Culture pratique de la pensée, nervosité et le Moi. Tempéraments  
L'homme une énigme : sa constitution, ses 12 sens  
Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie  
Anthroposophie une cosmosophie vol. I et II  
Connaissance. Logique. Pensée pratique

Pour la solution du problème social éléments fondamentaux  
Économie sociale  
Impulsion du passé et d'avenir dans la vie sociale

Lumière et matière  
Agriculture : fondements de la méthode biodynamique

Bases de la pédagogie : cours aux éducateurs et enseignants  
Éducation des éducateurs  
Éducation, un problème social  
Pédagogie et connaissance de l'homme  
Enseignement et éducation selon l'Anthroposophie  
Rencontre des générations, cours pédagogiques adressé à la jeunesse

Pédagogie curative

Psychopathologie et médecine pastorale  
Physiologie et thérapie en regard de la science de l'esprit  
Physiologie occulte  
Médecine et science spirituelle  
Thérapeutique et science spirituelle  
L'Art de guérir approfondi par la méditation  
Médicament et médecine à l'image de l'homme  
Les processus physiques et l'alimentation  
Santé et maladie

Imagination, Inspiration, Intuition  
Connaissance du Christ,  
L'Évangile de St Jean  
Le christianisme ésotérique et la direction spirituelle de  
l'humanité  
Le christianisme et les mystères antiques  
Entités spirituelles dans les corps célestes, dans les règnes de la  
nature  
Forces cosmiques et constitution de l'homme. Mystère de Noël  
Évolution cosmique  
Questions humaines, réponses cosmiques  
Macrocosmes et microcosme  
L'apparition du Christ dans le monde éthérique  
Aspects spirituels de l'Europe du Nord et de la Russie : Kalevala –  
Songe d'Olaf Asteson – L'âme russe  
Lucifer et Ahriman  
Centres initiatiques  
Mystères : Moyen Âge, Rose-Croix, Initiation moderne  
Mystères du Seuil  
Théosophie du Rose-Croix  
Christian Rose-Croix et sa mission  
Noces chymiques de Christian Rose-Croix

Mission cosmique de l'art  
L'art à la lumière de la sagesse des mystères  
Le langage des formes du Goethéanum  
Essence de la musique. Expérience du son  
Nature des couleurs  
Premier Goethéanum, témoin de nouvelles impulsions artistiques  
L'esprit de Goethe, sa manifestation dans Faust et le Conte du Serpent vert  
Goethe : Le serpent vert, les Mystères  
Bindel : Les nombres, leurs fondements spirituels  
Marie Steiner de Sivers : Une vie au service de l'Anthroposophie  
Ducommun : Sociothérapie : aspects pratiques et source spirituelle  
Biesantz/Klingborg : Le Goethéanum : l'impulsion de Rudolf Steiner en architecture  
Raab : Bâtir pour la pédagogie Rudolf Steiner  
Klingborg : L'art merveilleux des jardins  
Klockenbring : Perceval  
Mücke/Rudolph : Souvenirs : R. Steiner et l'Université populaire de Berlin 1899-1904  
Floride : Les Rencontres humaines et le Karma  
Floride : Les Étapes de la méditation  
Lazaridès : Vivons-nous les commencements de l'ère des poissons ?  
Gobel : Vie sensorielle et imagination, sources de l'Art  
Streit : Légendes de l'enfance. Naissance et enfance de Jésus

---

*{1} Agnosticisme : cette expression fut utilisée pour la première fois (« agnosties ») en 1869 par le savant Thomas H. Huxley : 1825-1895, pour désigner celui qui prétend que les ultimes causes de toute existence sont inaccessibles.*

*{2} Herbert Spencer : 1820-1903, philosophe et sociologue anglais.*

*{3} Rudolf Steiner : « La Philosophie de la Liberté », (E.A.R.)*

- {4} Rudolf Steiner : « La Théorie de la connaissance chez Goethe ». (E.A.R.)
- {5} Richard Wohle : 1857-1935.
- {6} Johannes Volkelt : 1884-1930 ; l'exemple du facteur est également cité dans « La Théorie de la connaissance chez Goethe ».
- {7} Johannes Müller : 1801-1858, anatomiste et physiologue allemand.
- {8} Rudolf Steiner : « Vérité et Science ». (E.A.R.)
- {9} La Philosophie de la Liberté, première édition 1894, a pour sous-titre : « Résultats d'observation conduite selon la méthode scientifique ». L'édition sensiblement modifiée de 1918, porte le sous-titre : « Observations de l'âme conduites selon la méthode scientifique ».
- {10} Édouard von Hartmann : 1842-1906. Son ouvrage « Philosophie de l'inconscient » est paru en 1869.
- {11} Friedrich Nietzsche : 1844-1900.
- {12} David Friedrich Strauss : 1804-1874, théologien et philosophe.
- {13} Émile Du Bois-Reymond : 1818-1896, discours fait lors de la 45<sup>e</sup> assemblée des savants et médecins allemands, en 1872, publié la même année sous le titre : « Des limites de la connaissance de la nature ».
- {14} Rudolf Steiner : « Friedrich Nietzsche, un homme en lutte contre son temps ». (E.A.R.)
- {15} Ernst Haeckel : 1834-1919, conférence du 9 octobre 1892 à Altenburg, lors du 75<sup>e</sup> jubilé de la Société des savants.
- {16} Charles Lyell : « Principles of geology », Londres 1830. L'article de Rudolf Steiner figure dans « Methodische Grundlagen der Anthroposophie ». GA 30, non traduit.
- {17} « Gastrée » de Haeckel, à ce sujet consulter les indications de Rudolf Steiner dans le tome II des « Énigmes de la philosophie ». (E.A.R.)
- {18} Hans Schlieper : « Emanuel Swedenborg et son système de la philosophie de la nature dans ses rapports avec la conception de Goethe et Herder », thèse de doctoral, en langue allemande, Berlin 1901, non traduite.
- {19} Rudolf Steiner : « Haeckel et ses adversaires », opuscule de 1900, figure dans GA 30 (voir note n° 16).
- {20} « La Philosophie de La Liberté », citation tirée du chapitre « Les conséquences du monisme ».
- {21} Rudolf Steiner : « Des Énigmes de l'âme ». (E.A.R.) Dans cet ouvrage, Rudolf Steiner a pour la première fois, rendu publique sa découverte de la triple organisation de la nature humaine, p. 138 suivantes.
- {22} Rudolf Steiner : « Fondements de l'organisme social », (E.A.R.)
- {23} Dogme de la révélation : cf. Rudolf Steiner, dans « Théorie de la connaissance chez Goethe ».
- {24} Christoph Schrenpf : lettre du 6 septembre 1921, publiée dans le périodique « Die Tat », Iéna.
- {25} Rudolf Steiner : « La chronique de l'Akasha », (E.A.R.)