

**LA SCIENCE DE L'ESPRIT COMME ANTHROPOLOGIE  
ET LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE À NOTRE ÉPOQUE  
Propos personnels-impersonnels**

Article rédigé par Rudolf Steiner pour la revue « Das Reich » en juillet 1917

Traduction : Georges Ducommun

Extrait du livre *Philosophie et anthropologie*

© Éditions Anthropologiques Romandes 1997

(Tous droits réservés pour la version française – Reproduction complète ou partielle soumise à autorisation)

En 1894, alors que ma *Philosophie de la liberté* venait d'être imprimée, j'en remis personnellement un exemplaire à Edouard von Hartmann. Je tenais beaucoup à une discussion scientifique avec cet homme sur les conceptions fondamentales sur lesquelles reposait la construction idéale de mon livre. Mes espérances à ce sujet semblaient justifiées puisque, dès le début, Edouard von Hartmann s'était intéressé d'une façon vraiment bienveillante à mon activité littéraire. Chaque fois que je lui avais envoyé mes écrits publiés avant la parution de la *Philosophie de la liberté*, il m'en avait accusé réception par une lettre souvent très détaillée.

En 1889 j'ai pu avoir une longue conversation avec lui<sup>1</sup> sur les questions relatives à la théorie de la connaissance qui agitaient alors le monde philosophique. Si j'attendais beaucoup d'une discussion à propos de mon livre, c'est surtout parce que d'une part j'étais un admirateur chaleureux de l'idéalisme de sa philosophie, un observateur attentif de sa façon de traiter les questions importantes de la vie, et que d'autre part j'étais son adversaire résolu dans tous les aspects essentiels des fondements épistémologiques de sa conception du monde. Par contre je me savais en parfait accord avec lui sur un point important de l'éthique philosophique, celui d'un abandon désintéressé de l'âme humaine au devenir de l'humanité dans le monde en tant que motif éthique. Mais ce point, je le séparais pour ma part du pessimisme démesuré qu'Edouard von Hartmann semblait cultiver. Pas un seul instant je ne me serais permis de penser naïvement que le créateur de *La philosophie de l'inconscient* puisse se convertir fondamentalement à mes points de vue. Mais Edouard von Hartmann était toujours prêt à s'intéresser avec bienveillance à des conceptions opposées aux siennes ; d'ailleurs sa façon de s'y intéresser a conduit à des discussions fécondes telles qu'elles sont souhaitables dans le domaine de la recherche philosophique. A cela s'ajoute qu'à cette époque déjà rien ne m'était plus étranger que de faire dépendre l'appréciation d'une personnalité de ma réfutation ou de mon adhésion à ses idées. L'estime que j'éprouvais à l'égard d'Edouard von Hartmann a eu pour conséquence que je lui demandai en 1891 d'accepter la dédicace de mon petit ouvrage *Vérité et science*. Prologue à une *Philosophie de la liberté*. Il donna une suite favorable à ma demande. Je pus donc, en toute sincérité, faire imprimer en deuxième page

de cet ouvrage: « *Dédié au Dr Edouard von Hartmann, avec tout le respect profond de l'auteur.* » Cela fut fait bien que, d'après sa conception du monde, Edouard von Hartmann dût désapprouver radicalement le contenu de mon livre. Je ne m'étais pas trompé en espérant une discussion au sujet de ma *Philosophie de la liberté*. Peu de semaines après que je lui eus remis mon livre, Edouard von Hartmann ne me fit pas seulement l'honneur d'une aimable lettre, mais il me renvoya aussi l'exemplaire du livre que je lui avais remis, annoté de remarques en partie très détaillées et d'objections presque sur chaque page de l'ouvrage<sup>2</sup>. À la fin il avait résumé en quelques lignes condensées son impression générale. Son jugement était tellement tranchant que ses paroles me laissèrent présager le destin que ma conception du monde allait subir parmi les penseurs contemporains. En terminant le présent exposé par mes commentaires relatifs à ce jugement, il me sera possible de montrer que dès le début de ma carrière d'auteur j'ai cherché, par une théorie de la connaissance, à établir les fondements de ce que j'ai exposé par la suite dans une série d'ouvrages relatifs à la « science de l'esprit » ou anthroposophie, à l'élaboration de laquelle je travaille aujourd'hui encore.

Dans les années quatre-vingt du XIXe siècle où se situe le début de mon activité d'auteur, on se trouvait confronté à une conception du monde qui avait obstrué le passage permettant à la connaissance humaine d'accéder à un monde de la réalité vraie. Il me semblait nécessaire avant tout d'aspirer à une théorie de la connaissance ayant un fondement scientifiquement confirmé. D'innombrables écrits de l'époque pourraient caractériser les opinions que l'on rencontrait alors dans ce domaine. Il y a lieu de citer ici celle du poète et philosophe Robert Hamerling, et cela parce que dans toutes les questions fondamentales relatives à la théorie de la connaissance j'étais en opposition totale avec les thèses de cette personnalité que j'estimais par ailleurs et que j'admirais. Robert Hamerling<sup>3</sup> avait écrit son ouvrage d'une haute importance *L'atomistique de la volonté*. Dès les premières lignes de ce livre on trouve l'idée suivante: « Certaines stimulations produisent l'odeur dans notre organe olfactif... La rose n'exhale aucun parfum si personne ne la sent. Certaines vibrations de l'air produisent dans notre oreille le son. Donc le son n'existe pas sans une oreille. Le coup de fusil ne claquerait pas si personne ne l'entendait... Quiconque retient cela comprendra à quel point ce serait une erreur naïve de croire qu'à côté de la conception ou représentation que nous nommons « cheval » il en existe une autre, le vrai « cheval » dont notre représentation n'est qu'une sorte de copie. Au dehors de moi, et il faut le répéter sans cesse, il n'existe que la somme des conditions qui ont pour conséquence que s'élabore dans mes sens une notion que je nomme cheval. Hamerling ajoute à ce propos: « Cher lecteur, si cela n'est pas clair pour toi et que ton intelligence ne se cabre pas devant ce fait, à l'image d'un cheval affolé, arrête-toi et ne lis pas une seule ligne de plus; laisse cela de côté ainsi que tous les autres livres qui traitent de sujets philosophiques ou scientifiques, car il te manque la faculté qui est

nécessaire pour saisir objectivement un fait et le retenir par la pensée. » Les pensées exposées par Hamerling font tellement partie des habitudes intellectuelles des spécialistes de la théorie de la connaissance, dans la seconde moitié du XIXe siècle, qu'en 1879 déjà Gustave Théodore Fechner<sup>4</sup> a pu écrire dans son ouvrage *La vision diurne par rapport à la vision moderne*: « Ce sont les pensées de l'ensemble du monde pensant autour de moi. Quelle que puisse être l'importance et l'enjeu de leurs disputes, philosophes et physiciens, matérialistes et idéalistes, darwiniens et anti-darwiniens, orthodoxes et rationalistes se tiennent la main. Il ne s'agit pas seulement d'une pierre de construction mais d'une pierre de fondation de la conception actuelle du monde... Ce que nous croyons voir et lire dans le monde alentour n'est rien d'autre que notre apparence intérieure, une illusion dont on peut se féliciter comme je l'ai lu encore récemment; mais il ne s'agit pas moins d'une illusion. La lumière et le son dans le monde extérieur, régis par les lois et les forces mécaniques, tant qu'ils n'ont pas encore surmonté les créatures organiques pour se frayer un chemin jusqu'à la conscience, sont et restent des ondulations aveugles et silencieuses traversées par des points matériels plus ou moins ébranlés venant de l'éther ou de l'air. C'est lorsqu'ils parviennent au nœud albumineux de notre cerveau et même seulement lorsqu'ils en heurtent un point particulier qu'ils se transforment, par la magie spiritiste de ce médium, en vibrations lumineuses et sonores. L'origine, la nature et les détails de cette magie sont des sujets de disputes, mais le fait lui-même est unanimement admis. Et, de toutes les théories de la pensée et de la connaissance dans lesquelles la philosophie cherche à s'épuiser et à se vider, comme s'il s'agissait de donner naissance à une philosophie nouvelle, aucune ne met en doute l'exactitude de cet état de fait, à moins d'affirmer qu'il n'y a pas de solution à ce doute, ou qu'il faut détruire le monde et le réduire en minuscules poussières qui n'éclairent qu'elles-mêmes et non le monde. »

Pour toute personne dont la pensée est restée en marge de ce genre de considérations, celles-ci peuvent sembler n'être que de vains tissus intellectuels sans importance. Dans les différents secteurs de la science et dans les activités plus particulièrement consacrées à la vie concrète, ces idées ne prennent pas une place méritant qu'on en tienne compte. Par contre celui qui veut participer au débat sur les problèmes relatifs à la conception du monde, doit nécessairement s'expliquer avec elles. Dans le tome II de mes *Énigmes de la philosophie*, au chapitre Le monde comme illusion, on trouve un exposé détaillé des principales formes par lesquelles se traduisent à notre époque ces considérations. Sans prendre position à l'égard de ces réflexions, il aurait été infructueux, voici trente ans, d'introduire dans la mentalité d'alors une conception du monde. Car c'est sur leur fondement que furent élaborés les jugements permettant de déterminer si une conception du monde avait un point de départ légitime ou non. Gédéon Spicker<sup>5</sup>, dont il existe un ouvrage stimulant sur *La conception du monde chez*

Lessing, et qui devait publier par la suite les deux opuscules importants : *Du cloître au professorat d'université* et *Les tournants de la période chrétienne du monde*, m'a écrit en 1886, après la parution de mon ouvrage *La théorie de la connaissance et la conception du monde chez Goethe* qu'il serait nécessaire que l'on renonce enfin à se demander sans cesse comment et dans quelles limites l'homme est en mesure de connaître. Il serait préférable de se mettre enfin à connaître vraiment quelque chose. Or l'observation des conditions de cette époque dans ce domaine semblait indiquer qu'il était sans espoir de chercher à présenter une conception du monde sans qu'elle soit précédée par les fondements sûrs d'une théorie de la connaissance.

Les diverses formulations de l'assertion avancée par Schopenhauer Le monde est ma représentation circulaient alors dans toutes les variantes possibles. Volkelt<sup>6</sup>, ce fin analyste de Kant, auteur circonspect de l'ouvrage épistémologique *Expérience et pensée* écrivit à l'époque: « Le premier principe fondamental que le philosophe doit introduire clairement dans sa conscience consiste à se rendre compte que notre connaissance ne porte d'abord sur rien d'autre que sur nos représentations. Nos représentations sont les seules choses dont nous avons une expérience directe, et c'est précisément parce que nous en avons une expérience directe que le doute le plus radical ne saurait nous arracher la connaissance que nous en avons. Par contre la connaissance qui va au-delà de nos représentations et j'utilise cette expression dans le sens le plus large, incluant tous les phénomènes psychiques n'est pas à l'abri du doute. C'est pourquoi, au début de la philosophie, toute connaissance qui va au-delà des représentations doit expressément être considérée comme douteuse ». De telles affirmations étaient devenues des vérités évidentes pour ceux qui s'intéressaient à la philosophie au dernier tiers du XIXe siècle. Aujourd'hui encore elles le sont toujours pour plus d'un qui se fait entendre lorsqu'il s'agit de juger si une conception du monde est établie sur un fondement autorisé ou non.

Lorsqu'on veut participer aujourd'hui à la discussion sur les questions touchant à la conception du monde, on doit s'habituer à la façon de penser qui conduit à de telles affirmations. En essayant de m'y habituer, il m'a semblé que la question fondamentale relative au processus de connaissance devait être posée tout autrement que ne le font beaucoup de spécialistes de la théorie de la connaissance, si l'on voulait éviter que la démarche intellectuelle appliquée à ce genre de questions n'aboutisse en fin de compte à ce que cette démarche ne se dissolve elle-même. Etablir de la clarté dans ce domaine, faire la lumière sur la valeur et la portée des idées en question, telle fut la tâche que je me proposai d'explorer par la recherche dont on trouve une description dans mon opuscule *Vérité et science* et dans mon livre *La philosophie de la liberté*. *Vérité et science* était conçu comme une « conscience philosophique s'accordant avec elle-même ». Tel est d'ailleurs le titre que

portait ma thèse de doctorat qui forme le contenu essentiel de mon petit livre *Vérité et science*.

A l'époque où je rédigeai mes ouvrages je croyais, et je le crois aujourd'hui encore, que l'erreur fondamentale d'un bon nombre de théories de la connaissance doit être cherchée dans le fait que c'est à sa racine que la démarche de la connaissance est envisagée de façon erronée. On pense d'abord à l'opposition qui existe entre l'homme et le monde. On s'imagine que le monde agit sur l'homme. Ce dernier reçoit de lui des impressions. A partir de ces impressions se forme l'image du monde dans lequel l'homme vit avec ses représentations. A partir de cette pensée il y a une démarche idéale qui mène presque naturellement à la conclusion: donc tout ce qui apparaît à l'intérieur de la conscience humaine n'est qu'un produit de cette conscience. Toute chose et tout être d'un monde extérieur se situent au-delà de la conscience, car c'est seulement lorsque ce qui du monde extérieur demeure inconnu, inconscient, est accueilli par la conscience que cela devient pour l'homme une vision du monde. Savoir comment sont les choses ou les êtres extérieurs à la conscience, c'est une question qui dépasse la faculté de connaissance chez l'homme. Dans diverses philosophies cette conception apparaît enfermée dans de véritables enchevêtrements de concepts qui sont souvent pensés d'une façon si peu originelle et si éloignée de leur source que plus d'un qui s'y est habitué ne peut pas faire autrement que de prendre pour un dilettante celui qui s'efforce de ramener ces concepts à leur forme simple.

On ne peut pas nier que, d'un certain point de vue, la démarche intellectuelle décrite semble tellement bien agencée qu'il est presque impossible de présenter la moindre objection. C'est donc avec raison que Hamerling pouvait dire que celui qui n'adhère pas à cette conception est incapable de comprendre objectivement un fait et de le retenir en pensée. Il ne m'importait pas de formuler une réfutation ou une critique au sens ordinaire à l'égard d'une telle conception. Je ne posai pas la question: dans quelle mesure cette démarche de la pensée est-elle fautive? Mais j'essayai de répondre à fond à cette autre question: dans quelle mesure est-elle exacte? Il s'est avéré pour moi que les spécialistes de la théorie de la connaissance étaient tombés dans l'erreur de ne pas mener la réponse jusqu'à son aboutissement. Ils s'étaient arrêtés à mi-chemin. En progressant à partir de leur point de départ, on parvient à d'autres résultats que ceux avancés par eux. Quiconque a un sens pour certaines lois subtiles de la logique humaine et de la psychologie sait que l'on méconnaît très souvent la valeur véridique d'une pensée, du fait que l'on se laisse précipitamment enfermer par des représentations de réfutation qui surgissent dans l'âme. De cette façon se forment, pour une observation objective, des pièges fatals qui peuvent empêcher de parvenir à d'authentiques résultats de la connaissance. Le fait de se familiariser avec une démarche de pensée, de s'engager sur ses voies, est par contre dans bien des cas une attitude préférable. Si la

compréhension pour la portée et la répercussion des diverses opérations de la pensée n'échappe pas à la conscience, si l'on ne se laisse pas gagner par la tendance à l'exclusivité qui caractérise tant de courants philosophiques, on peut aussi insérer dans le domaine de la vérité des pensées à caractère unilatéral ou même des pensées imparfaites.

A partir de telles suppositions, j'ai essayé de parvenir à des résultats dans le domaine de la théorie de la connaissance. Ce que j'ai trouvé me semble aujourd'hui encore pleinement valable. Tel que l'homme se trouve placé dans le monde, il doit s'avouer que son image du monde lui est donnée comme le demande l'organisation de sa nature. Sur cette idée fondamentale on peut se savoir en accord avec les kantien, les néo-kantien, les physiologistes et ceux qui viennent à leur suite. Avec eux on peut partager l'idée que ce qui apparaît à la conscience humaine se présente de la manière exigée par les conditions qui régissent chez l'homme la perception. Si l'on reste accroché à cette représentation-là et qu'on la poursuit d'une façon unilatérale, sans veiller lors de cette progression à s'unir à la réalité de la nature humaine, on se barre le passage à une véritable compréhension de la faculté de connaissance. C'est ce que j'ai essayé d'exposer en détail dans les deux ouvrages cités. A la première forme sous laquelle est donnée à l'homme son image du monde peut s'ajouter, à l'intérieur de l'homme, un processus de l'esprit qui transforme cette image du monde en ce sens qu'il lui retire son caractère subjectif et laisse plonger la connaissance dans l'objectivité. On peut cependant être d'avis que ce processus ne serait qu'un prolongement, une sorte de remaniement intellectuel et méthodique de l'image donnée du monde. Lorsqu'on défend cette idée, on ne peut pas voir dans tout ce qui peut apparaître à l'intérieur de la conscience autre chose qu'une sorte d'effet sur la conscience produit par la réalité vraie qui demeure au-delà de la connaissance. Je me suis efforcé de montrer que, par une nouvelle progression, la connaissance surmonte la forme qui est donnée par l'organisation humaine à l'image du monde dans sa première apparition. Toutefois la connaissance, si elle veut être consciente de ce fait, doit parvenir à une activité que j'ai appelée celle du penser pur. Beaucoup de spécialistes de la théorie de la connaissance contestent a priori l'existence de cette activité. On pourrait dire cependant, en modifiant les paroles de Hamerling: à celui qui ne peut pas accepter la conception selon laquelle, lors de l'expérience intérieure de la pensée une activité est possible qui, ne se meut que lors de processus intérieurs vivants de la pensée et qui ne considère plus les représentations du monde sensible comme de simples copies, mais les prend pour des images de démonstration, il manque la faculté de concevoir objectivement un fait et de le retenir en pensée. Ma recherche dans le domaine de la théorie de la connaissance a eu pour résultat d'établir que c'est à cause de son organisation que l'homme ne tire d'abord de la vraie réalité qu'une partie incomplète, et qu'en poursuivant sa démarche de connaissance, en s'élevant à la pure pensée, il se replace dans cette réalité vraie. Mes livres

cités désirent montrer que la connaissance humaine reste incomprise tant que l'on aimerait y voir une copie qui est indifférente au processus objectif de l'univers, et que l'on doit ensuite tout de même s'avouer qu'elle ne peut pas l'être. Pour moi, la connaissance est un processus d'évolution fondé dans l'essence de l'homme, un processus qui fait passer cette essence d'un degré à l'autre. Dans son commerce avec le monde extérieur l'homme fait l'expérience de sa propre essence d'abord d'une façon incomplète, puisqu'à cause de son organisation il place devant sa perception une image imparfaite de la réalité. Ensuite, à l'aide d'une autre expérience intérieure, il transforme la première forme de son image du monde qui est une copie inachevée du monde extérieur. Il la modifie de telle sorte qu'il se trouve, avec son expérience intérieure, placé dans la vraie réalité. Vu de cette façon, le processus de connaissance se présente déjà à sa racine autrement que chez de nombreux spécialistes de la théorie de la connaissance. Une comparaison peut rendre plus clair ce dont il s'agit ici. Cela est dit avec les réserves d'usage qui s'appliquent à toute comparaison. On peut examiner la nature substantielle d'un épi de blé pour savoir dans quelle mesure ce blé peut, par les substances qu'il contient, servir à l'alimentation de l'homme. Cet examen peut prendre des formes très scientifiques. Et pourtant, d'un certain point de vue on peut dire: un tel examen ne dit rien sur la nature de la plante puisque celle-ci se manifeste dans les processus de croissance, de floraison et de fructification. Or c'est dans ces processus que se manifeste la nature intérieure de la plante. Et lorsque la plante devient aliment pour l'homme, nous avons à faire en quelque sorte à un effet secondaire qui se détache de la plante. Le processus de connaissance chez l'homme est, par nature, un élément de l'évolution humaine. Ce qu'il permet de réaliser a sa signification à l'intérieur même de cette évolution. Qu'à un certain stade de cette évolution, dans l'activité des pensées et des idées, puisse surgir également une copie du monde extérieur n'est pas davantage un attribut originel de ce processus de connaissance que ne l'est le détournement du blé à des fins d'alimentation humaine. Si l'on croit devoir poser la question principale de la théorie de la connaissance en cherchant seulement à savoir dans quelle mesure la connaissance est une copie du monde extérieur, on détourne la réflexion, comme on détournerait la question botanique cardinale en s'adressant à la chimie alimentaire pour connaître la nature de la plante.

A la fin du second volume de mes *Énigmes de la philosophie* on trouve une *Perspective sous forme d'esquisse ouvrant sur une anthroposophie* (écrite en 1914). J'ai essayé d'y montrer qu'il faut envisager une progression tout à fait organique allant des considérations épistémologiques fondamentales que l'on trouve dans mon ouvrage *Vérité et science* et dans ma *Philosophie de la liberté*, jusqu'au contenu de ma Science de l'esprit ou Anthroposophie tel que je l'ai élaboré par la suite.

Quiconque lit sans prévention mes premiers écrits peut se rendre compte que les résultats qu'ils dégagent ont été obtenus par une recherche purement philosophique, et que de ce fait l'approbation de ce qui y est exposé ne dépend pas de la position que l'on peut prendre à l'égard de la science de l'esprit telle que je la défends. Dans ces premiers ouvrages je n'ai utilisé sciemment que les moyens de la pensée et la méthode que l'on trouve habituellement dans les travaux philosophiques. Il me semble que le mode d'investigation que j'ai appelé « science de l'esprit » dispose donc d'un fondement philosophique assuré par ce que j'ai exposé dans ma théorie de la connaissance, mais que l'appréciation philosophique de ce fondement doit être complètement indépendante de la science de l'esprit que j'ai édiflée là-dessus. Pour moi, il y a une démarche absolument claire qui va de la théorie de la connaissance à la Science de l'esprit. Quiconque peut saisir en toute objectivité le type d'investigation qui est à la base de mes livres ultérieurs ou des premier et quatrième articles de cette revue<sup>7</sup>, verra se dissiper, grâce à mes premiers écrits, d'éventuelles difficultés dans le domaine de la théorie de la connaissance.

Lorsque j'expose dans mes écrits de science de l'esprit les processus de connaissance qui, par l'observation et l'expérience spirituelles, peuvent mener à des représentations du monde spirituel, comme le font les sens et l'intellect qui leur est lié à l'égard du monde sensible et de la vie humaine qui s'y déroule, cela ne peut, selon moi, être présenté comme scientifique que si la preuve est faite que le processus du penser pur s'avère lui-même être déjà le premier degré des processus à l'aide desquels on accède à des connaissances suprasensibles. Je pense avoir apporté cette preuve dans mes premiers écrits. J'ai essayé de prouver de diverses façons que l'homme, lorsqu'il vit dans le processus du penser pur, ne réalise pas seulement une activité subjective, détournée de ce qui se passe dans le monde et indifférente à l'égard de ses événements; j'ai établi au contraire que le penser pur est une démarche qui va au-delà de l'activité humaine subjective dans laquelle vit l'essence du monde objectif. Elle y vit de telle sorte que dans la véritable connaissance l'homme est à l'unisson de l'être objectif du monde. Toute personne qui examine sans présomption mes premiers ouvrages, et également les commentaires introductifs que j'ai faits dans les années quatre-vingt du XIXe siècle pour les écrits scientifiques de Goethe, publiés par la Deutsche Nationalliteratur de Kürschner, pourra ressentir l'importance de ce passage qui figure dans mon livre de 1897 *Goethe et sa conception du monde*<sup>8</sup>: « Quiconque parle de froideur du monde des idées n'est capable que de penser les idées, et non de les vivre. Celui qui éprouve la véritable vie dans le monde des idées ressent en lui-même l'essence du monde agir dans une chaleur qui n'est comparable à rien d'autre. » Dans mon récent ouvrage *De l'énigme de l'homme*<sup>9</sup> j'ai décrit la conscience contemplative en me référant à l'idée de Goethe sur la force du jugement contemplatif. J'entends par là la faculté de l'homme de se procurer une perception et une observation

directes du monde spirituel. Mes premiers écrits traitent du penser pur de telle sorte que l'on puisse voir que je le compte parmi les activités de la conscience contemplative. Je vois dans ce penser pur la première silhouette d'une manifestation des degrés de la connaissance spirituelle. Partout dans mes écrits ultérieurs on peut voir que je ne puis considérer comme degrés supérieurs des forces de la connaissance spirituelle que celles que l'homme développe de la même façon que le penser pur. Dans le domaine des forces de la connaissance spirituelle je récusé toute activité humaine qui conduit au-dessous du penser pur ; je n'admets que celle qui mène au-dessus de ce penser pur. Une prétendue connaissance qui n'a pas pour modèle le penser pur, et qui ne se meut pas dans une sphère où règne la même circonspection et clarté intérieure que dans celle de la pensée qui engendre des pensées précises, ne peut pas conduire dans un monde spirituel réel. Par cette attitude qui fut la mienne à l'égard des forces de la connaissance spirituelle chez l'homme, qui exige pour toute connaissance un déroulement conforme aux règles du penser pur, je me suis trouvé dans une situation particulière vis-à-vis de l'attitude intérieure que l'on appelle ici ou là la mystique. Lorsqu'on définit la mystique comme une connaissance à l'aide de laquelle l'homme fait l'expérience de l'union de son propre être avec l'être du monde, je dois revendiquer cette définition pour la conception que j'ai de la vraie connaissance. Je dois dire: la vraie mystique ne peut être atteinte que lorsqu'on accepte les fondements que je pense avoir élaborés par la théorie de la connaissance. Par contre, lorsque je tourne mon regard vers ce que l'on appelle couramment la mystique, qui évite précisément la circonspection et la clarté qui sont pourtant le propre de la démarche de la pensée, je me vois contraint de caractériser une telle mystique comme je l'ai fait dans mon livre *Goethe et sa conception du monde*: « La mystique cherche dans l'âme humaine la cause première de toutes choses, la divinité. Comme Goethe, tout mystique est convaincu que ses expériences intérieures lui révèlent l'essence du monde. Mais le fait de se plonger dans le monde des idées ne constitue pas l'expérience qui importe ici. A propos des idées claires de la raison, le mystique est à peu près du même avis que Kant. Elles se situent pour lui hors de l'ensemble créateur de la nature et ne sont inhérentes qu'au seul esprit humain. Le mystique essaye donc de parvenir à la connaissance suprême en éveillant des forces particulières. Il cherche à atteindre une vision supérieure en cultivant des états d'exception comme l'extase par exemple. »... « Plus d'un mystique se plonge dans un monde de sensations et de sentiments troubles. Goethe se plonge dans le monde clair des idées. Les mystiques dédaignent la clarté des idées. Ils tiennent cette clarté pour superficielle. Ils ne soupçonnent même pas l'expérience de ceux qui ont le don de pénétrer dans le monde vivant des idées. Le mystique est transi de froid lorsqu'il s'adonne au monde des idées. » Cette mystique ainsi caractérisée par moi, je dois la refouler loin du domaine où je cherche les forces de la connaissance qui donnent accès au monde spirituel. Cette mystique-là pousse la

vie de l'âme humaine dans une sphère où elle est dans une plus grande dépendance de l'organisation humaine que dans la perception sensorielle ordinaire et dans l'activité de la raison. Les véritables facultés de la connaissance spirituelle par contre conduisent la vie de l'âme dans un domaine où elle est nettement moins dépendante de l'organisation humaine que lors de la perception et de la représentation sensorielles, un domaine dans lequel on pénètre déjà sous la forme la plus simple lors du penser pur. L'activité de la connaissance sur laquelle je vois édifiée la science de l'esprit n'a rien à voir avec la vie de l'âme rêveuse et semi-consciente de la fausse mystique. Malheureusement les adversaires, mais aussi ceux qui se veulent adeptes de cette science de l'esprit, la confondent trop souvent avec la fausse mystique, bien qu'on la confonde ainsi avec son contraire. Celui qui ne colle pas aux mots pour en dégager des déformations arbitraires verra partout, dans mes écrits, où je vise la justification relative dans mes définitions de la mystique et, où je récusé les confusions d'une fausse mystique.

Lorsqu'on considère le processus de la connaissance comme une expérience propre à l'évolution de l'être humain, on ne peut plus admettre la possibilité de conclure que l'on puisse passer, à l'aide de concepts et d'idées, par des déductions logiques ou en émettant des hypothèses, des perceptions sensibles à une réalité située au-delà de toute conscience. Si l'on veut parler du monde situé au-delà des perceptions sensorielles, il ne peut s'agir que d'un monde accessible à la conscience contemplative, au même titre que le monde des sens, lui se révèle à la perception sensorielle. Ayant dû opter pour cette conception, je me suis trouvé en opposition totale avec celle des courants philosophiques qui récusent toute expérience de réalités débordant le cadre du monde des sens et qui admettent tout au plus que, par une nécessité logique, l'on puisse envisager hypothétiquement une réalité étrangère à ce monde. Parmi ces philosophies, le réalisme transcendantal d'Edouard von Hartmann a une position particulièrement caractéristique. De son point de vue, l'image donnée du monde, y compris toutes ces expériences accessibles par la pensée, est le résultat de l'organisation humaine, subjective. Toutefois Edouard von Hartmann insiste sur la nécessité, découlant de cette vision du monde, de conclure hypothétiquement de l'élément subjectif et conscient à une réalité objective qui doit cependant résolument être pensée comme étant du domaine de l'inconscient. Dans ma *Philosophie de la liberté* j'ai essayé de dénoncer comme erronée cette façon de parvenir à une métaphysique. Aspirant à une conception du monde unitaire, j'ai attribué la forme dualiste apparente au fait que lors de la seule perception sensible, l'homme extrait d'abord de cette nature totale une forme imparfaite de cette image, pour ensuite, avec la progression de la connaissance, surmonter à nouveau cette imperfection. Edouard von Hartmann défend une théorie de la connaissance à caractère dualiste qui ne serait pas surmontable par la conscience humaine et qui transforme toutes les idées sur l'être du monde

pour les soumettre à une approche dualiste. De mon point de vue, la métaphysique est quelque chose qui ne relève pas de l'inconscient, mais qui n'est pas perçu, par le porteur de la conscience tant que l'on n'a pas mis à nu les formes de la connaissance qui permettent de faire l'expérience de ce qui va au-delà des perceptions sensorielles, au même titre que la réalité physique est une expérience pour les sens. Il ne devrait guère être nécessaire d'avoir à souligner expressément que celui qui parle de la sorte du suprasensible ne prétend pas qu'avec l'enclenchement de la conscience contemplative se dévoilent à l'homme d'un seul coup tous les secrets du monde spirituel. Il s'agit simplement d'élargir la connaissance au-delà du monde des sens et de l'étendre jusqu'à une sphère qui offre des bases intelligibles pour le monde des sens et la vie de l'homme ici-bas. L'essentiel est d'entrer dans la forme d'existence de l'esprit, même si l'on est convaincu que la partie du monde spirituel qui peut être connue d'abord n'est qu'une petite fraction d'une vaste sphère. Il ne faudrait pas non plus méconnaître que l'investigation des détails du monde spirituel exige une attitude consciencieuse et une rigueur scientifique non moins réelles que celles du monde physique. Lors de l'élaboration de mes deux livres fondés sur la théorie de la connaissance, et visant à récuser toute métaphysique simplement inventée et vide de tout contenu accessible à l'expérience spirituelle, je me suis référé au réalisme transcendantal d'Edouard von Hartmann parce que, mise à part la conviction épistémologique de ce philosophe, j'éprouvais une admiration chaleureuse pour sa façon de démontrer l'esprit, sous la forme d'idées, dans toutes les manifestations du monde et de la vie. Ce qui m'a obligé à toujours approuver pleinement la valeur de la philosophie de Hegel et néanmoins à la dépasser par ma démarche de connaissance, ce fut aussi le cas pour moi, dans un sens différent, à l'égard d'Edouard von Hartmann. Chez Hegel, je voyais comment il avait saisi le contenu de la pensée dans sa réalité spirituelle, mais ne parvenait à la maintenir que dans une forme ne permettant pas, à la pensée, de devenir l'élément initial d'un processus de conscience spirituelle capable d'accéder au monde suprasensible. Chez Hegel l'idée est certes une réalité spirituelle, mais en tant que telle elle n'est tout de même qu'un moyen d'expression pour le monde des sens et la vie dans celui-ci. Pour cette raison la philosophie de Hegel ne peut rien dire du monde spirituel. Son contenu porte seulement sur le monde de la nature et de l'histoire.

Ma situation vis-à-vis de la philosophie d'Edouard von Hartmann était la suivante: dans l'éclairage idéaliste qu'il donnait au monde sensible et à la vie humaine, je pouvais être d'accord avec lui sur bien des points. Les idées fondamentales de sa théorie de la connaissance, par contre, m'amènèrent non seulement à les considérer comme une opposition théorique à ce que j'estimais être la vérité, mais aussi à y voir une conception qui enlevait pratiquement à la pensée humaine la possibilité de découvrir et d'utiliser les forces de connaissance de la conscience contemplative qui sont en attente dans l'âme humaine. C'est

pourquoi, dans le deuxième tome de mes commentaires sur les écrits scientifiques de Goethe, en 1887, là où je parle de l'éclairage idéaliste du monde des sens et de l'histoire par Edouard von Hartmann, j'ai pu, avec une conviction sincère, écrire les propos suivants: « Avec son idéalisme objectif, Edouard von Hartmann est pleinement installé sur le sol de la conception goethéenne du monde... Certes il ne veut pas être simplement un idéaliste. Toutefois là où, pour les besoins de son explication du monde, il a besoin de quelque chose de positif, il fait tout de même appel aux idées... Or la distinction qu'il fait entre le conscient et l'inconscient n'apporte pas grand-chose... Mais il faut s'attaquer à l'idée dans son objectivité, à ce qu'elle a de contenu réel ; il ne suffit pas de dire que l'idée agit dans l'inconscient; il s'agit plutôt de préciser en quoi consiste cette activité. Si Hartmann en était resté au fait que l'idée est inconsciente, et si à partir de cet inconscient - donc d'une caractéristique unilatérale de l'idée - il avait expliqué le monde, il aurait créé un système uniforme venant s'ajouter aux multiples systèmes qui déduisent le monde à partir d'un principe abstrait. On ne peut pas absoudre totalement de cette uniformité son premier ouvrage fondamental. L'esprit d'Edouard von Hartmann est trop intense, trop étendu, trop profond pour qu'il n'ait pas pu se rendre compte que l'idée ne peut pas être envisagée seulement comme une réalité de l'inconscient, mais qu'il faut approfondir ce que l'on conçoit par l'inconscient ; il faut dépasser cette qualité et s'intéresser à son contenu concret pour ensuite en déduire le monde des manifestations individuelles.»

Etant donné que je me suis trouvé avec ma conception dans une telle opposition scientifique face à Edouard von Hartmann, j'ai trouvé significatif le jugement général qu'il a émis en 1894 au sujet de ma *Philosophie de la liberté*. Vu la position que la philosophie de Hartmann occupe sur le plan spirituel, il ne peut pas être choquant de mentionner et de commenter ici ce jugement qui m'était destiné à l'époque. Cela peut sembler d'autant plus justifié que, d'après ce qui précède, on connaît l'estime que j'éprouve à l'égard de sa personne et de son rôle en philosophie. Par ce jugement j'avais alors déjà en germe devant mon regard spirituel toutes les difficultés que ma conception du monde allait rencontrer auprès des penseurs contemporains. Toutes les confusions avec d'autres conceptions que je récusé moi-même et avec lesquelles de façon fortuite alors, et maintenant même de façon intentionnelle, on croyait combattre et frapper ma recherche, tout cela avait été anticipé par le jugement formulé par Hartmann. Or j'étais alors en présence du jugement d'une personnalité que j'appréciais et dont je pouvais reconnaître le sérieux scientifique, alors même qu'elle récusait ma conception. Edouard von Hartmann avait formulé ainsi son appréciation: « Dans cet ouvrage ni le phénoménalisme en soi absolu de Hume et le phénoménalisme fondé sur Dieu chez Berkeley ne sont réconciliés, pas davantage ce phénoménalisme immanent ou subjectif avec le panlogisme transcendantal de Hegel, ni le panlogisme de Hegel avec l'individualisme

de Goethe. A chaque fois, entre deux de ces éléments, existe un gouffre insurmontable. Ce qui a surtout été perdu de vue, c'est que le phénoménalisme conduit inévitablement au solipsisme, à l'illusionnisme absolu et à l'agnosticisme; rien n'a été fait pour prévenir cette glissade dans l'abîme de la non-philosophie parce que le danger n'a même pas été perçu.» Or à quoi aspire ma *Philosophie de la liberté* par rapport à ce qu'Edouard von Hartmann pense toucher par ce jugement ? Le phénoménalisme absolu, tel qu'il s'exprime dans la philosophie de Hume, semble vaincu par la tentative de caractériser la pensée de telle sorte que par elle l'aspect phénoménal de la conception sensorielle du monde lui est enlevé, et qu'elle devient manifestation d'un monde objectif. Devant cette conception, le phénoménalisme subjectif de Berkeley perd sa justification puisqu'on démontre que, par la pensée, l'homme s'unit au monde objectif et que, par conséquent, l'affirmation selon laquelle les phénomènes du monde n'existent pas hors le fait d'être perçus, perd toute signification. Face au panlogisme de Hegel, la pensée se présente comme l'élément initial pour des facultés de connaissance purement spirituelles de l'homme, et non le dernier élément de la conscience ordinaire qui ne fait que copier en idées fantomatiques le contenu du monde des sens. Quant à l'individualisme de Goethe, la tentative est faite de montrer comment la compréhension de la liberté humaine n'est possible qu'à une conception du monde prenant appui sur les fondements épistémologiques de la *Philosophie de la liberté*. C'est seulement lorsqu'on reconnaît la nature objective du monde de la pensée, et que de ce fait apparaît le lien psychique de l'homme avec des motifs éthiques en tant qu'expérience supra-subjective, que l'être peut saisir la liberté. C'est en essayant de faire ressortir cet aspect que j'ai fait culminer l'exposé de mon livre. Reprocher le solipsisme à ma conception du monde est injustifié parce que celle-ci attribue à la pensée sa place dans le cours objectif du monde, et donc recommande directement le moyen de connaissance qui empêche de sombrer dans le solipsisme. Parler du danger d'illusionnisme absolu ou d'agnosticisme dans ma *Philosophie de la liberté* ne peut être que l'idée de quelqu'un qui ignore la valeur réelle de la pensée vivante que je caractérise, et à qui il arrive de m'attribuer inconsciemment sa propre conception de la pensée. Si l'on ne voit dans la pensée rien d'autre que ce qu'Edouard von Hartmann y perçoit, il en résulte en effet que la récusation du réalisme transcendantal conduit à l'illusionnisme et à l'agnosticisme. Or ma conception de la pensée conduit précisément, par la force qu'elle contient et par sa portée, à rendre impossible tant l'illusionnisme que l'agnosticisme. A la fin de son jugement, Edouard von Hartmann pressent que ma conception fondamentale, basée sur la théorie de la connaissance, mène hors de l'assemblage de concepts ne restituant qu'une copie du monde des sens et de l'histoire. Pour lui, toute conception du monde et toute philosophie cessent lorsqu'elles ont atteint ce point ; pour moi, c'est là que commence l'entrée des forces de connaissance dans le monde de la science de l'esprit. Il appelle cela la «glissade

dans l'abîme de la non-philosophie ». Pour ma part je caractérise cela, tel que je l'ai fait dans mon livre *Des énigmes de l'homme* comme étant l'élévation de la conscience ordinaire au niveau de la conscience contemplative.

J'aurai ultérieurement l'occasion d'exposer comment mes discussions avec la conception du monde chez Nietzsche et chez Haeckel, telles qu'on peut les suivre dans mes écrits des années quatre-vingt-dix, sont sur la voie directe qui conduit de ma *Philosophie de la liberté* à la science de l'esprit ou anthroposophie que je représente. Quiconque ne retient que les mots pour ensuite élaborer un système de contradictions, peut-être même un système très haineux, pourra sans doute pêcher facilement des contradictions dès lors que cette conception du monde ne se formalise pas de définitions, mais cherche à puiser en plein dans la vie avec toutes ses contradictions. Un tel pêcheur de contradictions pourrait très bien reprocher au monde lui-même toutes ses contradictions. Si l'on procédait à une analyse sérieuse de ce qu'il appelle des contradictions, plus d'un adversaire de ma conception du monde serait amené à dévoiler son ignorance de l'évolution de la philosophie en tant que science. En ce qui me concerne, les attaques contre ma conception du monde, même lorsqu'elles viennent de côtés douteux, ne me surprennent pas puisqu'il y a déjà longtemps que j'ai devant moi ce jugement émanant d'une personnalité que j'ai en grande estime, ce jugement qui m'avait laissé entrevoir toutes les difficultés que cette conception du monde rencontrerait dans de nombreux milieux.

---

<sup>1</sup> Cf. Autobiographie, chapitre IX, GA 28 (Éditions Anthroposophiques Romandes)

<sup>2</sup> Les annotations et commentaires d'Edouard von Hartmann sont publiés dans *Dokumente zur Philosophie der Freiheit*, GA 4a

<sup>3</sup> Robert Hammerling (1830 – 1889), philosophe autrichien peu connu. Cf. Autobiographie, chapitre VIII, GA 28

<sup>4</sup> Gustav Theodor Fechner (1801 – 1887), physiologiste et philosophe allemand. Il crut pouvoir établir la formule exacte de la relation entre la sensation psychique et l'excitant physique. Des vérifications expérimentales ont mis en évidence le caractère approximatif de cette loi.

<sup>5</sup> Gideon Spiker (1840-1912), ancien moine capucin devenu professeur de philosophie.

<sup>6</sup> Johannes Volkelt (1848-1930), philosophe allemand connu pour ses ouvrages sur la théorie de la connaissance d'obédience kantienne.

<sup>7</sup> Il s'agit de l'article *La connaissance de l'état entre la mort et une nouvelle naissance*, publié dans *La démarche de l'investigation spirituelle*, GA 35, Éditions Anthroposophiques Romandes

<sup>8</sup> *Goethe et sa conception du monde* GA 6, Éditions Anthroposophiques Romandes

<sup>9</sup> *Aux sources de la pensée imaginative* GA 20, Édition Novalis