

SCIENCE DE L'ESPRIT - SCIENCE DE L'ESPRIT

**Rudolf Steiner**

**DES  
ENIGMES  
DE  
L'ÂME**

SCIENCE DE L'ESPRIT - SCIENCE DE L'ESPRIT

**RUDOLF STEINER**

**DES ÉNIGMES  
DE L'ÂME**

Anthropologie et Anthroposophie  
Max Dessoir

Franz Brentano (éloge posthume)  
Esquisses de perspectives nouvelles

Traduction française  
Georges Ducommun

Éditions Anthroposophiques Romandes  
11, rue Verdaine, 1204 Genève/Suisse  
1984

L'édition originale porte le titre :  
Von Seelenrätseln

GA 4<sup>e</sup> édition 1976  
1<sup>er</sup> édition Berlin 1917  
Bibliographie N° 21

© 1984. Tous droits réservés by  
Éditions Anthroposophiques Romandes

Traduction autorisée par la Rudolf Steiner-  
Nachlassverwaltung Dornach/Suisse

Imprimé en Suisse

## SOMMAIRE

Préface.

I — Anthropologie et Anthroposophie.

II — Max Dessoir et l'Anthroposophie.

III — Franz Brentano (éloge posthume).

IV — Esquisses de perspectives nouvelles découlant du contenu de cet ouvrage.

*1. La justification philosophique de l'anthroposophie.*

*2. L'apparition des limites de la connaissance.*

*3. De la nature abstraite des concepts.*

*4. Une caractéristique importante de la perception spirituelle.*

*5. Les bases réelles des rapports d'intention.*

*6. Les dépendances physiques et spirituelles au sein de l'entité humaine.*

*7. La séparation des règnes psychique et extra-psychique selon Franz Brentano.*

*8. Une objection fréquente à l'adresse de l'anthroposophie.*

*9. Épilogue.*

Notes.

Œuvres de Rudolf Steiner disponibles en langue française.

## PRÉFACE

Les textes réunis dans le présent ouvrage, je les ai écrits dans le but de faire connaître certaines idées que je pense devoir exprimer pour justifier le chemin de connaissance propre à l'anthroposophie.

Le premier document intitulé « Anthropologie et Anthroposophie » constitue une brève esquisse destinée à montrer que la méthode véritablement scientifique n'est pas en contradiction avec ce que j'ai nommé « Anthroposophie », et que le savoir des hommes de science a nécessairement besoin de la démarche de la science spirituelle anthroposophique. Si les connaissances anthropologiques des sciences naturelles veulent être en accord avec ce qu'elles affirment être, l'existence d'une science spirituelle anthroposophique est indispensable. Ou les motifs de l'existence d'une anthroposophie sont justifiés, ou alors il faut aussi remettre en question les vérités des connaissances scientifiques. C'est ce que je me suis efforcé d'exposer dans le premier article. Je l'ai exprimé sous une forme qui, bien que présente en germe, n'apparaissait pas encore dans mes publications antérieures.

Je dois avouer que je n'ai éprouvé aucun désir subjectif à rédiger le second article « Max Dessoir et l'Anthroposophie ». Toutefois il fallait qu'il soit écrit, car si je m'étais abstenu de le faire, certains milieux n'auraient pas manqué d'insinuer que le représentant de l'anthroposophie appréhendait de s'engager dans une discussion scientifique avec des savants d'autres courants. En effet, de nombreuses attaques menées contre l'anthroposophie sont restées sans la moindre réplique de ma part. Pourquoi cela ? Parce que je considère que ce n'est pas mon rôle de me lancer sur la voie de la polémique, et que, par ailleurs, la plupart de ces attaques me paraissent trop peu sérieuses pour permettre une discussion fructueuse en ce domaine. Même les agresseurs qui, pour des raisons scientifiques, croient devoir combattre l'anthroposophie, ne se rendent souvent pas compte à quel point leurs objections sont peu

scientifiques face à la démarche intellectuelle rigoureuse de l'anthroposophie.

Je regrette beaucoup de n'avoir pas pu donner à mon article traitant des attaques de Max Dessoir contre l'anthroposophie la tournure que j'aurais souhaitée. Je serais volontiers entré dans une discussion qui eût permis de confronter le mode de pensée de Dessoir et celui de l'anthroposophie. Or, l'« analyse critique » de ce philosophe m'a contraint à prouver qu'il ne présente à ses lecteurs qu'une caricature de mes conceptions, pour s'étendre ensuite, non pas sur mes propos, mais sur ses propres idées qui n'ont absolument rien à voir avec les miennes. J'ai été amené à démontrer de quelle façon Max Dessoir « lit » les livres qu'il va combattre. Parce qu'il analyse certains détails, mon article peut sembler pédant. Mais comment s'y prendre autrement quand la preuve de la vérité passe par un examen minutieux des faits ? Vu la manière dont cet esprit critique a parcouru mes livres, je confie aux lecteurs du présent ouvrage le soin de juger comment ce penseur a bien pu accéder jusqu'à la compréhension de mes conceptions. Dès lors, d'où prend-il le droit d'abaïsser l'anthroposophie, telle que je la représente, au point de la classer parmi des courants spirituels dont il prétend qu'ils ne sont qu'un « mélange d'interprétations erronées de certains processus psychiques, et de fausses réminiscences d'une idéologie disparue » {1}.

Le troisième texte, éloge posthume consacré à Franz Brentano, est d'un caractère entièrement différent. J'éprouvai un besoin profond de le rédiger. Je regrette seulement de ne l'avoir fait plus tôt pour pouvoir le soumettre à Brentano. J'ai de tous temps été un lecteur assidu de ce penseur, mais je viens tout juste de me rendre compte à quel point son œuvre permet un rapprochement avec l'anthroposophie, tâche que j'ai entreprise dans mon étude. Le décès de cet homme auquel je reste très attaché m'a conduit à revivre en esprit l'ensemble de sa pensée ; la synthèse provisoire de cet examen est consignée dans le présent article.

J'ai ajouté à ces trois études une « Esquisse de perspectives nouvelles » consécutives à mon ouvrage. Elles énoncent certains

résultats de l'investigation anthroposophique. Si je ne fais ici que de simples allusions au sujet de résultats qui mériteraient de plus amples explications, comme j'ai déjà eu l'occasion de les exposer en partie lors de certaines conférences, cela s'explique par les événements des temps que nous vivons. J'évoque quelques traits scientifiques qui conduisent de l'anthroposophie à la philosophie, la psychologie et la physiologie.

On pourrait penser qu'à l'époque actuelle les hommes devraient être préoccupés par des problèmes autres que ceux évoqués ici. Il me semble toutefois que, loin de nous détourner des graves obligations de l'actualité immédiate, les présentes considérations, par ce qu'elles contiennent, peuvent être au service de cette actualité. En effet, de nos réflexions se dégagent des impulsions qui, bien que peu apparentes, ne sont pas moins capables de nous lier très efficacement à l'expérience que nous vivons aujourd'hui.

*Berlin, le 10 septembre 1917*

Rudolf Steiner



## I

### ANTHROPOLOGIE et ANTHROPOSOPHIE

Le livre de Max Dessoir « Au-delà de l'âme » contient un bref passage où l'auteur s'efforce de démontrer que la science spirituelle anthroposophique, telle que je l'expose, n'a aucune valeur scientifique {2}. On pourrait penser que pour un représentant de l'anthroposophie toute discussion avec des personnalités partageant le point de vue scientifique de Dessoir serait à coup sûr infructueuse. En effet, le premier doit défendre un domaine expérimental d'ordre purement spirituel que le savant récuse par principe et relègue dans le domaine de la fantaisie. Pour s'entretenir des enseignements de la science spirituelle on ne pourrait s'adresser qu'à des interlocuteurs dont on présuppose que ce secteur de la science spirituelle constitue pour eux une réalité. – Une telle opinion serait exacte, si le représentant de l'anthroposophie se limitait à n'énoncer que des expériences intérieures strictement personnelles et les plaçait tout simplement à côté des résultats de la science fondée sur l'observation sensorielle et l'exploitation scientifique des données ainsi acquises. On pourrait alors affirmer que le savant dénie toute réalité aux expériences de l'investigateur du monde de l'esprit, puisque les enseignements de ce dernier ne sauraient impressionner que ceux qui a priori se rangent à son avis.

Un tel argument repose sur un malentendu à l'égard de ce que j'entends par « anthroposophie ». Il est exact que cette anthroposophie repose sur des expériences psychiques qui peuvent être réalisées indépendamment des impressions du monde sensible et des jugements scientifiques qui en découlent. Il faut donc

reconnaître que, dans un premier temps, les deux types d'expériences semblent séparées par un abîme infranchissable. – Or cela ne correspond pas à la vérité. Il existe, en effet, un terrain commun où les deux courants de la recherche doivent se rencontrer, et où il devient possible de confronter les arguments respectifs. Ce domaine commun peut être caractérisé de la manière suivante.

Sur la base d'expériences qui ne reflètent pas seulement son vécu personnel, le représentant de l'anthroposophie pense pouvoir affirmer que la démarche de la connaissance humaine peut être conduite au-delà de la limite où s'arrête tout savant qui s'appuie sur la seule observation sensorielle et les jugements consécutifs. Pour éviter d'avoir sans cesse à recourir à de longues explications, j'emploierai par la suite le terme d'« anthropologie » pour désigner le courant scientifique fondé sur l'observation sensorielle et l'élaboration intellectuelle des données ainsi acquises. Je demande au lecteur la permission d'utiliser cette terminologie inhabituelle. Dans le présent ouvrage je m'en servirai uniquement dans le sens ainsi défini. Vu sous cet angle, l'anthroposophie estime pouvoir commencer son investigation là où s'arrête celle de l'anthropologie {3}.

Les concepts intellectuels apparus dans l'âme, le représentant de l'anthropologie se contente de les rapporter aux expériences sensorielles. Le représentant de l'anthroposophie, par contre, sait par expérience que ces concepts, mis à part le fait qu'ils doivent se référer à des impressions sensorielles, peuvent également manifester dans l'âme une vie qui leur appartient en propre. En déployant cette vie au sein de l'âme, ces concepts engendrent un processus évolutif de l'âme. Lorsque celle-ci consacre suffisamment d'attention à ce processus, elle peut découvrir au sein d'elle-même l'apparition d'organes spirituels. (J'utilise ici le terme « organes spirituels » par analogie au langage de Goethe quand il parle d'un « œil spirituel », d'une « oreille spirituelle » etc... {4}. Pour l'âme, de tels organes spirituels constituent des formations au même titre que ce que sont pour le corps les organes des sens. Bien entendu, on ne saurait concevoir les premiers autrement que psychiques. L'anthroposophie

récuse très énergiquement toute tentative de les assimiler à une quelconque formation corporelle. Elle se représente ces organes spirituels comme quelque chose qui ne franchit jamais les frontières du domaine psychique pour empiéter sur le domaine corporel. Un tel débordement ne s'expliquerait que par une malformation et, de ce fait, ne saurait trouver sa place au sein de la démarche anthroposophique.

Pour qui prend la peine d'étudier cette question, la façon dont l'anthroposophie décrit le développement des organes spirituels devrait suffire à prouver la signification qu'elle donne aux expériences psychiques anormales telles que les illusions, visions, hallucinations etc... ; pour l'investigation du monde spirituel authentique, il s'agit là de phénomènes qui ne diffèrent en rien de l'interprétation qu'en donne l'anthropologie {5}. Confondre les résultats de l'anthroposophie avec des expériences prétendues psychiques, mais qui en fait sont anormales, constitue à coup sûr une méprise fondée sur une connaissance insuffisante des enseignements de l'anthroposophie. Par ailleurs, si l'on observe avec perspicacité comment l'anthroposophie expose le chemin conduisant au développement des organes spirituels, on ne saurait un seul instant imaginer que cette voie puisse engendrer des manifestations ou états maladifs. Bien au contraire, toute personne avertie devrait reconnaître que les diverses étapes de l'expérience psychique parcourues par l'être humain engagé sur le chemin de la contemplation spirituelle telle que l'enseigne l'anthroposophie se situent dans une sphère exclusivement psychique. L'expérience sensorielle ainsi que l'activité courante de l'intelligence n'en sont pas affectées et demeurent ce qu'elles étaient avant cette expérience nouvelle. Il est vrai que cet aspect de la connaissance anthroposophique suscite de nombreux malentendus.

En effet, beaucoup de gens éprouvent des difficultés à fixer leur attention sur des réalités purement psychiques. Dès qu'ils sont privés de perceptions sensibles, ils deviennent incapables d'élaborer des représentations. Celles-ci s'affaiblissent et descendent à un niveau de lucidité inférieur à celui du rêve, et peuvent même atteindre un degré

comparable à celui du sommeil profond, c'est-à-dire l'inconscience totale. On peut dire de ces gens que leur conscience subit immédiatement ou avec retard l'effet des impressions sensorielles, et que l'esprit ainsi saturé s'accompagne d'une attitude de somnolence à l'égard de tout ce qui apparaîtrait dans sa qualité psychique, dans la mesure où celle-ci serait perçue. On peut même dire que si la spécificité du domaine psychique suscite souvent de graves malentendus, c'est que les gens sont incapables de pratiquer à son égard une ouverture d'esprit aussi lucide que celle vouée aux contenus de la conscience engendrés par le règne sensible. Ceux qui ne dépassent pas les degrés de lucidité exigée par la vie courante se trouvent dans ce cas. Quiconque est capable de saisir à sa juste valeur, par exemple, l'enseignement qui se dégage du reproche formulé à ce sujet par Franz Brentano à l'adresse du philosophe William James ne s'en étonnera pas. Brentano dit qu'il faut « distinguer entre l'activité ressentie et l'objet de cette activité, c'est-à-dire entre l'action de ressentir et le fait ressenti ; (ces données sont à coup sûr aussi dissemblables que mon acte immédiat de mémorisation et l'événement passé dont je me souviens, ou, pour choisir une comparaison plus nette encore : entre ma haine à l'adresse d'un ennemi et l'objet de cette haine) ».

Puis il souligne que l'erreur signalée « apparaît ici et là ». Il ajoute ensuite : « c'est le cas, entre autres, de William James qui commit cette erreur lors de son discours, en 1905 à Rome, à l'occasion du Congrès international de Psychologie, où il s'efforça de justifier son point de vue. Quand j'observe une salle, il s'avère que je vois non seulement la salle, mais aussi mon activité d'observateur. Les images fantaisistes d'objets sensibles ne diffèrent que graduellement d'images objectives suscitées par les mêmes données sensibles ; en fin de compte nous disons d'un corps qu'il est beau, alors que la différence entre le beau et ce qui ne l'est pas dépend des nuances de nos mouvements d'humeur. Il faut donc conclure que les phénomènes psychiques et physiques ne devraient plus être considérés comme deux types de manifestation distincts. – J'arrive mal à comprendre comment l'orateur n'a pas lui-même ressenti la

fragilité de ses arguments. En effet, des manifestations simultanées ne signifient pas des manifestations identiques ; exister en même temps ne veut pas dire être la même chose.

C'est pourquoi, sans se contredire, Descartes avait déjà pu recommander de nier, du moins dans un premier temps, que la salle que je vois est, et de n'admettre comme certitude que l'acte même de la voir. Or, si le premier argument est caduc, le second l'est manifestement aussi ; en effet, en quoi serait-il utile de se référer au degré d'intensité pour établir la distinction entre l'acte imaginaire et l'acte réel de la vision, étant entendu que, même si cette intensité était équivalente, la concordance parfaite entre l'activité imaginaire et celle de la vision indiquerait seulement, d'après ce qui précède, une identité au niveau d'un phénomène psychique ? Le troisième argument traite de la beauté..., mais quelle logique curieuse de vouloir conclure : étant donné que le plaisir suscité par ce qui est beau est une manifestation psychique, l'objet auquel est liée cette manifestation serait nécessairement, lui aussi, quelque chose de psychique. Si cette argumentation était juste, tout déplaisir serait identique à l'objet du déplaisir. On devrait alors bien se garder de regretter une faute commise puisque le regret, de par son identité avec la faute commise, ne ferait que répéter la première erreur.

Ceci dit, il n'est guère à craindre que l'autorité de James, à laquelle s'associe par malheur le psychologue allemand Mach, puisse inciter beaucoup de gens à nier les différences les plus évidentes. » {6} Avouons toutefois que cette « négation des différences les plus évidentes » n'est pas tellement rare. Elle s'explique par le fait que la faculté d'élaborer des représentations n'est capable de développer l'attention nécessaire que pour les seules impressions sensorielles, alors que le processus psychique qui l'accompagne ne se concrétise pas plus dans la conscience humaine que l'expérience vécue pendant le sommeil. On se trouve face à deux démarches, l'une qui se déroule à l'état de veille, et l'autre – l'expérience psychique – qui se déroule simultanément, mais à un niveau de lucidité semblable à celui du sommeil, c'est-à-dire pratiquement nul. N'oublions pas que pendant l'état de veille ordinaire de l'être humain la qualité psychique du

sommeil ne disparaît pas, mais qu'elle persiste parallèlement à l'état de veille. L'élément psychique en tant que tel n'entre pas dans le champ de la perception tant que l'individu se contente d'un éveil au seul monde sensible, comme dans le cas de la conscience ordinaire : pour qu'il soit perçu, l'homme doit aussi s'éveiller à la vie psychique, comme cela se produit lors de la *conscience contemplative*. Que cette qualité attribuable à l'âme soit récusée par les matérialistes primaires parce que leur attitude endormie se perpétue jusque dans la conscience éveillée, ou que James aboutisse à sa notion d'identité des règnes physique et psychique, du fait qu'il ne perçoit pas ce dernier, – cela revient pratiquement au même. En fin de compte les résultats ne diffèrent guère : les deux cas conduisent à une myopie lourde de conséquence. Quand un philosophe du renom de W. James ne parvient même pas à faire correctement la distinction entre le monde physique et le monde psychique, il n'est pas surprenant que la réalité psychique soit si rarement perçue {7}.

Tout être qui n'est pas plus capable que W. James de distinguer entre l'activité psychique authentique et les contenus de l'âme consécutifs à l'observation sensorielle sera un mauvais interlocuteur pour s'entretenir de ce qui se passe dans les régions de l'âme où s'observe le développement des organes spirituels. Son attention ne pénètre pas jusqu'à l'endroit où se réalise cette formation. Le développement en question conduit de la connaissance intellectuelle à la connaissance contemplative {8}.

La faculté de percevoir l'activité psychique ne constitue encore qu'une condition préliminaire permettant de diriger le regard spirituel vers le domaine où l'anthroposophie localise le développement des organes de l'âme. Par rapport à l'être psychique doté d'organes spirituels dont parle l'anthroposophie, ce qui d'abord s'offre à ce regard équivaut à une cellule animée indifférenciée comparée à un être animé doté d'organes sensoriels. L'âme est consciente de posséder les divers organes spirituels dans le cas seulement où elle est en mesure de s'en servir. En effet, ces organes ne sont pas inertes et fixes, mais en perpétuel mouvement. Tant que l'on ne s'en sert pas on ignore qu'ils existent. Pour être perçus, ils

doivent être en activité. La manière dont se développent ces organes, et donc également leur capacité d'être perçus, cela est expliqué dans mes livres anthroposophiques. Je ne désire soulever ici que certains aspects de ce problème.

Toute personne qui consacre sa réflexion aux expériences suscitées par les manifestations sensorielles butte partout sur des questions auxquelles cette réflexion ne semble pas pouvoir fournir de réponses, du moins dans un premier temps. Les représentants de l'anthropologie concluent alors qu'il existe des limites de la connaissance. Il suffit de se souvenir comment Du Bois-Reymond, lors de son discours sur les limites de la connaissance scientifique, avait affirmé que nous ne pouvons connaître ni la nature profonde de la matière ni l'essence des manifestations les plus élémentaires de la conscience. On peut alors s'arrêter à de telles étapes de la réflexion et conclure qu'il s'agit là de limites de la connaissance que l'homme ne saurait dépasser. Cette résignation conduit à penser que le savoir humain se limite au domaine inclus dans ces frontières. En dehors de celles-ci il peut certes avoir des pressentiments, des espérances, des sentiments et des désirs, mais la science n'a rien à voir avec ce genre de manifestations. – À ce stade on peut aussi se mettre à élaborer des hypothèses concernant un domaine situé au-delà du monde de la perception sensorielle. Dans ce cas on a recours à l'intelligence dont on pense qu'elle a le droit d'étendre ses jugements jusque dans une région que les sens ne peuvent percevoir. En procédant de la sorte, on encourt le risque d'une réplique critique estimant qu'il est interdit à l'intelligence d'émettre des jugements sur une réalité qui ne serait pas fondée sur la perception sensorielle, car seule cette dernière donnerait un contenu à ces jugements. En l'absence d'un tel contenu, les concepts demeureraient vides.

La science spirituelle anthroposophique ne se situe ni dans l'une ni dans l'autre de ces attitudes à l'égard des « limites de la connaissance ». Elle ne suit pas la seconde, parce qu'elle doit partager le point de vue de ceux qui ressentent que la réflexion perd pour ainsi dire tout fondement lorsque l'on maintient les représentations telles qu'elles sont élaborées par la perception

sensorielle, et que l'on veut néanmoins les appliquer à un domaine situé au-delà du sensible. – Elle ne suit pas la première, parce qu'elle s'aperçoit que les prétendues limites de la connaissance conduisent à une expérience de l'âme qui n'a rien à voir avec les contenus de représentation tirés des perceptions sensibles. Tandis que l'âme prend conscience *de ce seul contenu-là*, elle doit, si elle s'interroge en profondeur, conclure que ce contenu ne révèle immédiatement à la connaissance rien d'autre qu'une réplique de l'expérience sensible. Tout change dès que l'âme vient à se demander quelle peut être son expérience propre quand elle s'imprègne de représentations apparues là où elle atteint les limites courantes de la connaissance. Une pareille interrogation lui permet de dire : ce genre de représentations ne me permet pas d'accéder à la moindre connaissance, entendue au sens habituel de ce terme ; toutefois, en me rendant compte, dans les profondeurs de mon être, de *cette* impuissance de connaître, je constate que ces représentations agissent en moi. En tant que représentations ordinaires de la connaissance, elles demeurent muettes ; mais dans la mesure où ce mutisme s'imprime plus intensément dans la conscience, il manifeste une vie intérieure qui lui est propre et qui s'unit à la vie de l'âme.

Cette dernière découvre alors combien cette expérience la place dans une situation comparable à celle d'un aveugle n'ayant pas encore subi d'entraînement spécial de son sens tactile. Un être de cette sorte ne ferait d'abord que se cogner partout. Il éprouverait alors la résistance des réalités extérieures. Ce sentiment très général pourrait engendrer une vie intérieure, emplie d'une conscience primitive, certes, mais qui ne serait plus seulement la sensation vague de se heurter aux objets ; bien au contraire, cette impression pourrait se nuancer et discerner le dur du tendre, le lisse du rugueux, etc... De la sorte, à partir des représentations formées aux limites de la connaissance, l'âme peut réellement accéder à une expérience, puis la diversifier. Elle apprend à ressentir que ces frontières ne représentent rien d'autre que ce qui naît quand l'âme est attouchée par le monde spirituel. En prenant conscience de ce genre de frontières, l'âme passe par une expérience comparable à celle du

toucher au niveau du règne sensible {9}. Ce que l'âme considérait auparavant comme des limites de la connaissance, elle le vit maintenant comme un attouchement psychique-spirituel imputable au monde de l'esprit. Grâce à l'expérience méditative qu'elle peut avoir des différentes représentations limitrophes, ce qui n'était précédemment qu'une impression générale d'un monde spirituel s'affine et engendre des perceptions différenciées de celui-ci. De cette façon le genre en quelque sorte le plus bas de la perceptibilité du monde spirituel devient expérience.

C'est ainsi que l'on peut caractériser le tout premier éveil de l'âme à l'égard du monde de l'esprit. Il apparaît cependant que les expériences spirituelles vers lesquelles tend l'anthroposophie telle que je la conçois n'ont rien à voir avec des aspirations égocentriques de l'âme consécutives à une sensiblerie nébuleuse ; il s'agit, au contraire, d'une démarche conduite selon des lois précises et aboutissant à des expériences réelles de la vie intérieure. Ce n'est pas ici le lieu pour démontrer comment la première perception spirituelle, encore primitive, peut être intensifiée au moyen d'autres opérations psychiques, pour que l'on puisse parler non seulement d'un sens tactile psycho-spirituel mais encore d'autres variantes de perceptions supérieures. Mes précédentes publications anthroposophiques fournissent des descriptions de processus psychiques de ce genre. Ici il s'agit seulement d'évoquer le principe même de la perception spirituelle dont parle l'anthroposophie.

J'aimerais encore illustrer par une comparaison à quel point l'attitude de l'âme, dans le cas de l'investigation spirituelle anthroposophique, est différente de celle requise par l'anthropologie. Imaginons une poignée de grains de blé. Ils peuvent servir à l'alimentation. On peut également les semer afin de produire de nouvelles plantes. Des représentations issues d'expériences sensorielles peuvent être conservées dans la conscience ; elles permettent alors de se faire une représentation de la réalité sensible. Mis à part le fait qu'elles fournissent une réplique de quelque chose de physique, nous pouvons aussi laisser agir dans notre âme la force qu'elles y exercent de par l'essence qui leur est propre. Le premier

genre d'effets de ces représentations au sein de l'âme est comparable à ce que deviennent les graines, quand elles servent d'aliment aux êtres animés. Le second peut être assimilé au processus de la graine qui engendre une nouvelle plante. – Cette comparaison n'est toutefois valable que si l'on tient compte de la considération suivante : la graine engendre une plante qui ressemble à ses ancêtres, alors que la représentation active dans l'âme y engendre une force capable de former des organes spirituels. Il faut également tenir compte du fait que la première prise de conscience concernant ces forces intérieures ne peut être déclenchée que dans le cas de représentations aussi puissamment actives que celles surgissant des représentations limitrophes du type de celles évoquées précédemment ; une fois la conscience éveillée à l'égard de telles forces, d'autres représentations peuvent, dans une moindre mesure, lui être utile pour progresser dans la démarche engagée.

Par la même occasion cette comparaison met en évidence ce que l'investigation anthroposophique nous révèle concernant l'essence même de la vie des représentations. Quand le blé est transformé en aliment, il se trouve dévié de son courant évolutif naturel qui consisterait à engendrer une nouvelle plante. La représentation, elle aussi, est détournée de sa voie d'évolution authentique lorsque l'âme en tant que support des représentations s'en sert pour élaborer une réplique de la perception sensible. De par sa nature il appartient à la représentation d'être un agent dynamique de l'évolution de l'âme. L'analyse de la valeur nutritive de la graine ne dévoile pas les lois évolutives propres à la plante. Il en est de même pour l'essence d'une représentation : tant que l'on se contente d'étudier dans quelle mesure elle transmet à la connaissance une copie de la réalité, on n'atteint pas l'essentiel.

Nous ne prétendons pas qu'il faille renoncer à ce genre d'examen. On peut très bien le faire, au même titre qu'il est possible de mesurer la valeur nutritive d'une graine. Toutefois, cela met en lumière des données qui n'ont rien à voir avec les lois évolutives propres à la croissance végétale ; de même, une théorie de la connaissance qui étudie les représentations sous l'angle de la qualité réfléchissante

qu'elles apportent à la connaissance nous fournit, certes, des éclaircissements, mais ceux-ci concernent un autre domaine, non pas la nature profonde de la vie des représentations. La graine en tant que telle n'est pas prédestinée à servir d'aliment ; il n'est pas non plus dans la nature des représentations de produire une connaissance qui ne soit que le reflet d'une chose. Considérer qu'une représentation est destinée à fournir une copie de quelque chose constitue une appréciation aussi extérieure que celle d'insister sur le rôle nutritif de la graine. En réalité, la vie représentative est l'occasion pour l'âme de saisir sa propre nature en évolution. Par le fait même de cette activité propre à l'âme, les représentations peuvent devenir les agents de la connaissance d'une réalité extérieure {10}.

On peut se demander comment les représentations deviennent de tels agents de la connaissance. L'observation conduite selon l'anthroposophie, du fait qu'elle recourt à des organes spirituels, est amenée à donner une réponse différente de celles fournies par les théories de la connaissance qui récusent ce genre d'observation. Du point de vue anthroposophique les choses se présentent de la façon suivante.

Les représentations, entendues au sens de leur nature authentique, constituent une partie de la vie de l'âme, mais elles ne sauraient devenir conscientes dans l'âme aussi longtemps que cette dernière ne se sert pas consciemment des organes spirituels dont elle dispose. Tant que les représentations affirment leur qualité vivante dans l'âme, leur présence ne monte pas au niveau de la conscience. L'âme *vit* grâce à elles, mais ne peut rien *savoir* d'elles. Pour devenir des expériences intérieures lucides au niveau de la conscience ordinaire, les représentations doivent réduire, réfréner leur propre vitalité. Toute perception sensorielle produit cet effet de ralentissement. Chaque fois que l'âme enregistre une impression sensorielle, la vie représentative diminue d'intensité. Cette représentation ainsi amortie est consciemment vécue par l'âme comme un élément médiateur conduisant à la connaissance de la réalité extérieure {11}. Toutes les représentations que l'âme relie à une

réalité extérieure sensible sont, en fait, des expériences spirituelles dont la vitalité est réduite et qui se déroulent à l'intérieur de l'âme. Chaque idée relative au monde sensible extérieur est faite de représentations mortes. Toutefois la vie représentative ne disparaît pas. Elle mène une existence à l'écart du domaine de la conscience, dans les sphères inconscientes de l'âme. Et c'est là que les organes spirituels peuvent la retrouver. À l'image de ces représentations mortes que l'âme peut relier au monde sensible, les représentations vivantes captées par les organes spirituels peuvent être reliées au monde de l'esprit. – Les représentations limitrophes dont nous avons déjà parlé sont celles qui, conformément à leur nature, ne se laissent pas paralyser et, de ce fait, se refusent à tout lien avec la réalité sensible. C'est précisément ce qui leur permet de servir de base à la perception spirituelle.

Dans mes ouvrages anthroposophiques je me suis servi du terme « représentations imaginatives » pour désigner les représentations que l'âme perçoit en leur état vivant. On méconnaîtrait le sens du mot « imagitatif » tel que je l'ai utilisé ici si on le confondait avec la *forme* imagée dont on se sert pour caractériser ce genre de représentations. Le sens réel que nous attribuons au terme « imagitatif » peut être précisé de la manière suivante. Lorsque nous avons une perception sensorielle consécutive à l'impression qu'un objet du monde extérieur fait sur nous, nous attribuons à notre perception une certaine intensité. Quand nous nous détournons de l'objet, nous sommes en mesure d'élaborer intérieurement une représentation de ce que nous avons vu. Mais celle-ci est moins intense. Comparée à celle surgie au contact de l'objet extérieur, la seconde représentation n'est pour ainsi dire que l'ombre de la première. Pour animer ce genre de représentations qui ne sont que des silhouettes à l'intérieur de la conscience courante, il faut les emplir des réminiscences de la perception sensible. Ces représentations deviennent alors des *images* expressives.

De telles représentations-images ne sont rien d'autre que le résultat de la coïncidence des activités représentative et sensorielle. Les représentations « imaginatives » dont parle l'anthroposophie ne

naissent absolument pas de la même manière. Pour les élaborer, l'âme doit connaître à fond le processus intime par lequel s'unissent la vie représentative et les impressions sensorielles ; elle doit être en mesure d'empêcher les impressions des sens ou le flot des réminiscences correspondantes de se déverser dans la vie des représentations. Pour tenir à distance les souvenirs des expériences sensibles, il faut préalablement avoir compris comment l'activité représentative peut être captée par eux. Ensuite seulement il devient possible de relier d'une façon vivante les organes spirituels avec l'essence même des représentations et par là même d'être accessible aux impressions de la réalité spirituelle. Dans ce cas l'influence que subit la vie des représentations lui vient d'un tout autre côté que celle régissant les perceptions sensorielles.

Les expériences qui en découlent sont fondamentalement différentes de celles que procurent les perceptions sensibles. Il existe pourtant une possibilité de s'expliquer au sujet de ces expériences, par exemple, de la manière suivante : – Tandis que nous percevons la couleur *jaune*, notre âme contient non seulement l'expérience visuelle correspondante, mais également une expérience parallèle qui se déroule au niveau du sentiment. Son intensité varie selon les individus ; elle ne sera jamais entièrement absente. Dans un chapitre éloquent de son *Traité des couleurs*, où il parle de « l'effet sensoriel et moral des couleurs », Goethe a explicitement caractérisé cette expérience complémentaire appliquée par exemple au rouge, jaune, vert. Lorsque l'âme perçoit quelque chose dans un certain domaine de l'esprit, cette perception spirituelle est susceptible d'engendrer au niveau du sentiment une expérience complémentaire qui est similaire à celle qui se manifeste lors de la perception sensible du jaune. On sait alors que l'on réalise telle ou telle expérience spirituelle.

Bien entendu, ce que contient la représentation n'est pas identique à ce qui résulte de la perception sensible du jaune par exemple. L'expérience intérieure, par contre, en tant qu'effet annexe au niveau du sentiment, est la même que celle produite par l'œil qui perçoit le jaune. On dit alors : l'expérience spirituelle est perçue comme une

tonalité « jaune ». Pour être plus précis, on pourrait peut-être aussi s'exprimer ainsi : on perçoit quelque chose qui pour l'âme est semblable au « jaune ». Celui qui est familiarisé avec la littérature anthroposophique connaît le processus conduisant à la perception spirituelle et peut se dispenser d'une description aussi détaillée. En effet, nous avons souvent dit très clairement que la qualité d'être, l'essence (das Wesenhafte) accessible à la perception spirituelle ne se présente pas à l'organe spirituel comme s'il s'agissait d'un objet ou d'un processus très dilué du règne sensible. Par ailleurs, cette essence ne saurait être décrite au moyen de représentations ordinairement appropriées à la perception du règne sensible {12}.

\*

Grâce à ses organes spirituels l'âme peut connaître non seulement le monde de l'esprit tel qu'il se manifeste dans l'espace extérieur à l'homme, mais encore l'entité spirituelle de l'être humain. L'anthroposophie considère cette entité spirituelle comme appartenant au monde de l'esprit. En observant une partie de ce monde, elle accède à des représentations relatives à l'être humain ; celles-ci mettent en évidence l'homme spirituel qui se manifeste au sein du corps humain. L'anthropologie, de son côté, par une démarche inverse, accède également à des représentations de l'entité humaine. Lorsque l'anthroposophie développe les modes d'observation précédemment décrits, elle parvient à concevoir une entité spirituelle de l'homme qui, sur le plan sensible, se manifeste dans le corps. La conscience qui permet aux impressions sensorielles de se perpétuer au sein de la vie des représentations constitue le résultat de cette révélation. Tandis que l'anthroposophie passe progressivement des expériences réalisées dans le monde spirituel extra-humain à celle qui concernent l'être humain, elle trouve finalement ce dernier à l'intérieur de l'enveloppe physique où il vit ; il y développe une conscience relative à la réalité sensible.

Au bout de sa démarche en quête de l'homme, l'anthroposophie trouve l'âme en tant qu'entité vivante capable de représentations.

L'anthroposophie est à même de la décrire au moyen de représentations imaginatives cohérentes. Elle peut ensuite, pour ainsi dire à l'extrême limite de ce chemin d'investigation spirituelle, étendre son regard et contempler comment la vie agissante des représentations se trouve paralysée par l'action perceptive des sens. À la lumière de l'esprit, elle caractérise dans cette vie représentative atténuée ce qu'est l'homme inséré dans le monde sensible, dans la mesure où il est capable d'élaborer des représentations. L'ultime résultat de l'investigation anthroposophique conduit de la sorte à une vision philosophique de l'être humain. La partie antérieure de cette démarche se déroule sur un plan purement spirituel. Avec ce qu'elle a trouvé sur les chemins de l'esprit, elle aboutit à une description de l'homme en tant que citoyen du monde sensible.

L'anthropologie explore les règnes du monde physique. En progressant à sa manière sur sa propre voie, elle aboutit également à l'homme. Celui-ci lui apparaît comme un être qui collecte dans son organisation corporelle les données du monde sensible, de telle sorte que de cette synthèse émerge une conscience faite de représentations de la réalité extérieure. Pour l'anthropologue c'est l'organisme humain qui donne naissance aux représentations. En observant cela, le savant doit en quelque sorte marquer le pas. En effet, l'anthropologie en tant que telle ne permet pas de découvrir une cohésion ordonnée qui serait inhérente à l'activité représentative. Parvenue au terme de sa démarche fondée sur des expériences spirituelles, l'anthroposophie étend encore son regard jusqu'à l'entité spirituelle de l'homme, dans la mesure où celle-ci se révèle grâce aux perceptions fournies par les sens ; l'anthropologie, par contre, une fois parvenue au terme de sa démarche menée sur le plan physique, doit observer comment, à partir des perceptions sensibles, l'homme élabore des représentations.

Cette observation lui permet de découvrir que cette activité ne se fonde nullement sur les lois de la vie corporelle, mais sur celles de la pensée logique. Or la logique est un domaine où l'on ne pénètre pas de la même façon que dans les autres domaines de l'anthropologie. La pensée dominée par la logique est régie par des lois qui ne sont

plus celles applicables à l'organisation corporelle. Quand l'homme se réfère aux premières, il se trouve à son tour confronté avec la qualité d'être, l'essence (Wesen) que l'anthroposophie a rencontré au terme de sa démarche. Toutefois, pour l'anthropologue cette essence n'est perceptible qu'à la lumière du monde sensible. Il voit les représentations affaiblies, certes, et admet même en bonne logique que ces représentations soient régies par des lois venant d'un autre monde capable de s'unir au monde sensible sans pour autant se confondre avec lui. À travers la vie représentative fondée sur la logique, l'anthropologie voit se révéler l'être humain sensible ayant part au monde spirituel. La vision philosophique de l'être humain, à laquelle l'anthropologie accède de la sorte, constitue l'ultime résultat de sa recherche. Ce qui précède cette démarche se déroule exclusivement sur le plan physique {13}.

À condition que les deux démarches, celle de l'anthroposophie et celle de l'anthropologie soient correctement conduites, elles doivent se rejoindre à un certain moment. L'anthroposophie contribue à cette rencontre en apportant l'image de l'homme spirituel vivant et montre comment au niveau du sensible celui-ci développe la conscience qui le caractérise pendant son existence terrestre du fait que la conscience suprasensible est affaiblie. De son côté l'anthropologie apporte l'image de l'homme qui, tout en prenant conscience de sa qualité d'être sensible, s'élève néanmoins et participe à une existence spirituelle qui se situe au-delà de la naissance et de la mort. Cette rencontre permet une entente vraiment fructueuse entre l'anthroposophie et l'anthropologie. Elle doit nécessairement se réaliser si les deux démarches parviennent à concrétiser leur conception philosophique de l'homme. L'image de l'homme consécutive à la philosophie anthroposophique aura été élaborée par des moyens très différents de ceux dont se sera servi la philosophie anthropologique. Mais les deux images susciteront chez tout observateur l'impression d'une concordance semblable à celle d'un film négatif après traitement par le photographe et de l'épreuve positive.

Existe-t-il une possibilité d'engager une discussion fructueuse entre l'anthroposophie et l'anthropologie ? Au vu de ce qui vient d'être exposé, cette question soulevée au début de notre étude semble devoir trouver, plus particulièrement du point de vue anthroposophique, une réponse affirmative.



## II

### MAX DESSOIR ET L'ANTHROPOSOPHIE

Les considérations précédentes font ressortir combien le représentant de l'anthroposophie souhaite voir s'instaurer une discussion objective avec le savant anthropologue. Dans son livre Max Dessoir poursuit des desseins qui pourraient conduire à de tels échanges. Du point de vue anthroposophique l'ouvrage en question est conçu dans l'esprit de la science anthropologique. Il est fondé sur les résultats de la perception sensorielle et se propose de mettre en évidence la méthode de pensée et les moyens d'investigation en usage chez les scientifiques. Il nous apparaît que son livre porte la marque de la science anthropologique.

Le livre de Max Dessoir contient un chapitre intitulé « Anthroposophie » ; il constitue une analyse critique des idées anthroposophiques exposées dans mes publications {14}. Dessoir tente de restituer à sa manière divers sujets traités en y ajoutant ses commentaires critiques. Cela pourrait être l'occasion d'observer comment chacun des deux courants envisage tel ou tel aspect de la démarche philosophique.

C'est dans cette optique que je me propose de relater et d'analyser ici les propos de Max Dessoir. – Ce savant s'efforce de démontrer qu'à mon avis l'âme humaine serait capable d'un développement intérieur lui permettant de se servir de ses organes spirituels ; elle pourrait ainsi entrer en rapport avec un monde spirituel un peu comme les organes des sens physiques contactent le monde sensible. Ce que j'ai exposé précédemment permet de se faire une idée claire

sur la façon dont je conçois le processus qui doit se dérouler dans l'âme pour qu'elle puisse accéder à la contemplation de la vie de l'esprit. Or, ce que j'ai dit à ce sujet, Max Dessoir le restitue à sa manière. Il dit ceci : « Par ce genre de travail intérieur l'âme atteint ce à quoi aspire toute philosophie. Néanmoins, la conscience affranchie du corporel n'est pas à confondre avec la clairvoyance de rêve ou des manifestations hypnotiques. Lorsque nos forces psychiques sont intensifiées, le Moi peut éprouver le sentiment de se situer au-dessus du seuil de la conscience, en quelque sorte dans un état de plus grande densité et autonomie que l'esprit ; même face à des perceptions colorées et sonores l'âme peut déjà se dispenser de la médiation du corps. »

Dessoir ajoute encore à ses propres remarques : « Ce n'est pas la peine de réfuter en détail de telles assertions » {15}. Observons ce que fait Dessoir ! Il établit un lien entre ma conception relative aux perceptions spirituelles et une autre remarque que j'ai faite au sujet de la perception des couleurs ou des sons où l'on pouvait se passer du support corporel comme élément médiateur. J'invite le lecteur à revoir ce que j'ai dit plus haut à propos des expériences que les organes spirituels procurent à l'âme et comment celle-ci parvient à les exprimer sous la forme imagée du son et de la couleur. Il constatera alors que du point de vue de l'anthroposophie rien ne serait plus stupide que de prétendre : « pour accéder à des perceptions colorées et sonores – l'âme – peut se passer du corps en tant que médiateur. » Si je m'étais permis une affirmation de ce genre, il serait en effet juste de dire « que ce n'est pas la peine de réfuter en détail de telles assertions. » Nous nous trouvons donc face à une situation assez singulière. En effet, Max Dessoir m'attribue des propos que d'après mes propres prémisses je dois considérer comme absurdes. Une objection de cette sorte exclut évidemment tout dialogue. Le lecteur est réduit à constater que les propos de Dessoir ne sont que la caricature des idées énoncées par celui qu'il cherche à combattre.

Dessoir pourrait éventuellement répliquer que dans aucun de mes écrits antérieurs les conséquences de mes conceptions relatives au

problème soulevé n'ont été aussi clairement exposées que dans le précédent chapitre de ce livre-ci. Je dois concéder que sur de nombreux sujets anthroposophiques mes exposés ultérieurs sont plus précis que les précédents, et je veux bien croire que le lecteur de mes premiers livres ait pu se faire, çà-et-là, une idée fautive de ce qui, selon moi, est la juste conséquence de mes conceptions sur tel ou tel point précis. C'est là une démarche tout à fait normale, et il serait déraisonnable de vouloir la critiquer. En effet, l'anthroposophie couvre un champ d'investigation tellement vaste que toute publication ne peut embrasser qu'une fraction de cet enseignement.

Mais *dans ce cas précis*, Max Dessoir est-il en droit de prétendre que le problème dont il fut question plus haut n'aurait pas été élucidé dans mes écrits antérieurs ? Le livre de Dessoir date de 1917. Or, dans la cinquième édition de mon livre « Comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs ? », paru en 1914, il est dit au sujet des couleurs auxquelles il est fait référence lorsqu'il s'agit de restituer de façon imagée les expériences spirituelles : « Dans toutes les descriptions suivantes, il faut être attentif au fait que, lorsqu'il est question par exemple de 'voir' une couleur, c'est d'une *contemplation spirituelle* (vision) qu'il s'agit. Quand la connaissance clairvoyante dit : 'je vois du rouge', cela signifie que je ressens en esprit et dans mon âme quelque chose qui ressemble à l'expérience physique consécutive à une impression éprouvée face à la couleur rouge. Le clairvoyant recourt donc à une analogie quand il dit : 'je vois du rouge.' Quiconque ignore cela peut être amené à confondre une vision colorée et une expérience clairvoyante authentique » {16}. Cette remarque n'était pas destinée aux gens qui lisent avec attention et compréhension mes explications de l'époque, car je ne les soupçonnais nullement de m'attribuer l'idée qu'il puisse exister des couleurs visibles accessibles sans que l'on ait besoin de se servir de ses yeux ; je pensais plutôt au lecteur superficiel capable de m'imputer par mégarde une affirmation de ce genre. J'avais donc cru nécessaire de souligner que je la considère comme totalement injustifiée. Or voilà que, trois ans après que j'eus clairement réfuté

une telle insinuation, Dessoir se permet de m'attribuer cette idée dont j'avais pourtant dit qu'elle était insensée.

Ce n'est pas tout. Dans la sixième édition de mon livre « Théosophie », également parue en 1914, le sujet en question est repris sous la formulation suivante : « On peut se représenter que ce qui est décrit ici comme 'couleur' se place devant l'âme comme une couleur physique devant l'œil. Or, une couleur psychique de cette sorte ne serait autre chose qu'une hallucination. La science spirituelle n'a absolument rien à voir avec des impressions de caractère hallucinatoire. Ce n'est en tout cas pas d'elles qu'il est question ici. Pour accéder à une idée juste de ce que nous entendons, on se référera à l'explication suivante :

Face à une couleur physique, l'âme n'éprouve pas seulement une *impression sensible*, mais réalise également une *expérience psychique*. Cette dernière varie suivant que l'âme perçoit, grâce à l'œil, une couleur jaune ou une bleue. Appelons cette expérience : 'ressentir le jaune' ou 'ressentir le bleu'. Or, l'âme qui s'est engagée sur le chemin de la connaissance réalise une expérience analogue, elle éprouve 'un sentiment de jaune' en présence d'êtres au psychisme actif, et un 'sentiment de bleu' lorsqu'elle rencontre une atmosphère psychique faite de dévotion. L'essentiel n'est point que le 'voyant' absorbé dans la représentation d'une autre âme puisse voir du bleu comme il le ferait dans le monde physique, mais qu'il fasse une expérience intérieure l'autorisant à qualifier de 'bleu' cette représentation, au même titre qu'il décrirait sur le plan physique par exemple un rideau bleu. En outre, il est *essentiel* que le 'voyant' ait conscience que cette expérience se déroule sans la participation de son corps physique ; de ce fait il acquiert la possibilité de parler de la valeur et de l'importance de la vie de l'âme se déroulant au sein d'un monde que le corps physique humain n'est *pas* capable de percevoir » {17}.

Je renonce à énumérer encore d'autres passages de mes récits susceptibles d'étayer objectivement mon point de vue au sujet du problème soulevé. Je m'en remets au lecteur capable de juger objectivement des *faits*, même quand il s'agit de l'anthroposophie ; à

lui d'apprécier ce qu'il faut penser de la manière dont Max Dessoir « restitue » ce que j'ai exposé.

Dans son article, Dessoir traite du lien entre la représentation « imaginative » et la réalité spirituelle à laquelle elle se rapporte. Ce qu'il dit là-dessus projette une lumière néfaste sur le degré de compréhension dont il fait preuve à l'égard de la manière dont j'ai tenté de décrire le niveau de conscience qui peut être atteint grâce aux organes spirituels. Il a entendu dire que, selon l'anthroposophie, l'évolution de l'humanité sur terre ne s'explique pas seulement par les moyens dont se sert l'anthropologie, mais que cette évolution est subordonnée à des forces et des entités spirituelles. Pour caractériser ce processus de l'évolution humaine j'ai, dans mon livre « La Science de l'occulte », eu recours à des représentations « imaginatives » (mais aussi à des modes de connaissance supérieurs à la pensée imaginative, ce qui toutefois est d'une importance relative dans le cadre de la présente discussion). Dans l'ouvrage en question j'ai indiqué comment la contemplation anthroposophique accède à une image des différents états que connut cette humanité et qui constituent autant de formes d'évolution déjà proches de celles que nous connaissons aujourd'hui.

J'ai également attiré l'attention sur d'anciennes formes d'évolution où l'être humain se présente sous un aspect très différent du nôtre. Pour décrire ceux-là, je n'ai pu me servir des représentations usuelles de l'anthropologie, tirées de la perception sensible ; j'ai dû faire appel à des représentations imaginatives. – Pour informer ses lecteurs de ce que j'ai exposé au sujet de l'évolution humaine Dessoir s'y prend de la façon suivante. À propos de ma description des formes évolutives proches de l'actuel stade de l'être humain, il indique que je suppose un passé lointain où existait une civilisation proto-hindoue, suivie d'autres périodes de civilisation. Il écrit textuellement : « L'Inde antique n'a rien de commun avec l'Inde moderne ; de toute façon l'ensemble de ces appellations géographiques, astronomiques et historiques n'ont qu'une signification purement symbolique. À la civilisation hindoue succède la proto-perse dirigée par Zoroastre,

lequel vécut d'ailleurs à une époque bien plus lointaine que la personnalité historique ainsi nommée.

D'autres périodes prirent la relève. Nous sommes maintenant dans la sixième période » {18}. – Ce que j'ai dit d'un passé très ancien de l'évolution, où l'humanité se présentait encore sous des formes très différentes des nôtres, Dessoir le restitue de la manière suivante : « Cet homme est apparu dans un passé très reculé que Steiner appelle l'ère lémurienne de la terre pourquoi donc ? – et dans une région qui, à l'époque, se situait entre l'Australie et le continent indien (ce qui correspond à une désignation géographique réelle et non à un symbole) » {19}. – Je ne m'attarderai pas sur le fait que ces « citations » suscitent dans l'ensemble une image caricaturale de mes récits et, de ce fait, ne sont pas en mesure de fournir au lecteur une image juste de mes descriptions. Contentons-nous d'examiner un seul point de ces « citations ». Dessoir fait croire à ses lecteurs que, selon moi, la contemplation en esprit n'a qu'une valeur symbolique et donc que l'Inde antique, où je situe un ancien noyau de civilisation, ne serait qu'un « pays symbolique ». Ensuite il critique le fait que je puisse localiser en Lémurie, située entre l'Australie et l'Inde, une période de l'évolution humaine encore plus ancienne. Cela l'amène à me reprocher une contradiction flagrante puisqu'il ressort de mon récit que je considère la Lémurie comme une réalité géographique et non comme un simple symbole.

À partir des « citations » de Dessoir, il est évident que tout lecteur ne connaissant pas ce que j'ai écrit, sera amené à conclure au caractère déraisonnable, confus et contradictoire de mon récit. – Or, dans mon livre, qu'ai-je *réellement* dit au sujet de cette région que j'ai appelée l'Inde antique ? En relisant le passage en question, on constatera que l'Inde antique, je le dis très clairement, n'est nullement un symbole, mais un continent réel ; il ne coïncide pas intégralement, mais pour l'essentiel avec le territoire que tout le monde nomme Inde {20}. Dessoir transmet donc à ses lecteurs une conception prétendue mienne, que j'aurais été incapable d'imaginer. Estimant par ailleurs que ma description de l'ancienne Lémurie correspond à la conception que j'ai effectivement de l'Inde antique,

et non au récit insensé que *lui-même* m'attribue, il me reproche une attitude contradictoire {21}.

On vient à se demander comment Dessoir réalise cette énormité de prétendre que j'aurais attribué à l'« Inde antique » un sens uniquement « symbolique ». Le contexte d'ensemble de ses propos m'amène à la conclusion suivante. Dessoir a lu quelques passages traitant des processus de l'âme que j'ai caractérisés comme constituant une voie qui mène à la contemplation spirituelle, et dont la connaissance imaginative réalise le premier degré. J'ai décrit comment l'âme, tandis qu'elle se consacre dans le calme intérieur à certaines idées, développe du fond de son être la faculté de former des représentations imaginatives. J'ai précisé que pour une telle démarche l'âme s'en tiendra de préférence à des représentations symboliques. Personne ne devrait commettre l'erreur de croire que les représentations symboliques soient autre chose qu'un *moyen* favorisant l'accès à la connaissance imaginative. Or, Dessoir pense, si la représentation imaginative est réalisée à l'aide de symboles, qu'elle n'est elle-même que symbole ; il m'attribue même l'idée que l'utilisation des organes spirituels conduit à des représentations imaginatives où n'apparaissent que des symboles et jamais des réalités.

Dessoir prétend donc au sujet de mon récit sur l'Inde antique que j'aurais fait état de symboles et non de réalités ; cette insinuation peut prêter à la comparaison suivante. En examinant l'état d'une parcelle de terre quelqu'un conclut à une récente période de pluie dans cette région. Il en fait part à une autre personne. Pour expliquer qu'il a plu il ne peut évidemment que lui transmettre ses propres *représentations*. Une tierce personne pourrait alors affirmer que selon les dires de la première, l'état de la terre ne provient pas d'une pluie réelle, mais seulement de la représentation que l'on s'est fait de la pluie. – Je ne prétends pas que les représentations imaginatives se limitent à des symboles, ni qu'elles soient elles-mêmes une réalité, mais qu'elles se rapportent à une réalité, comme c'est le cas pour toute représentation réalisée au niveau de la conscience ordinaire. Me soupçonner de ne faire allusion qu'à des réalités symboliques

revient à prétendre que le scientifique considère comme réelles les représentations qu'il se fait d'une chose, et non la chose elle-même.

Lorsque l'on lutte contre des conceptions et qu'on les énonce à la manière de Dessoir, le combat n'est pas difficile. En effet, sans se laisser gêner par rien, cet homme se drape dans sa dignité et joue le rôle d'un juge critique. Mais pour y parvenir il doit préalablement présenter une caricature de mon récit et l'abaisser au niveau de la plus parfaite absurdité, et ensuite démolir sa propre élucubration. Il écrit : « Il est contradictoire de prétendre que les faits réels résultent d'un état de chose purement contemplatif et symbolique » {22}. Or, ce genre de contrevérité ne figure nulle part dans mes écrits. M'attribuer de tels propos constitue une insinuation gratuite de la part de Dessoir. Il va même jusqu'à affirmer : « Peu importe qu'une manifestation de l'esprit soit considérée comme une activité cérébrale ou non ; ce qui compte c'est de savoir si l'esprit doit être pensé sous forme de représentations infantiles ou d'un domaine régi par ses propres lois {23}. Cette remarque appelle la réponse suivante : Je suis tout à fait de son avis pour reconnaître le niveau infantile auquel se situe l'interprétation de mes pensées qu'il offre à ses lecteurs ; toutefois, ce qu'il expose ainsi n'a rien de commun avec les conceptions que j'ai effectivement développées, et ne concerne donc que des représentations qu'il a lui-même élaborées en déformant les miennes.

Comment s'expliquer qu'un savant puisse procéder de la sorte ? Pour apporter quelques éléments de réponse à cette question, je me vois obligé de solliciter l'attention du lecteur sur un domaine qui ne lui semblera peut-être pas très amusant ; mais cette démarche s'impose, car il s'agit de démontrer *de quelle façon Dessoir lit les livres* qu'il se propose de soumettre à une analyse critique. Je dois, à cet effet, entraîner le lecteur vers des considérations philologiques au sujet des propos de Dessoir.

La manière dont j'ai développé les étapes de la civilisation humaine, se rapportant à une certaine période d'histoire, Dessoir la résume de la façon suivante : « À la civilisation hindoue succéda la protoperse... D'autres périodes suivirent. Nous sommes actuellement

engagés dans la sixième époque » {24}. On pourrait penser que cela est sans importance lorsque je reproche à quelqu'un de me faire dire : « Nous sommes actuellement engagés dans la sixième époque. » Or j'ai exposé avec la plus grande clarté que nous vivons dans la cinquième. C'est tout de même un point non négligeable. En effet, quiconque a eu l'occasion de se familiariser avec l'état d'esprit d'où procède mon récit doit admettre qu'il faut s'être grossièrement mépris sur le sens de mes explications pour pouvoir un seul instant affirmer que je puisse dire : nous vivons maintenant dans la *sixième* époque. Il ressort implicitement de mon récit que je ne pouvais faire autrement que de désigner l'actuelle période comme étant la *cinquième*. – Comment Dessoir parvient-il à un pareil malentendu ? On peut s'en faire une idée lorsque l'on compare, au moyen d'une démarche philologique, ce que j'ai dit dans mon récit et la « restitution » qu'il en donne. – Là où dans l'énoncé des périodes de civilisation j'arrive à la *quatrième* dont je situe le début au huitième siècle avant Christ, et la fin environ au XIV<sup>e</sup> ou XV<sup>e</sup> siècle après Christ, je précise encore ceci : « Au quatrième, cinquième et sixième siècle après Christ se prépare en Europe une époque de civilisation au sein de laquelle nous vivons actuellement. Elle allait progressivement prendre le relais de la quatrième, la période gréco-latine.

Il s'agit de la cinquième période de civilisation post-atlantéenne » {25}. D'après mes écrits, les événements des quatrième, cinquième et *sixième* siècles engendrent des effets qui doivent mûrir pendant quelques siècles encore pour qu'ensuite, au XIV<sup>e</sup> siècle, puisse se concrétiser le passage à la cinquième époque de civilisation dans laquelle nous vivons aujourd'hui. Dessoir semble avoir parcouru à la légère ce passage et ainsi *confondu* la succession des quatrième, *cinquième* et *sixième* siècles avec l'enchaînement des époques de civilisation. Il est vrai que cela peut arriver à toute personne qui se contente d'une lecture superficielle sans, par ailleurs, comprendre ce qu'elle lit.

Je n'avancerais pas cette hypothèse au sujet de l'attitude superficielle de Max Dessoir, si elle n'était étayée par les découvertes

suivantes que l'on peut faire en examinant de plus près sa manière de « restituer » les idées que j'ai énoncées. Pour commenter ces différents points je dois évoquer certaines représentations concernant l'enseignement anthroposophique, presque impossible à comprendre si elles ne sont pas placées dans le cadre de ce que j'ai exposé dans ma « Science de l'occulte ». S'il n'en tenait qu'à moi, je ne me permettrais jamais de les isoler de leur contexte pour les présenter ensuite au lecteur ou à l'auditeur, comme le fait Dessoir. Toutefois, puisqu'il construit sa critique sur le récit confectionné par lui à partir d'idées qui pour moi s'insèrent dans un contexte très étendu, je suis obligé de m'en tenir ici à ce qu'il a écrit. Je m'astreins donc à démontrer comment il a élaboré ce texte. Toutefois, je dois préalablement faire la remarque suivante : la description de faits de ce genre soulève d'énormes difficultés parce que le contenu de la vision spirituelle, pour être transposé en langage intelligible, a besoin d'expressions aussi précises que possible. Lorsque j'expose ce genre de données, je ne néglige aucun effort pour tirer de la terminologie disponible le maximum de précisions. Toute personne capable de se familiariser avec les rudiments de l'état d'esprit qui anime l'anthroposophie ne saurait se méprendre sur ce que je viens de dire. – Voyons maintenant comment Max Dessoir procède pour restituer mes récits {26}.

Ce que j'ai dit au sujet du chemin que doit emprunter l'âme pour accéder à l'usage des organes spirituels, Dessoir le restitue ainsi : « L'entraînement en vue d'acquérir une conscience supérieure commence, du moins pour l'être humain moderne, par une concentration intensive sur une représentation, c'est-à-dire sur une réalité purement psychique. On choisira de préférence un symbole, par exemple la représentation d'une croix noire (symbole des désirs et passions inférieurs anéantis) dont l'intersection est ornée de sept roses rouges (symbole des désirs et passions purifiés) » {27}. Cette description, du fait qu'elle est isolée de son contexte, produit inévitablement chez le lecteur une impression étrange ; tel n'est pas le cas lorsqu'elle se trouve placée dans le cadre de mon texte. Cela mis à part, je dois avouer qu'à la lecture de ce que dit Dessoir, je

trouverais cette description absurde, ou du moins y verrais-je une formulation aberrante. Car je ne perçois pas de lien intelligible entre ces deux symboles, celui des « désirs et passions inférieurs anéantis » et celui des « désirs et passions purifiés ».

Je penserais plutôt que l'homme doit anéantir ses désirs et passion inférieurs pour qu'à l'endroit de cet anéantissement apparaissent, surgis du néant, les désirs et passions purifiés. Mais pourquoi « purifiés » ? Il n'y avait rien à purifier étant donné que quelque chose de nouveau émerge là où tout s'est anéanti. À dire vrai, en tant que lecteur je ne saurais que penser d'une telle phrase. Or qu'ai-je réellement écrit à ce sujet ? Voyons ce qui figure dans mon livre. « Représentons-nous une croix noire. Elle sert de symbole pour l'aspect inférieur anéanti des désirs et passions ; et là où les barres de la croix se coupent, imaginons sept roses rouges rayonnantes formant un cercle » {28}. Force est de constater que je ne dis pas : la croix sert de symbole « pour des désirs et passions inférieurs anéantis », mais pour « l'aspect inférieur anéanti des désirs et passions ». Ces désirs et passions inférieurs ne sont donc pas « anéantis », mais « transformés » ; ils se libèrent de ce qui est inférieur et apparaissent purifiés. On peut donc voir que Max Dessoir ajuste d'abord ce qu'il critique ensuite pour le taxer de « mode de représentation puéril ». Il m'est très désagréable d'avoir à corriger de la sorte la teneur exacte d'un texte, mais je n'y suis pour rien. Par les mutilations apportées à mon texte, Dessoir m'oblige à recourir à ce genre de procédés scolaires. En effet, soit par inconscience, soit par manque d'attention, ce penseur aboutit à une falsification de mon texte. Et c'est ce texte modifié que Dessoir soumet ensuite à son analyse critique.

Voici encore un autre exemple des « citations » faites par Dessoir. Dans mon récit il est question de certains états anciens de l'évolution parcourus par la Terre avant de devenir la planète capable de servir d'habitable à l'être humain parvenu au stade actuel de son développement. Là encore, il s'agit d'une description faisant partie d'un contexte plus vaste et qui, de ce fait, dégage une image très différente de celle qu'en donne l'extrait proposé par Dessoir. Le

premier de ces états évolutifs est décrit en langage imaginaire. Pour caractériser ces états, j'ai besoin de parler d'êtres spirituels qui étaient en rapport avec la forme planétaire originelle de cette Terre ancienne. Dessoir me fait dire que grâce à ces êtres d'essence spirituelle « des processus de nutrition et d'élimination » se seraient développés au sein de cette forme planétaire originelle de la Terre. Mais ne nous attardons pas devant cette insinuation. Dessoir ajoute : « Comme ces états existent toujours, le clairvoyant peut, aujourd'hui encore, les percevoir grâce à une faculté de perception suprasensible qui ressemble à l'odorat » {29}.

Or, dans mon livre on peut lire que « les êtres d'essence spirituelle en question entretiennent des échanges avec les forces gustatives contenues à l'intérieur même de cette forme planétaire originelle et qui tantôt s'intensifient, tantôt s'estompent. Cela a pour effet de conférer au corps éthérique ou corps vital une activité que l'on peut caractériser comme un genre de métabolisme » {30}. J'ajoute encore que ces êtres introduisent de la vie à l'intérieur de cette forme planétaire originelle. « Cela engendre des processus de nutrition et d'élimination » {31}. Il n'y a rien de surprenant à ce qu'un récit de ce genre puisse susciter de la part des milieux scientifiques la plus grande réserve. Il n'est pas moins vrai qu'une analyse critique à la manière de Dessoir est inacceptable. En faisant croire qu'il restitue mon récit, il me fait dire que, grâce aux êtres en question, des processus de nutrition et d'élimination sont mis en route. Or, mon récit comporte une phrase intermédiaire entre la mention des êtres qui apparaissent et celle où il est question de la naissance de processus de nutrition et d'élimination ; cette petite phrase précise qu'il s'établit un échange grâce auquel une activité apparaît dans le corps éthérique ou corps vital de ces êtres, activité qui à son tour engendre des processus de nutrition et d'élimination au sein de la forme planétaire originelle.

Ce que Dessoir fait de mon récit peut être illustré par la comparaison suivante. Quelqu'un dit : un homme entre dans une chambre où se trouvent déjà un enfant et son père. Le comportement de l'enfant à l'égard du visiteur est tel que son père est amené à le

punir. On peut imaginer que quelqu'un puisse transformer cette phrase et dire : le fait que l'étranger soit entré dans la chambre engendre la punition de l'enfant. Peut-on déceler dans cette affirmation ce qu'a voulu exprimer l'auteur du récit ? – Dessoir me fait même dire que le clairvoyant peut connaître certains états qui apparaissent dans cette forme planétaire originelle lorsqu'il recourt à « une faculté de perception semblable à l'odorat » {32}. Or, je n'ai jamais prétendu cela. J'ai écrit que dans ces différents états des forces de nature volitive peuvent se manifester et se révéler « à la perception clairvoyante par des effets comparables à des odeurs » {33}. Je n'ai jamais dit que la perception spirituelle en question « ressemble à l'odorat », mais il ressort clairement dans mon texte que cette perception ne ressemble *pas* à l'odorat, mais que ce qui est perçu *peut être comparé* à des « odeurs ». Nous avons suffisamment expliqué plus haut quel sens l'anthroposophie attribue à ce genre de comparaisons. En déformant la teneur de mon texte Dessoir se crée la possibilité de placer la remarque suivante qui lui semble probablement très spirituelle : « Je suis surpris d'avoir à constater que 'l'odeur de sainteté' n'a pas été rapprochée ici de la 'puanteur du diable' ».

Je pourrais citer encore d'autres exemples pour illustrer comment Dessoir « restitue » mon récit, par exemple quand il me fait dire que « le phénomène d'un membre endormi est dû au corps éthérique qui se désolidarise du corps physique ». Je n'ai pourtant jamais expliqué de cette façon le phénomène objectif de l'engourdissement. J'ai seulement dit « que la sensation spécifique que l'on éprouve subjectivement provient de la séparation du corps éthérique » {34}. Sans une lecture attentive de mon récit, il n'est évidemment pas possible de mesurer la portée de mon affirmation et de se rendre compte que celle-ci n'exclut absolument pas le diagnostic objectif de la science, de même qu'il n'y a pas lieu pour l'anthropologie de récuser mon point de vue. C'est pourtant ce que Dessoir s'efforce de faire croire à ses lecteurs. Quoi qu'il en soit, je n'irai pas plus loin avec ce genre de rectifications qui sont autant de démarches lassantes pour le lecteur. Celles que j'ai mentionnées avaient pour

seul but de montrer où conduit l'attitude superficielle de Dessoir quand il lit mon ouvrage pour ensuite le critiquer.

Je désire montrer à quoi peut conduire une attitude intérieure aussi superficielle que la sienne, lorsqu'elle cherche à s'ériger en juge. Dans mon ouvrage « La direction spirituelle de l'homme et de l'humanité » je me suis efforcé d'expliquer que les forces de la vie représentative n'entrent pas, dès la naissance, dans la conscience de l'enfant ; elles ne s'y manifestent que bien plus tard. Néanmoins leur action est déjà effective avant que s'éveille cette conscience. J'ai également dit que cette activité inconsciente façonnant le système nerveux ainsi que d'autres organes est empreinte d'une sagesse largement supérieure à celle qui, par la suite, sera dirigée consciemment. Pour des raisons que je ne saurais exposer ici sans inutilement m'éloigner du sujet qui nous préoccupe, j'ai acquis la conviction que la vie représentative consciente continue à parfaire la sagesse qui agit sur la formation de l'organisme humain pendant la première enfance. Toutefois, par rapport à l'action inconsciente de la sagesse, cette vie représentative consciente ne vaut guère plus qu'un instrument construit grâce à la sagesse humaine pleinement lucide, comparé à la construction merveilleuse du cerveau humain {35}.

Le lecteur de l'ouvrage cité pourrait sans doute se rendre compte qu'une telle affirmation de ma part ne résulte pas d'une « idée spontanée », mais qu'elle constitue le résultat d'une démarche d'investigation conforme à l'enseignement anthroposophique menée préalablement. On ne saurait s'attendre à ce que je décrive dans *chacun* de mes ouvrages les détails de cette démarche. Sur ce point il faut considérer mes livres comme autant de parties d'un tout qui se complètent et se soutiennent mutuellement. Peu m'importe ici de justifier ce que j'ai dit au sujet de la sagesse consciente ou inconsciente. Ce à quoi je tiens, c'est de montrer que Dessoir se permet d'adapter un passage de mon livre et de le présenter à ses lecteurs dans la formulation suivante : « C'est pendant les trois premières années de l'existence, dont nous n'avons aucun souvenir, que le lien avec les mondes supérieurs est le plus dense. Surtout un homme qui enseigne lui-même la sagesse – selon l'aveu de Monsieur

*Rudolf Steiner* – doit se dire : lorsque j'étais enfant j'ai travaillé sur moi grâce à des forces venant du monde de l'esprit ; et le meilleur de moi que je puisse offrir maintenant est également une émanation des mondes supérieurs. Je ne saurais le considérer comme appartenant à ma conscience ordinaire » {36}.

On est en droit de se demander à quelle représentation peut accéder un lecteur du livre de Dessoir au vu de ce passage ; sans doute celle de l'auteur d'un ouvrage où il est question d'un lien entre le monde de l'esprit et l'homme connaissant, au titre duquel je me cite moi-même en exemple. Il n'est évidemment pas difficile de ridiculiser quelqu'un après lui avoir attribué une pareille absurdité. De quoi s'agit-il en vérité ? J'ai écrit dans mon livre : « Supposons quelqu'un ayant trouvé des disciples, quelques personnes qui adhèrent à ses idées. Grâce à une authentique connaissance de soi, il se rendra aisément compte que le fait d'avoir trouvé des adeptes lui donne le sentiment que ce qu'il a à dire ne vient pas de lui, qu'il s'agit en réalité de forces spirituelles issues des mondes supérieurs ; celles-ci veulent s'adresser aux adeptes et trouvent en la personne de ce maître l'outil adéquat pour se manifester. – Un tel homme aura tendance à se dire : Lorsque j'étais enfant, j'ai travaillé sur moi-même en me servant de forces provenant du monde spirituel, et ce que je puis maintenant donner comme étant le meilleur de moi doit également venir des mondes supérieurs ; je n'ai pas le droit de le considérer comme faisant partie de ma conscience ordinaire. Un homme de ce genre peut alors dire : quelque chose de démoniaque, quelque chose qui ressemble à un démon – mais ce terme « démon » pris au sens d'une puissance *bénéfique* – agit à partir du monde spirituel et se sert de moi pour atteindre les adeptes. – C'est à peu près ce que ressentit Socrate...

Maintes tentatives furent entreprises pour expliquer ce « daimôn » du philosophe. Or toute réponse passe obligatoirement par l'idée suivante : Socrate dut ressentir quelque chose de semblable à ce que nous avons caractérisé plus haut » {37}. On peut donc constater qu'il s'agissait pour moi de saisir ce « daimôn » de Socrate à la lumière de l'anthroposophie. Les avis au sujet de ce « daimôn »

sont très nombreux. On peut objectivement ne pas partager le mien, comme on peut en contester d'autres. Or que fait Max Dessoir ? Là où je cite Socrate il modifie les données pour insinuer que c'est de moi que je parle. Il introduit cette remarque : « Selon l'avis de Monsieur *Rudolf Steiner* », et il souligne mon nom pour bien le mettre en évidence. Que faut-il conclure d'une telle attitude ? Tout simplement qu'il s'agit d'une *contrevérité objective*. Que tout lecteur veuille bien juger lui-même ce qu'il faut penser d'un savant qui recourt à de tels procédés.

Dessoir ne s'arrête pas là ! En effet, après avoir ainsi falsifié ma pensée au sujet du « daimôn » de Socrate, il ajoute la remarque suivante : Le fait qu'un individu puisse être porteur de vérités supra-individuelles nous incite à nous représenter concrètement un monde de l'esprit conçu comme une chose tangible qui serait en quelque sorte reliée à l'individu par des tuyaux ou des fils de fer. Selon Hegel, « l'esprit ayant qualité objective » se transforme en un groupe de démons, et tous les spectres obscurs d'une pensée religieuse non encore purifiée resurgissent. L'orientation de cette démarche se caractérise par une vision grossièrement matérialiste des processus psychiques et conduit à une personnalisation et donc à un abaissement des valeurs spirituelles » {38}. – Une critique de ce genre exclut toute possibilité d'engager une discussion sérieuse avec son auteur. En effet, il suffit de voir ce qui se passe ! Je mentionne le « daimôn » de Socrate dont lui-même, selon les sources historiques, a parlé. Max Dessoir affirme que cet « esprit ayant qualité objective » de Hegel se transforme en un « groupe de démons » à la suite de ce que j'ai écrit au sujet de l'élément démoniaque {39}. Ce que j'ai vraiment dit, Dessoir le déforme étrangement pour ensuite persuader ses lecteurs que l'on peut, selon ma conception, affirmer que cet esprit ayant qualité objective, de Hegel, est synonyme d'un « groupe de démons ». – Pour voir ce que vaut l'affirmation de ce savant, il suffit de consulter mes « *Énigmes de la Philosophie* » {40}.

Tous mes propos, on l'aurait vite constaté, tendent à éviter que cet « esprit ayant qualité objective » de Hegel puisse être assimilé, si peu soit-il, à la notion de « démoniaque ». Prétendre qu'un représentant

de l'anthroposophie puisse penser que « l'esprit ayant qualité objective » de Hegel se transforme en un groupe de démons » revient à énoncer une contrevérité flagrante. Celui qui procède de la sorte ne peut même pas se retrancher derrière l'excuse : certes, Steiner s'explique en d'autres termes, mais je suis amené à penser que ses hypothèses anthroposophiques conduisent aux conclusions ici indiquées. Il apparaît tout simplement que Dessoir est incapable de comprendre ce que j'ai dit au sujet de « l'esprit ayant qualité objective » de Hegel. Après ce saut de Socrate à Hegel, Max Dessoir ajoute encore le jugement suivant : « L'incapacité d'accéder à une compréhension réelle et objective des choses engendre une fantaisie que n'entrave aucune considération scientifique... » {41}. – Les lecteurs de mes ouvrages qui les comparent avec la façon dont Dessoir restitue mes pensées sauront sans doute admettre qu'à mon tour je me permette de paraphraser la citation que je viens de donner et que je la formule ainsi : incapable d'accéder à une compréhension correcte des sujets traités dans mes ouvrages, Dessoir engendre les élucubrations les plus superficielles qui soient et qui, de surcroît, sont objectivement fausses, pour les imputer ensuite à l'anthroposophie.

Max Dessoir informe ses lecteurs qu'il a utilisé, en plus de la 5<sup>e</sup> édition de ma « Science de l'occulte », « un grand nombre d'autres ouvrages » {42}. Sa façon de s'exprimer, que nous venons d'illustrer, ne permet guère de saisir ce qu'il veut dire lorsqu'il prétend avoir « utilisé » « un grand nombre » de mes ouvrages. J'ai examiné de près le passage de son livre où il parle de l'anthroposophie, car je désirais savoir quels ouvrages, outre la « Science de l'occulte », y avaient laissé des traces. Je dois conclure que ce « grand nombre d'autres ouvrages » se réduit à trois petites publications : « Les guides spirituels de l'homme... » (64 pages), une conférence intitulée « Le sang est un suc très particulier » (48 pages) et l'étude « Réincarnation et Karma » (46 pages). Dans une annotation il mentionne également ma « Philosophie de la Liberté » parue en 1894 {43}. Bien qu'étant personnellement réticent à commenter cette annotation, je dois le faire afin qu'apparaisse à quel point la

perspicacité scientifique de Dessoir est défaillante même sur des aspects accessoires. Il écrit : « La Philosophie de la Liberté » (1894 Berlin), premier ouvrage de Steiner, ne contient que les amorces d'un enseignement fondamental... » Dessoir prétend qu'il s'agit là de mon « premier ouvrage ». En réalité les débuts de mon activité littéraire remontent à 1883, date où parut le premier tome de mes « Introductions et notes aux œuvres scientifiques de Goethe », donc onze ans plus tôt que Dessoir ne situe mon « premier ouvrage ».

En effet, « La Philosophie de la Liberté » avait été précédée par trois tomes des œuvres scientifiques de Goethe dont j'avais assuré les commentaires, par mon livre « Traits fondamentaux d'une théorie de la connaissance de la conception goethéenne du monde », paru en 1886 {44}, par mon étude de 1889 « Goethe, père d'une esthétique nouvelle » {45} ainsi que par mon ouvrage « Vérité et Science », de 1892 {46}, qui établit les fondements de ma conception du monde. Je ne me serais pas attardé sur la manière singulière dont Dessoir consulte les ouvrages qu'il se propose d'analyser s'il ne m'avait pas semblé indispensable de rappeler ceci : toutes les idées maîtresses contenues dans ma « Philosophie de la Liberté » figurent déjà dans les ouvrages antérieurs. « La Philosophie de la Liberté » n'en est que la synthèse. Elle confronte ces idées avec les diverses théories et les systèmes philosophiques de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans cette « Philosophie de la Liberté », j'ai voulu présenter sous une forme systématique et organique ce qui figurait déjà dans certains de mes livres publiés au cours des dix années précédentes. Il s'agit de sujets traitant des fondements de la théorie de la connaissance ainsi que de considérations philosophiques et éthiques inhérentes à une conception qui vise l'aperception du monde de l'esprit.

Après s'être exprimé de cette façon au sujet de mon « premier ouvrage », Dessoir ajoute encore la remarque suivante : « Il est dit dans ce livre que l'homme, ayant emprunté quelque chose à la nature, devient capable, par la connaissance de son propre être, de résoudre l'énigme de la nature. Lorsqu'il pense, une activité créatrice précède l'acte de connaissance ; pour ce qui est de la nature, sa genèse se réalise sans notre participation ; ce que nous savons d'elle

résulte donc d'une démarche de connaissance a posteriori. L'intuition n'est ici que la forme sous laquelle un contenu de pensée se manifeste d'abord. » Il s'agit maintenant de vérifier si ma « Philosophie de la Liberté » contient le moindre passage pouvant donner lieu à un résumé d'une trivialité aussi énorme. Après avoir longuement confronté mes idées avec celles d'autres courants philosophiques, j'ai essayé de montrer dans mon livre que les résultats de l'observation sensible ne constituent *pas* la réalité totale. L'image du monde produite par les sens demeure donc une réalité incomplète.

Je me suis efforcé d'expliquer que l'organisme humain conduit nécessairement à cette imperfection. Ce n'est pas la nature qui dissimule à l'homme ce qui fait défaut à l'image sensible et l'empêche de connaître l'être de la nature, mais *c'est l'homme* qui est constitué de telle sorte qu'il ne peut accéder à l'aspect spirituel de l'image du monde tant qu'il ne dépasse pas le niveau de connaissance limité à la seule observation. La pensée active permet de s'engager sur la voie qui conduit à cet aspect spirituel. D'après ma conception philosophique, une réalité (esprit) est *immédiatement présente* dans la pensée active, alors que cela n'est pas encore le cas au niveau de l'observation pure. Ce qui précisément caractérise ma théorie de la connaissance en tant que base de la science spirituelle c'est le fait que l'intuition, dans la mesure où elle s'exprime par la pensée, je ne la considère pas seulement comme la 'forme' par laquelle un contenu de pensée se manifeste d'abord. » Dessoir se permet donc de présenter à ses lecteurs le *contraire* de ce qui est réellement exposé dans ma « Philosophie de la Liberté ». – Pour s'en convaincre il suffit d'examiner les passages suivants : « Avec la pensée nous disposons de l'élément qui relie notre individualité particulière au cosmos, pour former un tout. Tant que nous restons dans le domaine des sensations, des sentiments (et de l'acte de perception) nous sommes des êtres isolés ; mais lorsque nous pensons, nous sommes l'être un et total qui pénètre toutes choses... » {47}. « La perception n'est donc pas une chose achevée, définitive ; elle ne représente qu'une seule face de la réalité totale. L'autre face, c'est le concept. L'acte de

connaissance est la synthèse de la perception et du concept... » {48}. Si le contenu perceptif nous est donné du dehors, le contenu idéal, au contraire, a sa source en nous-mêmes. Nous pouvons désigner par *intuition* la forme sous laquelle il surgit de prime abord. L'intuition est à la pensée ce que *l'observation* est à la perception. Intuition et observation sont les sources de notre connaissance » {49}.

Je dis donc clairement que l'intuition est le *mode d'expression* pour la forme par laquelle la réalité spirituelle incluse dans un contenu de pensée se manifeste de *prime abord* dans l'âme humaine, avant même que celle-ci ait découvert que cette expérience intérieure de la pensée contient l'aspect de la réalité qui n'est pas encore donné par l'acte de perception. C'est pourquoi j'ajoute cette précision : l'intuition « est à la pensée ce que *l'observation* est à la perception ». En conséquence, même lorsque Max Dessoir *semble* citer textuellement ma pensée, il est capable de dire le contraire de ce que je veux exprimer. Dessoir me fait dire : « l'intuition *n'est que* la forme sous laquelle un contenu de pensée se manifeste d'abord » {50}. Pour éviter qu'apparaisse le non-sens du « *n'est que* » limitatif dont il fait usage, il néglige de citer la phrase suivante de mon texte. Or j'ai dit que l'intuition « *n'est pas que* » la « forme sous laquelle un contenu de pensée se manifeste d'abord », mais elle est la manifestation d'une réalité spirituelle au même titre que la perception est la manifestation d'une réalité matérielle. Quand je dis : la montre apparaît d'abord comme contenu de ma poche de veste ; elle me permet de mesurer le temps ; – il est inadmissible que l'on puisse prétendre que j'ai dit : la montre « *n'est rien d'autre que* le contenu de ma poche.

Dans le cadre de mes publications, ma « Philosophie de la Liberté » constitue la théorie de la connaissance sur laquelle repose la science spirituelle anthroposophique que j'enseigne. Un chapitre de mon livre « Les Énigmes de la philosophie » {51} est consacré à ce sujet. J'y ai démontré comment mes livres « Vérité et Science » et la « Philosophie de la Liberté » conduisent directement à l'« anthroposophie ». Dessoir n'a pas consulté les deux tomes de mes « Énigmes de la philosophie » ; cela ne l'empêche pas de susciter

chez ses lecteurs pas mal de malentendus concernant la « longue liste » des ouvrages étudiés et qui en fait ne porte que sur trois brochures : « Les guides spirituels de l'homme... », « Le sang est un suc très particulier », et « Réincarnation et Karma ». Dans la première de ces petites publications, je me suis efforcé de dévoiler comment certaines forces concrètes d'essence spirituelle interviennent dans le cours de l'évolution spirituelle de l'humanité. Je n'ai pas caché à mes lecteurs que je savais fort bien à quel point le contenu de ce texte risquait de susciter des malentendus.

En effet, j'ai expressément dit dans la préface que tout lecteur ne connaissant pas les idées de base, risquait de n'y voir que « l'expression d'une fantaisie débridée ». Les prémisses auxquelles je fais allusion dans cette préface concernent seulement le contenu de mes deux ouvrages « Théosophie » et « La Science de l'occulte ». C'était en 1911. Puis en 1914 fut publié le livre « Les Énigmes de la philosophie », seconde édition d'un ouvrage en deux tomes paru en 1900 et 1901 sous le titre « Conceptions philosophiques du XIX<sup>e</sup> siècle ». Dans ces « Énigmes de la philosophie » j'ai également exposé la genèse de la théorie des atomes, et comment je vois l'insertion, par exemple, de Galilée dans le cours du développement spirituel de l'humanité. Je l'ai fait sans utiliser d'autres références que celles fournies par l'histoire des sciences, et donc accessible à tout le monde {52}. Certes, ce que j'ai écrit porte mon empreinte, mais *cet article-là* ne contient rien d'autre que ce qui figure dans tout manuel d'histoire de la philosophie. Ma brochure « Les guides spirituels... » constitue une tentative d'exposer comment des forces d'essence spirituelle peuvent concrètement avoir un effet sur le cours de l'évolution spirituelle de l'humanité.

J'avais d'ailleurs déjà traité ce sujet dans un autre livre en veillant à ce que mon exposé soit « accessible à tout le monde ». Séparé du contexte de la brochure « Les guides spirituels... » ce passage ne devrait, à mon avis, être restitué que de la façon suivante : La méthode historique courante admet l'existence de forces « qui sont évidentes pour tout le monde », mais dans l'histoire spirituelle de l'humanité agissent encore d'autres forces, d'essence suprasensible,

dont l'accès est réservé à l'investigation spirituelle. Et ces forces agissantes se conforment à des lois précises que l'on peut connaître. À la manière dont se manifestent les forces de la connaissance durant la période d'évolution de l'humanité que nous appelons l'époque égypto-chaldéenne (du quatrième au premier millénaire avant J.C.) nous voyons que ce sont des entités agissantes qui apparaissent à nouveau, bien que sous une forme différente, à l'époque où naît la théorie des atomes. La genèse et le développement de l'atomisme me semblent révéler la présence d'entités spirituelles agissantes qui étaient déjà apparues sous une autre forme dans la pensée de l'ère égypto-chaldéenne {53}.

Il suffit de consulter rapidement ce que j'ai exposé à ce sujet pour constater que l'anthroposophie n'a jamais cherché à brouiller la vision de l'histoire. Si j'ai affirmé la présence concrète d'entités spirituelles agissantes dans le cours de l'évolution de l'humanité, ce n'est nullement pour substituer au règne observable un ensemble hétéroclite d'anthropomorphismes et d'analogies, ou pour le refouler dans les profondeurs obscures d'une fausse mystique. À ce sujet Max Dessoir trouve les moyens de dire à ses lecteurs : « Non – le rapporteur le plus patient ne peut conserver plus longtemps son calme. Tout le monde sait comment est née la théorie des atomes et quel fut son développement depuis l'antiquité. Et voilà que surgit un individu qui implore l'aide du grand et mystérieux inconnu ! » {54} – En étudiant mes « Énigmes de la philosophie », on peut constater ceci : ce qui est évident pour tout le monde, à mon tour je l'expose en sorte que tout le monde puisse le saisir ; je dis pour ceux qui sont capables de le comprendre, que ce qui est évident pour tout le monde contient un élément qui ne l'est pas et que seule la contemplation spirituelle est à même de saisir. Ma remarque n'a rien à voir avec un « grand et mystérieux inconnu », mais se réfère à une *connaissance* accessible par les moyens qu'offre l'anthroposophie {55}.

J'ai démontré le caractère inadmissible des propos de Dessoir lorsqu'il prétend que j'évoque ma propre personne là où je parle de Socrate. Par contre, il ressort du contexte que sa remarque en page 34 de son livre ne concerne que lui-même. Pour comprendre ce qu'il

dit là, il faut savoir que Dessoir distingue dans toute prise de conscience deux zones, l'une centrale, l'autre périphérique. Il affirme que les contenus de la conscience passent sans cesse de l'une à l'autre. Lorsqu'ils entrent dans la zone périphérique ils acquièrent un aspect particulier. Ils perdent en précision, sont moins caractéristiques et deviennent plus vagues. La zone périphérique mène une existence secondaire. Il existe cependant deux voies lui permettant d'accéder à une activité plus autonome. Par rapport à notre problème la première est négligeable. Pour la seconde, par contre, Dessoir explique que « l'autre voie menant à l'autonomie se déroule de telle sorte que la zone périphérique se maintient en tant que *conscience complémentaire qui accompagne la conscience principale*, mais elle s'élève à une plus grande précision et à une combinaison plus parfaite de ses contenus. Ceci lui confère un rapport entièrement nouveau avec l'activité pleinement consciente de l'âme qui se déroule simultanément.

L'image suivante permettra de mieux comprendre : à partir du centre d'un cercle, un complexe glisse vers la périphérie ; il ne se dissout pas en une masse nébuleuse, mais conserve partiellement sa cohésion et sa précision » {56}. Dessoir ajoute encore l'exemple suivant : « Dans mes discours j'ai parfois à exposer des idées dont le maniement m'est habituel. Il m'arrive alors que certains concepts et mots glissent vers cette zone et mon attention est accaparée par d'autres sujets. Je continue néanmoins de parler, mais en quelque sorte sans la participation de ma conscience. Il m'est arrivé d'être surpris par un brusque silence dans la salle, pour ensuite me rendre compte qu'il était la conséquence de mon propre silence ! Il s'avère donc que des combinaisons de représentations et des jugements peuvent parfaitement bien être réalisées au niveau du 'subconscient', surtout quand il s'agit d'abstractions. Le débit verbal qui les accompagne se maintient sans difficultés dans les voies habituelles. » – Je dois dire que si je soupèse toute la portée de ce que Dessoir raconte, je préférerais pouvoir supposer qu'il ne s'agit pas ici de son expérience personnelle, mais seulement de l'évocation d'observations faites chez d'autres orateurs.

J'espère pour lui que les mots « je » et « me » ne reflètent que le choix d'un style de langage dont il use pour s'exprimer comme s'il se mettait à la place des autres. Mais le contexte où se trouvent ces phrases n'incite guère à ce genre d'explication. Pour qu'elle soit valable, il faudrait admettre que Dessoir ait commis une bévue stylistique comme cela arrive à tant d'autres écrivains piégés par la précipitation que leur impose notre époque. – Quoi qu'il en soit, l'essentiel ici est de savoir qu'une attitude intérieure où le subconscient joue un rôle si important dans un cas comme celui de conférencier décrit par Dessoir, constitue un des premiers défauts à surmonter, si l'on veut accéder à la compréhension de la connaissance anthroposophique. Celle-ci exige précisément le contraire : s'ils veulent avoir un rapport avec le monde spirituel authentique, les concepts doivent être intérieurement pénétrés par la conscience. Dans le domaine de l'anthroposophie, il est impensable qu'un orateur puisse continuer à parler alors que « son attention » est accaparée « par d'autres choses ». En effet, pour saisir l'enseignement anthroposophique il faut prendre l'habitude de ne pas dissocier la direction de son attention de celle du débit des représentations voulu par l'orateur. Il ne persistera pas à parler de choses dont son attention s'est détournée, puisqu'il n'est plus en mesure de *penser* à ce qu'il dit.

En observant comment Max Dessoir transmet à ses lecteurs le contenu de mon opuscule « Le sang est un suc très particulier », je constate ceci : lorsque son attention est déviée vers « autre chose », non seulement il ne s'arrête pas de parler, mais dans une telle situation il *continue même d'écrire*. Citant ma phrase « le sang capte les images du monde extérieur, après que le cerveau les ait intériorisées » {57}, il la commente de la façon suivante : « Une méconnaissance monstrueuse des données de la réalité s'ajoute à l'assertion aussi indémontrable qu'incompréhensible selon laquelle l'homme de la préhistoire, grâce aux 'images captées par le sang', pouvait se souvenir des expériences de ses ancêtres » {58}. – Le lecteur qui prend la peine de replacer ces citations dans le contexte de mon opuscule et tient compte de mon avertissement qui figure à

la page dite : « je dois recourir à des métaphores pour exposer les processus complexes dont il est question ici », – ne tardera pas de juger la manière dont Dessoir transmet ma pensée. – Imaginons un instant ce que cela donnerait si je résumais le livre de Max Dessoir « Au-delà de l'âme » en expliquant à mes lecteurs : voilà un homme qui prétend que le sang qui coule « dans nos veines » est « le sang de nombreux millénaires ».

Et si j'ajoutais qu'il s'agit là d'une affirmation aussi indémontrable et incompréhensible que cette autre assertion : « Derrière la surface de la conscience il existe à coup sûr un espace obscur, riche de contenu et dont les modifications déterminent la courbure de la surface. » Ces deux phrases figurent dans le livre de Dessoir, la seconde en page 1 et l'autre, celle qui parle du « sang de nombreux millénaires », à la page 12. Ces phrases sont tout à fait justifiées dès lors que Max Dessoir se sert de « paraboles ». Or, que pouvons-nous constater ? Là où je suis obligé de procéder comme lui, – non sans le souligner expressément, – Dessoir s'en saisit pour forger l'arme dont il a besoin pour me combattre. – Il fait état de « l'essence spirituelle » que j'ai évoquée et dont il estime qu'il s'agit dans l'ensemble « d'une vision grossièrement matérialiste de processus psychiques qui conduit à une personnalisation et donc à un abaissement des valeurs spirituelles » {59}.

Par rapport à ce que j'ai exposé dans mon livre, cette affirmation est aussi peu sensée que si je prétendais à mon tour : lorsqu'un penseur se permet d'affirmer « bien que la comparaison ne soit pas parfaite, on peut dire que l'instant de prise de conscience est comme un cercle dont la périphérie est noire, le point central blanc et les parties intermédiaires en dégradés gris », – je pourrais également dire maintenant « qu'il s'agit dans l'ensemble d'une vision grossièrement matérialiste de processus psychiques ». Et le penseur grotesque qui compare l'instant de prise de conscience à un cercle allant du blanc au gris et au noir n'est autre que Max Dessoir {60}. Bien entendu, il ne me viendrait pas à l'idée de l'attaquer sur ce point, car je sais qu'il n'aspire pas à une interprétation grossièrement

matérialiste des processus psychiques. Or, c'est précisément ce *genre d'attaques* qu'il dirige contre moi.

On comprendra aisément que face à une critique basée sur les prémisses de Dessoir, il est absolument impossible d'engager une discussion sur le sens à donner à la loi du destin, telle qu'elle apparaît du point de vue de l'anthroposophie. Je devrais reproduire ici de longs passages tirés de mes livres pour montrer comment mes conceptions sur la destinée humaine ont été scandaleusement déformées par Dessoir. En effet, il dit ceci : « Manifestement il s'agit ici de dévoiler un prétendu rapport de cause à effet, applicable au monde de l'esprit (la causalité ne semble donc pas être l'affaire exclusive du règne expérimental accessible à l'intelligence). L'être humain qui se perfectionne tout au long d'une série d'existences est soumis à la loi du karma. Selon elle tout acte engendre nécessairement des conséquences. Ainsi, par exemple, sommes-nous responsables de toute la détresse actuelle ; elle est la conséquence de nos vies précédentes » {61}.

Le second volume de mon « Introductions et notes aux œuvres scientifiques de Goethe » (1887) contenait déjà le passage suivant : « L'explication d'un processus naturel exige un retour à la cause correspondante : retrouver le producteur d'un produit donné. Lorsque je perçois un effet et que j'en cherche la cause, je détiens deux perceptions qui pourtant ne satisfont pas ma soif de comprendre. Je dois remonter aux lois qui sont à l'origine de telle cause ayant produit tel effet. Les choses sont différentes quand il s'agit de l'activité humaine. Ici, la loi qui cause un phénomène entre d'elle-même en action ce qui engendre un produit se manifestant de lui-même sur la scène où se déroule l'action. Nous avons affaire à une présence manifestée se suffisant à elle-même, et où nous n'avons pas à nous interroger sur une quelconque origine cachée » {62}. Ce que j'ai voulu dire est absolument clair : la façon dont on procède pour trouver les causes d'un processus de la nature ne s'applique pas à l'action humaine. Il s'agit de tout autre chose. Mes idées sur l'enchaînement du destin sont étroitement apparentées à celles sur la

source de la volonté humaine. Elles ne sauraient se référer à la loi de la causalité en usage dans les sciences naturelles.

C'est pourquoi je me suis efforcé, dans mon livre « Théosophie », de faire comprendre que je suis très loin d'admettre une répercussion directe des événements d'une existence humaine sur la suivante selon le principe de cause à effet en usage dans la recherche scientifique. Max Dessoir déforme grossièrement ce que je dis au sujet du destin, lorsqu'il insère dans son analyse le commentaire suivant : « la causalité ne semble donc pas être l'affaire exclusive du règne expérimental accessible à l'intelligence. » – Il se crée la possibilité de faire cette remarque en puisant dans mon opuscule « Réincarnation et Karma » une phrase que j'avais formulée pour résumer une longue explication. Or, c'est l'ensemble de ce passage qui justifie la présence de cette petite phrase. Après l'avoir isolée, Dessoir peut alors exercer sa critique sans frais. Voici ce que j'avais écrit : « Tout ce dont je suis capable, et que je fais au cours de mon existence présente, n'est ni isolé, ni miraculeux, mais apparaît comme la conséquence de formes d'existence antérieures de mon âme, et constitue la cause de formes à venir » {63}. En prenant la peine de relire cette phrase à la suite du passage qu'elle résume, il apparaît que la notion de causalité valable en sciences ne s'applique pas à ma conception ; ce n'est pas ainsi que je conçois la répercussion *d'une forme d'existence à une autre*.

L'usage abrégé de la notion de « causalité » ne saurait se faire sans que la référence soit claire, ou que l'on puisse supposer le lecteur informé. Le passage qui précède cette courte phrase interdit toute interprétation autre que celle-ci : tout ce dont je suis capable et que je réalise au cours de ma vie présente est la conséquence de formes d'existence antérieures de mon âme, dans la mesure où les causes de mon savoir et de mon savoir-faire *au cours de la vie actuelle* sont en rapport avec d'autres formes de vie, et que ce rapport ne soit pas celui de la causalité ordinaire ; et tout ce dont je suis capable et que je réalise est en rapport avec des formes d'existence ultérieures de mon âme, dans la mesure où ce savoir et ce savoir-faire est, dans la vie présente, la cause d'effets qui, à leur tour, entretiennent un

rapport avec le contenu de formes de vie à venir, lequel rapport n'a rien à voir avec la notion courante de la causalité. – En étudiant mes livres, il est facile de constater que je n'ai jamais défendu une notion de karma qui soit incompatible avec l'idée de la liberté humaine. Dessoir aurait pu s'en rendre compte même s'il s'était contenté de ne consulter que « La Science de l'occulte », où il est écrit : « Quiconque pense que la liberté humaine est... incompatible avec la prédestination de l'état futur des choses, devrait songer que le libre vouloir de l'homme ne dépendra pas de ce que les choses prédestinées seront plus tard ; il devrait également se dire que cette liberté dépend de sa décision de s'installer d'ici un an dans une maison dont il établit actuellement les plans » {64}. Même si ce passage ne s'applique pas directement aux rapports entre les différentes périodes d'incarnation de l'homme, il ne pourrait tout de même pas avoir été rédigé par un individu qui subordonne les destins des vies terrestres successives aux lois de la causalité scientifique.

Dessoir ne laisse nulle part transparaître le soin qu'il aurait mis à vérifier si mon enseignement anthroposophique est philosophiquement fondé et s'accorde avec le point de vue des sciences. Par contre, il avance des affirmations qui n'ont pas le moindre rapport avec ce que j'ai écrit. Il dit par exemple {65} : « quand nous apprenons que la médecine médiévale se référait au Zodiaque pour établir une classification de l'homme et considérait les doigts de la main comme autant de sous-sections des mesures célestes, – ou quand nous lisons chez Rudolf Steiner que la plante, avant d'être fécondée, se trouve dans la même situation que la Terre avant la séparation du Soleil, nous détenons un exemple classique attestant le principe selon lequel le microcosme reflète le macrocosme » {66}. Si cette remarque de Max Dessoir était aussi juste qu'elle est en réalité fautive, mes conceptions anthroposophiques pourraient aisément être versées dans le pot où stagnent déjà d'autres idées de dilettantes, celles qui se présentent actuellement sous l'étiquette de la mystique ou de la théosophie etc... À vrai dire, cette affirmation, à elle seule, prouve déjà que son auteur est

incapable de comprendre l'anthroposophie, tant au point de vue philosophique que méthodique, sans parler de la terminologie qui lui échappe. Au fond, la critique de cet homme ressemble plutôt à une multitude de ripostes visant l'anthroposophie. Dès lors, toute discussion est vaine parce que ces ripostes ne constituent pas une critique de l'objet, mais s'attaquent à une caricature gratuite, élaborée de toutes pièces, pour, dans un second temps, être démolie sans trop de difficultés.

Il me semble tout à fait impensable qu'un individu capable de comprendre de quoi relève l'anthroposophie puisse l'assimiler à toute cette littérature burlesque où l'on trouve pêle-mêle l'étude de J.A. Louvier sur le Faust, l'étrange mystique raciste de Guido List, la Christian Science, et tout ce que Dessoir appelle le « néobouddhisme ». – Je m'en remets aux lecteurs intéressés par mes ouvrages pour apprécier si Dessoir a raison de dire que mon enseignement « traduit une pensée bien pauvre quand il se contente de demander d'admettre que ce qui est exposé n'est pas insensé (on peut imaginer beaucoup de choses improbables et infructueuses), de renoncer à examiner et à questionner, à douter et à soupeser, dès lors que l'on décrète : la Science de l'occulte dit ceci ou cela » {67}. On trouve chez Dessoir, par exemple, le commentaire suivant : « Le lecteur innocent se laissera peut-être corrompre par les exemples intercalés ou les prétendues explications données au sujet de certaines expériences... » {68}. Cette remarque peut tout au plus m'amener à penser que le « lecteur innocent » du livre de Dessoir se laissera peut-être abuser par toutes ces citations tirées de mes ouvrages et interprétées en dépit du bon sens, ainsi que par la transposition fantaisiste de mes pensées, dans le but de les ridiculiser. – Bien que toute discussion avec ce détracteur soit *d'avance* condamnée à la stérilité, j'ai tout de même estimé qu'il était de mon devoir de m'expliquer ici. En effet, il me semble indispensable de montrer par cet exemple à quel genre de controverses l'anthroposophie est confrontée. Il existe encore beaucoup trop de « lecteurs innocents » qui jugent une aspiration spirituelle comme la nôtre d'après des ouvrages du niveau de celui de

Dessoir, et ne prennent pas la peine de remonter à la source, croyant que la caricature qui leur est présentée reflète réellement l'enseignement soumis à une analyse critique.

Je laisse à mes lecteurs le soin d'apprécier dans quelle mesure il faut attacher une importance aux assertions de Dessoir. Sa façon de lire mes œuvres l'amène à proclamer que « j'entretiens, certes, quelques liens avec les sciences », mais que « je n'ai pas vraiment assimilé l'esprit scientifique » {69}. De tels propos prouvent qu'il ne comprend guère le but que je poursuis. – Ce serait presque un miracle si son attitude ne le conduisait pas à ajouter : « la grande masse de ses adeptes renonce à toute pensée autonome » {70}. Ceux que l'on a l'habitude d'appeler mes « adeptes » ne s'étonnent plus d'être à tout propos traités de la sorte ! Certes, tout courant spirituel attire des « adeptes » aux qualités douteuses. Mais l'important est de savoir si peut-être d'autres, et non ceux-là, sont représentatifs du caractère de ce mouvement. Connaît-il mes « adeptes » ? Sait-il vraiment combien parmi eux sont loin d'avoir renoncé à toute pensée autonome ? Il ignore sans doute que certains dont la maîtrise de la pensée est incontestable, ne sont pas dupe et ont clairement perçu l'insuffisance scientifique de conceptions fabriquées à la manière de Dessoir. Ces authentiques penseurs ne dédaignent pas de s'adresser là où est développé un chemin méthodique permettant de faire les premiers pas dans le monde de l'esprit, tâche que je m'efforce de réaliser de mon mieux. Le jour viendra peut-être où l'on jugera avec plus d'équité ceux qui aujourd'hui sont capables d'un effort de la pensée suffisant pour ne pas compter parmi les « lecteurs innocents » de Max Dessoir {71}.



### III

#### FRANZ BRENTANO (Éloge posthume)

Pour les raisons évoquées dans la précédente partie de ce livre, il s'avère que l'ouvrage de Max Dessoir « De l'au-delà de l'âme » ne se prête pas à un examen satisfaisant des rapports possibles entre l'anthropologie et l'anthroposophie. Je pense toutefois que cette relation peut apparaître clairement à partir de l'exposé suivant que j'avais pourtant rédigé dans un autre but, celui de faire l'éloge du philosophe *Franz Brentano* décédé en mars 1917 à Zurich. La disparition de ce penseur pour lequel je nourrissais la plus grande estime eut pour effet de me faire une nouvelle fois ressentir au plus profond de moi-même l'importance considérable de son œuvre. C'est ce qui me décida à rédiger le texte suivant.

\*

Qu'il me soit permis de présenter d'un point de vue anthroposophique un tableau de la philosophie de Franz Brentano, dont malheureusement l'œuvre fut interrompue par sa mort. Je pense que mon engagement dans l'anthroposophie ne risque pas de m'entraîner à une appréciation partielle de sa conception du monde, et ceci pour deux raisons. D'abord il est certain que personne ne saurait reprocher à ce penseur d'avoir manifesté un penchant, si minime soit-il, en faveur du courant anthroposophique. S'il avait été amené à émettre un jugement à l'adresse de l'anthroposophie, il

l'aurait sans doute récusée très énergiquement. Ensuite, je suis à même, étant donné le point de vue que j'ai choisi, d'éprouver à l'égard de la philosophie de Franz Brentano un sentiment de respect sans réserve.

En ce qui concerne le premier point, je ne pense pas me tromper en disant que si Brentano avait pu se faire un jugement au sujet de l'anthroposophie telle que je la conçois, il serait parvenu à une appréciation identique à celle émise par lui sur la philosophie de Plotin. Comme pour cette dernière, il aurait probablement pu dire aussi de l'anthroposophie : « Obscurité mystique et libre épanchement de la fantaisie au sein de régions inconnues » {72}. Sans doute aurait-il conseillé d'être prudent à l'égard de l'anthroposophie comme du néoplatonisme « afin de ne pas s'égarer, tenté par une vaine apparence, dans les dédales d'une pseudo-philosophie » {73}. Il aurait peut-être même trouvé que la pensée anthroposophique reflète trop l'amateurisme et de ce fait ne mérite même pas d'être associée aux philosophies de Fichte, Schelling et Hegel, au sujet desquels il émit d'ailleurs, lors de son discours inaugural à l'Université de Vienne, le jugement suivant : « L'époque récente fut peut-être une période de décadence où tous les concepts s'entremêlèrent dans un flou trouble et où il n'y eut plus la moindre trace d'une méthode adéquate et systématique » {74}. Je pense réellement que tel aurait été le jugement de Brentano ; or j'estime non seulement que cette appréciation n'est pas fondée, mais encore qu'il eût été injuste de comparer l'anthroposophie aux systèmes philosophiques auxquels ce penseur l'aurait peut-être associée.

Au sujet du second motif qui m'incite à m'expliquer avec la philosophie de Brentano, je puis avouer que je considère sa pensée comme une des performances les plus séduisantes dans le domaine de la recherche psychologique contemporaine. Certes, je n'ai pas souvent eu l'occasion d'assister au cours qu'il donna, il y a trente-six ans de cela, à Vienne. Toutefois, dès cette époque j'ai suivi avec le plus grand intérêt son activité littéraire. Compte-tenu de mon désir de connaître sa pensée, j'ai toujours regretté les longues périodes de silence entre ses publications. Les publications occasionnelles

laissent entrevoir un vaste domaine rempli de pensées non exprimées dont cet éminent personnage gardait le secret ; c'est un peu comme si on percevait par une petite ouverture un espace plein de trésors. Il les portait en lui et semblait se consacrer à toujours mieux formuler la haute sagesse à laquelle il aspirait. En 1911, après une longue pause, il publia sa brillante étude sur Aristote « La théorie d'Aristote sur l'origine de l'esprit humain » et réédita la partie principale de son traité de psychologie, assorti d'« additifs » extrêmement perspicaces. Cette lecture me procura une succession de joies immenses {75}.

Face à Franz Brentano, je me sens pénétré d'un sentiment que l'on acquiert, selon moi, lorsqu'on possède la conviction scientifique qui découle de l'optique anthroposophique. Je m'efforce de voir le côté positif de sa pensée, sans pour autant me faire d'illusions sur le fait que *son* opinion à l'égard de l'anthroposophie aurait non seulement pu être, mais nécessairement dû être du genre auquel j'ai précédemment fait allusion. Si j'évoque cela, ce n'est nullement dans un but d'autocritique prétentieuse concernant mon attitude face à des conceptions opposées ou divergentes de la mienne ; mais je connais les nombreux malentendus suscités par les jugements que j'ai portés sur d'autres orientations spirituelles, du fait précisément que dans mes ouvrages je me sois très souvent laissé imprégner par le sentiment décrit plus haut.

Les pensées fondamentales qui, en 1868, ont conduit Brentano à énoncer son principe directeur me semblent pénétrer méthodiquement l'ensemble de son investigation psychologique. Lorsqu'il débuta comme professeur de philosophie à Wurtzbourg, il résuma sa conception dans la thèse suivante : « En philosophie, la vraie méthode ne saurait différer de celle admise par le mode de connaissance propre aux sciences naturelles. » « Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est » {76}. Lorsqu'il publia, en 1874, c'est-à-dire à l'époque où il prit possession de sa chaire de philosophie à Vienne, le premier tome de sa « Psychologie considérée d'un point de vue empirique », il s'efforça d'exposer scientifiquement, et en accord avec le principe évoqué, les

manifestations psychiques {77}. Ce qu'avait voulu Brentano avec cet ouvrage, et la manière dont durant toute son existence sa volonté se manifesta dans ses publications, constitue pour moi un problème scientifique majeur. Son livre montre bien qu'il avait programmé sa psychologie sur plusieurs tomes. Le second fut annoncé peu de temps après la parution du premier. Or le premier volume qui ne contient guère plus que les éléments de base de sa psychologie n'eut pas de suite.

En 1889, lorsqu'il publia le texte de sa conférence faite à la Société des juristes, à Vienne, sous le titre « De l'Origine de la connaissance morale », il écrivit dans la préface : « Ce serait une erreur de considérer cette conférence comme un travail superficiel et occasionnel dû à une impulsion du hasard. Elle rassemble les fruits de réflexions conduites depuis de longues années. Les considérations qu'elle contient forment sans doute le résultat le plus avancé de ma pensée, encore jamais atteint dans mes publications précédentes. Elles font partie d'une « Psychologie descriptive » dont j'espère pouvoir bientôt mettre l'ensemble à la disposition des lecteurs. La distance à l'égard de la pensée traditionnelle, mais surtout les aspects nouveaux et essentiels venant élargir ma « Psychologie considérée d'un point de vue empirique » permettront de voir que ma longue retraite littéraire n'est pas synonyme d'une période d'oisiveté » {78}. Or, cette « Psychologie descriptive », elle aussi, n'a jamais vu le jour. En étudiant l'opuscule « Études sur la psychologie des sens », paru en 1907 {79}, qui traite d'un domaine spécial, les admirateurs de la philosophie de Brentano peuvent se faire une idée du bénéfice qu'ils auraient tiré de l'ouvrage annoncé.

La question suivante se pose : Pour quelle raison Brentano a-t-il sans cesse repoussé la suite de ses publications et même renoncé à publier ce qu'il croyait pouvoir terminer à bref délai ? J'avoue que je fus profondément ému, en mai 1907, en lisant dans l'éloge d'Alois Höfler à l'adresse de Franz Brentano que ce dernier « travaillait avec une belle confiance à son problème principal consistant à prouver l'existence de Dieu. Selon les affirmations d'un éminent médecin de Vienne, ami intime de Brentano, il y a quelques années, ce dernier lui

avait confié qu'il allait terminer ses travaux sous quelques semaines » {80}. J'éprouvai le même sentiment en lisant le témoignage suivant de von Utitz : « Son œuvre préférée et à laquelle il avait travaillé durant toute sa vie, n'a jamais été publiée » {81}.

Vu sous l'angle de la science spirituelle, je pense que le destin de Brentano ainsi que ses projets de publication soulèvent un grave problème. Pour l'approcher, il faut s'efforcer d'examiner l'aspect particulier de ce qu'il a pu communiquer au monde.

Il me semble important de voir qu'au cours de ses investigations psychologiques Brentano cherche avec perspicacité à élaborer une représentation pure de la vie psychique dans sa réalité. Il s'interroge pour savoir ce qu'il y a de caractéristique dans tous les événements que l'on doit qualifier de psychiques. Il trouve la réponse suivante qu'il consigne dans les additifs à sa « Psychologie » de 1911 : « Comme je pense l'avoir démontré, l'élément déterminant de toute activité psychique réside dans le fait que nous sommes en présence de rapports établis avec quelque chose ayant valeur d'objet » {82}. L'élaboration de représentations est une activité psychique. Ce qu'il y a de caractéristique ici, c'est que je ne me contente pas de « représenter », mais je me représente *quelque chose*, c'est-à-dire que ma représentation se réfère à une chose. Pour désigner cette particularité des manifestations psychiques, Brentano recourt à une expression empruntée à la philosophie médiévale et parle d'un « rapport d'intention ». Il dit que « le trait de caractère commun à l'ensemble du domaine psychique consiste dans ce que l'on a souvent désigné par un terme qui malheureusement prête à malentendus, celui de 'conscience', c'est-à-dire un comportement subjectif, un rapport *d'intention* vis-à-vis de quelque chose qui peut-être n'existe pas en tant que réalité, et néanmoins existe objectivement à l'intérieur. Il n'y a pas d'activité auditive sans une chose entendue, pas de croyance sans objet de croyance, pas d'espérance sans projet, pas d'aspiration sans but, pas de plaisir s'il n'existe rien qui puisse nous faire plaisir, et ainsi de suite » {83}. En fait, cette attitude intentionnelle est effectivement comme un leitmotiv qui, chaque fois qu'il s'applique à quelque chose, en révèle la spécificité psychique.

Aux manifestations psychiques Brentano oppose les physiques : couleurs, son, espace et bien d'autres encore. Il estime que celles-ci se distinguent des premières par le fait qu'aucun rapport d'intention ne leur est propre. Il se contente d'attribuer ces rapports aux manifestations psychiques et les refuse aux physiques. Or, lorsque l'on apprend à connaître comment Brentano conçoit un rapport d'intention, on est amené à se poser la question suivante : N'est-il pas indiqué d'appliquer cette façon de voir aussi au domaine physique ? En examinant selon le principe que Brentano applique aux données psychiques également les données physiques afin de déceler ce qu'elles ont en commun, on trouvera que toute manifestation dans ce domaine existe *grâce à quelque chose d'autre*.

Quand un corps se dissout dans un liquide, le phénomène propre au corps dissous est dû au rapport existant entre le liquide dissolvant et ce corps. Quand le phosphore change de couleur sous l'effet du soleil, il s'agit d'un processus de même ordre. Toutes les propriétés qui caractérisent le monde physique sont dues aux rapports des choses entre elles. Au sujet de l'existence physique, Moleschott a raison de dire : « Toute existence n'est existence que grâce à des propriétés. Mais il n'existe aucune propriété qui ne soit due à un rapport » {84}. Si tout ce qui est psychique contient *implicitement* au-dedans quelque chose indiquant son rapport à l'égard d'une donnée située *en-dehors* de lui, à l'inverse tout ce qui est physique n'existe que grâce à quelque chose d'extérieur par rapport au physique. Une personnalité comme Brentano, qui insiste avec tant de perspicacité sur les rapports d'intention propres au domaine psychique, ne devrait-elle pas également porter son attention sur ce qui caractérise les manifestations physiques, et qui résulterait d'une même démarche de la pensée ? Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'une telle observation du domaine psychique ne trouvera, semble-t-il, de lien avec le domaine physique que si elle tient compte des traits caractéristiques de ce dernier {85}.

Brentano distingue trois types de rapports d'intention dans la vie psychique. Le premier est *l'acte de se représenter* quelque chose ; le second porte sur *l'acte de juger* et donc d'exprimer son approbation

ou sa désapprobation ; le troisième concerne l'amour ou la haine, le fait *d'éprouver un sentiment*. Quand je dis : Dieu est juste, je me représente quelque chose, mais je n'approuve ni ne désapprouve le contenu de ma *représentation*. Par contre, quand je dis : Dieu existe, j'émetts un *jugement* par lequel j'approuve ma représentation. Et si je dis : j'aime le plaisir, je ne me contente pas de juger, mais j'éprouve un *sentiment*. À partir de telles hypothèses, Brentano distingue parmi les expériences psychiques trois catégories fondamentales : la représentation, le jugement et le sentiment (ou la manifestation d'amour et de haine). Il préfère cette classification à cette autre couramment admise pour les manifestations psychiques : représentation, sentiment, volonté {86}. La représentation et le jugement sont fréquemment réunis en une seule et même catégorie, ce que Brentano n'approuve pas. Il préfère les séparer car il ne voit pas dans le jugement une simple connexion de représentations, mais bel et bien une approbation ou une désapprobation de la chose représentée, choix qui n'intervient pas dans le cas d'une représentation. Par contre, si d'aucuns font la distinction entre sentiment et volonté, Brentano les considère, au point de vue de leur teneur psychique, comme une seule et même expérience. Ce que nous ressentons intérieurement quand nous sommes attirés ou repoussés par un acte à commettre est identique à ce que nous éprouvons lorsque le plaisir nous attire ou la douleur nous repousse.

Les écrits de Brentano montrent qu'il a attaché une grande importance au fait d'avoir substitué à la classification courante : pensée, sentiment, volonté, – sa propre classification : représentation, jugement, amour et haine. C'est à partir de cette dernière qu'il s'efforce de se frayer un chemin lui permettant de comprendre ce que sont d'une part la vérité et d'autre part la bonté morale. Il est de l'avis que la vérité repose sur le jugement juste, et la bonté morale sur l'amour juste. Il affirme ceci : « Nous disons d'une chose qu'elle est vraie lorsque l'approbation la concernant est juste. Nous disons d'une chose qu'elle est bonne lorsque l'amour la concernant est juste » {87}.

Là où il explique la vérité par un jugement fondé sur une approbation juste, ou la bonté morale par une expérience juste de l'amour, il apparaît que Brentano analyse et décrit avec beaucoup de précision une réalité psychique. Toutefois, dans le cadre de ses réflexions on ne trouve rien qui permette de passer de l'expérience psychique propre à la représentation à celle propre au jugement. Où que l'on dirige son regard, on cherchera en vain dans ses considérations une réponse à la question suivante : de quoi s'agit-il quand l'âme réalise qu'elle ne se contente pas d'élaborer des représentations, mais qu'elle se sent motivée d'émettre un jugement à l'égard de l'objet de ses représentations ? – Au sujet de l'amour juste conduisant à la bonté morale, une question du même ordre s'impose. Dans le domaine psychique, tel que Brentano le décrit, il n'existe pour le comportement moral aucune réalité autre que l'amour juste. Or, l'action morale n'implique-t-elle pas un rapport avec le monde extérieur ? Le trait caractéristique d'une telle action à l'égard du monde peut-il être entièrement expliqué par l'affirmation suivante : C'est une action que l'on aime de façon juste ? {88}

En suivant les pensées de Brentano on a souvent le sentiment qu'elles sont toujours enrichissantes, parce que chaque fois qu'elles s'attaquent à un problème elles le font avec une précision et une circonspection scientifique. Toutefois, on a l'impression que sa démarche ne mène pas au but annoncé par sa position de départ. C'est ce que l'on ressent aussi lorsque l'on compare sa tripartition de la vie psychique classée en représentation, jugement, amour et haine, avec l'autre classification qui distingue la représentation, le sentiment et la volonté. On suit avec une certaine approbation les arguments qu'il présente en faveur de sa thèse, mais on n'est en fin de compte guère convaincu qu'il ait à son tour su apprécier à sa juste valeur tous les motifs qui plaident en faveur de l'autre solution. Voyons par exemple la conclusion qu'il tire de sa classification destinée à caractériser le Vrai, le Beau et le Bon. Ceux qui scindent la vie psychique en représentation, sentiment et volonté ne pourront pas éviter de mettre la quête du Vrai en rapport avec la

représentation, de lier l'expérience du Beau au sentiment et d'attribuer la concrétisation du Bon à la volonté.

Brentano voit cela tout autrement : les représentations en tant que telles n'ont entre elles aucun rapport qui leur permettrait de manifester la vérité. Quand l'âme tend vers une perfection dans les relations entre représentations, son idéal ne saurait être la vérité, mais bien plutôt la beauté. Ce n'est pas par la voie de la seule représentation que l'on accède à la vérité, mais par celle du jugement. Ce qui est moralement bon ne relève pas de la volonté, mais découle du sentiment ; en effet, un amour juste est une expérience du cœur {89}. Or, pour la conscience ordinaire, la vérité n'est accessible qu'au niveau de la connaissance représentative. Même si le jugement qui conduit à la vérité ne se limite pas à connecter des représentations, mais repose sur l'approbation ou la désapprobation de celles-ci, ces attitudes approbative et désapprobative doivent nécessairement être vécues par la conscience ordinaire au niveau des représentations. – Et lorsque les représentations, grâce auxquelles la beauté apparaît à la conscience, se manifestent sous certaines conditions d'ailleurs inhérentes à la vie représentative, *l'expérience* du beau ne se situe pas moins au niveau du sentiment. Finalement, s'il est vrai que ce qui est moralement bon doit provoquer dans l'âme un amour juste, il apparaît cependant que pour l'essentiel la *concrétisation* de la chose aimée relève du domaine de la volonté.

L'idée directrice contenue dans la tripartition de la vie psychique envisagée par Brentano se révèle seulement si l'on se rend compte qu'il parle de tout autre chose que ceux qui définissent le psychisme sous le triple aspect de la représentation, du sentiment et de la volonté. Ces derniers se contentent de décrire l'expérience de la conscience ordinaire. Et celle-ci se révèle à travers les démarches spécifiques que sont la représentation, le sentiment et la volonté. En quoi consiste cette expérience ? Dans mon livre « De l'énigme de l'homme », j'ai essayé de répondre à cette question. Voici les conclusions auxquelles je suis arrivé : « D'abord l'expérience psychique de l'homme, telle qu'elle se révèle dans la pensée, le

sentiment et la volonté, est liée à l'instrument corporel. La forme de l'expérience est donc conditionnée par cet instrument. Mais les gens qui croient voir la vie psychique authentique lorsqu'ils observent son expression au moyen du corps, commettent la même erreur que ceux qui croient que le miroir engendre la *forme* de celui qui s'y reflète, parce que le miroir remplit les conditions nécessaires à l'apparition de cette *image*.

Dans une certaine mesure cette image en tant que telle dépend même de la forme du miroir, etc... » or *ce que cette image représente* n'a rien à voir avec le miroir. Pour satisfaire entièrement à sa nature au sein du monde sensible la vie de l'âme humaine a besoin d'une *image* de ce qu'elle est. Elle doit prendre *conscience* de cette image, sinon elle aurait une existence, certes, mais ne posséderait aucune représentation, aucune connaissance de cette existence. Cette *image* qui vit dans la conscience ordinaire de l'âme est entièrement tributaire de l'instrument corporel. Sans lui elle n'existerait pas, comme d'ailleurs l'image réfléchie n'existerait pas sans le miroir. *Mais ce qui apparaît grâce à cette image*, c'est-à-dire le psychisme lui-même, ne dépend pas plus de l'instrument corporel que l'observateur n'est dépendant du miroir dans lequel il se regarde. Ce n'est pas l'âme qui dépend de l'instrument corporel, mais seulement la *conscience ordinaire* de l'âme » {90}. – Lorsque l'on décrit ce domaine de la conscience tributaire de l'organisation corporelle, on a raison de parler de représentation, de sentiment et de volonté {91}.

Mais Brentano décrit autre chose. Soyons d'abord attentifs au fait que le mot « juger » signifie pour lui : approuver ou désapprouver une représentation. L'acte de juger se déroule à l'intérieur de la vie représentative ; toutefois, « juger » ne veut pas seulement dire : accepter les représentations telles qu'elles surgissent dans l'âme, mais par un acte d'approbation ou de désapprobation les mettre en rapport avec une réalité. En regardant de plus près, il s'avère que ce rapport des représentations avec une réalité ne peut être trouvé que dans une activité psychique se déroulant à l'intérieur de l'âme. Ce n'est jamais exactement cela qui se produit lorsque celle-ci, en jugeant une représentation, la rapporte à une perception sensible. En

effet, dans ce cas intervient la contrainte due à l'impression extérieure ; cette dernière n'est pas vécue dans la pure intimité de l'âme, mais seulement sous forme d'un souvenir. C'est cette représentation d'un vécu remonté à la mémoire qui est source d'approbation ou de désapprobation.

Par contre, ce que décrit Brentano correspond à cet égard parfaitement au type de connaissance que nous avons appelé dans la première partie de ce livre la connaissance imaginative. Celle-ci ne se contente pas d'enregistrer une représentation issue de la conscience ordinaire, mais, par un acte intime de l'expérience psychique, elle la perfectionne pour que de cette représentation puisse se dégager la force capable de relier l'expérience psychique à une réalité *spirituelle* pouvant être acceptée ou rejetée. Ce n'est donc pas au niveau de la conscience ordinaire que le jugement, tel que le conçoit Brentano, est entièrement réalisé, mais dans l'âme agissant au niveau de la connaissance imaginative. – D'autre part, il est évident qu'en séparant totalement le concept de représentation de celui de jugement, Brentano confirme que pour lui la représentation n'est rien d'autre qu'une *image*. Cela correspond à la façon dont la représentation ordinaire vit au sein de la connaissance imaginative. Cette seconde qualité que l'anthroposophie reconnaît à la connaissance imaginative apparaît dans la caractéristique que Brentano attribue aux manifestations psychiques. – Autre point important : Brentano dit que les expériences du sentiment sont des manifestations de l'amour et de la haine. Pour ceux qui s'élèvent à la connaissance imaginative, qu'en est-il des expériences psychiques qui apparaissent à la conscience ordinaire sous la forme d'amour et de haine, au sens où l'entend Brentano ?

En vue de la contemplation suprasensible, elles doivent être modifiées pour pouvoir être confrontées à certaines particularités de la réalité spirituelle. Je me suis déjà expliqué à ce sujet, par exemple, dans ma « Théosophie » : une des premières choses qu'il faut faire pour s'orienter dans le monde de l'âme, c'est d'apprendre à distinguer les différentes espèces de phénomènes qui s'y manifestent, comme on distingue dans le monde physique les corps

solides, liquides et gazeux. Cela implique la connaissance des deux forces fondamentales qui jouent ici un rôle important. On peut les appeler *sympathie* et *antipathie*. La manière dont ces forces fondamentales agissent dans une structure psychique détermine son genre {92}. Pour la vie de l'âme au sein du monde sensible l'amour et la haine demeurent des qualités subjectives ; la connaissance imaginative, par contre, grâce à des expériences intimes semblables à l'amour et la haine, perçoit au sein du monde psychique leur qualité objective.

Là encore, en parlant de manifestations psychiques, Brentano décrit une particularité de la connaissance imaginative (grâce à laquelle cette dernière toutefois atteint déjà une sphère destinée à un genre de connaissance encore plus élevé) {93}. Le fait de considérer la bonté morale comme une manifestation authentique de l'amour prouve bien qu'il accorde à l'amour et la haine une valeur *objective*, par opposition à la vision subjective qu'en a la conscience ordinaire. – En fin de compte, il faut rappeler tout particulièrement que pour Brentano la volonté ne fait pas partie des manifestations psychiques. Émanant de la conscience ordinaire, la volonté appartient entièrement au règne physique.

Elle se concrétise sous une forme que cette conscience ne saurait penser autrement qu'à l'intérieur du monde physique, bien qu'il s'agisse d'une impulsion purement spirituelle se manifestant au sein de ce monde physique. Lorsque l'on décrit la conscience ordinaire propre au plan physique, la volonté ne saurait en être exclue. Lorsque l'on décrit la conscience contemplative, aucun élément de la représentation que l'on se fait de la volonté courante ne peut entrer dans cette description. Car dans le domaine de l'âme, auquel se réfère la conscience imaginative, l'activité déclenchée par une impulsion psychique n'est pas la même que pour le monde physique où les actes répondent à la volonté. Étant donné que les considérations de Brentano relatives aux manifestations psychiques se situent en fait dans une sphère qui est celle de la connaissance imaginative, le concept de la volonté doit nécessairement lui échapper.

En s'efforçant de décrire la nature des phénomènes psychiques, Brentano a en réalité caractérisé celle de la connaissance contemplative. Cela apparaît très clairement à certains détails de son analyse. Choisissons un exemple parmi tant d'autres que nous pourrions citer. Il dit : « La conscience, expression qui malheureusement conduit souvent à de fausses interprétations, est le trait commun de tout psychisme » {94}. Mais ce terme ne saurait induire en erreur quand on se limite à décrire les seuls phénomènes psychiques appartenant à la conscience ordinaire, et qui de ce fait sont conditionnés par l'organisation corporelle. Brentano ressent très bien que l'âme véritable ne saurait vivre dans cette conscience ordinaire. En conséquence, il se sent incité à parler de la nature de cette âme authentique en utilisant des représentations qui conduisent inévitablement à des malentendus tant qu'on les aborde au moyen de la conscience ordinaire.

Dans son investigation, Brentano procède de la façon suivante : Il examine les phénomènes du domaine anthropologique jusque là où tout individu libre de préjugés est obligé d'élaborer des représentations relatives à l'âme, qui coïncident avec ce que découvre l'anthroposophie dans ses recherches sur l'âme. Et la psychologie de Brentano apporte la preuve que les résultats obtenus par chacune des voies choisies s'accordent parfaitement. Or, Brentano ne désirait pas s'écarter du chemin de l'anthropologie. Il en était d'ailleurs empêché par la définition donnée à son principe directeur : « En philosophie la vraie méthode ne saurait différer de celle admise par le mode de connaissance propre aux sciences naturelles » {95}. Une interprétation différente de ce principe aurait pu l'amener à reconnaître que la mentalité des sciences naturelles apparaît sous sa vraie lumière lorsque l'on se rend compte que cette méthode doit, à cause précisément de la nature qui lui est propre, se métamorphoser pour pouvoir s'appliquer au domaine spirituel.

Les vrais phénomènes psychiques que lui-même a caractérisés comme tels, Brentano n'a jamais voulu en faire l'objet d'une prise de conscience explicite. S'il l'avait fait, il aurait accompli le pas de l'anthropologie à l'anthroposophie. Il redoutait cette démarche parce

qu'il y voyait une aberration, un errement conduisant « dans une obscurité mystique et vers un libre épanchement de la fantaisie au sein de régions inconnues » {96}. – Il n'a jamais accepté d'examiner à fond ce qui, à cause précisément de sa propre conception de la psychologie, aurait dû l'être. Chaque fois qu'il se trouvait devant la nécessité de poursuivre sa démarche jusqu'à l'intérieur du domaine anthroposophique il s'arrêtait. Il voulait donner une solution anthropologique aux questions auxquelles seule l'anthroposophie peut apporter une réponse. C'était évidemment courir à un échec certain. Comme il ne pouvait qu'échouer, il fut incapable de continuer le travail initial et lui donner un prolongement satisfaisant. S'il avait pu poursuivre sa « Psychologie considérée d'un point de vue empirique », elle serait, d'après le contenu du premier volume, devenue une anthroposophie. S'il avait effectivement pu publier sa « Psychologie descriptive », chaque page aurait été un reflet de l'anthroposophie. Si, comme prévu initialement, il avait continué ses recherches sur l'éthique dans « De l'origine de la connaissance morale », il aurait inévitablement rencontré l'anthroposophie.

Brentano avait la possibilité d'écrire une psychologie libre de tout cachet anthropologique. L'étude qu'il nous a léguée n'est pas capable de soulever les questions capitales au sujet de la vie de l'âme. La psychologie moderne se veut exclusivement anthropologique, parce qu'elle considère que tout ce qui dépasse son propre cadre n'est pas scientifique. Or Brentano précise : « Les lois selon lesquelles s'associent les représentations, s'élaborent les convictions et les opinions, se développent et agissent le plaisir et l'amour, ne sauraient compenser les espoirs de Platon ou d'Aristote à l'égard de la certitude d'une survie pour le meilleur de nous-même, une fois le corps dissous... Si effectivement la différence des deux conceptions impliquait l'acceptation ou l'exclusion du problème de l'immortalité, cette différence devrait être de toute première importance pour la psychologie. Dès lors, il serait inévitable d'avoir à s'intéresser aux investigations métaphysiques sur la substance en tant que support de ces phénomènes » {97}.

L'anthroposophie démontre que ce n'est pas par la spéculation métaphysique que l'on peut pénétrer dans le domaine désigné par Brentano, mais seulement en faisant intervenir des forces de l'âme qui n'ont pas leur place au sein de la conscience ordinaire. Lorsque Brentano décrit dans sa philosophie la nature de l'âme de telle manière que sa description illustre virtuellement la nature de la connaissance contemplative, cette philosophie se révèle en fin de compte être une justification parfaite de l'anthroposophie. On peut voir en Brentano un penseur que sa démarche conduit au seuil de l'anthroposophie, mais qui ne *veut* pas ouvrir cette porte, parce que l'image qu'il s'est faite de la mentalité scientifique l'amène à croire qu'au-delà de ce seuil il pourrait sombrer dans le gouffre du non-scientifique.

\*

Lors du développement de ses idées, Brentano est souvent confronté à des difficultés dues au fait que, pour étayer ses représentations relatives à la nature du psychisme, il se réfère aux données de la conscience ordinaire. Cela pour la raison suivante : il désire se cantonner dans une conception justifiable aux yeux de la science. Mais les moyens d'investigation dont dispose cette conception ne permettent pas de savoir autre chose du psychisme que ce qu'en révèle le contenu de la connaissance ordinaire. Or ce contenu ne constitue pas la vraie réalité de l'âme, mais seulement son reflet. Cela, Brentano le comprend seulement au niveau du raisonnement et non à celui de l'observation. Il élabore un tableau conceptuel des manifestations psychiques qui se déroulent dans la réalité de l'âme ; et lorsqu'il observe, il croit saisir dans cette image du psychisme une réalité {98}. Un autre courant philosophique auquel Brentano fut foncièrement opposé, celui d'Edouard von Hartmann, s'inspire aussi de la mentalité des sciences naturelles. Hartmann s'est rendu compte que la qualité d'image constituait le trait caractéristique de la conscience ordinaire.

De ce fait il n'accorde aucune réalité à cette conscience. Mais il refuse aussi très fermement d'introduire cette réalité dans la conscience humaine. Il relègue cette réalité dans la sphère de l'inconscient. Pour en discuter, il tolère seulement que l'on émette des hypothèses en utilisant des concepts élaborés par la conscience ordinaire {99}. L'anthroposophie affirme qu'une observation spirituelle au-delà de ce domaine est possible ; elle dit également que cette observation spirituelle peut accéder à des concepts qui ne sont pas plus hypothétiques que ceux tirés du plan sensible. – Pour Edouard von Hartmann, le suprasensible ne serait pas une donnée de la connaissance immédiate, mais une déduction tirée d'une connaissance directe. Hartmann appartient à ce type de philosophes modernes qui refusent de former des concepts tant que cette élaboration n'est pas fondée sur les résultats de l'observation sensorielle et du vécu de la conscience ordinaire.

Brentano, par contre, forme ce genre de concepts. Mais il se trompe quant à la réalité au sein de laquelle ils peuvent être élaborés grâce à l'observation. Son esprit est caractérisé par un dualisme étrange. D'une part il aimerait être considéré comme un savant respectant la mentalité scientifique moderne. D'autre part il veut bien élaborer des concepts justifiables aux yeux de cette méthode à condition qu'elle ne soit pas considérée comme la seule valable. L'étude de ses premiers ouvrages : « De la signification multiple de l'être selon Aristote » (1862), « La psychologie d'Aristote » (1867), et « Le créatianisme d'Aristote » (1882) {100} fournit l'explication de la dualité qui marque sa recherche. Dans les écrits en question, Brentano fait preuve d'une érudition exemplaire pour étudier la démarche intellectuelle d'Aristote. Il accède ainsi à un mode de penser qui ne se limite pas aux seuls concepts en usage dans l'anthropologie. Son attention est confrontée avec un concept de l'âme où tout ce qui est psychique procède du spirituel.

Pour élaborer des représentations au sein de l'existence sensible, ce psychisme issu du spirituel a besoin de l'organisme construit selon des processus physiques. Dans l'âme, ce qui élabore des représentations est d'essence spirituelle, c'est le « nous » d'Aristote.

Mais ce « nous » est de double essences : En tant que « nous pathetikos » il est purement passif ; les impressions lui venant de l'organisme le stimulent à former ses représentations. Toutefois, pour que celles-ci apparaissent telles qu'elles sont dans l'âme agissante, l'activité en question doit se manifester en tant que « nous poietikos ». Le « nous pathetikos » ne produirait que des manifestations au sein d'une existence psychique obscure ; le « nous poietikos » les éclaire. Brentano dit à ce sujet : le « nous poietikos » est la lumière qui éclaire les fantasmes et fait que l'esprit au sein du sensible devienne visible pour notre regard spirituel [\[101\]](#). – Pour comprendre Brentano il ne s'agit pas tellement de se demander jusqu'à quel point il a fait siennes les représentations aristotéliennes, mais surtout de voir que sa propre pensée s'est trouvée très à l'aise au sein de ces représentations-là.

Sa pensée se meut donc dans un domaine auquel la perception sensorielle, base anthropologique de toute élaboration conceptuelle, fait défaut. Et ce trait fondamental de la pensée a définitivement marqué l'investigation de Brentano. Certes, il admet seulement pour valable ce qui est en accord avec le modèle de la pensée scientifique actuelle, mais il doit former des idées qui n'appartiennent pas à cette sphère. D'après la méthode des sciences naturelles, l'analyse des manifestations psychiques n'est possible que si elles sont l'image que l'organisation corporelle, dans sa fonction de miroir, reflète de l'essence réelle de l'âme. En d'autres termes, étant tributaire de l'organisation corporelle, cette nature d'image apparaît et disparaît avec elle. Toutefois, ce que Brentano est obligé de penser au sujet de la réalité du psychisme est quelque chose de spirituel qui ne dépend pas de l'organisation corporelle, et qui, grâce au « nous poietikos », rend visible pour notre regard spirituel l'esprit dans le sensible. – Le fait que la pensée de Brentano puisse se mouvoir dans de telles sphères lui interdit de concevoir une essence spirituelle surgissant et s'évanouissant avec l'organisation corporelle.

Mais comme il récuse toute observation suprasensible, il ne trouve dans cette essence psychique aucun *contenu* observable s'étendant au-delà du domaine de l'essence physique. Dès qu'il doit attribuer à

l'âme un contenu qu'elle pourrait déployer sans l'aide de l'organisation corporelle, Brentano a l'impression d'être dans un monde pour lequel les représentations lui font défaut. Avec un tel état d'esprit, il se tourne vers Aristote. Chez lui aussi il trouve des représentations relatives à l'âme qui ne fournissent pour l'existence extracorporelle aucun contenu autre que celui tiré de l'existence corporelle. Ce que dit Brentano à ce sujet dans sa « Psychologie d'Aristote » caractérise bien son doctrinarisme : « Un homme ayant été amputé d'un pied ou d'une jambe ne constitue plus une substance parfaite ; il l'est encore moins quand toute sa partie corporelle devient cadavre. La partie spirituelle continue à exister, certes, mais ceux qui comme Platon pensent que la séparation d'avec le corps constitue pour eux une promotion et les libère en quelque sorte d'une prison oppressante, se *trompent énormément*, car dorénavant l'âme devra renoncer aux nombreux services que lui rendent les forces du corps » {102}.

Brentano avait engagé un débat très intéressant avec le philosophe Edouard Zeller au sujet de la conception aristotélicienne relative à la nature de l'âme. Zeller prétendait que d'après Aristote il fallait admettre une préexistence de l'âme avant qu'elle ne se lie à l'organisation corporelle. Pour sa part, Brentano ne décèle aucune intention de ce genre chez Aristote qui prétend que l'âme vient après coup s'ajouter à l'organisme corporel et n'aurait donc aucune préexistence. Par contre, après la dissolution du corps, elle aurait une post-existence {103}.

Brentano est de l'avis que seul Platon admet une préexistence, mais pas Aristote. On ne saurait nier que les raisons avancées par Brentano pour défendre sa thèse contre celle de Zeller aient du poids. Mises à part les interprétations pleines d'esprit de Brentano concernant certaines assertions aristotéliciennes à ce sujet, il faut reconnaître que c'est tout de même assez difficile d'attribuer à Aristote l'idée de la préexistence de l'âme puisque cette idée semble contredire un de ses axiomes métaphysiques. En effet, Aristote prétend que la « forme » ne peut jamais exister avant la « matière », laquelle est le support de la forme. La forme d'une boule ne saurait

exister sans les matériaux qui la remplissent. Or, comme Aristote considère que le psychisme est la « forme » de l'organisation corporelle, il semble que l'on ne soit pas en droit de lui attribuer l'idée d'une âme existant avant que soit présente l'organisation corporelle.

À propos de son concept « âme », Brentano s'est tellement enchevêtré dans les idées aristotéliennes relatives à l'impossibilité d'une préexistence qu'il ne parvient pas à percevoir l'erreur monumentale dont, sur ce point, est entachée l'argumentation d'Aristote. En effet, peut-on réellement imaginer la « forme » et la « matière » de telle sorte que la forme ne puisse être envisagée avant que n'existe la matière appelée à la remplir ? La forme d'une boule n'existerait-elle vraiment pas avant la matière qu'elle doit contenir ? Telle qu'elle se manifeste dans la matière, la forme de la boule n'existe certainement pas avant la contraction de cette matière. Toutefois, *avant* même que la matière ne se condense, les forces qui se saisissent de cette matière existent. Leur effet sur la matière se traduit par la forme de boule. Avant de se manifester en tant que forme d'une boule, ces forces existent sans doute déjà d'une *autre* façon {104}. Si pour interpréter la pensée scientifique concernant le contenu à donner au concept de l'âme, Brentano ne s'était pas senti lié par le rôle qu'il attribue à l'organisation corporelle, il aurait peut-être remarqué que le concept aristotélien de l'âme est lui-même entaché d'une contradiction. Au sujet de l'âme, ses cogitations sur la philosophie d'Aristote lui ont seulement donné l'occasion d'élaborer des représentations qui ne sont pas tributaires de l'organisation corporelle, sans pour autant pouvoir leur attribuer un contenu qui permette à une pensée impartiale de les considérer réellement comme indépendantes de cette organisation corporelle.

Brentano ne s'intéresse pas seulement à Aristote, mais aussi à Leibniz, autre philosophe qu'il tient en grande estime. Il semble avoir été séduit surtout par sa méthode particulière de l'observation psychique. On peut dire que dans ce domaine Leibniz fait preuve d'un mode de représentation qui apparaît comme un élargissement important de la conception aristotélienne. Alors qu'Aristote

considère que le contenu de la pensée humaine dépend de l'observation sensorielle, Leibniz s'efforce de rendre ce contenu indépendant de tout fondement sensible. Nous pouvons dire avec Aristote que la pensée ne contient rien qui n'ait préalablement existé dans les sens (*nihil est intellectu, quod non fuerit in sensu*). Leibniz, par contre, estime que la pensée ne contient rien qui n'ait existé préalablement dans les sens, *sauf* la pensée elle-même (*nihil est intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*). Ce serait faux de vouloir attribuer à Aristote l'idée que dans la pensée l'élément agissant résulte de l'action des forces corporelles.

Toutefois, comme il voyait dans le « nous pathetikos » le récepteur passif des impressions sensorielles, et qu'il faisait du « nous poietikos » l'agent qui éclaire ces impressions, il ne restait plus rien dans sa philosophie qui puisse devenir un *contenu* de vie psychique indépendant de l'existence sensible. Sur ce point l'axiome de Leibniz s'avère bien plus fécond. Il dirige plus particulièrement l'attention sur l'être psychique indépendant de l'organisation corporelle. Cette attention se limite à la partie purement intellectuelle de cet être, certes, et en ce sens l'axiome de Leibniz est excessif. Il constitue néanmoins une ligne de conduite pouvant, à notre époque scientifique, avoir des résultats positifs qui n'étaient pas encore à la portée de Leibniz. De son temps, les idées sur l'origine purement naturelle des particularités de l'organisation corporelle étaient encore beaucoup trop imparfaites. Depuis, la situation a bien changé. Jusqu'à un certain point on peut maintenant établir scientifiquement comment les forces organiques du corps se transmettent par hérédité et comment l'âme agit au sein de ces forces de l'organisme héritées des ancêtres.

Croyant s'exprimer d'un « point de vue scientifique », beaucoup de gens récusent la conception suivante que la connaissance scientifique authentique considère comme nécessaire : tout ce qui permet à l'âme d'agir sur le plan physique est conditionné par les forces corporelles qui se transmettent par hérédité des ancêtres aux descendants, *à l'exception* du contenu de l'âme. C'est à peu près ainsi que l'on peut aujourd'hui élargir le propos de Leibniz. Il constitue

alors la justification anthropologique de la conception anthroposopique. Il indique à l'âme de chercher son contenu essentiel dans un monde spirituel en ayant recours à un mode de connaissance autre que celui de l'anthropologie. Car cette dernière accède seulement à ce que l'organisation corporelle transmet à la conscience ordinaire {105}.

On peut être de l'avis que, s'appuyant sur Leibniz, Brentano aurait rempli toutes les conditions préliminaires pour s'ouvrir à l'idée que le noyau psychique essentiel est ancré dans l'esprit, et pour étayer par les connaissances scientifiques modernes les résultats de cette ouverture. En suivant ses écrits, on voit le chemin qu'il aurait pu emprunter. Il aurait pu s'engager sur une voie lui révélant l'existence d'un être psychique purement spirituel s'il avait développé ce qui était accessible à son attention lorsqu'il écrivit : « Mais comment faut-il imaginer l'intervention de Dieu » lors de l'apparition d'une âme humaine dans un corps ? « Après avoir dès l'origine engendré par un acte créateur la partie spirituelle de l'homme, l'a-t-il simplement reliée à un embryon ? Cette liaison est-elle telle que la partie spirituelle qui existait jusqu'à présent en tant que substance spirituelle particulière cesserait maintenant d'être une entité réelle en soi et serait devenue une partie de la nature humaine ? Ou bien la divinité viendrait-elle tout juste de l'engendrer par un acte créateur ? – Ayant opté pour la première solution, Aristote devait croire qu'inlassablement le même esprit s'unissait à nouveau aux embryons successifs. Grâce à la procréation, le genre humain se perpétue à l'infini, alors que le nombre des esprits existants depuis l'origine ne peut être que limité. Tous les exégètes s'accordent pour dire qu'à l'apogée de sa philosophie Aristote récusait la palingénésie. Donc cette possibilité est exclue » {106}.

Ce qui ne figure pas dans la démarche intellectuelle d'Aristote, c'est-à-dire la justification du regard spirituel sur les vies successives de l'âme humaine selon la palingénésie, cela aurait pu faire partie de la démarche de Brentano, s'il avait su relier les concepts relatifs à l'âme affinés au contact de la pensée aristotélicienne et les connaissances de la science naturelle moderne. – Il aurait d'autant

plus aisément pu s'engager sur cette voie qu'il était d'une sensibilité très vive à l'égard de la théorie de la connaissance du Moyen Âge. Quiconque la comprend réellement, acquiert une somme d'idées capables d'établir un rapport entre les résultats de la science moderne et le monde de l'esprit, lequel demeure impénétrable aux idées élaborées par la recherche scientifique purement anthropologique. Aujourd'hui, on méconnaît encore trop le rôle que la pensée de Thomas d'Aquin peut jouer en faveur d'un approfondissement spirituel de la science naturelle. On estime généralement que les acquisitions de la pensée scientifique impliquent le reniement d'une mentalité de ce genre.

En vérité il se passe la chose suivante : on essaye d'encercler l'élément essentiel du monde tel que le révèle la science, on veut l'entourer d'un tissu de pensées qui, vu de plus près, s'avère inachevé. L'achèvement consisterait à imaginer ces pensées elles-mêmes comme étant l'un de ces éléments essentiels dans l'âme, telles qu'elles apparaissent dans la doctrine de Thomas d'Aquin. Brentano était engagé sur la voie le conduisant à établir un rapport juste avec cette pensée. Il écrivit en effet ceci : « Lorsque je rédigeai mes ouvrages 'De la signification multiple de l'existence selon Aristote', et plus tard 'La psychologie d'Aristote', je voulus doublement favoriser la compréhension de sa doctrine, d'une part directement en éclairant essentiellement certains points parmi les plus importants de son enseignement, et d'autre part indirectement, mais d'une façon plus générale en apportant de nouvelles sources aux explications. Je rendis attentif aux subtils commentaires de Thomas d'Aquin et montrai comment maints enseignements sont bien mieux formulés chez lui que chez ses exégètes » [{107}](#).

Par sa sympathie pour la pensée de Bacon, de Locke et tout ce qui a trait à cette orientation philosophique, Brentano s'est lui-même créé un obstacle sur la voie que ce genre d'études aurait pu lui ouvrir. Il estimait cette philosophie conforme à la méthode d'investigation des sciences naturelles [{108}](#). Or cette mentalité précisément a pour effet de placer le contenu de la vie psychique en dépendance totale du règne sensible. En voulant procéder d'une manière exclusivement

anthropologique, cette démarche croit saisir des résultats psychologiques là même où il n'y a pas vraiment de réalité psychique, mais seulement un reflet de cette réalité, c'est-à-dire le contenu de la conscience ordinaire. – Si Brentano avait décelé la nature purement réfléchissante de la conscience ordinaire, son engagement sur la voie de l'investigation anthropologique ne l'aurait pas amené à s'arrêter au seuil qui conduit à l'anthroposophie.

Face à l'avis que je viens d'émettre, on pourra sans doute objecter qu'il manquait précisément à Brentano le don de la vision spirituelle, et que c'est là la raison qui l'a empêché de réaliser le passage de l'anthropologie à l'anthroposophie, bien que par ses qualités spirituelles exceptionnelles il sût parfaitement conceptualiser le caractère propre aux phénomènes psychiques, en accord avec ce qu'en dit l'anthroposophie. Je ne partage pas cet avis. Je ne pense pas que la vision spirituelle soit un don réservé à des personnalités d'exception. Je considère que la vision est une faculté de l'âme humaine accessible à toute personne qui veut bien faire l'effort nécessaire pour éveiller les expériences intérieures qui y conduisent. Par nature, Brentano me semble particulièrement favorisé pour atteindre cet éveil [{109}](#). Je pense toutefois qu'une telle démarche peut être empêchée par des théories qui s'y opposent. En effet, en se laissant séduire par des idées qui d'avance mettent sa crédibilité en doute, la vision peut être entravée. Brentano n'a pas permis à la vision de se développer dans son âme : ses idées si généreuses à l'égard de cette faculté se sont toujours effacées devant celles qui la récuse et laissent entrevoir qu'en cas de vision l'on puisse « s'égarer dans les dédales d'une pseudo-philosophie » [{110}](#).

\*

En 1895, Brentano a publié une conférence qu'il avait faite à la « Société littéraire de Vienne » au sujet du livre de H. Lorm. « L'optimisme dénué de fondement » [{111}](#). Brentano y expose sa conception sur les « Quatre phases de la philosophie et sa situation actuelle ». Il défend l'idée que l'évolution de la recherche

philosophique est en quelque sorte comparable à l'histoire des beaux-arts. « Alors que d'autres sciences, aussi longtemps qu'elles sont actives, font preuve d'un progrès continu, interrompu une seule fois par une période de stagnation, la philosophie, comme d'ailleurs les beaux-arts, fait apparaître des phases d'épanouissement, mais aussi des périodes de décadence. Ces dernières ne sont souvent pas moins riches, parfois même plus, en manifestations faisant date, que les périodes de saine croissance » {112}. Dans l'histoire récente de la philosophie, Brentano discerne trois périodes qui passent de la croissance à la décadence. Cela débute chaque fois de la même façon : un pur étonnement philosophique face aux énigmes de l'univers stimule l'intérêt des savants ; répondant à un besoin scientifique authentique, cet intérêt cherche à élaborer un savoir. À cette époque saine succède une autre marquée par un premier indice de décadence. L'intérêt scientifique pur s'estompe, et l'on se met à la quête d'idées permettant de régler la vie sociale et professionnelle et de s'y trouver à son aise.

Dans ce cas, la philosophie n'est plus au service du pur besoin de connaissance, mais veut apporter une réponse aux intérêts de l'existence. Dans une troisième phase, la décadence s'accroît. L'insécurité des pensées, consécutive à des intérêts scientifiques frelatés, engendre le doute de ne pouvoir jamais accéder à la vraie connaissance, et donc le scepticisme. La quatrième phase enfin est celle de la décadence totale. Le doute surgit durant la troisième et sapé tous les fondements scientifiques de la philosophie. On recourt à des concepts fantaisistes et diffus, démunis de tout fondement scientifique pour ensuite, par une expérience mystique, tenter d'accéder à la vérité. Brentano indique que la première phase de cette évolution débute avec la philosophie naturaliste des Grecs. Il pense que c'est avec Aristote que la période saine arrive à son terme. Il y apprécie particulièrement Anaxagore. Dans maints problèmes scientifiques, les Grecs étaient encore en ce temps à leurs premiers débuts, mais Brentano pense que leur mode d'investigation était néanmoins compatible avec la rigueur de la méthode scientifique moderne.

À la première phase succède celle des stoïciens, des épicuriens, porteurs d'indices décadents. Leur intérêt porte sur des idées s'appliquant à la vie pratique. Dans la nouvelle académie, plus particulièrement avec Aénéside, Agrippa, Sextus Empiricus, le scepticisme élimine toute croyance en des vérités scientifiquement assurées. Avec le néoplatonisme, sous Ammonius Saccas, Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus, l'investigation scientifique s'efface devant une expérience mystique se mouvant dans les dédales d'une pseudo-philosophie. – Au Moyen Âge ces quatre phases se répètent, bien que peut-être d'une façon moins évidente. Avec Thomas d'Aquin s'engage une pensée philosophique saine qui fait revivre l'aristotélisme sous une forme nouvelle. Ensuite, avec Duns Scot comme représentant, surgit un art inégalé de la dialectique, en quelque sorte une analogie avec ce qui marqua la première période de décadence grecque.

Puis apparaît le nominalisme de caractère sceptique. Guillaume d'Occam récusé toute notion relative à des idées générales ayant trait à une réalité ; de ce fait il n'attribue au contenu de la vérité humaine que la valeur d'une synthèse intellectuelle sans rapport avec la réalité. La réalité effective ne se trouverait que dans les choses isolées et individuelles. Cette analogie relative au scepticisme fait ensuite place à la mystique des Eckhart, Tauler, Heinrich Suso auteur d'une « Théologie Allemande », et autres, tous manifestement peu attirés par la mentalité scientifique. Telles sont les quatre phases de l'évolution philosophique du Moyen Âge. – Bacon de Verulam inaugure les temps modernes avec une évolution saine fondée sur la pensée scientifique, suivi en cela de façon féconde par Descartes, Locke et Leibniz. C'est ensuite aux encyclopédistes d'occuper l'avant-scène de la philosophie française et anglaise, exposant avec bonheur leurs principes orientés vers la vie pratique.

Puis s'installe le scepticisme de David Hume, suivi de la phase de décadence qui débute en Angleterre avec Thomas Reid, en Allemagne avec Kant. Brentano décèle chez ce dernier un aspect qui lui permet de l'assimiler à la période décadente de la philosophie grecque liée au nom de Plotin. Il reproche à Kant de ne pas chercher,

comme tout scientifique authentique, à établir la vérité par une concordance des représentations avec les objets réels, mais en décrétant que les objets doivent s'adapter aux facultés représentatives de l'être humain. Brentano croit devoir attribuer à la philosophie kantienne une certaine tendance fondamentalement mystique qui ensuite apparaîtra clairement chez les philosophies de la décadence, tels Fichte, Schelling et Hegel qui excellent par leur ignorance de la rigueur scientifique. – Brentano espérait un renouveau de la philosophie grâce à un travail scientifique réalisé au sein même de la philosophie selon le modèle de la pensée en cours dans les sciences naturelles de son époque. Pour engager un tel mouvement dans la philosophie il a établi la thèse suivante : la vraie méthode philosophique ne peut être que celle admise par la pensée scientifique {113}. C'est à elle qu'il a voulu consacrer l'œuvre de sa vie.

Dans la préface à la conférence en question, où il décrit les quatre phases de la philosophie, Brentano dit : « Sans doute ma conception de l'histoire de la philosophie suscitera-t-elle quelque étonnement par ce qu'elle a d'inédit. En ce qui me concerne, elle est acquise depuis de longues années. Voici plus de deux décennies qu'elle me sert de base pour l'enseignement universitaire, à moi ainsi qu'à quelques disciples. Je ne me fais aucune illusion : ce point de vue se heurtera à des préjugés qui seront peut-être trop puissants pour céder au premier choc. Néanmoins, je l'espère, les faits et les considérations énoncés ne seront pas sans effet sur ceux qui réfléchissent à ce problème » {114}.

Je pense réellement que ces remarques de Brentano peuvent produire sur nous une forte impression. Dans la mesure où elles offrent une classification des phénomènes apparus, d'un certain point de vue, au cours de l'évolution de la philosophie, elles reposent sur des analyses parfaitement fondées de ce développement. Les quatre phases de la philosophie présentent des différences que la réalité confirme. – Mais dès que l'on se met à considérer les forces agissantes dans chacune des phases, il s'avère que Brentano n'a pas su caractériser ces forces d'une façon juste. Cela apparaît déjà dans sa description de la première phase de la philosophie de l'antiquité.

Certes, les traits fondamentaux de la pensée grecque, depuis les débuts ioniens jusqu'à Aristote, présentent plusieurs aspects autorisant Brentano à voir là une pensée scientifique telle qu'il la conçoit. Mais ce type de pensée est-il vraiment engendré par ce que Brentano appelle la méthode des sciences naturelles ? Les pensées de ces philosophes grecs ne sont-elles pas plutôt le résultat de leur propre expérience intérieure concernant la nature profonde de l'homme et ses rapports avec l'univers ? {115}

Une réponse objective à cette question permet de voir que les impulsions intimes conduisant à la substance de cette philosophie se sont précisément manifestées dans le stoïcisme, l'épicurisme, dans toute la philosophie pratique de l'époque grecque plus récente. On peut constater comment le point de départ de la première phase de la philosophie de l'antiquité est contenu dans les forces psychiques dont Brentano dit qu'elles étaient actives durant la seconde phase. Ces forces étaient tournées vers les formes sensibles et sociales à travers lesquelles se manifestait l'univers. D'où, lors de la phase du scepticisme, ces forces ne pouvaient s'exprimer qu'imparfaitement, puisque la pensée sceptique est amenée à douter de la réalité immédiate de ces formes et, à la phase suivante, celle de la connaissance contemplative, appelée à les dépasser. C'est pourquoi ces phases apparaissent comme décadentes au sein de la philosophie de l'antiquité. – Quelles sont les forces de l'âme à l'œuvre au sein du développement de la philosophie médiévale ?

Celui qui connaît les données de ce problème ne saurait douter un seul instant que le thomisme constitue le point culminant de cette évolution embrassée du regard par Brentano. Cependant, on ne peut tout de même pas ignorer que chez Thomas d'Aquin, de par son point de vue chrétien, les forces de l'âme actives dans la philosophie pratique grecque n'agissent plus seulement à partir d'impulsions purement philosophiques, mais ont pris une orientation métaphilosophique. Quelles impulsions sont à l'œuvre chez Thomas d'Aquin en tant que philosophe ? Il n'est pas besoin de sympathiser avec les faiblesses du nominalisme médiéval pour découvrir rapidement que les impulsions psychiques présentes dans ce dernier

constituent le fondement subjectif du réalisme thomiste. Les concepts généraux qui résument les manifestations des perceptions sensorielles, Thomas les considère comme se rapportant à une réalité spirituelle. Mis à part le fait que ces concepts se réfèrent à des phénomènes sensibles, c'est de la façon dont il ressent leur signification pour l'existence de l'âme qu'il tire la force nécessaire à sa pensée réaliste. Les concepts généraux, Thomas ne les met pas en rapport avec les événements de l'existence sensible. De ce fait précisément il ressent comment une autre réalité rayonne en eux, et il se rend compte qu'ils sont seulement les signes de ce qui apparaît sur le plan sensible.

Lorsque la philosophie autonome portant la marque du thomisme surgit au sein du nominalisme, celui-ci dut naturellement dévoiler sa partialité. Le sentiment que les concepts vécus dans l'âme constituaient le fondement d'un réalisme orienté vers le spirituel dut décroître et céder la place prépondérante à l'idée selon laquelle les concepts généraux ne seraient que des noms de synthèse. Si l'on envisage de la sorte la nature du nominalisme, on comprend également la seconde phase de la philosophie médiévale qui l'a précédé, le scotisme en tant que courant de transition vers le nominalisme. Mais on ne pourra pas éviter de considérer toute la puissance du travail intellectuel du Moyen Âge, *dans la mesure où il s'agit de philosophie*, à partir de la conception fondamentale manifestée sous une forme partielle au sein du nominalisme. Alors on parviendra à comprendre que les forces réellement agissantes de cette philosophie se situent dans les impulsions psychiques que l'on doit, selon la classification de Brentano, situer dans la troisième phase.

Dans cette époque que Brentano appelle la phase mystique du Moyen Âge, il apparaît très clairement comment les mystiques qui en font partie, incités par la nature nominaliste de la connaissance raisonnée, ne s'adressent pas à cette dernière, mais à d'autres forces de l'âme lorsqu'ils s'efforcent d'avancer jusqu'au cœur même des phénomènes de l'univers. – Lorsque l'on cherche à connaître l'action des forces psychiques agissantes au sein de la philosophie

plus récente en se référant à la classification arrêtée par Brentano, on découvre que les traits essentiels et profonds de cette époque sont très différents de ceux indiqués par lui. Certains aspects de la mentalité d'alors montrent que la phase de la pensée scientifique concrétisée selon Brentano, par Bacon de Verulam, Descartes, Locke et Leibniz ne présente nullement le caractère scientifique pur qu'il lui attribue. Comment comprendre selon une méthode strictement scientifique le propos fondamental de Descartes « Je pense, donc je suis » ; comment insérer la monadologie de Leibniz ou son « harmonie préétablie » dans le courant de la pensée scientifique de Brentano ?

Sa conception de la seconde phase qu'il a attribuée à la philosophie des encyclopédistes français et anglais s'avère d'ailleurs bien précaire tant que l'on s'en tient à son interprétation. Certes, on ne saurait le nier, cette époque est caractérisée par la décadence de la philosophie, mais on peut la comprendre dès lors que chez ses représentants les impulsions psychiques extra philosophiques, qui sont à l'œuvre dans la vision chrétienne de l'existence, étaient ici paralysées et que, de ce fait, aucune démarche philosophique ne permettait d'établir un lien avec les puissances suprasensibles de l'univers. Parallèlement, le scepticisme nominaliste du Moyen Âge était toujours présent, empêchant ainsi de chercher à créer un rapport entre le contenu de connaissance vécu par l'âme et la réalité spirituelle. – En analysant ensuite le scepticisme moderne et la pensée que Brentano attribue à une phase mystique, il devient impossible d'approuver sa classification. Aucun doute que la phase du scepticisme débute avec David Hume. Mais placer Kant, cet esprit critique, parmi les penseurs mystiques, est tout de même exagéré.

Les systèmes de Fichte, Schelling, Hegel et bien d'autres encore n'ont rien de mystique, surtout si l'on conçoit la mystique à la manière de Brentano. On s'accordera mieux avec sa classification pour voir le trait fondamental commun qui rassemble David Hume, Kant et Hegel. Ensemble ils refusent toute vision philosophique où la réalité authentique s'appuierait sur des concepts tirés du monde sensible. Traiter Hegel de sceptique peut sembler paradoxal ; il l'est

pourtant dès lors qu'il n'attribue pas la qualité de réalité immédiate aux représentations tirées de la nature. On ne s'écarte nullement du concept de Brentano sur le scepticisme en disant du développement de la philosophie depuis Hume jusqu'à Hegel qu'il constitue la phase du scepticisme moderne. La quatrième phase moderne débute seulement après Hegel. Brentano ne se hasarderait sans doute pas à établir un rapprochement entre la mentalité scientifique qui la caractérise et le mysticisme. Voyons comment Brentano lui-même s'efforce d'insérer sa propre philosophie dans cette époque. Avec une énergie quasi inégalable, il exige pour la philosophie une méthode scientifique. Au cours de ses investigations psychologiques, il s'efforce de respecter cette méthode. Et le résultat de sa démarche conduit à une justification de l'anthroposophie. S'il poursuivait sa démarche conformément à ce qu'il imagine, ses recherches anthropologiques aboutiraient à une anthroposophie qui serait en parfait accord avec la mentalité des sciences naturelles.

L'œuvre d'ensemble de Brentano ne prouve-t-elle pas de la manière la plus éclatante que la quatrième phase de la philosophie moderne doit puiser ses impulsions dans les forces de l'âme auxquelles tant le néoplatonisme que la mystique médiévale voulurent, mais ne *purent* faire appel ? En effet, pour ces deux courants, l'activité intime de l'âme fut incapable d'éprouver la réalité spirituelle sous la forme d'une expérience se déroulant à un niveau de pleine lucidité de la pensée (ou des concepts). La philosophie grecque avait puisé sa force dans les impulsions psychiques que Brentano voit réalisées au sein de la seconde phase, celle de la philosophie pratique. La philosophie du Moyen Âge devait la sienne aux impulsions de la troisième phase, au scepticisme. À son tour la philosophie contemporaine doit chercher ses impulsions dans les forces fondamentales de la quatrième phase, celle de la contemplation connaissante. Si donc Brentano peut supposer, conformément à sa façon de voir les choses, que le néoplatonisme et la mystique médiévale représentent des philosophies décadentes, on pourrait déceler dans l'anthroposophie venant compléter l'anthropologie la phase féconde de la philosophie moderne. C'est du

moins la conclusion naturelle que l'on pourrait tirer, bien qu'il ne l'ait pas fait lui-même, si l'on applique à la progression de la pensée philosophique les idées émises par ce penseur.

\*

La lecture de l'ouvrage de Brentano suscite des impressions qui ne se limitent pas au contenu immédiat exprimé par les concepts qu'il propose. Cela est sans doute imputable au type de rapports que Brentano entretient avec les exigences contemporaines dans le domaine de la connaissance. D'un bout à l'autre de cette lecture, quelque chose se glisse en sourdine. Cela a son origine dans la vie de l'âme qui demeure à l'arrière-fond de l'idée énoncée. Ce que Brentano suscite dans l'esprit du lecteur agit souvent plus intensément en lui que ce que l'auteur consigne dans ses représentations précises. On se sent d'ailleurs fréquemment incité à reprendre la lecture des livres de Brentano. On a beau avoir souvent médité sur le problème des rapports entre la philosophie et les autres idées relatives à la connaissance ; au cours de ces méditations, sa brochure « De l'avenir de la philosophie » [{116}](#) revient sans cesse à notre mémoire. Ce document contient une conférence faite en 1892 à la Société de Philosophie de Vienne, dans le but d'opposer sa vision de l'avenir de la philosophie à la thèse défendue par le juriste Adolf Exner, telle qu'il l'a consignée dans son discours inaugural, en 1891, sous le titre « La formation politique ». Sa conférence est complétée par des « additifs » fournissant de très larges aperçus historiques sur l'évolution spirituelle de l'humanité. – Ce document traite de tous les aspects susceptibles d'amener l'observateur de la méthode scientifique actuelle à éprouver la nécessité de progresser à partir de cette mentalité vers une mentalité anthroposophique.

Les représentants de la pensée scientifique pensent souvent que celle-ci leur est imposée par la nature réelle des choses. Ils croient structurer leurs connaissances d'après la manière dont la réalité se révèle à eux. Or cette croyance repose sur une illusion. La vérité est qu'au cours de l'évolution millénaire l'âme humaine a

progressivement éprouvé le besoin de développer des représentations qui conduisent précisément à cette vision scientifique du monde. Ce n'est pas parce que la réalité s'est imposée à eux comme étant la vérité absolue que des personnalités comme Helmholtz, Weismann, Huxley et bien d'autres encore sont parvenus à leur façon de penser, mais parce qu'il leur a fallu élaborer un type de représentations leur permettant de répandre quelque lumière sur la réalité avec laquelle ils se sont trouvé confrontés. Ce n'est pas la contrainte d'une réalité extra-psychique qui nous amène à construire une image mathématique ou mécaniste de l'univers ; bien au contraire, la raison en est que l'on a élaboré dans son âme des représentations mathématiques et mécanistes formant en nous une source de lumière capable de saisir ce qui se manifeste dans le monde extérieur sous une forme mathématique ou mécaniste. – Ce que nous venons de caractériser est très généralement valable pour chaque degré du développement de l'âme humaine. Mais dans le cas des représentations scientifiques modernes, cela prend un aspect particulier. En effet, lorsque ces représentations sont dominées par une pensée rigoureuse, elles détruisent tout concept relatif au psychisme.

Le meilleur exemple à cet égard nous est fourni par un slogan aussi douteux que dangereux : « la psychologie sans psychisme. » Ce mot de passe ne circule pas seulement chez les dilettantes de la philosophie, mais aussi chez des penseurs très sérieux {117}. Des représentations de ce genre permettent de toujours mieux comprendre à quel point les manifestations de la conscience ordinaire dépendent de l'organisation corporelle. Si par la même occasion l'on ne réalise pas que ce genre de manifestation du psychisme n'est pas le vrai psychisme, mais seulement son image réfléchie, alors l'idée réelle du psychisme échappe à l'observateur ; l'idée fictive surgit alors, selon laquelle le psychisme résulte de l'organisation corporelle. Pour un penseur impartial, cette conception est dépourvue de tout fondement. Les idées scientifiques sur la nature lui révèlent leur lien psychique avec une réalité cachée derrière la nature, lien que ses pensées à elles seules ne font pas

apparaître. Aucune considération anthropologique ne peut d'elle-même accéder à des représentations définitives au sujet de ce rapport, car celui-ci n'entre pas dans la conscience ordinaire.

Ce fait est beaucoup plus manifeste dans les représentations scientifiques actuelles que dans les degrés de connaissance acquis au cours des époques de l'histoire. L'observation du monde extérieur incitait encore à former des concepts dont le contenu incluait quelque chose provenant du support spirituel de ce monde extérieur. Dans sa propre spiritualité l'âme se sentait un avec l'esprit du monde extérieur. Par définition, la science moderne doit penser la nature d'une façon purement naturelle. Ainsi trouve-t-elle la possibilité, grâce à l'observation de la nature, de justifier le *contenu* de ses idées, certes, mais pas *l'existence* de ces idées en tant qu'essence psychique de la vie intérieure. – Voilà pourquoi la pure pensée scientifique est sans fondement dès lors qu'elle est incapable de justifier sa propre existence par une observation anthroposophique. Avec l'anthroposophie on peut admettre sans limites le mode de penser des sciences naturelles ; sans anthroposophie la tentative sans cesse renouvelée pour découvrir l'esprit dans les résultats de l'observation scientifique ne saurait aboutir. Les idées scientifiques des temps modernes sont, il faut bien le voir, des résultats de la cohabitation de l'âme avec un monde spirituel ; mais seule la contemplation spirituelle vivante permet à l'âme de *connaître* cette cohabitation {118}.

On pourrait aisément être amené à poser la question suivante : pourquoi l'âme s'efforce-t-elle de développer des représentations scientifiques dès lors qu'elle se crée de la sorte un contenu qui la coupe de ses bases spirituelles ? Si l'on adopte le point de vue que la forme de représentation spécifique à la science naturelle résulte de la manière dont se manifeste l'univers, aucune réponse ne saurait être apportée à cette question. Par contre, on peut en trouver une en analysant les besoins de la vie psychique. Avec des représentations élaborées par une époque préscientifique, l'expérience psychique ne pourrait jamais prendre pleinement conscience d'elle-même. Certes, dans les idées sur la nature incluant le spirituel, elle serait à même de

ressentir un vague rapport avec l'esprit, mais elle ne connaîtrait jamais l'authenticité pleine et indépendante de l'esprit. C'est pourquoi, au cours de l'évolution de l'humanité, l'élément psychique aspire à élaborer des idées ne contenant pas ce psychisme, pour, en se confrontant avec elles, se savoir *lui-même* indépendant de la nature physique. Mais alors, ce n'est pas au moyen de ces idées relatives à la nature qu'il faut vouloir chercher à connaître ce lien avec l'esprit, mais en ayant recours à la contemplation spirituelle. Le développement des sciences naturelles constitue une étape nécessaire à l'évolution psychique de l'humanité. On reconnaît son bien-fondé quand on comprend que l'âme en a besoin pour se trouver elle-même. On reconnaît d'autre part sa portée épistémologique si l'on saisit que c'est elle précisément qui fait de la vision spirituelle une nécessité {119}.

Adolf Exner, dont les idées sont combattues dans la brochure de Brentano « L'avenir de la philosophie », avait affaire à une science de la nature qui cherchait à élaborer en toute pureté des idées de la nature, tout en n'étant pas prête à évoluer en direction de l'anthroposophie, alors même qu'il s'agissait de saisir ce qu'est la réalité psychique. Il considérait que la « culture scientifique » n'était pas féconde lorsqu'il s'agissait de structurer des idées destinées à se concrétiser là où coexistent les humains. Pour trouver une solution aux problèmes sociaux de l'époque à venir, il exigeait une mentalité ne s'appuyant pas sur le modèle des sciences. Il estimait que si les Romains apportèrent des solutions fécondes aux grands problèmes juridiques auxquels ils furent confrontés, c'est précisément parce qu'ils étaient peu doués au plan de la pensée scientifique. Il essaya de montrer que le XVIII<sup>e</sup> siècle, malgré son penchant pour la pensée scientifique, ne s'était guère montré en mesure de maîtriser les problèmes de société. L'intérêt d'Exner visait une pensée scientifique non préoccupée par une explication scientifique de ses propres fondements.

À partir de là, on peut comprendre comment il est parvenu à ses propres conceptions. Car cette attitude doit structurer ses idées de telle sorte que ce qui procède de la nature soit évident pour l'âme.

Ces idées ne permettent pas de dégager des impulsions pouvant engendrer des pensées capables de féconder la vie sociale. Au cours de cette existence, des âmes sont confrontées à d'autres âmes. L'impulsion souhaitée n'est donc possible que si la qualité spirituelle du psychisme est vécue au moyen de la contemplation connaissante, et si l'observation scientifique du type anthropologique trouve son complément dans celle de l'anthroposophie ; – L'âme de Brentano était porteuse d'idées qui mènent à coup sûr à l'anthroposophie, bien qu'il eût voulu se cantonner dans la seule anthropologie. De ce fait, ses propos contre Exner sont d'une force percutante, même si Brentano lui-même ne veut pas réaliser le passage à l'anthroposophie. Ils montrent qu'Exner ne parle nullement de ce dont est capable une attitude scientifique, bien fondée en elle-même. On s'aperçoit plutôt qu'il mène un combat contre un moulin à vent, en l'occurrence contre une conviction fondée sur un malentendu. En lisant la brochure de Brentano on peut partout ressentir la justesse de tout ce qu'indiquent ses idées, sans pour autant avoir l'impression qu'il exprime intégralement ce à quoi il fait allusion.

Avec la disparition de Franz Brentano nous regrettons un personnage dont l'œuvre constitue pour nous un enrichissement extraordinaire. Celui-ci est totalement indépendant du degré de concordance intellectuelle éprouvée à l'égard de ses écrits. Cet enrichissement jaillit des manifestations d'une âme humaine, – manifestations profondément ancrées dans une réalité de l'univers, bien plus profondément que ne l'est la sphère où se réalisent les concordances intellectuelles au niveau de la vie ordinaire. L'influence de Brentano ne cessera d'être présente dans le développement spirituel de l'humanité, et ce à cause d'impulsions qui ne s'épuisent pas dans la poursuite des idées développées par lui. On peut, je le sais bien, ne pas approuver ce que j'ai dit au sujet des rapports de Brentano avec l'anthroposophie. Par contre, quand on laisse agir sur soi l'esprit philosophique qui souffle à travers l'œuvre de ce penseur, il me semble impossible, quelle que soit l'option scientifique individuelle, de ne pas éprouver au moins autant de sentiments de

vénération à l'égard de ce penseur que ceux qui m'ont incité à rédiger le présent texte.



#### IV

### ESQUISSE DE PERSPECTIVES NOUVELLES DÉCOULANT DU CONTENU DE CET OUVRAGE

#### *1) La justification philosophique de l'anthroposophie*

Celui qui veut insérer sa conception dans la pensée philosophique contemporaine a besoin de justifier, par une démarche épistémologique devant lui-même et devant cette pensée, l'essence psychique évoquée dans la première partie du présent ouvrage. Beaucoup de gens ayant fait l'expérience intérieure immédiate de la réalité du psychisme, et qui savent la distinguer de l'expérience psychique suscitée par les sens, n'exigent pas une telle justification. Elle leur semble souvent d'une subtilité incommode et inutile. À cette aversion s'oppose l'indignation de ceux qui pensent philosophie. Ces derniers considèrent les expériences intimes du psychisme comme un vécu purement subjectif, dépourvu de toute valeur de connaissance. De ce fait, ils ne sont guère disposés à rechercher dans le domaine de leurs concepts philosophiques les éléments permettant d'accéder aux idées anthroposophiques.

Cette aversion réciproque rend tout accord très difficile. Celui-ci est pourtant indispensable. Car aujourd'hui, pour qu'un type de représentations ait valeur de connaissance, la conception qui en découle doit être en mesure de se soumettre à l'analyse critique qui décide de la justesse des lois régissant les sciences naturelles. – Pour une justification épistémologique des idées anthroposophiques, il s'agit avant tout de formuler avec précision comment elles sont vécues. Cette conceptualisation peut se faire de plusieurs manières.

Envisageons pour l'instant les deux suivantes : pour la première, commençons par examiner ce qu'est le souvenir. Or notre démarche nous fait immédiatement toucher du doigt un aspect critique de la philosophie contemporaine. En effet les concepts sur la nature du souvenir sont peu clairs. Je dois ici m'appuyer sur des représentations que j'ai trouvées par la démarche anthroposophique, certes, mais qui reposent néanmoins sur un fondement philosophique et physiologique.

L'espace limité auquel je dois m'astreindre dans la présente étude ne me permet cependant pas d'en fournir ici la justification. J'espère pouvoir la présenter dans un prochain ouvrage. Je pense toutefois que mes propos concernant le souvenir pourront être admis par tous ceux qui savent observer correctement les résultats obtenus par la physiologie et la psychologie. – Les représentations suscitées par les impressions sensorielles entrent dans la sphère de l'expérience humaine inconsciente. Elles peuvent être ramenées à la surface et se présenter à la mémoire. Les représentations sont d'essence purement psychique ; leur prise en conscience à l'état de veille ordinaire dépend du support corporel. L'âme liée au corps ne saurait, par ses propres forces, les faire monter de l'état d'inconscience à celui de conscience. Cette opération est tributaire des forces du corps. Tout souvenir ordinaire a besoin de l'activité du corps, au même titre que celui-ci intervient dans les processus des organes sensoriels qui engendrent les représentations relatives au monde sensible. Lorsque je me représente un processus sensoriel, il faut d'abord qu'une activité corporelle se développe à l'intérieur des organes des sens. Cela a pour effet de produire dans l'âme une représentation. Quand j'introduis dans ma mémoire une représentation, une activité corporelle intérieure (dans des organes subtils), en direction opposée à l'activité sensorielle, doit se dérouler.

Cela a pour conséquence de faire apparaître dans l'âme le souvenir d'une représentation. Celle-ci se réfère à un processus sensoriel antérieurement présent devant mon âme. Une expérience intérieure liée à l'organisation corporelle permet de me souvenir de ce processus. Quelle est donc la nature d'une telle représentation

revenue à la mémoire ? Le processus de cette actualisation permet de connaître l'essence même des idées anthroposophiques. Celle-ci ne sont pas des représentations remémorées bien qu'apparaissant à l'intérieur de l'âme *comme* des représentations remémorées. Pour beaucoup de gens faisant montre de notions moins élaborées à l'égard des représentations relatives au monde spirituel, cela constitue une déception. Toutefois, pour connaître ce monde spirituel, il n'y a pas de manière plus solide que celle de se souvenir d'expériences jadis vécues sur le plan physique et maintenant soustraites à notre regard. La faculté de se souvenir d'un tel événement nous vient de la force inhérente à l'organisation corporelle. Celle-ci n'a pas le droit d'influencer l'expérience d'ordre proprement psychique.

Au contraire, c'est à l'âme d'éveiller en elle-même la faculté de réaliser à l'égard des représentations ce que le corps accomplit avec les représentations sensorielles quand il les fait remonter à la mémoire. Les représentations qui se réfèrent au monde spirituel sont celles puisées dans les profondeurs de l'âme par la seule force de l'âme, à l'image de ce qui se passe pour le souvenir de représentations tirées des profondeurs de la nature humaine grâce à l'organisation corporelle. Elles sont présentes dans toute âme. Ce qu'il faut acquérir pour se rendre compte de cette présence, c'est la force de faire remonter des profondeurs de l'âme ces représentations par une activité purement psychique. Les représentations sensorielles dont on se souvient portent sur des impressions sensorielles passées ; de même ces représentations-là se réfèrent-elles à un rapport de l'âme avec le monde spirituel, rapport non présent sur le plan sensible. Le monde de l'esprit est pour l'âme humaine ce qu'est en général pour l'homme le vécu oublié. L'âme apprend à connaître ce monde spirituel si elle éveille en elle des forces semblables aux forces corporelles qui desservent la mémoire. – Pour justifier les idées du véritable psychisme, il s'agit d'explorer la vie intérieure afin d'y trouver une activité de nature purement psychique ressemblant par ailleurs à l'activité requise par le souvenir.

Une seconde façon de former un concept du psychisme pur pourrait être la suivante. On peut se référer à ce qu'est l'homme volitif (agissant) d'après l'observation anthroposophique. La concrétisation d'une impulsion de la volonté repose sur la représentation de ce qui est voulu. On peut déterminer que physiologiquement cette représentation est tributaire de l'organisation corporelle (du système nerveux). Cette représentation s'accompagne d'une nuance de sensibilité, d'un penchant sympathisant à l'égard de la chose représentée. Cela a pour effet que cette représentation fournit l'impulsion à un vouloir. Ensuite l'expérience psychique se perd dans les profondeurs, seul le résultat est accessible à la conscience. L'homme se représente comment il se meut pour ensuite concrétiser cette représentation. (Dans sa « Psychologie physiologique », Th. Ziehen a particulièrement bien décrit ce processus.) – Lorsqu'il est question d'un acte de la volonté, on peut constater comment la vie représentative consciente s'arrête face à l'élément intermédiaire qu'est le *vouloir*. L'expérience psychique liée au vouloir d'une action réalisée par le corps n'entre pas dans la représentation ordinaire consciente.

Il est néanmoins évident que c'est grâce à l'activité du corps qu'un tel vouloir peut se concrétiser. Il n'est en outre pas difficile de se rendre compte que tout en cherchant la vérité en combinant des représentations obéissant en cela à des lois logiques, l'âme développe un vouloir. Ce vouloir ne saurait être cerné par des lois psychologiques, sinon une combinaison illogique, ou simplement alogique, de représentations ne pourrait être dissociée d'une combinaison conforme aux lois logiques. (À vrai dire ce n'est pas la peine de s'arrêter au bavardage d'amateurs, d'après lesquels la démarche logique ne serait que la faculté de l'âme de s'adapter au monde extérieur). Ce vouloir qui se déroule exclusivement à l'intérieur de l'âme et se traduit par des convictions fondées sur la logique, fait apparaître l'âme comme étant pénétrée par une activité purement spirituelle. L'effet du vouloir sur le monde extérieur échappe à la représentation courante ; elle n'en sait pas plus que ce que l'homme sait de lui-même quand il dort. Les déterminations

logiques qui interviennent dans l'élaboration des convictions ne sont pas aussi conscientes pour lui que le contenu en tant que tel de ces convictions. Quiconque est capable d'observations intérieures, ne serait-ce qu'à la manière anthropologique, saura néanmoins se former un concept sur la présence des déterminations logiques dans la conscience ordinaire. Il se rendra compte que chez l'homme la connaissance de ces déterminations se situe au niveau du *rêve*.

Il est tout à fait exact d'affirmer le paradoxe suivant : la conscience ordinaire connaît le contenu de ses convictions, mais elle se contente de rêver cet enchaînement logique qui vit dans la recherche de ces convictions-là. On constate donc ceci : au niveau de la conscience ordinaire on demeure à *l'état de sommeil* à l'égard du vouloir dès que l'on développe, grâce au corps, un vouloir en direction de l'extérieur ; on est *en état de rêve* à l'égard du vouloir lorsque l'activité pensante s'efforce d'élaborer des convictions. Mais on voit dans ce dernier cas que ce dont on rêve ne peut être de nature corporelle, sinon les lois logiques devraient coïncider avec les lois physiologiques. Le concept du vouloir qui vit dans la quête intellectuelle de la vérité se révèle être d'essence psychique. – Ces deux façons (on peut en imaginer d'autres encore) de s'approcher du concept de l'essence psychique au sens où l'entend l'anthroposophie, constituent une démarche épistémologique montrant de toute évidence que cette essence psychique se distingue de toute activité pathologique de l'âme, comme par exemple la vision, l'hallucination, le médiumnisme, etc...

Car tous ces comportements anormaux relèvent de données physiologiques. Dans le cas du psychisme dont parle l'anthroposophie, il ne s'agit pas seulement d'une expérience vécue par l'âme au niveau de la conscience saine ordinaire, mais aussi d'une expérience où les représentations sont élaborées au niveau de la conscience pleinement éveillée ; il en va de même lorsqu'on se souvient de réalités rencontrées en cours d'existence, ou qu'on élabore des convictions conformes à la logique. Il est donc clair que l'expérience connaissante de l'anthroposophie se déroule sous forme de représentations ayant le caractère de la conscience ordinaire

marquée par la réalité du monde extérieur, le tout complété par des facultés permettant de pénétrer dans le domaine de l'esprit.

À l'inverse de cela, toute faculté visionnaire ou hallucinatoire etc... se situe à un niveau de conscience qui n'ajoute rien à la conscience ordinaire, mais lui soutire des aptitudes au point de faire descendre l'état de conscience au-dessous du niveau propre à la perception sensorielle consciente. Pour les lecteurs de mes ouvrages qui savent ce que j'ai dit en d'autres occasions à propos de la mémoire et du souvenir, j'ajoute la remarque suivante : les représentations glissées dans l'inconscient et ultérieurement réintroduites dans la mémoire doivent, tant qu'elles demeurent inconscientes, être recherchées en tant que représentations, au sein de cet élément constitutif de l'être humain nommé *corps de vie* (ou corps éthérique). Par contre, l'activité grâce à laquelle les représentations ancrées dans ce corps de vie sont remémorées est l'affaire du corps physique. Cette remarque me semble nécessaire afin d'éviter, par un jugement précipité, d'échafauder une contradiction là où la nature même des choses exige une distinction claire.

## 2) *L'apparition des « limites de la connaissance »*

Parmi les penseurs qui ne ménagent pas leurs efforts pour connaître la réalité authentique, comme l'exige la nature intime de l'homme, beaucoup sont concernés par ce que nous avons évoqué, en pages 21 et suivantes du présent ouvrage, au sujet des limites de la connaissance. En examinant comment sont conduites ces discussions, on peut aisément s'apercevoir que le choc subi par ces penseurs en butant contre ces « limites » les poussent vers des expériences intérieures du type mentionné dans la première partie de ce livre. Friedrich Theodor Vischer traite avec subtilité l'expérience de la connaissance vécue au contact de cette « limite ». Dans une étude remarquable consacrée au livre de Johannes Volkelt « Traumphantasie » (La fantaisie du rêve) il écrit : « Les adversaires disent que sans un centre nerveux, sans un cerveau il n'y a pas d'esprit. Nous répondons : pas de centre nerveux, pas de cerveau s'il n'avait été préparé progressivement au cours d'innombrables étapes.

Il est facile de railler au sujet du remue-ménage de l'esprit au sein du calcaire et du granit ; cela n'est pas plus difficile que de demander ironiquement comment dans le cerveau l'albumine se transforme en idées.

Le savoir humain devient incapable de jauger les nuances. Sous le couvert de la nature, il y a nécessairement l'esprit qui sommeille. Que la nature puisse néanmoins apparaître en parfaite opposition avec l'esprit, au point de produire un choc chez ceux qui se heurtent à elle, cela restera toujours un mystère. Une rupture apparemment absolue ne fait que recouvrir la rigidité de la prétendue ligne de séparation, si bien que la formule très spirituelle de Hegel : « être autrement » et « être en dehors de soi » n'explique pratiquement rien. L'approbation vraie de cette coupure et de l'effet de ce contrecoup apparaît chez Fichte, mais sans aucune explication. » (Friedrich Theodor Vischer : « Altes und Neues » (De l'ancien et du nouveau) 1881, première partie, pp. 229 sq.) Friedrich Theodor Vischer indique avec précision un point semblable à ceux sur lesquels l'anthroposophie doit également attirer l'attention. Mais il ne réalise pas qu'une telle limite de la connaissance peut conduire à une autre forme de connaissance. Cette limite une fois atteinte, il aimerait y vivre selon le mode de connaissance qui était le sien *avant* d'y être parvenu.

L'anthroposophie s'efforce de montrer que la science ne s'arrête pas là où la connaissance ordinaire vient se heurter et subir l'effet en retour de ces limites, mais que les expériences qui s'en dégagent conduisent au développement d'un autre type de connaissance. Cette dernière transforme l'effet en retour de la réalité en une perception de l'esprit qui, à son premier niveau, est comparable à la perception tactile sur le plan sensoriel. – Dans la troisième partie du livre « Altes und Neues » (page 224), Friedrich Theodor Vischer écrit : « Une âme s'ajoutant au corps, cela n'existe pas. (Vischer fait allusion à la version des matérialistes) ; précisément, à son niveau d'élaboration le plus élevé que nous connaissions, c'est-à-dire dans le cerveau, là ce que nous appelons matière devient âme, et en évoluant cette âme devient esprit. Il s'agit donc de formuler un concept qui

constitue pour le raisonnement analytique une contradiction. » À cette affirmation de Vischer, l'anthroposophie doit répondre ceci : Soit, la démarche analytique de l'intelligence conclut à une contradiction. Toutefois, pour l'âme cette contradiction devient le point de départ d'un processus de connaissance dans lequel l'intelligence analytique refuse de s'engager parce qu'elle éprouve le « contrecoup » de la réalité spirituelle.

Gideon Spicker, auteur d'une série d'ouvrages perspicaces, entre autres « Philosophische Bekenntnisse eines ehemaligen Kapuziners » (Confession philosophique d'un ancien capucin), 1910, attire l'attention, en termes extrêmement insistants, sur une de ces frontières de la connaissance ordinaire (page 30 du livre en question) : « Quelle que soit la philosophie dans laquelle on se reconnaît, que ce soit le scepticisme, la pensée dogmatique, empirique, transcendantale, critique ou éclectique – toutes, sans exception, ont au départ une proposition non démontrée et indémontrable, à savoir la *nécessité de penser*. Malgré l'acharnement de la recherche, aucune investigation ne saisira jamais la raison de cette nécessité. Elle doit être acceptée inconditionnellement, car elle ne repose sur aucune preuve.

Toute tentative visant à prouver sa justesse est en fait déjà présupposée. Sous elle s'ouvre un gouffre sans fond, une obscurité terrifiante où ne peut pénétrer le moindre rayon de lumière. Nous ignorons d'où elle vient et où elle mène. Est-ce un dieu indulgent ou un démon maléfique qui l'a introduite dans la raison ? Nous n'en savons rien ! » Même l'observation du penser conduit le penseur à une limite de la connaissance ordinaire. Or l'anthroposophie intervient avec *son* mode de connaissance précisément là où se situe cette frontière. Elle sait que la nécessité est une donnée qui constitue pour l'art de raisonner un mur impénétrable. Pour le penser *vécu*, par contre, l'impénétrabilité du mur disparaît. Cette pensée vécue trouve une lumière pour éclairer, par *un acte contemplatif*, cette « obscurité » à laquelle la pensée intellectuelle ne peut jamais apporter « le moindre rayon de lumière » ; le « gouffre sans fond » n'est gouffre qu'au niveau du monde sensible. Ceux qui ne

s'attardent pas devant ce gouffre, mais prennent le risque de progresser sur le chemin de la pensée quand elle doit se dessaisir des éléments ajoutés par le monde sensible, découvrent dans ce « gouffre sans fond » la réalité spirituelle.

Nous pourrions poursuivre à l'infini cette énumération d'expériences faites par des penseurs sérieux au seuil des « limites de la connaissance ». – Cela permettrait de voir que l'anthroposophie se révèle être un produit objectif du développement de la pensée moderne. À condition d'être considérés sous un éclairage juste, les indices qui l'attestent sont nombreux.

### *3) De la nature abstraite des concepts*

À la page 25 du présent ouvrage j'ai parlé d'une atténuation des représentations lorsqu'elles ne font que reproduire la réalité sensible. – Cette « atténuation » constitue la cause réelle du procédé d'abstraction au sein de la démarche de la connaissance. L'homme élabore des *concepts* de la réalité perçue par les sens. La théorie de la connaissance s'interroge sur la nature des rapports entre la réalité d'un être ou d'un processus, et le concept que l'homme en retient dans son âme. Ce que je porte en moi sous forme du concept « loup », a-t-il un rapport quelconque avec une réalité, ou s'agit-il simplement d'un schéma élaboré par mon âme en faisant abstraction de ce qui est particulier à tel ou tel loup, schéma auquel rien dans le monde des réalités ne correspond ? Ce problème a été abondamment débattu au Moyen Âge, lors de la querelle entre nominalistes et réalistes. Le nominaliste ne connaît qu'une seule réalité du loup : ce qui est visible chez chaque exemplaire de l'espèce, c'est-à-dire les matières, la chair, le sang, les os etc., etc...

Le concept « loup » n'est rien d'autre qu'une synthèse intellectuelle des caractéristiques communes aux différents loups. À cela *le réaliste* réplique que n'importe quelle matière trouvée chez un loup n'est pas moins présente chez d'autres animaux. Il doit donc exister quelque chose qui insère la matière dans le contexte vivant tel qu'il apparaît chez le loup. Cette réalité ordonnatrice est due au concept. – Dans son ouvrage « Die Hauptprobleme der Philosophie »

(Les problèmes majeurs de la philosophie), Vienne, 1892, Vincenz Knauer, cet excellent connaisseur d'Aristote et de la pensée médiévale, fournit une analyse de la théorie de la connaissance aristotélicienne. Ce qu'il écrit (à la page 137) mérite d'être retenu : « Le loup, par exemple, n'est constitué d'aucun élément matériel autre que de l'agneau ; son corps matériel est dû à l'assimilation de viande d'agneau. Néanmoins, le loup ne se change pas en agneau, même si tout au long de sa vie il ne fait que dévorer de l'agneau. *Par conséquent il va de soi que ce qui fait de lui un loup doit être autre chose que la matière vivante du règne sensible. Bien qu'accessible à la pensée seulement, et non aux sens, ce ne peut et ne doit être que quelque chose de purement idéal ; ce doit être quelque chose d'agissant, donc de concret, de très réel.* »

Toutefois, en se confinant dans des considérations purement anthropologiques, comment peut-on vouloir saisir la réalité à laquelle il est fait allusion ici ? Ce que les sens communiquent à l'âme ne conduit pas au concept « loup ». Par ailleurs ce concept tel qu'il existe dans la conscience ordinaire n'est certainement pas cette chose « agissante ». Ce n'est sans doute pas la force de ce concept-là qui a pu provoquer la coordination des matériaux « sensibles » réunis dans un loup. Avec ce problème l'anthropologie atteint sans doute une des limites de son système de connaissance. L'anthroposophie montre qu'entre l'homme et le loup il existe encore un autre rapport que celui du plan sensible. Mais en raison de son caractère spécifique, il n'entre pas dans la conscience ordinaire. Toutefois, il existe en tant que rapport *vivant* et de nature suprasensible entre l'homme et l'objet de la perception sensorielle. Cet élément vivant, qui existe chez l'homme de par ce rapport, est atténué par l'action de son organisation intellectuelle et devient « concept ».

La représentation abstraite actualisée au sein de la conscience Ordinaire n'est rien d'autre que la forme morte de la réalité dont l'expérience est vécue au niveau de la perception sensorielle, sans pour autant monter à la conscience. La nature abstraite des représentations résulte d'une nécessité inhérente à l'âme. La réalité offre à l'homme un aspect vivant. Il en tue la part qui tombe dans sa

conscience ordinaire. Il procède ainsi, car il n'accéderait pas à la soi-conscience s'il devait faire l'expérience de ce lien extrêmement vivace avec le monde extérieur. S'il n'atténuait pas cette riche vivacité, l'individu devrait se reconnaître comme faisant partie d'une unité dépassant les limites humaines : il serait un organe d'un organisme bien plus vaste. Ce qui permet à l'homme de prolonger vers l'intérieur, vers la sphère des concepts abstraits sa démarche de connaissance n'est *pas* tributaire d'une quelconque réalité qui lui serait extérieure, mais des conditions d'évolution découlant de sa propre nature. Elles exigent que le lien vivant avec le monde extérieur soit atténué par la démarche perceptive.

Cela engendre les concepts abstraits qui constituent les fondements sur lesquels s'élabore la soi-conscience. Une fois développés, les organes spirituels peuvent en avoir la confirmation. Ils permettent de rétablir un lien vivant (au sens évoqué en page 25 du présent ouvrage) avec une réalité spirituelle extérieure à l'homme. Si la soi-conscience n'était pas déjà acquise au niveau de la conscience ordinaire, elle ne pourrait pas être élaborée au plan de la conscience contemplative. Cela permet de comprendre que la conscience ordinaire saine constitue le préalable indispensable à toute conscience contemplative. Ce serait une erreur de croire que l'on peut développer la conscience contemplative sans la présence active d'une conscience ordinaire saine. Il est même nécessaire qu'à chaque instant la conscience normale accompagne la conscience contemplative, sinon cette dernière mettrait du désordre dans la soi-conscience humaine et donc dans les rapports entre l'homme et la réalité. La connaissance contemplative de l'anthroposophie ne peut être que de cet ordre-là ; elle n'a rien à voir avec un quelconque amoindrissement de la conscience ordinaire.

#### *4) Une caractéristique importante de la perception spirituelle*

Les perceptions que l'âme peut avoir dans le domaine de la réalité spirituelle ne poursuivent pas le même cheminement intérieur que les représentations tirées des perceptions sensorielles. Bien que dans

l'esprit du premier chapitre de ces « Esquisses de perspectives nouvelles... » une comparaison soit possible entre ces perceptions et les représentations remémorées, il s'avère que dans l'âme celles-ci n'ont pas le même comportement que celles-là. L'expérience de la perception spirituelle, dans la forme première qui est la sienne, *ne peut* être conservée dans l'âme comme une représentation dont on se souvient. Pour que cette même perception spirituelle réapparaisse, elle doit être *une nouvelle fois* élaborée dans l'âme. En d'autres termes, l'âme doit de nouveau se mettre en rapport avec la réalité spirituelle correspondante. Et ce renouvellement n'est en rien comparable avec le souvenir d'une impression sensorielle, mais seulement avec la réapparition devant notre regard du même objet sensible qui avait déjà provoqué l'impression précédente.

À la suite d'une perception spirituelle, la mémoire peut conserver directement, non cette perception elle-même, mais le processus psychique qui a permis de la réaliser. Lorsque je m'efforce de réactiver une perception spirituelle passée, je ne devrais pas chercher à me souvenir de cette perception ; je devrais essayer de me souvenir des préparatifs qui ont permis à mon âme d'accéder à cette perception. Cette dernière se concrétise alors par un processus indépendant de moi. Ce qui importe, c'est d'être entièrement conscient de ce double processus, parce que cela permet d'avoir une connaissance juste de ce qui est *objectivement spirituel*. – Dans la pratique, la nature de cette dualité est cependant modifiée par le fait que le contenu de la perception spirituelle peut être transmis de la conscience contemplative à la conscience ordinaire, où il prend la forme d'une représentation abstraite. Cette dernière peut alors être remémorée de la manière habituelle. – Dans la perspective d'œuvrer en faveur d'un rapport conscient et juste de l'âme à l'égard du monde spirituel, on aura intérêt à affiner ses connaissances relatives à la vie psychique en tenant compte des nuances subtiles en présence : 1° les processus psychiques qui conduisent à une perception spirituelle ; 2° les perceptions spirituelles en tant que telles ; 3° les perceptions spirituelles transposées en concepts de la conscience ordinaire.

### 5) *Les bases réelles des rapports d'intention*

Avec les « rapports d'intention » caractérisés au 3<sup>e</sup> chapitre (consacré à Franz Brentano) du présent ouvrage, l'élément psychique apparaît dans la psychologie de Brentano comme une *simple donnée* de la conscience ordinaire, sans que sa place au sein de l'expérience psychique soit expliquée. À cet égard je me permets d'esquisser quelques remarques fondées sur de solides arguments tirés de mon étude approfondie de ce sujet. Certes, mes conceptions devraient être présentées sous une forme bien plus détaillée, accompagnées de toutes les preuves nécessaires. Toutefois, jusqu'à ce jour, les circonstances ne m'ont pas permis de dépasser le cadre de conférences pour exposer certains aspects essentiels de ce problème. Ce que je puis évoquer ici doit se limiter à une brève esquisse de certains *résultats* de mon investigation. Les lecteurs voudront bien les recevoir provisoirement *comme tels*. Il ne s'agit nullement « d'idées impromptues », mais de résultats dus à un travail mené pendant de longues années et élaborés en accord avec les moyens scientifiques actuels.

Dans le cas de l'expérience psychique que Franz Brentano appelle un *jugement*, la simple activité représentative qui consiste à élaborer une image intérieure est doublée d'une approbation ou d'une désapprobation des images que l'on se représente. Pour le psychologue se pose alors la question suivante : À quoi avons-nous affaire, de quoi s'agit-il quand l'expérience psychique ne se contente pas de réaliser la représentation « arbre vert », mais émet également le jugement « c'est un arbre vert » ? La « chose » en question ne peut pas se situer dans le cadre restreint de la vie représentative tel qu'il est défini par la conscience ordinaire. Le fait que l'on ne puisse l'y trouver m'a précisément amené à des réflexions d'ordre épistémologique que j'ai exposées au chapitre « Le monde comme illusion » du second tome de mon ouvrage « Énigmes de la philosophie ».

Il s'agit d'une expérience qui se déroule en dehors de ce cadre. L'important consiste à trouver le « où » au sein même des expériences psychiques. – Lorsque l'homme est en pleine activité

perceptive face à un objet du monde sensible, cette « chose » ne peut être trouvée parmi tout ce que l'homme, durant le processus de perception, reçoit de telle manière que cet acte de recevoir puisse être compris au moyen des représentations physiologiques et psychologiques se référant d'une part à l'objet extérieur et d'autre part au sens directement concerné. Tandis que l'on développe la perception visuelle « arbre vert », le fait de juger « c'est un arbre vert » ne découle pas d'un rapport physiologique ou psychologique immédiat entre l'« arbre » et l'« œil ». Le jugement, cette réalité intérieure vécue dans l'âme, constitue entre « l'homme » et « l'arbre » un rapport différent de celui entre « l'arbre » et « l'œil ».

Toutefois, seul le second rapport est vécu avec précision par la conscience ordinaire. L'autre rapport demeure dans une subconscience obscure et se manifeste seulement comme *résultat*, sous la forme de *l'approbation* « arbre vert » en tant que chose existante. Chaque fois qu'une perception conduit à un jugement, nous avons affaire à un *double rapport* de l'homme à l'égard d'une objectivité. – Le seul moyen de comprendre ce double rapport, consiste à substituer à l'actuelle théorie fragmentaire des sens une théorie complète. Lorsque l'on tient compte de tout ce qui contribue à caractériser un sens humain, on découvre qu'outre ce que l'on appelle généralement un « sens », d'autres phénomènes encore méritent le terme de « sens ». Ce qui nous amène à considérer l'œil comme un « sens » est tout aussi valable pour l'expérience suivante : « on observe un *autre* Moi », ou « on reconnaît une pensée humaine chez autrui ».

Face à de telles données, on commet généralement l'erreur de ne pas faire une distinction, pourtant justifiée et nécessaire. Prenons un exemple : lorsqu'on entend quelqu'un prononcer des paroles, on croit pouvoir s'en tenir au seul « sens auditif » et attribuer le reste à une activité intérieure non-sensorielle. Or, cela n'est pas conforme à la réalité. Lorsque nous entendons des paroles humaines et que nous comprenons le sens des pensées exprimées, nous sommes en présence d'une triple activité. Pour accéder à une conception scientifiquement valable, chacune de ces trois activités doit être

analysée séparément. L'une des activités consiste à « écouter ». Mais « écouter » ne signifie pas « distinguer des paroles », pas plus que « toucher » ne serait synonyme de « voir ». Il faut objectivement faire la différence entre le sens du « toucher » et celui de la « vue », mais aussi entre celui de l'« ouïe » et celui de « distinguer des paroles », ainsi que celui de « comprendre une pensée ».

Tant que l'on persistera à ne pas faire de distinction précise entre l'activité de « comprendre une pensée » et de penser, et que l'on n'aura pas admis la nature sensorielle de la première, on aboutira forcément à une psychologie défectueuse et à une théorie de la connaissance incomplète. Cette erreur s'explique par le fait que l'organe destiné à « distinguer des paroles » et celui destiné à « comprendre une pensée » ne sont extérieurement pas aussi perceptibles que l'oreille qui sert à « écouter ». En réalité, ces deux activités perceptives ne sont pas moins desservies par des « organes » que l'« ouïe » ne l'est par l'oreille. – Lorsque l'on tient compte des conclusions auxquelles peut aboutir une investigation physiologique et psychologique intégrale, l'organisation sensorielle de l'être humain se présente de la manière suivante. On doit distinguer : le sens de la « perception du Moi » d'autrui ; le sens de la « compréhension de la pensée » ; le sens qui consiste à « distinguer des paroles » ; le sens de l'ouïe ; le sens de la chaleur ; le sens de la vue ; le sens du goût ; le sens de l'odorat ; le sens de l'équilibre (percevoir l'expérience de se trouver dans une position d'équilibre par rapport au monde extérieur) ; le sens du mouvement (percevoir d'une part l'expérience du repos et du mouvement de ses propres membres, ou d'autre part l'expérience de se reposer ou de se mouvoir par rapport au monde extérieur) ; le sens de la vie (ressentir son implication au sein de son organisme, le sentiment de son état subjectif) ; le sens du toucher.

Tous ces « sens » possèdent les mêmes caractéristiques que celles qui nous permettent d'attribuer à l'« œil » ou l'« oreille » la qualité de « sens ». – Ceux qui n'admettent pas le bien-fondé d'une telle distinction ne parviendront jamais à mettre de l'ordre dans leur connaissance de la réalité. Leurs représentations les condamnent à

ne jamais faire l'expérience de la vraie réalité. Prenons le cas d'une personne qui considère l'œil comme un « sens » et refuse ce même qualificatif à l'activité consistant à « distinguer une parole » : sa représentation de l'« œil » demeurera à jamais irréaliste. – J'ai la conviction que si dans ses écrits critiques sur la philologie Fritz Mauthner parle d'une façon très spirituelle de « sens occasionnels dus au hasard », c'est parce que sa théorie des sens est incomplète. Si tel n'était pas le cas, il aurait remarqué que tout « sens » s'insère dans une « réalité ». – Que se passe-t-il lorsque nous sommes en face d'un objet du monde sensible ? Une impression ne nous est jamais transmise par un *seul* sens, mais *au minimum encore par un autre* appartenant à la série énumérée. Le rapport avec *un* des sens apparaît très nettement dans la conscience ordinaire, alors que l'autre rapport demeure *plus vague*.

On peut distinguer deux types de sens : les uns permettent de ressentir d'une façon plus extérieure les rapports avec le monde, alors que les autres conduisent à une expérience rattachée plus spécialement à notre être propre (Eigen-Sein). Parmi les sens du second type on peut mentionner, par exemple, le sens de l'équilibre, le sens du mouvement, celui de la vie et celui du toucher. Les perceptions que ces sens réalisent face au monde extérieur s'accompagnent toujours d'un sentiment obscur de notre être propre. On peut même dire que la torpeur qui s'empare de la perception consciente vient de ce que le rapport avec l'extérieur est recouvert par l'expérience que l'on a de son être propre. Prenons l'exemple d'un objet que nous *voyons* et au sujet duquel le sens de l'équilibre nous communique simultanément une impression : dans ce cas nous avons une perception précise de la chose vue. Cette perception conduit à la représentation de cet objet.

L'expérience réalisée grâce au sens de l'équilibre engendre une perception obscure qui se manifeste toutefois à l'occasion du jugement : « il y a ce que je vois » ou « ce que je vois existe ». – En réalité ces choses ne se présentent pas comme des distinctions abstraites placées l'une à côté de l'autre, mais de par leurs caractéristiques elles se confondent. En conséquence, parmi la série

complète des « sens » certains expriment moins les rapports avec le monde extérieur, mais plutôt l'expérience de l'être propre. Ces derniers touchent bien plus l'intimité de la vie psychique que ne le font par exemple l'œil ou l'oreille. De ce fait, le résultat de la perception transmise traduit une expérience intérieure de la vie psychique. Dans leur cas également, il faudrait faire la part entre l'élément psychique proprement dit et l'élément de la perception, au même titre que l'on distingue par exemple dans le cas d'un acte visuel entre la donnée extérieure et l'expérience psychique suscitée à l'intérieur. – Celui qui adopte le point de vue anthroposophique ne saurait être effrayé par le discernement subtil proposé ici au sujet des représentations. Il faut être capable de voir qu'il existe une différence entre « discerner des paroles » et « entendre », entre « discerner des paroles » et « comprendre des paroles », lequel acte est lié à notre faculté de penser.

De manière identique la conscience ordinaire fait la distinction entre un arbre et un rocher. Si l'on tenait mieux compte de tout cela, on s'apercevrait que l'anthroposophie ne présente pas seulement la facette mystique qui lui est couramment attribuée, mais qu'elle en possède aussi une autre : celle permettant une investigation non moins rigoureusement scientifique que les sciences naturelles. On peut même dire que sa démarche dans le domaine des représentations requiert une élaboration bien plus subtile et plus méthodique que ne l'exige la philosophie classique. Je pense que Wilhelm Dilthey pratiquait une recherche philosophique le conduisant vers une théorie des sens conforme à celle que je viens d'esquisser ici ; toutefois, il ne put atteindre ce but parce qu'il fut incapable de pousser l'élaboration des représentations correspondantes jusqu'à la perfection requise. (Je me suis exprimé à ce sujet au second tome de mes « *Énigmes de la philosophie* », 7<sup>e</sup> édition, texte allemand pages 567 à 572).

## *6) Les dépendances physiques et spirituelles de l'entité humaine*

Je désire esquisser ici où en sont mes recherches touchant les rapports entre le psychisme et le domaine physique-corporel. J'ose dire qu'il s'agit du résultat de trente années d'investigation spirituelle. C'est au cours de ces dernières années seulement que j'ai réussi à donner une forme conceptuelle à ce problème. Par rapport au but que je m'étais fixé, je pense être parvenu à une sorte de conclusion provisoire. Là encore, je me contenterai de présenter un résumé indicatif des résultats obtenus. Leur justification peut être appuyée par les données scientifiques dont nous disposons aujourd'hui. Toutefois cela ferait l'objet d'un ouvrage volumineux et les circonstances actuelles ne me permettent pas de le rédiger.

Pour connaître les rapports entre le psychisme et le corporel, la classification de l'expérience psychique en représentation, jugement et manifestation d'amour ou de haine, proposée par Brentano (voir page 81 ci-dessus), est inutilisable. En effet, lorsque l'on étudie les rapports en question, la distinction qu'il suggère entraîne un tel déplacement de toutes les conditions entrant en jeu qu'il devient impossible d'aboutir à des conclusions conformes à la réalité. Pour l'étude qui nous intéresse il faut s'en tenir à la classification récusée par Brentano, c'est-à-dire : représentation, sentiment, volonté. Lorsque l'on rassemble tous les aspects psychiques entrant dans l'expérience de la représentation, et que l'on cherche à savoir à quels processus corporels est lié le psychisme, on trouve un terrain d'entente qui se recoupe dans une très large mesure avec les résultats de la psychologie physiologique actuelle. La contrepartie corporelle à l'aspect psychique de l'activité représentative doit être recherchée d'une part dans les processus du système nerveux se prolongeant jusque dans les organes des sens, et d'autre part dans l'organisation intérieure du corps.

Bien que dans l'optique de l'anthroposophie il faille sous maints aspects développer une pensée différente de celle de la science moderne, cette dernière s'avère reposer sur d'excellents fondements. Il n'en est pas de même quand il s'agit de déterminer la contrepartie corporelle du sentiment et du vouloir. À cet égard il faut d'abord se frayer le juste chemin à travers les résultats de la physiologie

actuelle. Une fois sur la bonne voie, on découvre que, comme la représentation est en rapport avec l'activité des nerfs, le sentiment doit être relié à la vie rythmique centrée sur le système respiratoire. En fonction du but envisagé, il faut concevoir le rythme respiratoire au sens le plus large, c'est-à-dire avec tout ce qui s'y rattache, y compris les parties les plus périphériques de cette organisation. Pour atteindre des résultats concrets dans ce domaine, les expériences de la recherche physiologique doivent être examinées dans une optique aujourd'hui encore assez inhabituelle. C'est à cette seule condition que disparaîtront toutes les contradictions qui surgissent d'emblée quand on établit un rapport entre le sentiment et le rythme respiratoire.

Une fois examinée de plus près, la contradiction initiale se révèle être une preuve à l'appui de ce rapport. Prenons un seul exemple tiré de ce vaste domaine. L'expérience musicale repose sur le sentiment. Par contre, le contenu d'une forme musicale vit dans la représentation communiquée par la perception auditive. À quoi est due l'expérience musicale vécue au niveau du sentiment ? La *représentation* de la forme tonale qui repose sur l'organe de l'ouïe et sur le processus nerveux n'est pas encore cette expérience musicale. Celle-ci naît de ce que le rythme respiratoire qui se prolonge jusque dans le cerveau y rencontre les apports transmis par l'oreille et le système nerveux. L'âme ne vit donc pas seulement dans ce qui est entendu et représenté, mais dans le rythme respiratoire ; elle ressent ce qui se déclenche dans le rythme respiratoire lorsque le processus inhérent au système nerveux se heurte en quelque sorte à cette vie rythmique. Il suffit de voir sous son juste éclairage la physiologie du rythme respiratoire pour être à même d'approuver pleinement le propos suivant : l'expérience de l'âme se déroule au niveau des sentiments en s'appuyant sur le rythme respiratoire, à l'image de la représentation qui repose sur les processus nerveux.

— D'une façon analogue, le vouloir repose sur des processus métaboliques. Là encore, il faut tenir compte de toutes les ramifications et de tous les prolongements du métabolisme dans l'ensemble de l'organisme. Tandis que l'on se « représente » quelque

chose, un processus nerveux se déroule et permet à l'âme de prendre conscience de la donnée représentée. Et lorsque l'on « ressent » quelque chose, il se produit une modification du rythme respiratoire grâce à laquelle un sentiment surgit dans l'âme. De la même manière, lorsque l'on « veut » quelque chose, il se produit un processus métabolique qui sert de support corporel à l'expérience se manifestant dans l'âme sous la forme du vouloir. – Le seul cas où l'expérience de l'âme est entièrement consciente et lucide concerne les représentations transmises par le système nerveux. Les expériences communiquées par le rythme respiratoire se manifestent dans la conscience ordinaire sous la forme d'une image rêvée. Cela est vrai pour tout ce qui est de nature sentimentale, donc aussi pour les émotions, les passions, etc., etc...

Le vouloir qui s'appuie sur des processus métaboliques n'atteint jamais un degré de conscience supérieur à celui de la torpeur du sommeil. En observant de plus près le problème évoqué, on constate aisément que le vouloir est vécu d'une manière différente de l'acte de la représentation. Cette seconde expérience ressemble un peu à la vision d'une surface recouverte de couleur, et le vouloir à une tache noire au sein d'une surface colorée. Sur la tache non colorée on « voit » quelque chose par contraste avec l'entourage d'où se dégagent des impressions de couleur, alors qu'aucune impression de ce genre n'émane de la tache : on « se représente le vouloir » parce qu'au sein des expériences représentatives de l'âme il y a par endroits une absence de représentations (Nicht-Vorstellen) qui s'intercale dans l'expérience pleinement consciente. Cela est comparable aux interruptions de la conscience pendant le sommeil, qui viennent se glisser dans le déroulement de l'existence consciente. Ce sont ces différents types d'expériences conscientes qui conduisent au vécu diversifié éprouvé par l'âme suivant qu'il s'agit de la représentation, du sentiment ou du vouloir.

Dans son ouvrage « Leitfaden der physiologischen Psychologie » (Manuel de psychologie physiologique), Theodor Ziehen est amené à caractériser de façon très significative le sentiment et le vouloir. Sous bien des aspects, cet ouvrage est exemplaire, notamment en ce qui

concerne la façon dont la science naturelle d'aujourd'hui analyse les rapports entre les domaines physique et psychique. Même du point de vue anthroposophique, nous pouvons accepter la manière de décrire les rapports entre la représentation sous ses différentes formes et la vie des nerfs. Au sujet du sentiment, par contre, Ziehen écrit (9<sup>e</sup> leçon du livre cité) : « La psychologie ancienne considère à quelques exceptions près les émotions comme des manifestations d'une faculté particulière et autonome de l'âme. Kant avait placé le sentiment du plaisir et du déplaisir, en tant que facultés particulières de l'âme, entre la faculté de connaître et celle de désirer ; il avait affirmé avec insistance qu'il n'était pas possible de concevoir une source commune à ces trois facultés de l'âme. Or, d'après nos considérations, il s'avère que pour les sentiments de plaisir et de déplaisir une telle autonomie n'existe pas. En l'occurrence, il ne s'agit que de nuances du sentiment traduisant des propriétés ou indices relatifs à des impressions et des représentations. »

Cette façon de voir n'accorde donc au sentiment aucune autonomie au sein de la vie de l'âme ; elle le considère simplement comme une des propriétés de l'activité représentative. En conséquence, non seulement la vie des représentations, mais aussi celle des sentiments, sont conçues comme fondées sur des processus du système nerveux. La vie des nerfs constitue donc le support corporel auquel se rattache l'ensemble du psychisme. Or, cette conception repose sur une anticipation intellectuelle inconsciente de ce que l'on désire trouver. Elle admet uniquement comme psychisme ce qui est en rapport avec les processus nerveux. Dès lors, ce qui ne peut pas être connecté à la vie des nerfs, c'est-à-dire le sentiment, passe pour n'avoir aucune existence autonome ; il n'est qu'un des qualificatifs de l'activité représentative. Ceux qui ne s'égarèrent pas sur une telle fausse piste peuvent acquérir une double certitude : premièrement, grâce à une recherche psychologique *impartiale*, que la vie du sentiment est autonome, et deuxièmement, grâce à une exploitation objective des connaissances physiologiques, que le sentiment doit être connecté au rythme respiratoire, comme cela a été suggéré plus haut.

La pensée scientifique dénie au vouloir toute essence autonome au sein de la vie de l'âme. Elle ne le considère même pas comme un des qualificatifs de la représentation, contrairement à ce qui se passe pour le sentiment. Mais cette dépossession résulte seulement du désir de relier aux processus du système nerveux tout ce qui est d'essence psychique (voir 15<sup>e</sup> leçon du « Manuel de Psychologie physiologique », de Theodor Ziehen). Or, le vouloir, à cause précisément de sa spécificité, ne saurait être attribué directement aux processus nerveux. Quand cela est mis en évidence avec la clarté exemplaire dont est capable Theodor Ziehen, on peut être amené à penser que l'analyse des rapports entre ces processus psychiques et la vie corporelle « ne permet pas de conclure à l'existence d'une faculté spécifique du vouloir ». Et pourtant : toute observation psychologique impartiale nous oblige à reconnaître l'autonomie de la vie volitive. La connaissance objective des résultats auxquels aboutit la physiologie permet de voir que le vouloir en tant que tel n'est pas à mettre en rapport avec les processus nerveux, mais avec les processus métaboliques.

Pour établir des concepts clairs dans ce domaine, c'est à la lumière de la réalité qu'il faut voir les acquis de la physiologie et de la psychologie, et non sous l'éclairage couramment utilisé en ces deux domaines, fait d'idées ou de définitions préconçues, voire de sympathies et antipathies purement théoriques. Il est avant tout nécessaire d'étudier de très près les relations entre l'activité des nerfs, du rythme respiratoire et du métabolisme. Car ces formes d'activités ne se déroulent pas l'une à côté de l'autre, mais sont *imbriquées l'une dans l'autre*, s'interpénètrent et s'entremêlent. Le métabolisme est présent dans l'ensemble de l'organisme ; il pénètre les organes du rythme et ceux du système nerveux. Mais dans le rythme il ne constitue *pas* la base corporelle du sentiment, *ni* dans l'activité des nerfs celle des représentations ; dans les deux cas, il faut lui attribuer une activité volitive à l'œuvre dans le rythme et dans les nerfs. Seul un préjugé matérialiste peut imaginer que le métabolisme contenu dans les nerfs soit en rapport avec les représentations.

Toute considération fondée sur la réalité des faits aboutit à une conclusion très différente. Elle doit reconnaître que le métabolisme existe effectivement dans les nerfs, dès lors que ceux-ci sont pénétrés par le vouloir. Il en est de même pour le rythme au sein de l'appareil corporel. Le métabolisme qui s'y manifeste est lié au vouloir à l'œuvre dans cet organe. Le vouloir est à mettre en rapport avec l'activité du système métabolique, et le sentiment avec le processus rythmique, quels que soient les organes au sein desquels se manifeste le métabolisme ou le rythme. Mais dans les nerfs il n'y a pas que le métabolisme et le rythme. Au point de vue physiologique, les processus corporels à l'intérieur du système nerveux qui servent de base aux représentations sont difficiles à saisir. Car là où se manifeste une activité des nerfs, il y a représentation au niveau de la conscience ordinaire.

On peut aussi inverser cette phrase et dire : lorsqu'il y a absence de représentations on ne décèle jamais la moindre activité nerveuse, mais seulement une activité métabolique dans les nerfs, ainsi que quelques traces d'un processus rythmique. Tant que la physiologie n'aura pas admis que la véritable activité des nerfs ne peut absolument pas être l'objet d'une observation sensorielle, elle ne réussira pas à élaborer des concepts capables de répondre aux exigences de la neurologie. L'anatomie et la physiologie doivent se faire à l'idée que seule une *méthode procédant par exclusion* leur permet de savoir ce qu'est l'activité des nerfs. L'agir de la vie des nerfs qui demeure inaccessible à l'observation sensorielle, mais dont on peut établir par déduction qu'il existe nécessairement et qu'il a une action spécifique, c'est cela l'activité des nerfs. On peut accéder à une représentation positive de l'activité nerveuse lorsqu'on la considère comme un processus matériel tel qu'évoqué au premier chapitre du présent ouvrage, où l'essence spirituelle-psychique pure du contenu vivant de la représentation est atténué et ramené à une représentation morte au sein de la conscience ordinaire. Tant que la physiologie n'adoptera pas ce concept, elle n'aura aucune possibilité de dire ce qu'est l'activité des nerfs.

La physiologie actuelle a élaboré des méthodes tendant à occulter ce concept plutôt qu'à le mettre en évidence. Dans ce domaine la psychologie s'est également barré la route. Il suffit de constater à quel point la psychologie de Herbart agit en ce sens. Son attention porte uniquement sur la vie des représentations ; les sentiments et le vouloir passent pour de simples effets de la vie des représentations. Or, si le regard n'embrasse pas en même temps la réalité du sentiment et du vouloir, ces effets se dissipent face à la connaissance. Cette dissipation empêche d'attribuer objectivement les sentiments et le vouloir à des processus corporels. – *Le corps dans sa globalité*, et non simplement l'activité des nerfs qu'il enrobe, constitue le support physique de la vie de l'âme. Pour la conscience ordinaire, les représentations, les sentiments et le vouloir constituent les caractéristiques de la vie psychique ; l'activité du système nerveux, les processus rythmiques et le métabolisme sont celles de la vie corporelle. – Alors se pose immédiatement la question suivante : comment s'insèrent dans l'organisme, d'une part la perception sensorielle proprement dite où s'écoule l'activité des nerfs, et d'autre part la faculté motrice où débouche le vouloir ?

L'observation impartiale établit que toutes deux n'appartiennent pas à l'organisme de la même manière que l'activité des nerfs, le rythme et le métabolisme. Ce qui se déroule dans tout organe des sens n'appartient pas directement à l'organisme. Semblable à des golfes, le monde extérieur se prolonge dans les sens pour atteindre l'essence même de l'organisme. Enrobant les événements qui se déroulent dans les sens, l'âme ne participe pas à un processus organique interne, mais seulement au prolongement d'un processus extérieur s'infiltrant dans l'organisme. (Lors de ma conférence au congrès philosophique de Bologne, en 1911, j'ai présenté une analyse critique de ce problème) [{120}](#). – Au point de vue physique, le déroulement d'un mouvement n'a également rien à voir avec une quelconque qualité d'être qui serait incluse dans l'organisme ; il s'agit tout simplement de l'activité de l'organisme due aux conditions d'équilibre et de forces dans lesquels il se trouve placé par rapport au monde extérieur. Au sein de l'organisme le vouloir ne connaît qu'un

lien, celui avec le métabolisme ; mais l'événement déclenché par le processus métabolique est en même temps une essence agissante parmi les conditions d'équilibre et de forces du monde extérieur.

Au cours de son activité volitive l'âme dépasse le domaine de l'organisme et participe, par son agir, activement au processus du monde extérieur. La distinction des nerfs en nerfs sensitifs et nerfs moteurs est à l'origine d'une grande confusion chez ceux qui se consacrent à ces problèmes. Bien que ne reposant pas sur une observation objective, cette classification est profondément ancrée dans la vision physiologique actuelle. Après avoir sectionné les nerfs ou s'être acharné à en éliminer certains, la physiologie prouve tout autre chose que ce qui découle des expérimentations et recherches. Les résultats obtenus apportent la preuve que la différence supposée entre nerfs sensitifs et nerfs moteurs n'existe pas. Les deux types de nerfs sont *de même nature*. Le prétendu nerf moteur *n'est pas* au service du mouvement, au sens où le prétend cette théorie analytique, mais il permet, en sa qualité de *support de l'activité des nerfs*, la perception intérieure du processus métabolique qui est à la base du vouloir, au même titre que le nerf sensitif sert à percevoir ce qui se déroule à l'intérieur d'un organe des sens. Tant que dans ce domaine la neurologie n'aura pas recours à des concepts clairs, il ne sera pas possible de découvrir les rapports justes entre la vie psychique et la vie corporelle.

\*

La pensée psycho-physiologique cherche à établir la corrélation entre la vie de l'âme se déroulant dans les représentations, les sentiments et le vouloir d'une part, et la vie du corps d'autre part. De façon analogue l'anthroposophie peut s'efforcer de connaître les relations qui existent entre la vie psychique de la conscience ordinaire et la vie spirituelle. Les méthodes anthroposophiques, développées ici et dans d'autres de mes ouvrages, permettent de découvrir que les représentations possèdent un fondement dans le domaine de l'esprit, tout comme elles en ont un, l'activité des nerfs,

dans le domaine corporel. Du côté opposé au corps, l'âme est en rapport avec une essence spirituelle servant de base pour les représentations au niveau de la conscience ordinaire. Toutefois, cette essence spirituelle est accessible à la seule connaissance contemplative. L'expérience se présente sous la forme d'imaginaires différenciés communiquant à la conscience contemplative le contenu de cette essence. Côté corps les représentations reposent sur l'activité du système nerveux ; côté opposé l'afflux d'une essence spirituelle se révèle sous la forme d'imaginaires. Cette essence spirituelle n'est autre que ce que j'ai appelé dans mes écrits le corps éthérique ou corps de vie. (Lorsque j'en parle, j'attire toujours l'attention sur le fait qu'il ne faut pas se formaliser de l'usage des termes « corps » et « éther » ; ceux-ci, je l'ai souvent dit, ne doivent pas être interprétés dans un sens matérialiste). Ce corps de vie (dans le 4<sup>e</sup> volume de la première année de la revue « Das Reich » j'ai également utilisé le terme « corps des forces formatrices ») est l'élément spirituel d'où procède, depuis la naissance (ou conception) jusqu'à la mort, la vie des représentations au niveau de la conscience ordinaire.

Par rapport au corps, les sentiments qui s'expriment au niveau de la conscience ordinaire s'appuient sur les manifestations rythmiques. Du côté de l'esprit, ils proviennent d'une essence spirituelle accessible par les méthodes de l'investigation spirituelle appelées inspirations. (Là encore, on voudra bien considérer que cette désignation n'exprime rien d'autre que ce que j'ai décrit ; il ne faudrait pas la confondre avec le sens que lui attribuent souvent certains amateurs.) Cette essence spirituelle, fondement de l'âme, est accessible à l'inspiration et révèle à la conscience contemplative l'entité spirituelle appartenant à l'homme au-delà des limites de la naissance et de la mort. C'est dans ce domaine que l'anthroposophie entreprend ses investigations spirituelles relatives au problème de l'immortalité. *De même que la partie périssable de l'entité humaine capable d'éprouver des sentiments se manifeste dans le corps par le processus rythmique, de même le noyau spirituel et immortel de*

*l'entité psychique apparaît-il dans le contenu de l'inspiration propre à la conscience contemplative.*

Le vouloir qui, côté corps, repose sur le métabolisme, émane du domaine de l'esprit et s'exprime dans la conscience contemplative à travers ce que j'appelle dans mes écrits les intuitions authentiques. Aux manifestations corporelles résultant de l'activité en quelque sorte la plus basse du métabolisme, correspond en esprit ce qu'il y a de plus élevé et qui s'exprime par les intuitions. Voilà pourquoi la représentation, qui repose sur l'activité des nerfs, se reflète presque intégralement dans la sphère corporelle, alors que le vouloir ne se reflète que très faiblement sur son support corporel, le métabolisme. La représentation authentique est une représentation *vivante*, alors que celle tributaire du corps est atténuée. Le contenu est le même. Le vouloir authentique, même celui qui se concrétise sur le plan physique, se déroule dans des sphères que seule la contemplation intuitive peut atteindre ; sa contrepartie corporelle n'a presque rien à voir avec son contenu.

L'essence spirituelle qui se dévoile à l'intuition contient ce qui se prolonge des incarnations antérieures aux suivantes. C'est dans le domaine dont il est question ici que l'anthroposophie appréhende les problèmes des vies terrestres successives et de la destinée. Comme le corps s'exprime dans l'activité du système nerveux, du processus rythmique et du métabolisme, de même l'esprit humain s'exprime à travers ce qui se révèle dans les imaginations, les inspirations et les intuitions. Dans son domaine le corps permet de faire l'expérience du double aspect de la nature de *son* monde extérieur : les phénomènes sensoriels et les phénomènes du mouvement. Il n'en est pas autrement pour l'esprit : d'une part, au niveau de la conscience ordinaire il a une expérience *imaginative* de la vie psychique des représentations, d'autre part il façonne dans le vouloir les impulsions *intuitives* qui se concrétisent au moyen de processus métaboliques. Lorsque l'on regarde côté corps, on trouve l'activité des nerfs qui vit en tant qu'essence des représentations ; lorsque l'on se tourne côté esprit, on perçoit le contenu spirituel des imaginations qui précisément se déverse dans cette essence des représentations.

Brentano est d'abord sensible à l'aspect spirituel de la vie psychique des représentations ; c'est pourquoi il la caractérise comme une vie d'image (processus imaginatif). Mais lorsque l'expérience ne porte pas seulement sur sa propre vie intérieure, mais aussi grâce au jugement, sur une approbation ou une désapprobation, alors s'ajoute à la représentation une expérience psychique découlant de l'esprit, et dont le contenu demeure inconscient tant que nous nous en tenons au niveau de la conscience ordinaire ; en effet, le contenu est fait d'imaginations, d'une essence spirituelle qui est à l'origine de l'objet physique, laquelle essence n'ajoute rien à la représentation, sinon la certitude *que son contenu existe*. Voilà pourquoi Brentano introduit dans sa classification les distinctions suivantes : *l'activité de la représentation pure* qui, grâce à l'imagination, appréhende uniquement ce qui est doué d'existence intérieure ; *l'activité de jugement* qui fait l'expérience imaginative des données venant du dehors, ne prenant toutefois conscience de cette expérience que sous la forme d'approbation ou de désapprobation.

En ce qui concerne *l'acte de ressentir*, Brentano ne prend pas en considération le fondement corporel, c'est-à-dire le processus rythmique ; il introduit dans la sphère de son attention que les seules inspirations demeurées inconscientes et qui se manifestent dans la conscience ordinaire sous la forme d'amour et de haine. Quant au *vouloir*, il échappe totalement à son attention, étant donné qu'il désire se consacrer aux seuls phénomènes *intérieurs* à l'âme, alors que le vouloir contient quelque chose qui n'appartient pas à l'âme, mais qui lui permet de participer au monde extérieur. Alors même que Brentano cherche à saisir les phénomènes de la conscience ordinaire, cette classification des phénomènes psychiques répond à son souci de les distinguer selon des points de vue qui n'apparaissent à leur vraie lumière que si l'on dirige son regard vers le noyau spirituel de l'âme. Par ces quelques lignes consacrées à Brentano je désirais compléter ce que j'ai dit à son sujet aux pages 83 et suivantes.

7) *La séparation des règnes psychique et extra-psychique selon Franz Brentano*

À différentes occasions Brentano montre sa détermination d'opérer une séparation nette entre ce qui appartient au domaine psychique et ce qui relève de l'extra-psychique. Son concept de l'âme, tel qu'il figure dans le présent ouvrage, l'y contraint. Pour s'en rendre compte, il suffit d'observer la manière dont il essaie de décrire l'expérience psychique qui se déroule pendant qu'est élaborée la conviction d'une vérité. Il se demande d'où provient la conviction que l'âme tire du contenu d'une représentation. Certains penseurs sont persuadés que le degré de conviction à l'égard d'une vérité dépend de l'intensité du sentiment avec laquelle est vécu le contenu de la représentation. Brentano écrit à ce sujet : « Il s'agit d'une erreur très généralement répandue et dont je ne m'étais moi-même pas encore libéré quand j'écrivis le premier tome de ma « Psychologie » ; cette erreur consiste à dire, par analogie avec l'intensité du plaisir et du déplaisir, que la force de la conviction exprime le degré d'intensité présent dans l'acte de juger.

Si Windelband m'avait reproché cette erreur-là, je lui aurais donné entièrement raison. Or sa critique porte seulement sur le fait que l'intensité de la conviction dont je parle se fonde sur une analogie et non sur une identité ; il me reproche aussi de considérer comme non comparable la portée de la prétendue intensité d'une conviction et celle de l'intensité réelle propre au sentiment. C'est là une des conséquences de sa conception revue et corrigée du jugement. – Si le degré de conviction avec lequel je crois que  $2+1 = 3$  indiquait une intensité, cette dernière serait à coup sûr très puissante ! Si cette croyance, après que Windelband l'ait transformée en sentiment, ne peut plus être simplement pensée comme analogue au sentiment, avec quelle force destructrice ce bouleversement du sentiment se répercuterait-il sur notre système nerveux ! Tout médecin devrait nous mettre en garde contre l'étude des mathématiques et leur répercussion néfaste sur notre état de santé. » (Brentano : « Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis » [De l'origine de la connaissance morale], texte allemand page 57).

Si Brentano avait vraiment pu ressentir ce qui agissait en lui lors de cette recherche consacrée à la nature de la conviction, il aurait pu constater la dissociation suivante : d'une part le psychisme de l'acte représentatif dépourvu de toute intensité au moment où s'élabore une conviction, et d'autre part l'extra-psychisme s'insérant dans le contenu du psychisme, tout en demeurant, quant au degré d'intensité de la conviction, un facteur extra psychique au sein même de l'âme. Il s'ensuit que la vie intérieure peut *contempler* ce degré d'intensité, certes, mais qu'elle ne s'identifie pas à lui.

Ce que Brentano développe dans son étude « Individuation, qualité et intensité multiples des manifestations sensibles », contenus dans son étude sur la psychologie des sens « Untersuchungen zur Sinnespsychologie » (texte allemand, page 51) relève de ce même domaine où s'opère la séparation nette entre l'élément psychique et l'extra psychique. Il s'efforce d'y démontrer que le phénomène d'intensité n'est pas inhérent au psychisme, et que le degré d'intensité des impressions psychiques correspond à des expériences extra-psychiques se déroulant sur le plan du psychisme. Il estime que l'on ne doit nullement sombrer dans une « obscurité mystique » contraire à la rigueur scientifique lorsque l'on s'efforce de promouvoir le développement de germes contenus dans ce genre de découvertes élémentaires. Pour conclure son exposé il écrit (texte allemand, page 77) : « Les conséquences de cette thèse sont faciles à comprendre. – Souvenons-nous de tous les espoirs fondés sur ce dogme (le dogme de l'intensité du psychisme) par la Psychologie de Herbart, mais aussi par la Psychophysique ! Tout cela sera entraîné dans la chute. Ainsi constatons-nous comment la rectification d'un point de détail de la théorie relative à la sensibilité peut engendrer un effet réformateur très vaste.

Même les *hypothèses relatives à l'ensemble du cosmos* n'en seront pas épargnées. – On a souvent avancé l'idée d'une analogie complète entre les domaines psychique et physique, sans jamais en apporter la preuve, ni même entreprendre de sérieux efforts pour l'établir. On s'en est toujours tenu à des généralités, et de ce fait, par analogie avec la notion d'espace applicable au règne corporel, l'idée

d'intensité comme paramètre du psychisme semblait répondre au rôle qui lui avait été assigné. – Dès lors que l'on postule une analogie générale entre le psychique et le physique, pourquoi ne pas opter directement pour une identité ou tout simplement par une substitution réciproque ? – En tous points analogue au domaine physique, le domaine psychique est garanti en tant que tel grâce au fait qu'il est à l'évidence perceptible ; il semble donc pouvoir se dispenser de toute hypothèse relative à l'existence d'un domaine physique.

Entre autres, la psychologie de Wundt aboutit à la conviction que toute hypothèse d'un monde physique, après avoir été l'objet d'une réflexion prolongée, peut être abandonnée comme on se libère d'un échafaudage, puisque la vérité authentique se dévoile être dans sa totalité une construction purement psychique. – Jusqu'à présent cette idée avait peu de chances de trouver une forme tangible et d'être ciselée jusque dans les moindres détails. Par contre, la conception nouvelle de l'intensité avec sa preuve évidente qu'une qualité intensive peut être très universellement attribuée à l'activité psychique, détruit tout espoir de jamais y parvenir. – *Nous n'accepterons jamais que l'on puisse nous enlever notre croyance en l'existence d'un univers corporel. Pour la science de la nature, cette existence constituera toujours l'hypothèse de toutes les hypothèses.* »

Cette analogie intégrale des domaines psychique et physique ayant été récusée par Brentano, certains penseurs ne veulent toutefois pas admettre la séparation nette entre le domaine psychique d'une part et le domaine physique d'autre part ; ils préfèrent s'en tenir à des concepts tirés du domaine physique et, par prolongement, attribuer au psychisme des expériences comme celle de l'intensité, bien que rien, absolument rien de ce genre ne puisse être trouvé au sein de la vie de l'âme.

La pensée de Brentano, telle que nous l'avons évoquée plus haut, aurait, me semble-t-il, pu être plus évidente si son auteur, conformément à ce que nous avons exposé à la page 79 du présent ouvrage, avait dirigé son attention sur le caractère propre au domaine physique, et dont l'importance équivaut dans le domaine du

psychisme à la nature intentionnelle. – C'est déjà assez remarquable que Brentano ait eu le courage d'élargir des convictions élémentaires pour passer à des conceptions plus vastes portant sur les énigmes de l'univers. Car la mentalité contemporaine n'est guère favorable à de telles perspectives. Voici un exemple parmi d'autres : L'éminent psychologue Fortlage décrit dans « Acht psychologische Vorträge » (Huit conférences sur la psychologie), Iéna 1869, combien sa connaissance basée sur le pressentiment était proche d'un certain domaine de la conscience contemplative, à savoir la connaissance de la force paralysante de la vie de l'âme lorsqu'elle s'exprime au niveau de la conscience ordinaire. Il écrit (texte allemand, page 35) : « Lorsque nous nous considérons comme des êtres animés et que nous nous attribuons des qualités communes avec les animaux et les végétaux, nous entendons par cet état animé nécessairement quelque chose qui ne nous quitte jamais, ni quand nous sommes éveillés ni quand nous dormons. Il s'agit de l'action végétative de la nutrition de notre organisme : une vie inconsciente, une vie de sommeil.

Le cerveau fait une exception en ce sens que cette vie nutritive, cette vie du sommeil est dominée durant les pauses d'éveil par un courant de consommation » (que j'ai appelé plus haut une force paralysante). « Pendant ces pauses, le cerveau subit la prépondérance d'une influence qui le consume ; de ce fait il atteint un état qui, s'il se propose aux autres organes, aurait pour effet d'affaiblir totalement le corps ou de provoquer la mort. » Et Fortlage conclut son exposé (page 39) : « La conscience est une petite mort partielle, la mort est une conscience vaste et totale, *un éveil de l'être tout entier dans ses profondeurs les plus intimes.* » Tout ce que l'on peut ajouter, c'est qu'avec de telles pensées, Fortlage se situe au point de départ de l'anthroposophie, même si, comme Brentano, il n'y pénètre pas. À cause de cette position au seuil de l'anthroposophie, Edouard von Hartmann, fasciné par la pensée scientifique de l'époque, considère que la science interdit de passer d'une conviction élémentaire à des idées plus vastes comme l'énigme universelle de l'immortalité. Il dit au sujet de Fortlage : « Il dépasse les frontières de la psychologie quand il prétend que la conscience est

une petite mort partielle, et que la mort est une conscience vaste, totale et claire, un éveil en profondeur de l'âme... » (Edouard von Hartmann : « Die moderne Psychologie » [La psychologie moderne], Leipzig 1901, texte allemand, pages 48 et suivantes).

*8) Une objection fréquente à l'adresse de l'anthroposophie*

L'anthroposophie est souvent confrontée à une objection qui s'explique par la mentalité de celui qui la formule, mais s'avère par contre injustifiée si l'on considère l'état d'esprit d'où procède l'investigation anthroposophique. Cette objection me semble sans importance puisque toute personne accédant réellement à la connaissance des enseignements de l'anthroposophie peut facilement la réfuter. Si j'y consacre néanmoins quelques lignes, comme je l'ai déjà fait, en 1914, en fin de la sixième édition de ma « Théosophie », c'est parce que cette objection revient sans cesse. – On voudrait que les résultats de l'observation spirituelle exposés par l'anthroposophie soient « prouvés » selon la méthode purement expérimentale des sciences naturelles. On suggère que quelques personnes affirmant être capables d'accéder à de tels résultats soient confrontées à d'autres, dans le cadre d'une expérimentation régulièrement organisée, où les « investigateurs spirituels » auraient à indiquer ce qu'ils ont « contemplé » en chacun des sujets soumis à l'examen.

Leurs révélations devraient alors concorder, ou du moins présenter un pourcentage de ressemblance significatif. Rien de surprenant que des gens qui ont simplement effleuré l'anthroposophie, sans la comprendre vraiment, puissent constamment revenir à charge avec une telle exigence. Si satisfaction leur était donnée, ils seraient dispensés des efforts qui conduisent à cette preuve, c'est-à-dire d'accéder personnellement à la vision dont tout être est capable. Mais quand on a vraiment compris ce qu'est l'anthroposophie, on sait qu'une expérience comme celle suggérée pour accréditer les résultats de l'authentique perception spirituelle n'a aucun sens, pas plus que si, pour savoir l'heure qu'il est, on se

contente de consulter une montre dont les aiguilles sont bloquées. Car pour créer les situations propices à la contemplation des réalités spirituelles, il faut s'engager sur des voies résultant des conditions dictées par la spécificité de la vie psychique.

Les manifestations extérieures comme celles qui conduisent aux expériences des sciences naturelles ne répondent pas à ces conditions. Prenons pour exemple une de celles-ci : il est indispensable que l'impulsion volitive menant à la contemplation procède exclusivement de la résolution intime et *strictement* personnelle de celui qui doit accéder à la vision. Aucune intervention du dehors ne doit influencer cette impulsion intérieure. – N'importe qui peut se procurer les preuves relatives à l'anthroposophie ; il suffit d'en appeler directement à une attitude adéquate de l'âme. Curieusement on oublie trop souvent que ces « preuves » sont accessibles à tout le monde. Bien que l'on n'aime pas tellement l'avouer, la vérité se présente tout de même de la façon suivante : cette revendication de « preuves extérieures » est due au fait qu'il serait plus facile d'entreprendre une telle démarche que de s'astreindre à celle de la science spirituelle authentique, démarche moins confortable et plus pénible.

Cette exigence de preuves expérimentales confortables pour établir la véracité des enseignements anthroposophiques n'a rien à voir avec l'aspiration de Brentano qui espérait pouvoir travailler dans un laboratoire de psychologie. Son désir ardent de disposer de cet instrument de travail transparaît souvent dans ses écrits. Mais les circonstances dans lesquelles s'est déroulée son existence l'en ont empêché. Compte-tenu de son attitude à l'égard des problèmes de la psychologie, un tel laboratoire lui aurait permis d'obtenir d'importants résultats. Car pour établir *la meilleure* base à des recherches anthropologiques et psychologiques menant jusqu'au point limite de la connaissance où l'anthropologie et l'anthroposophie doivent se rencontrer, un laboratoire, tel que celui auquel Brentano rêvait, serait de grande utilité. Pour réaliser la « conscience contemplative », un laboratoire n'a pas besoin de recourir à des méthodes expérimentales. Par contre, grâce

précisément aux méthodes expérimentales envisagées, il apparaîtrait que l'être humain possède les dispositions nécessaires à cette contemplation, et que la conscience ordinaire préconise cette conscience contemplative. Toute personne en accord avec le point de vue anthroposophique aspire, comme Brentano, à travailler dans un vrai laboratoire de psychologie. À cause précisément des préjugés qui sévissent encore à l'égard de l'anthroposophie, cela est aujourd'hui impossible.

### *9) Épilogue*

Depuis un certain temps, des « attaques » sont dirigées non contre l'anthroposophie, mais contre ma personne. Je n'ai pas l'intention d'y répondre, d'une part parce qu'elles sont dépourvues de toute valeur scientifique, d'autre part parce qu'elles sont de nature tendancieuse et très personnelles ; elles ne reposent sur aucune réalité objective. Le plus souvent les calomniateurs savent parfaitement bien que leurs affirmations ne sont que des contrevérités objectives.

**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

**Répertoire des œuvres écrites de  
Rudolf Steiner disponibles  
en langue française (1983)**

1. Introduction aux œuvres scientifiques de Goethe, (1883-1897) partiellement publiées dans Goethe : Traité des Couleurs et Goethe : La Métamorphose des Plantes. (T)
2. Une Théorie de la connaissance chez Goethe (1886). (EAR)
3. Goethe, père d'une esthétique nouvelle (1889). (T)
4. Vérité et Science (1892). (EAR)
5. Philosophie de la Liberté (1894). (EAR)
6. Nietzsche, un homme en lutte contre son temps (1895). (EAR)
7. Goethe et sa conception du monde (1897). (EAR)
8. Mystique et Esprit moderne (1902). (épuisé)
9. Le Christianisme et les mystères antiques (1902). (EAR)
10. Réincarnation et Karma. Comment le Karma agit (1903). (EAR)
11. Théosophie (1904). (T) (EAR)
12. Comment acquérir des connaissances sur les mondes supérieurs ou l'Initiation (1904). (T)
13. Chronique de l'Akasha (1904). (EAR)
14. Les degrés de la connaissance supérieure (1905). (EAR)
15. L'Éducation de l'enfant à la lumière de la science spirituelle (1907). (T)
16. Science de l'Occulte (1910). (T)
17. Quatre Dramas-Mystères (1910-1913). Éd. bilingue. (T)
18. Les Guides spirituels de l'Homme et de l'Humanité (1911). (EAR)
19. Le Calendrier de l'Âme (1912). Édition bilingue. (EAR)
20. Un chemin vers la connaissance de soi (1912). (EAR)
21. Le seuil du monde spirituel (1913). (EAR)

22. Les énigmes de la philosophie (1914). (EAR)
23. Douze Harmonies zodiacales (1915). Édition bilingue. (T)
24. Des énigmes de l'âme (1917). (EAR)
25. Noces chymiques de Christian Rose-Croix (1917). (EAR)
26. 13 Articles sur la Tripartition sociale (1915-1921) dans le volume : « Pour la solution du problème social éléments fondamentaux ». (EAR)
27. L'Esprit de Goethe (1918). (EAR)
28. Pour la solution du problème social éléments fondamentaux (1919). (EAR)
29. Autobiographie (1923-1925). (EAR)
30. Directives anthroposophiques (1924-1925). (T)
31. Données de base pour un élargissement de l'art de guérir selon les connaissances de la science spirituelle. En collaboration avec le D<sup>r</sup> Ita Wegman (1925). (T)

*(EAR) : Éditions Anthroposophiques Romandes, Genève*

*(T) : Éditions du Centre Triades, Paris*

---

*{1} Au sujet d'autres publications imputables à l'opposition, le lecteur voudra bien se reporter à la « remarque finale » en fin du présent ouvrage. Je ressens profondément que cette polémique que m'impose inévitablement le livre de Dessoir ne s'accorde guère avec la gravité des temps présents. Toutefois, vu le caractère provocateur de cette attaque, je n'avais pas le droit de renoncer à une réponse.*

*{2} Max Dessoir, Vom Jenseits der Seele (Au delà de l'âme), examen critique des sciences occultes. Le passage concernant plus spécialement l'anthroposophie se trouve aux pages 254-263 du texte allemand.*

*{3} L'enseignement donné sous le nom d'« anthroposophie » conduit à des résultats issus de fondements très différents de ceux que Robert Zimmermann expose dans son ouvrage de 1881 intitulé « Anthroposophie ». Je pense néanmoins pouvoir me servir de la terminologie utilisée par cet auteur là où il fait la distinction entre l'anthroposophie et l'anthropologie. L'« anthroposophie » de Zimmermann comporte toutefois un schéma abstrait fait de concepts tirés de l'anthropologie. Selon lui, la contemplation connaissante, sur laquelle se fonde l'anthroposophie telle que je l'entends n'a pas sa place dans l'investigation scientifique classique. Son anthroposophie se distingue de l'anthropologie par le seul fait que la première, avant d'en faire le contenu de ses schémas d'idées purement intellectuels, soumet à une démarche proche de celle imputable à la philosophie de Herbart les concepts fournis par la seconde.*

{4} On trouvera dans mon ouvrage *Vom Menschenrätsel* (De l'énigme de l'homme) non publié en français, ainsi que dans mes écrits relatifs à la conception du monde de Goethe une explication et une justification détaillée de la notion d'organes spirituels.

{5} Les expériences intimes que doit réaliser l'âme pour accéder à l'usage de ces organes spirituels sont décrites dans plusieurs de mes ouvrages, plus particulièrement dans *Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs ?*, ainsi que dans la seconde partie de *La science de l'occulte*.

{6} Franz Brentano, *Untersuchungen zur Sinnespsychologie* (Études relatives à la psychologie des sens), Leipzig 1907, texte allemand pp. 96 sq.

{7} Pour de plus amples renseignements au sujet de l'éveil des facultés de l'âme qui, au niveau de la conscience ordinaire, ne sont pas éveillées, cf. *Vom Menschenrätsel*.

{8} Une explication plus complète de ce problème se trouve dans la dernière partie du présent ouvrage, sous 1) « La justification philosophique de l'anthroposophie ».

{9} Des limites de la connaissance, comme celles dont il est question ici, ne sont pas aussi rares qu'on le pense généralement. Pour se situer par rapport à la vraie réalité, la pensée est amenée à emprunter des voies où ces limites surgissent souvent. À ce titre le lecteur voudra bien se reporter au chapitre 2 de la dernière partie. « L'apparition des limites de la connaissance. »

{10} Pour un approfondissement de ces pensées, voir la dernière partie de mon ouvrage *Rätsel der Philosophie* (Énigmes de la philosophie) non publié en français, au chapitre « Esquisse d'une perspective de l'anthroposophie ».

{11} Le lecteur consultera utilement le chapitre 3 « De la nature abstraite des concepts », contenu dans la dernière partie du présent ouvrage.

{12} Une plus ample explication de ce passage figure en fin du présent ouvrage, au chapitre 4 « Une caractéristique essentielle de la perception spirituelle ».

{13} De même que les idées exposées à la page 18, le présent passage trouve de plus amples explications à la fin de ce livre, au chapitre 1 « La justification philosophique de l'anthroposophie ».

{14} Dessoir, op. cit., pp. 254-263

{15} Dessoir, op. cit., p. 255.

{16} *Comment acquiert-on des connaissances des mondes supérieurs*, Éditions Triades (1948), p. 122.

{17} « Théosophie », introduction à la connaissance suprasensible du monde et de la destinée de l'homme. (Traduction française 3<sup>e</sup> édition, pp. 133-134). Mon livre « *La science de l'occulte* » dont la 5<sup>e</sup> édition est parue en 1913 contient un exposé analogue sur la vision des couleurs. – Or il est presque incroyable d'avoir à constater que dans son ouvrage Max Dessoir cite (à la page 254) cette 5<sup>e</sup> édition et prétend l'avoir consultée. Néanmoins, il m'attribue des propos exactement contraires à ce que j'ai écrit dans mon livre, cité par lui.

{18} Dessoir, op. cit., pp. 258 sq.

{19} Dessoir, op. cit., p. 261.

{20} *La science de l'occulte*, Éditions Triades (1970), p. 160.

{21} *La science de l'occulte*, p. 150.

{22} Dessoir, op. cit., p. 263.

{23} Dessoir, op. cit., p. 263.

{24} Dessoir, op. cit., pp. 258 sq.

{25} *La science de l'occulte*, p. 172.

{26} Qu'il me soit permis d'attirer l'attention sur un point souvent négligé par ceux qui jugent les écrits anthroposophiques sur leur valeur philosophique et scientifique. Je ne

saurais me dispenser de cette remarque, car d'aucuns auraient vite fait de croire que mon analyse critique du travail de Dessoir accorde trop d'importance à un rappel rigide et exhaustif de la terminologie dont je me suis servi. Pour fournir des descriptions relatives au domaine spirituel l'anthroposophie ne dispose que des expressions du langage courant. Celui-ci ne fournit pas toujours les termes appropriés permettant de rendre intelligible l'expérience de l'âme face au monde de l'esprit. Les relations au sein de ce monde là, le caractère particulier de ce que l'on peut désigner par les mots « êtres » et processus est bien plus complexe, plus subtil et plus nuancé que ce que le langage courant permet d'exprimer. Pour atteindre son but, l'anthroposophie doit exploiter le maximum de possibilités qu'offre le langage : soigner la structure des phrases et rechercher des combinaisons inédites de mots. Ce qu'une phrase ne peut exprimer d'une façon satisfaisante, on doit s'efforcer de l'obtenir au moyen d'une phrase complémentaire se rapportant à la précédente. Pour bien comprendre l'anthroposophie il est indispensable de tenir compte de ce problème. Il peut arriver qu'un fait spirituel apparaisse sous une fausse lumière si l'on minimise l'aspect essentiel qui consiste à trouver la forme d'expression adéquate. Dessoir n'a même pas été effleuré par l'idée que cela puisse être important. Il semble admettre a priori que tout ce qui lui demeure incompréhensible soit imputable à la pensée puérile ou à la méthode primitive d'autrui.

{27} Dessoir, op. cit., p. 255.

{28} La science de l'occulte, p. 184.

{29} Dessoir, op. cit., p. 258.

{30} La science de l'occulte, p. 93.

{31} La science de l'occulte, p. 93.

{32} Dessoir, op. cit., p. 258.

{33} La science de l'occulte, p. 93.

{34} La science de l'occulte, p. 52.

{35} Les guides spirituels de l'homme et de l'humanité, résultats de l'investigation spirituelle concernant l'évolution de l'humanité (1911), Ed. Fischbacher, épuisé.

{36} Dessoir, op. cit., p. 260.

{37} Les guides spirituels de l'homme et de l'humanité.

{38} Dessoir, op. cit., p. 260.

{39} Dessoir, op. cit., p. 260.

{40} Voir dans *Énigmes de la philosophie l'analyse de la philosophie hégélienne*, texte allemand pp. 234-255.

{41} Dessoir, op. cit., p. 260.

{42} Dessoir, op. cit., p. 254.

{43} Dessoir, op. cit., p. 254.

{44} Voir « *Principes d'une épistémologie de la pensée goethéenne* » contenu dans *Mystique et esprit moderne*, Ed. Fischbacher, 1967, épuisé.

{45} Goethe, père d'une esthétique nouvelle, Éditions Triades.

{46} Vérité et science, Éditions Anthroposophiques Romandes.

{47} La Philosophie de la Liberté, Éditions Anthroposophiques Romandes, p. 89.

{48} La Philosophie de la Liberté, p. 90.

{49} La Philosophie de la Liberté, p. 93.

{50} Dessoir, op. cit., p. 254.

{51} *Énigmes de la philosophie*, dernier chapitre.

{52} *Énigmes de la philosophie*, voir texte allemand pp. 61 sq. où est exposée la genèse de la théorie des atomes, et pp. 104 sq. au sujet de Galilée. J'ai également parlé de ce savant

dans *Introductions et notes aux œuvres scientifiques de Goethe*.

{53} *Les guides spirituels de l'homme et de l'humanité*.

{54} *Dessoir, op. cit., p. 259*.

{55} *Qu'il me soit permis d'analyser la critique de Dessoir en me servant d'un exemple emprunté aux mathématiques. Supposons que quelqu'un affirme, à propos de la théorie des logarithmes : pour multiplier deux nombres, il faut additionner leurs logarithmes, puis chercher le nombre qui admet cette somme comme logarithme ; ce nombre est alors le produit cherché. Imaginons maintenant que quelqu'un dise : mais non – chacun sait bien comment on multiplie des nombres, et en voilà un qui parle de les additionner !... – C'est exactement ainsi que Dessoir procède dans son analyse du problème soulevé ici.*

{56} *Dessoir, op. cit., pp. 32 sq.*

{57} *Le sang est un suc tout particulier, Éditions Triades.*

{58} *Dessoir, op. cit., p. 261.*

{59} *Dessoir, op. cit., p. 260.*

{60} *Dessoir, op. cit., p. 32.*

{61} *Dessoir, op. cit., p. 261.*

{62} *Introductions et notes aux œuvres scientifiques de Goethe.*

{63} *Réincarnation et Karma, Édition « Revue Triades » ; Dessoir, op. cit., pp. 261 sq.*

{64} *La science de l'occulte, p. 242.*

{65} *Dessoir, op. cit., pp. 296 sq.*

{66} *Max Dessoir écrit cela à partir de ce que j'ai exposé dans « La Science de l'occulte ». Or, il n'a même pas effleuré le sujet traité. On comprend dès lors qu'il se permette d'appliquer à ce que je dis sa méthode dilettante par laquelle il s'efforce d'établir des « correspondances » entre des faits très éloignés les uns des autres. Il faut être d'un parti pris inconditionnel pour ne pas voir que ce que j'ai exposé au sujet de la séparation du Soleil et de la Terre, et ce que j'ai dit de la fécondation des végétaux, constitue chaque fois une découverte indépendante où la construction d'une « correspondance » n'a jamais été envisagée. Avec le même droit on pourrait prétendre que le physicien construit une « correspondance » quand il inclut dans sa recherche des polarités telles que l'anode et la cathode. Or, Dessoir est loin de comprendre que ma méthode n'a rien à voir avec ce qu'il condamne, mais qu'elle veut être la méthode d'une pensée scientifique appliquée au domaine de l'esprit.*

{67} *Dessoir, op. cit., p. 263.*

{68} *Dessoir, op. cit., p. 263.*

{69} *Dessoir, op. cit., p. 254.*

{70} *Dessoir, op. cit., p. 254.*

{71} *Dessoir n'est pas en mesure d'accéder à des représentations justes de la recherche anthroposophique. Ceci permet d'expliquer pourquoi, bien que ses propres pensées le rapprochent sensiblement des buts poursuivis par l'anthroposophie, il demeure incapable de les comprendre. C'est le cas, par exemple à la page 322 de son livre, où il note ces deux phrases : « Pour l'âme il n'existe pas d'au-delà entendu comme une réalité invisible puisque tout état de chose d'ordre spirituel est exempt d'existence matérielle ou personnalisée. L'au-delà objectif de l'âme peut être considéré comme une méta-conscience, et jamais comme quelque chose ayant une existence spatiale extérieure à l'âme. » Dessoir ne se rend même pas compte qu'une telle remarque, loin de contrarier l'anthroposophie, démontre au contraire la nécessité de cet enseignement. Il ne voit pas que tous mes écrits témoignent de ma tentative de traiter les sujets dont il est question comme des problèmes de la conscience. Ma « Science de l'occulte » reflète cette orientation. – Or, Dessoir est*

incapable de voir que le processus de connaissance à l'égard du monde de l'esprit devient une démarche intérieure de la conscience, et qu'à l'intérieur même de la conscience l'expérience nous conduit à découvrir d'autres formes de conscience. Ces dernières n'ont rien à voir avec « une existence spatiale extérieure à l'âme », mais elles concernent une vie intime inhérente à l'âme ; cette expérience n'a rien de spatial, pas plus d'ailleurs que toutes les expériences de la conscience ordinaire. Il est vrai que pour comprendre cela il faut, comme le fait l'anthroposophie, être capable d'assimiler une phrase comme celle proposée par Friedrich Theodor Vischer (première partie de son livre « Altes und Neues », p. 194) : « L'âme en tant qu'unité suprême de tous les événements ne saurait être localisée dans le corps, bien qu'elle ne puisse être autre part que dans le corps... » Cette remarque est de celles qui mènent à la limite de la connaissance ordinaire, conformément aux propos contenus dans la première partie du présent livre, et au début du dernier chapitre intitulé « Esquisse d'un complément à cet ouvrage ».

{72} Brentano, *Was für eine Philosophie manchmal Epoche macht* (Ce qui marque parfois une philosophie), 1876, texte allemand p. 14.

{73} Ibid., p. 23.

{74} Discours inaugural, 1874, *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete* (Les causes du découragement en philosophie), texte allemand p. 18.

{75} Voir Brentano : *Aristoteles und seine Weltanschauung*, 1911 (Aristote et sa conception du monde) ; *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, 1911 (La théorie d'Aristote sur l'origine de l'esprit humain) ; *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, 1911 (La classification des phénomènes psychiques).

{76} Ultérieurement il s'est expliqué au sujet de cette thèse. Voir son discours de 1892 devant la Société philosophique de Vienne, imprimé sous le titre *Über die Zukunft der Philosophie*, 1893 (De l'avenir de la philosophie). L'explication en question se trouve à la page 3 du texte allemand.

{77} Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Vol. I, 1874 (La psychologie considérée d'un point de vue empirique).

{78} Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889 (De l'origine de la connaissance morale), texte allemand pp. V sq.

{79} Brentano, *Untersuchungen...* (voir note 4).

{80} *Süddeutsche Monatshefte*, mai 1907, article Brentano à Vienne, texte allemand pp. 319 sq.

{81} Paru dans la « *Vossische Zeitung* ».

{82} Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, 1911, texte allemand p. 122 (voir note 65).

{83} Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (voir note 68), texte allemand p. 14, et le passage sur l'aspect fondamental des rapports d'intention, dans *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (voir note 67), texte allemand pp. 115 sq.

{84} Richard Wallascheck l'a expliqué très clairement dans un article paru en 1896 dans l'hebdomadaire viennois « *Die Zeit* », n° 96 et 97.

{85} Voir à ce sujet : « *Esquisses de perspectives nouvelles...* » en fin du présent ouvrage, sous 7) *La séparation des règnes psychique et extra-psychique selon Franz Brentano*.

{86} Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (voir note 67), texte allemand pp. 223 sq., ainsi que *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (voir note 65).

{87} Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (voir note 68), texte allemand p. 17.

{88} Voir à ce sujet : « *Esquisses de perspectives nouvelles...* » en fin du présent ouvrage, sous 5) *Les dépendances physiques et spirituelles de l'entité humaine*.

{89} Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (voir note 67), texte allemand pp. 340 sq. ; *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (voir note 65), texte allemand pp. 110 sq. ; *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis* (voir note 68), texte allemand pp. 17 sq.

{90} Voir mon ouvrage, *Vom Menschenrätsel* (note 4), texte allemand 4<sup>e</sup> édition, p. 156. J'aimerais ajouter ici la remarque suivante qui sera peut-être inutile pour un bon nombre de lecteurs : Lorsque je compare la conscience avec une image réfléchie par un miroir, je n'ai nullement l'intention, comme cela se fait couramment, de prétendre que le monde des représentations est un reflet du monde extérieur. Je veux dire que l'expérience faite par l'âme au niveau de la conscience ordinaire est un reflet du vrai psychisme.

{91} Voir à ce sujet : « *Esquisses de perspectives nouvelles...* » en fin du présent ouvrage sous 6) *Les dépendances physiques et spirituelles de l'entité humaine*.

{92} *Théosophie*, p. 88, Éditions Triades (1962).

{93} La première forme de la connaissance contemplative, celle de l'imagination passe à la suivante que j'ai appelée dans mes livres l'inspiration. Là où Brentano définit l'amour et la haine, nous avons précisément affaire à l'imagination devenue inspiration. Voir à ce sujet : « *Esquisses de perspectives nouvelles...* » en fin du présent ouvrage, sous 6) *Les dépendances physiques et spirituelles de l'entité humaine*.

{94} Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (voir note 68), texte allemand p. 14.

{95} Voir page 76 du présent livre.

{96} Voir page 74 du présent livre.

{97} Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (voir note 67), texte allemand p. 20.

{98} Voir à ce sujet : *Esquisses de perspectives nouvelles...* en fin du présent ouvrage, sous 7) *La séparation des règnes psychique et extra-psychique selon Franz Brentano*.

{99} Les idées développées par Edouard von Hartmann à ce sujet sont clairement exposées dans ses deux ouvrages : *Die moderne Psychologie* (1901) et *Grundriss der Psychologie* (1908).

{100} Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (*De la signification multiple de l'être selon Aristote*) ; *Die Psychologie des Aristoteles* (*La psychologie d'Aristote*) ; *Über den Creatinismus des Aristoteles* (*Le créatianisme d'Aristote*).

{101} Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles* (1867), texte allemand pp. 172 sq.

{102} Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, texte allemand p. 196.

{103} Au sujet de la dispute scientifique entre Brentano et Zeller, consulter : « *Lettre ouverte au professeur Edouard Zeller* » au sujet de son ouvrage sur les « *Théories d'Aristote sur la pérennité de l'esprit* » (1883), et de son livre « *La théorie d'Aristote sur l'origine de l'esprit humain* », (1911).

{104} L'illusion quant à la justification de la remarque faite au sujet de la forme et de la matière ne peut surgir que dans le cas de la formation des cristaux, où la forme semble résulter directement des forces inhérentes à la matière. Or tout penseur sans préjugés ne pourra faire autrement que de supposer ces forces formatrices exister avant que naisse la matière formée, avant que la matière ne trouve sa forme. La conception aristotélicienne n'est pas défendable dans le cas de la plante où les forces formatrices ne se trouvent pas incluses uniquement dans le germe, mais également dans les forces à l'œuvre dans l'entourage bien avant que soit formée la plante matérielle.

{105} L'idée que le noyau psychique de l'homme n'est pas hérité des ancêtres mais procède du monde de l'esprit déplaît à certains penseurs. Ceux-ci estiment que le processus de procréation se trouve de ce fait déprécié. Parmi ces penseurs figure le philosophe J.

Frohschammer (voir son livre : *Über den Ursprung der menschlichen Seele* (De l'origine de l'âme humaine), texte allemand pp. 98 sq.). D'après lui, il y a lieu de supposer que les âmes des enfants sont héritées des parents puisque « ces êtres humains doués de vie ne procréent pas seulement des corps ou des animaux », (voir Frohschammer, *Die Philosophie des Thomas von Aquino*, 1889 (La philosophie de Thomas d'Aquin), texte allemand p. VIII). Ce que nous avons exposé plus haut ne saurait être ébranlé par des objections de cette provenance. En effet, ce noyau de l'âme issu du monde de l'esprit et qui vient rejoindre le courant héréditaire, il n'y a pas lieu de se le représenter dépourvu de tout lien avec les âmes des parents, même avant la conception, même si on se le représente comme n'étant pas engendré par l'acte de procréation.

{106} Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung* (voir note 65), texte allemand p. 134.

{107} Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes* (voir note 65).

{108} Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie* (Les quatre phases de la philosophie - 1895), texte allemand p. 22, ainsi que la mentalité qui se dégage de son discours inaugural à l'Université de Vienne *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete* (Les causes du découragement en philosophie), 1874.

{109} Voir à ce sujet : « Esquisses de perspectives nouvelles... » en fin du présent ouvrage, sous 8) Une objection fréquente à l'adresse de l'anthroposophie.

{110} Voir page 74 du présent ouvrage.

{111} Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie* (note 98).

{112} Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie* (note 98), texte allemand p. 9.

{113} Voir page 76 du présent ouvrage.

{114} Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie* (voir note 98), texte allemand pp. 5 sq.

{115} Dans mes « *Énigmes de la philosophie* », j'ai essayé d'apporter une réponse affirmative à cette question. Je me suis efforcé de montrer que ce n'est pas en observant la nature que les premiers penseurs grecs ont acquis leurs idées, mais en jugeant la nature extérieure à partir des expériences faites dans les profondeurs de leur âme. Si Thalès a pu dire que tout émanait de l'eau, c'est qu'il avait vécu dans les profondeurs de son être ce processus de la genèse de l'eau. Il en fut de même pour les penseurs qui lui étaient proches.

{116} Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie* (voir note 66).

{117} Cette idée de la « psychologie sans psychisme » fait également partie des énigmes mentionnées dans ce livre et qui se situent « aux frontières de la connaissance » ; si elle n'est pas ressentie comme pouvant servir de point de départ à la conscience contemplative, elle bloque le passage qui mène à la vraie connaissance de l'âme, au lieu de l'ouvrir.

{118} L'ouvrage remarquable d'Oskar Hertwig *Das Werden der Organismen, Widerlegung von Darwins Zufallstheorie* (Le devenir des organismes, réfutation de la théorie du hasard de Darwin), 1916, montre très clairement où peut aboutir la mentalité scientifique. Le travail qui inspire cet ouvrage et illustre d'une manière exemplaire la méthode scientifique, nous mène à d'innombrables expériences intérieures qui se situent « à la frontière de la connaissance ».

{119} Ce sujet est traité dans mes « *Énigmes de la philosophie* ». Une des idées capitales que j'ai développée consiste à montrer comment la connaissance scientifique apporte la preuve de sa puissance tout au long du développement psychique de l'humanité.

{120} (Éditions Anthroposophiques Romandes) *Philosophie et Anthroposophie*. GA 35.