

# Éloge du tiers toujours exclu : reconsidérer le monisme de l'esprit

*Comment une source unique peut-elle se diviser  
en deux fleuves égaux jusqu'à la mer ?*

– Denys Néron<sup>1</sup>

La problématique esprit-matière fut pour les derniers siècles une intarissable source de réflexions et de débats, avivés par les implications que chaque réponse possible aurait pour toute notre conception du monde et de l'humain. Alors que les thèses qui s'opposent à la distinction corps-esprit héritée de Descartes tendent toutes à vouloir lui substituer un monisme de la matière (le matérialisme), la mise en doute de ce dualisme nous amènera pour notre part à défendre une thèse pour le moins improbable : le monisme de l'esprit.

Par l'examen des dualismes ontologique (cartésien) et épistémologique (kantien) nous pourrons, en plus de faire ressortir quelques impasses de ces positions philosophiques, montrer en quoi elles sont historiquement issues d'une double contrainte : l'impératif de concilier la tradition et la modernité tout en préservant l'indépendance de l'esprit à l'égard de la science matérialiste. À moyen et long terme ces pensées auront infiltré la modernité d'une manière qui précipitera la plupart des crises de la modernité et, contrairement aux visées originelles de leurs auteurs, entraîneront la destitution de l'esprit (section 1). Dans une volonté de jeter un éclairage plus englobant sur cette problématique, nous procéderons à l'examen de l'évolution des conceptions du monde, des structures de l'imaginaire, des logiques qu'elles impliquent et des modes de conscience sous-jacents (section 2). Ce retour en arrière nous permettra de dégager les tendances fondamentales dans l'évolution de l'esprit humain, évolution de la conscience de laquelle découle d'abord l'évolution des idées scientifiques et philosophiques, puis

éventuellement les problématiques esprit-matière et les crises qui secouent la modernité. Nous entrerons ensuite sur le terrain de la critique du matérialisme lui-même : d'abord en faisant ressortir qu'il s'agit moins d'un *savoir* fondé d'une manière inébranlable que d'une *compréhension* du monde, cohérente et efficiente, mais néanmoins contingente et se renforçant d'une manière circulaire (3.1); puis en soulignant les difficultés que rencontre le matérialisme dans le processus d'explication, autant en neurosciences que dans la théorie de l'évolution (3.2). Un bref aperçu des possibilités d'une science naturelle spiritualiste (4.1) servira enfin de contrepoids au *grand tabou* de la modernité, qui consiste à refouler ou ignorer le monisme de l'esprit, qui pourtant restera comme seule option cohérente pour le fondement de la connaissance.

Soucieux d'assumer notre « modernité », ce fruit de l'évolution de la conscience, ni l'autorité d'une tradition quelconque, ni l'accès à quelque conscience « primitive » ne pourraient assurer le fondement du monisme *critique* de l'esprit dont nous ferons l'éloge. La vraisemblance que notre révisionnisme pourrait présenter aux yeux du lecteur n'en restera pas moins une croyance, une nouvelle lecture de l'histoire guidée par des préjugés réformés. Notre nouvelle compréhension nous conduira cependant au seuil d'un *empirisme de l'esprit*, fondement d'une véritable science de l'esprit, apte à faire passer dans le champ expérientiel *l'activité constitutive de la conscience elle-même, par elle-même, et pour elle-même* (4.2). Ainsi sont nées de nombreuses applications pratiques (médecine, agriculture, éducation, arts, etc.), et ainsi pourront-elles renaître, nous l'espérons, sans cesse renouvelées et adaptées au présent en mal d'un savoir unitaire.

## *1. Figures du dualisme*

### *1.1 Dualisme ontologique*

On pourrait bien qualifier d'« opération de sauvetage » la réaction de Descartes à l'endroit du matérialisme de Hobbes qui, n'ayant pas échappé à la séduction exercée par la théorie mécanique de Galilée sur les esprits de l'époque, en vint à poser la nature humaine comme une mécanique simplement plus complexe que celle à laquelle la

nature sensible venait depuis peu d'être réduite. Gilbert Ryle nous fait remarquer que c'est pour parer au « désastre » de la mécanisation de l'âme que Descartes propose à son tour sa propre conception de l'âme et du corps comme des substances essentiellement distinctes<sup>2</sup>. Car à l'admiration de Descartes pour la physique galiléenne se joignait celle de la tradition chrétienne, et c'est fort de ce double héritage que Descartes proposa une conception de l'esprit qui n'était finalement que « la simple négation de la description spécifique du corps<sup>3</sup> », usant des concepts employés par Galilée pour parler du monde visible : à la *res extensa*, substance existant dans l'espace et donc publique, s'oppose donc la *res cogitans*, substance non étendue et donc privée, existant dans le temps seulement. Rien là qui ne soit totalement contre-intuitif, excepté qu'en reconduisant dans le domaine de l'esprit la notion de causalité, la question du libre-arbitre devient fort difficile à élucider. D'où la remarque de Ryle selon laquelle « vu de la sorte, l'esprit n'est pas seulement un fantôme attelé à une machine ; il est lui-même une machine fantomatique<sup>4</sup> ». C'est là son *erreur de catégorie* : en se représentant « les faits de la vie mentale comme s'ils appartenaient à un type logique ou à une catégorie » – ici la substance – « alors qu'en fait ils appartiennent à une autre catégorie ou un type logique différent », c'est constituer un « mythe de philosophe », ici le « mythe cartésien », qui se perpétuera ensuite comme « doctrine reçue<sup>5</sup> ».

Qu'on parle d'incarnation, d'union ou d'interaction, les processus permettant l'action effective de la réalité spirituelle sur la réalité corporelle – ou l'inverse – restent pour le moins nébuleux. Descartes postule l'union du corps et de l'esprit mais reconnaît aussitôt que cette union doit rester inintelligible. Et avec raison : comment concevoir cette relation, ce point de contact ? De quelle substance, de quelle *res* est constituée cette « colle » qui ajointe les deux substances d'abord séparées ? Sur la nature de ces liaisons et influences, Ryle remarque qu'elles « restent mystérieuses puisque, par définition, elles ne peuvent appartenir à aucune des deux séries », et quant à leur connaissance « on ne peut observer ces liaisons et influences ni par l'introspection, ni par des expériences de laboratoire<sup>6</sup> ».

Mais le problème de l'*origine* des deux substances n'est pas moins problématique. Toute l'essence du monisme est de poser l'esprit comme naissant de la matière, ou inversement dans le cas du monisme de l'esprit. Le dualisme quant à lui, s'il ne veut pas s'annuler lui-même, doit soutenir que l'un et l'autre sont des principes irréductibles, naissant chacun de principes irrémédiablement séparés. Cela implique en somme de reconduire ce dualisme ontologique jusqu'avant le tout premier battement du cosmos. La logique implicite au cartésianisme nous rapproche davantage de la négation de Dieu, ou sinon nous confine au manichéisme d'inspiration zoroastrienne<sup>7</sup>. Manichéisme, entrave au libre-arbitre : ceci donne de Descartes l'idée d'un bien piètre chrétien !

De part en part le dualisme cartésien pose donc problème et, comme Ryle l'a souligné, il semble que le temps soit venu pour une reconceptualisation radicale de l'esprit.

## *1.2 dualisme épistémologique*

*Deux âmes, hélas ! habitent en mon sein,  
Et chacune se veut de l'autre séparer ;  
L'une s'adonne au monde et par tous ses organes,  
D'un amour vigoureux l'étreint et s'y accroche.  
L'autre de la poussière s'élève puissamment,  
De ses nobles aïeux rejoignant les prairies.*  
— Goethe, Faust I

Si le dualisme ontologique de Descartes faisait déjà naître dans son sillage un dualisme épistémologique, selon lequel le corps doit être connu par les voies de la science des corps et l'esprit par la réflexion et l'introspection, Kant vient radicaliser ce dualisme en plaçant la réalité suprasensible – l'esprit inclus – hors du champ de la connaissance humaine. Paradoxalement, c'est pour lutter contre le dogmatisme et les assertions métaphysiques qu'il postule lui-même d'une manière dogmatique et *a priori* le caractère inconnaisable de la « chose en soi ». Ici non plus, rien de contre-intuitif, excepté que ce postulat ne présente aucune nécessité logique absolue. Ou tout au plus en a-t-il une éthico-théologique<sup>8</sup> : Kant l'admet lui-même,

ce décret visait à conserver une place pour la foi dans son système philosophique<sup>9</sup>. Le même sort est fait à un éventuel «entendement archétypique» (*intellectus archetypus*), une faculté de connaître ce qui serait un principe suprasensible organisateur du vivant, irréductible à quelque phénomène mécanique. L'esprit humain est donc renvoyé et confiné à la sphère de l'entendement discursif, signe de sa finitude<sup>10</sup>.

Des avatars de ce genre de dualisme épistémologique se retrouveront fréquemment dans la pensée philosophique et scientifique moderne, et ce, jusque chez les tenants du matérialisme : le biologiste évolutionniste Stephen Jay Gould nous en fournit une formulation assez claire avec son concept de *non-empiètement des magistères* (NOMA: Non-Overlapping Magisteria), selon lequel

la science œuvre en son domaine propre qui est celui de la recherche factuelle, de l'être, et la religion remplit une fonction prescriptive, qui concerne le *ce qui devrait être*, et ainsi ces domaines, reconnus irréductibles l'un à l'autre, gardent chacun leur raison d'être. Gould illustre la pacifique coexistence de ces deux domaines dans la personne de Pie XII, qui admet qu'un chrétien peut, tout en maintenant ses croyances relatives aux âmes, accepter la théorie de l'évolution au sujet des corps<sup>11</sup>.

Si Descartes tentait de concilier la tradition religieuse avec les impulsions conférées à la science par Galilée et que Kant voulait faire de même en regard de la physique de Newton, plusieurs à notre époque cherchent cette «pacifique coexistence» entre la spiritualité et le matérialisme lui-même. Mais est-ce là une chose vraiment concevable? Est-ce que les compromis impliqués n'annuleraient pas dans son essence le spiritualisme inhérent à la vie religieuse?

## 2 Ères et misères de l'esprit

### 2.1 L'esprit devant la détotalisation du réel

D'une manière beaucoup plus générale, quels seront concrètement les effets de ces dualismes pour la connaissance humaine? Les barrières du dualisme épistémologique serviront-elles

de rempart contre les sciences qui pourraient tendre à «mécaniser l'âme»? Concluant une *note additionnelle sur l'ontologie et les «insuffisances» de la science*, Piaget soutient que «la philosophie aurait cent fois raison si elle se réservait les territoires où la science ne va pas, ne veut pas aller, ne peut pas aller pour l'instant. Mais rien ne l'autorise à croire que ses chasses sont gardées *in aeternum*<sup>12</sup>.»

Et de fait: l'extension rapide du champ de recherche des neurosciences laisse de moins en moins de liberté à la spéculation philosophique, et «les territoires où la science ne va pas» d'une manière ou d'une autre n'existent plus. L'expérience religieuse elle-même tend à être comprise en termes de corrélations psychophysiques (on parle depuis peu de neurothéologie et de «cerveaux mystiques»). Pour les courants post-humanistes et transhumanistes, tout ceci légitimerait à moyen terme les tentatives d'amélioration du corps et de l'esprit grâce à des procédés permettant l'interfaçage cerveau-ordinateur, avec comme bénéfices sociaux anticipés la disparition de toute violence, insatisfaction, égoïsme et autres facteurs de rébellion.

Ces perspectives, comme la plupart des problèmes d'échelle globale, mettent en branle de nombreuses réflexions sur l'état actuel du savoir – ou plutôt *des* savoirs. Nous vivons à l'ère du morcellement de la connaissance et de la surspécialisation, ou domine cette «approche parcellaire du réel qui triomphait et qui continue à triompher dans la civilisation occidentale marquée par le *dualisme cartésien* [...] comportant un véritable *déni de l'unité du réel*», dixit le théologien Gérard Siegwalt<sup>13</sup>. Face à l'émergence de la crise écologique, symptôme typique de ce qu'il nomme la «crise du dualisme», il fondait comme beaucoup d'autres ses espoirs dans le dialogue interdisciplinaire. Mais l'expérience lui apparut éventuellement sans avenue, ajoutant qu'«au plan de l'interdisciplinarité, on ne dépasse sans doute jamais les tentatives».

C'était un échec prévisible pour qui comprend la racine du problème: affirmer l'unité du réel et décrier les méfaits du cartésianisme ne nous en libère pas pour autant, car cette pensée reste – comme Croce le disait de la doctrine kantienne – «immanente dans toute pensée moderne<sup>14</sup>». Whitehead faisait remarquer que le plus

grand pouvoir de la Science n'était pas celui d'agir sur le monde par la technique mais plutôt celui qu'il avait par «l'altération des contenus imaginatifs de nos esprits<sup>15</sup>», donc de la modification de notre imaginaire, de nos schèmes conceptuels, de nos habitudes de pensées : et tout ceci constitue un *mode de conscience* particulier colorant notre rapport à soi et au monde. Nous allons à présent tenter de caractériser le mode de conscience typique de la rationalité scientifique moderne afin de comprendre de quelle manière il affectera la production des savoirs et notre vision de l'humain et du monde, tout en faisant ressortir les possibilités d'un tout autre rapport au monde.

## 2.2 Bi-modalité de la conscience, dualité archétypale de l'imaginaire et interprétation des «faits»

Anthropologues, philosophes et psychologues font état de différents modes de conscience, recevant différentes désignations selon le contexte d'apparition. On peut néanmoins dégager certaines correspondances fortes entre ces conceptions ou attributs de la conscience et affirmer, à la suite de Deikman<sup>16</sup>, que la conscience est *bimodale* :

*Active* : analytique, séquentielle-linéaire, logique, verbale : elle manipule, à l'aide de catégories rationnelles, les objets sensibles et les objets idéels. Fonctionnant selon le régime diurne et possédant une structure *schizomorphe* (Durand), c'est une «logique des solides» (Bergson), qu'on peut supposer dominante pour des raisons de survie, étant parfaitement adaptée au «monde d'objets».

*Réceptive* : holistique, non linéaire, intuitive, non verbale : elle prend, par l'ensemble des facultés perceptuelles (non limitées aux perceptions sensibles), ce qui se présente et se laisse saisir, ce qui se donne à voir et à *comprendre*. Dans la typologie de Durand elle correspond au régime nocturne et met principalement en jeu une structure *gliscromorphe* : elle «ne caresse pas les choses de l'extérieur, ne les décrit pas, mais réhabilitant l'animation pénètre dans les choses, les anime<sup>17</sup>».

Forts de la remarque d'Husserl selon laquelle il n'y a pas de faits bruts, qu'il n'y a de faits que pour une conscience, on peut se

demander : comment les faits sont-ils donc constitués dans ces « deux âmes » dont nous parle Goethe ? À quoi renvoient, structurellement parlant, donc dans une conceptualisation plus abstraite, ces deux tendances, ces groupes de schèmes conceptuels ? Mais surtout, et c'est là toute la pertinence de ces remarques pour notre propos : quels sont les corollaires ontologiques des « structures anthropologiques de l'imaginaire<sup>18</sup> » que nous avons évoquées plus haut et que Durand regroupera sous deux polarités fondamentales ?

On peut questionner le matérialisme et les « ambitions annexionnistes des sciences de la matière » (Canguilhem) en niant la prétendue neutralité de l'esprit dans l'élaboration de théories et *l'observation elle-même*. Dès l'origine, comme le dit Piaget, « toute expérience est une structuration du réel dans laquelle le sujet épistémique prend une part active [et donc] la connaissance apparaît comme une interaction entre les opérations structurantes du sujet et les propriétés de l'objet<sup>19</sup> ». Cette activité de structuration du réel reste normalement hors du champ de l'expérience, mais on peut par l'analyse phénoménologique dégager des thèmes récurrents, des structures distinctes, des images primordiales. Imbu de la phénoménologie de l'imaginaire bachelardienne, Canguilhem procédera en s'appuyant sur « la psychanalyse de la connaissance » qui « compte désormais assez d'heureuses réussites pour prétendre à la dignité<sup>20</sup> ». Dans *La théorie cellulaire* il décrit comment le concept de *cellule*, chez Robert Hooke (premier à observer au microscope une fine coupe de liège), est né par évocation d'images tirées de la vie humaine, ici la chambre exiguë dans laquelle vivent les moines. Fait notable, d'autres chercheurs firent la même observation presque simultanément, mais choisirent cependant des noms aux connotations différentes. Hooke vit en cette cellule le constituant premier et unique de l'organisme – *le tout devenant réductible à la somme de ses parties/cellules* (conception analytique) –, eux la virent au contraire comme une formation secondaire par rapport au fluide originaire duquel elle émergeait – *ici le tout précède les parties* (conception holistique). C'est donc une valeur cloisonnante qui l'emporta dans la pensée de Hooke, « par-delà les deux pulsions imaginaires entre lesquelles elle a “oscillé” : soit l'image “d'une substance plastique

fondamentale, soit une composition de partie d'atomes" étanches et individualisées [...] calqué sur la mécanique newtonienne<sup>21</sup>». Mais encore, substance plastique et composition de parties sont dérivées par rapport à la polarité archétypale la plus fondamentale de l'imaginaire (et donc effectivement structurante de tout phénomène): le *continu* et le *discontinu*.

### 2.3 Métamorphose de la conscience et évolution de l'ontologie

Pour qui voudra s'y attarder, tout dans l'histoire – mythes et visions du monde, langage, formes d'organisation sociale, arts, etc. – suggère une transition graduelle de la conscience humaine du mode holistique au mode analytique, d'un imaginaire du continu à celui du discontinu. Un tel constat est d'une importance capitale pour mieux comprendre la genèse du matérialisme, car c'est de la conscience analytique que découlent les dichotomies typiques de la pensée occidentale moderne (sujet-objet, nature-culture, pensée-vie/sentiment, science-religion-art, etc.): elle favorisera l'individualisme, le nominalisme au Moyen-Âge, l'émergence de la pensée réflexive, le primat de la raison abstraite et critique dans l'*Aufklärung*, et portera dans l'ensemble au dualisme d'abord, puis par sa «logique des solides», au monisme, critique, et *matérialiste*.

À partir d'ici un appel est lancé au lecteur: c'est celui de Gadamer soulignant qu'une véritable compréhension ne peut advenir sans que l'on identifie puis garde à vue les préjugés – ici analytiques-matérialistes – qui se placent entre nous et la chose à comprendre. Ce qui précède aura pu rendre possible la prise de conscience que notre actuel rapport au monde, nonobstant la certitude qu'il peut présenter *pour nous*, repose sur la prédominance d'un des deux modes de conscience possibles et sur un imaginaire et une idée organisatrice du monde qui sont *contingents*. Mener à leur terme les conséquences de cette prise de conscience nous amène à supposer qu'advenant que ce couple mode de conscience-imaginaire s'efface au profit de l'autre, alors le monde perçu, tout en étant aussi «réel» que celui que nous connaissons, serait néanmoins source de perceptions et de connaissances *qualitativement fort différentes*. Ce que nous proposons ici, soit la mise hors-circuit momentanée de notre attachement pour

le mode de représentation analytique-matérialiste habituel ne sera évidemment pas suffisant pour nous permettre d'accéder comme par magie à une *perception* holistique-spiritualiste : mais il nous permettra cependant de gagner une *compréhension* plus profonde de l'histoire humaine et nous éviterons, grâce à cette compréhension, les trop courantes erreurs d'interprétation et de jugement dans de nombreux domaines. Nous procéderons donc à un réexamen de l'évolution des conceptions ontologiques en fonction du mode de conscience dominant pour une époque et une culture.

La religion n'est pas seulement affirmative quant à l'existence de l'esprit, elle est aussi moniste dans son fondement. La causation spirituelle est rendue évidente notamment chez l'apôtre Jean qui, en bon moniste spiritualiste, nous rappelle à propos du Verbe divin que « Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui » (Jn, 1 :3). La cosmogonie chrétienne, tout comme la quasi-totalité des cosmogonies monothéistes, polythéistes et animistes, conçoit qu'à un état d'union primordial suit une division illustrée dans le thème de la Chute. Mais l'idée de division autant que celle de transcendance doivent être manipulée avec précaution. Le surnaturel et le miraculeux impliquent une causalité spirituelle pour divers phénomènes sensibles, et logiquement parlant il ne peut donc *pas* s'agir d'une division ou d'une séparation (au sens où nous aurions des parties s'excluant mutuellement) : le dualisme cartésien corps-esprit apparaît ici comme un dérivé microcosmique du dualisme ontologique macrocosmique qui opposerait le monde matériel/sensible au monde divin/spirituel – et l'un et l'autre se voient confrontés au problème de l'interaction ou de la « colle » évoqués plus haut. On peut donc affirmer que sans une ontologie – et donc une logique – moniste, les notions d'*Incarnation*, de trinité (Dieu est à la fois Un et trois), de panenthéisme<sup>22</sup>, ou tout ce qui relève de la Présence divine (eucharistie, icône, grâce, etc.) – et finalement *le christianisme lui-même!* – perdent toute cohérence et toute intelligibilité. Affirmer une présence divine effective (et non pas un rapprochement suite à une *coupure*) implique de refuser le primat de la transcendance. *Toute relation effective n'est possible qu'en supposant une continuité.* Il faudra alors penser – nous y

reviendrons – la différenciation, la *distinction sans séparation*.

Mais le monisme de l'esprit qu'implique la pensée religieuse est *précritique*. Cela est plus particulièrement évident pour les formes religieuses primitives (animistes, polythéistes, etc.), toutes enracinées dans un mode de pensée à dominance holiste. Mais cela vaut aussi pour les formes plus récentes, notamment les divers monothéismes : car si les transes et les extases visionnaires se seront généralement effacées devant la naissance de la pensée analytique, logique et critique, et que celle-ci sera graduellement incorporée à la vie religieuse, elle le sera toujours en tant que *support pour la foi*, pour le *sentiment* de la validité de ce monisme spiritualiste. Cette nouvelle cohabitation ne sera d'ailleurs pas sans remous, comme en témoigne la naissance de la philosophie chez les Grecs, placée sous le signe de la discorde entre tradition/foi et raison – pensons au sort réservé à Socrate dans la cité ! À mesure que ce processus de séparation avancera, les mélanges hétérogènes (foi-raison, corps-esprits, etc.) qui paraissaient admissibles pour Descartes, Kant et consorts subiront une décantation : le liquide surnageant sera éliminé ou dévalorisé, et le précipité, le « solide », conservé. C'est vrai pour la distinction corps-esprit : suscitant d'abord la radicale prise de conscience de soi (spiritualiste) dans le *cogito ergo sum*, la fascination pour le monde d'objet et l'influence des « philosophies du soupçon » (Ricoeur) provoqueront en quelques siècles sa destitution (matérialiste, donc spirituellement nihiliste). Ce l'est autant pour le langage : l'*holophrase* des peuples primitifs, le logos présocratique (qui est à la fois la chose, sa pensée et son expression), et tous ces termes multivoques qui référaient alors presque systématiquement à des réalités qui sont – selon notre *di-vision* analytique – étendues autant que non-étendues, publiques autant que privées (ex : *spiritus*), connurent un rétrécissement incessant de leur sens. Augmentant la précision de notre langage, mais reléguant éventuellement la part privée aux poubelles. (Notons que *cœur* est l'un des termes ayant, pour l'instant, échappé au bistouri éliminativiste<sup>23</sup>). On peut donc résumer la métamorphose de la conscience par la séquence suivante : spiritualisme, dualisme, matérialisme. Cette progression s'explique par les deux gestes de la conscience analytique sur les totalités

naturelles, sur l'unité du monde : 1) découpage en paires opposées (matière-esprit, extérieur-intérieur, objet-sujet, etc.), 2) *élimination parcimonieuse* (dans l'esprit du rasoir d'Occam) de celle des deux parties qui, en vertu de *notre* mode de conscience, est imperceptible et évanescence – élimination qui sera réalisée par l'attribution du statut de phénomène subjectif illusoire, d'*irréalité*, à l'esprit, à l'intériorité, etc.

Ces métamorphoses de notre rapport au monde laisseront-elles subsister quelque chose de l'esprit? En théologie surgissent les courants interprétatifs de la *démythologisation*, qui réduit les récits ou énoncés appartenant aux corpus d'enseignements traditionnels à de simples allégories, des fables à portée strictement éthique, n'ayant donc aucune référence à des faits spirituels «objectifs». D'autre part, les spiritualités nées dans la modernité se révèlent souvent, à l'étude de l'imaginaire dans lequel elles se meuvent, être une forme de *matérialisme spirituel*. Celles appartenant à la nébuleuse Nouvel-Âge se représentent généralement les réalités spirituelles comme une substance fine, une «matière subtile», ou recourent à des notions quantitatives et mécaniques telles que «taux vibratoire» pour exprimer le niveau d'éveil spirituel. (Si Descartes imaginait l'esprit *en opposition* à la matière, la modernité quant à elle le fera, symptomatiquement, *dans le sens de la matière*!)

La démythologisation en anthropologie conduira à attribuer aux humains des cultures primitives, en vertu du «principe de charité», une raison *spéculative*, calquée sur la nôtre, à l'aide de laquelle ils auraient échafaudé ces théories étranges pour se rassurer ou par un besoin – typique de *notre* époque – de spéculer sur tout; ou encore les mythes se verront attribuer une fonction essentiellement mnémotechnique, supposément conçus pour véhiculer un savoir pratique ou proto-scientifique, avant d'être éventuellement interprétés littéralement, par erreur. Tout ceci relève selon Owen Barfield du *logomorphisme*, soit la projection dans l'esprit d'une culture passée d'un mode et de structures de conscience qui sont les nôtres<sup>24</sup>. Un révisionnisme philosophique et scientifique informé de ce risque sera nécessairement plus apte à saisir et réinterpréter les conceptions présocratiques, platoniciennes, aristotéliennes ou

même médiévales qui de nos jours paraissent si incongrues, et qui semblaient néanmoins relever pour eux de la simple évidence<sup>25</sup>.

#### 2.4 L'esprit pour-fendu

Quels sont donc les repères de l'esprit aujourd'hui ? Chassé de la nature par la raison scientifique fondée sur la pensée analytique, on trouvera néanmoins celui-ci dans les conceptions spiritualistes ou formes religieuses authentiques (*i.e.* celles qui ne jouent pas le jeu du matérialisme spirituel). Mais un problème de taille surgit lorsque la foi nous aveugle au point de croire en une « pacifique coexistence » des magistères gouldiens : cela revient de fait à vouloir obstinément faire coexister l'idée (précritique) d'une causation divine/spirituelle et celle (critique) d'une causation matérielle. Notons que cette contradiction interne, ce déchirement de l'esprit entre « vérités des jours de semaine » et « vérités du dimanche » (Russell) entre elle-même en contradiction avec l'idée de cette quête de « la vérité [qui] vous rendra libre ». N'ayant pas su développer de théorie évolutionniste spiritualiste suffisamment crédible, le domaine religieux semble incapable de riposter à l'empiètement du matérialisme sur leur magistère *via* la neurothéologie ou le dénigrement de l'expérience religieuse comme phénomène quasi-pathologique.

Outre nos attentes envers des institutions d'allégeances spiritualistes, la sphère de la pensée et du sentiment restera le lieu privilégié de l'esprit à notre époque, notamment dans l'intuition intellectuelle ou morale, la réflexion, la création, la compréhension. Mais ainsi intériorisé, individualisé et *privatisé*, l'esprit et sa réalité échappent à notre *perception*, et tout au plus celui qui s'y attarde suffisamment dans la réflexion en aura l'*évidence*, elle-même inobservable (d'où la facilité avec laquelle une sorte de « surmoi physicaliste » pourra l'emporter en dernière instance en suggérant le caractère illusoire de ces expériences intérieures).

L'imaginaire de l'homme moderne est donc scindé en deux par l'opposition entre les représentations contradictoires admises dans sa culture (les deux monismes), et par celles qui peuvent s'opposer dans sa propre conscience entre deux types de phénomènes (l'esprit

«évident» de l'intérieur, et la matière «solide» à l'extérieur). Pensée analytique, imaginaire du discontinu, représentations contradictoires, négation de la réalité du vécu... n'est-ce pas là un climat particulièrement propice aux troubles dissociatifs?

«Deux âmes, hélas!»...

### *3. Le matérialisme en question*

#### *3.1 L'herméneutique dominante*

Si nous croyons qu'il sera possible d'acquérir, au terme d'un long trajet, une certitude absolue quant à la validité du monisme de l'esprit, les remarques précédentes ont pu nous faire prendre conscience de notre finitude et de la part d'obscurité et d'incertitude que recèlent les hypothèses matérialiste et spiritualiste. De fait, matière et esprit apparaissent pour la conscience comme des *phénomènes* distincts et irréductibles. Comme le mentionnait Ryle, c'est ce dualisme phénoménal qui prévient toute explication causale : on ne peut pas *voir* l'esprit être causé par la matière, ni l'inverse. Spiritualisme et matérialisme, en tant qu'elles sont des spéculations métaphysiques, n'expérimentent pas mais *postulent* des *forces invisibles* pour expliquer les phénomènes.

L'évidence que chacune de ces deux positions métaphysiques peut susciter ne vient pas par l'*expérience*, mais bien par la *compréhension* qui émerge de l'accumulation d'expériences personnelles et d'idées véhiculées par la culture, matérialiste ou spirituelle. Ce qui est *invisible* ne prend un sens (matérialiste ou spiritualiste) que dans le «miracle de la compréhension» (Gadamer). La compréhension d'un texte est impossible sans le rapport de circularité entre le tout et les parties, entre le sens de chaque mot et celui de la phrase : c'est le cercle herméneutique. Cette circularité n'est cependant pas vicieuse, et comme écrit Heidegger, le problème «ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement<sup>26</sup>» ! Car tout notre rapport au monde est fondé sur la compréhension, et Gadamer dira du phénomène herméneutique qu'il est universel<sup>27</sup>.

Cette circularité s'installe aussi dans la compréhension qu'une société a du monde. Pour un individu donné, l'adhésion au matérialisme se forgera et s'approfondira par la pluralité et la variété

d'*expériences* personnelles et d'*influences* culturelles dans lesquelles l'imaginaire matérialiste est présent implicitement ou explicitement, augmentant toujours la force de conviction de cette vision du monde. À son tour, la compréhension matérialiste de cet individu entretient et renforce celle des autres individus, et ainsi de suite : ainsi le *phénomène social* «matérialisme» s'auto-répand, s'auto-renforce et s'ancre définitivement dans une culture et dans les esprits qui s'y meuvent et la perpétuent<sup>28</sup>.

Cette dynamique circulaire étant dans l'ensemble inaperçue, le matérialisme devient ainsi une entrave à une compréhension non matérialiste du monde. Un préjugé matérialiste orientera à coup sûr le tri parmi les sujets observés et les variables à mesurer, le choix des instruments (et leur construction) et le choix du contexte expérimental, puis le tri des données jugées «significatives» – et celles qui, s'écartant trop du reste du lot ne sont qu'un «bruit de fond». Mais à quoi était due l'étrangeté de ces données par rapport au reste du lot, et qu'auraient-elles pu signifier pour celui qui pense «spiritualistement»? On profitera donc à fouiller les placards des neurosciences pour y repêcher ces cas qui, trouvant peu de sens dans un paradigme matérialiste, tendent à être ignorés.

### *3.2 Les déboires explicatifs du matérialisme et le grand tabou*

On explique souvent la naissance des fonctions supérieures de l'esprit (pensée logique, compréhension, langage, créativité, etc.) comme des «propriétés émergentes» de la complexité inhérente aux réseaux neuronaux. Mais certains cas d'hydrocéphalie peuvent faire douter de cette hypothèse, notamment lorsqu'en dépit des effets dramatiques de la maladie sur la structure des cerveaux atteints, les capacités cognitives restent parfaitement normales. Parmi plusieurs cas de ce genre observés par le Dr Lorber, un patient avait un cerveau réduit à une couche d'un ou deux millimètres de matière neurale dispersée sur la paroi interne du crâne – ce qui suggère une altération notable de la complexité du système! – mais se mérita malgré cela les honneurs en mathématiques à l'Université Cambridge. Les recherches subséquentes de Lorber l'amenèrent à publier des articles dans des revues scientifiques prestigieuses avec des titres tels que

*Do you need a brain to think ?* À ce sujet Roger Lewin relate dans la revue *Science* un fait intéressant :

startling as it may seem, this case is nothing new to the medical world. “Scores of similar accounts litter the medical literature, and they go back a long way,” [Patrick Wall, professor of anatomy at University College, London] “Lorber [has] done a long series of systematic scanning [...] He has gathered a remarkable set of data and he challenges, *How do we explain it?*”<sup>29</sup>.

Face à ce genre de difficultés, on pourrait chercher à réaffirmer la pertinence des théories émergentistes en s'appuyant sur le néo-darwinisme : comment des organismes unicellulaires, sans esprits, auraient après des milliards d'années passées à évoluer par le biais de processus strictement physico-chimiques fait surgir une entité non matérielle telle que l'esprit ? Toute théorie matérialiste de l'esprit formera avec l'évolutionnisme néo-darwinien un système extrêmement *cohérent*, d'où la force de conviction de ce raisonnement. Mais la cohérence entre des théories ne suffit *pas* à assurer la validité du système qu'elles forment – encore faudra-t-il que chacune des théories composant ce système soient aptes à affronter le réel avec succès. Comme les recherches systématiques de Lorber tendent à invalider la théorie émergentiste, il reste donc à espérer que la théorie de l'évolution, véritable clé de voûte du matérialisme, excelle davantage au jeu de l'explication causaliste.

Comme l'explique Don Cruse, celui qui cherchera dans les ouvrages néo-darwiniens quelques éclaircissements sur la fameuse causalité matérielle responsable de l'évolution trouvera des expressions telles que «conception sans concepteur», «but sans but», sans oublier les savoureux «horloger aveugle» et «gène égoïste» d'un Richard Dawkins.

Si quelqu'un affirme que la nature n'a pas d'intentions, mais ensuite réalise qu'il ne peut soutenir son argument ou le faire apparaître le moins crédible sans user du langage de l'intentionnalité humaine pour remplacer les intentions

supposément absentes dans la nature [...] et persiste à le faire, alors cette personne est engagée dans un acte profond d'auto-tromperie [...]

C'est pourquoi [...] Colin Patterson, paléontologue sénior au British Museum of Natural History, fait connaître en 1981 son accord avec l'observation clairvoyante de l'historien américain Gillespie que le darwinisme n'est « pas une théorie pouvant guider la recherche, son pouvoir d'expliquer étant seulement verbal, mais une anti-théorie, un vide qui a la fonction de connaissance mais n'en véhicule aucune »<sup>30</sup>.

« Conception sans concepteur », « but sans but » : où nous situent de tels énoncés ? Science ? Philosophie ? Poésie ? Théologie négative ? Et encore, combien de philosophes usant de pareils oxymores furent traités d'imposteurs – disons de *penseurs sans pensée*. Cruse ajoute que Darwin lui-même avait reconnu que sélection naturelle était un terme erroné, mais qu'il était « nécessaire pour la brièveté », sorte de version sténographiée. Mais en affirmant ceci, Darwin oublie « l'absence complète de quelque formulation non métaphorique et non abrégée équivalente, absence que la science continue d'ignorer ». L'usage abondant de métaphores par Darwin – et cela vaut pour nombre d'autres scientifiques – n'était que sa manière de « rendre sa théorie crédible en substituant dans son propre esprit, et celui de ses lecteurs, la créativité humaine pour la créativité spirituelle que sa théorie cherchait à éliminer<sup>31</sup> ».

On peut donc résumer ainsi la situation pour le moins problématique de l'herméneutique matérialiste : les théories matérialistes de l'esprit et le néo-darwinisme forment un tout cohérent ; lorsque l'une des deux parties semble perdre de sa crédibilité elle peut toujours emprunter à l'autre partie. Puis vient l'heure des bilans pour le monisme matérialiste : constat d'insolvabilité, plongeon dans la crise du crédit – les bulles spéculatives éclatent. Ce qui s'explique aisément : on a cherché à nier la réalité de l'esprit en s'appuyant sur une théorie qui présupposait sa non-existence ! Dès 1886 Steiner remarquait : « Un grand nombre de tendances scientifiques croient refléter l'expérience pure alors qu'elles se bornent à en extraire les concepts qu'elles lui ont préalablement conférés ; et c'est là justement leur erreur fondamentale<sup>32</sup>. »

Le monisme matérialiste prétend donner sa chance à l'esprit en acceptant d'affronter le dualisme, cet adversaire moribond que l'on fait monter sur l'arène afin de s'assurer d'une victoire facile. On a bien pris soin d'ignorer le troisième joueur qu'est le monisme de l'esprit, ou on lui a substitué des caricatures grossières servant de repoussoir (ex: le créationnisme fondamentaliste, tentative audacieuse mais douteuse de faire coïncider deux visions du monde contradictoires). Fera-t-on accepter la mort de l'esprit par un tel combat truqué?

Cette dynamique pour le moins vicieuse se fonde circulairement et constitue ce qu'Owen Barfield appelle le *grand tabou*, dont les deux axiomes sont :

1) Une subjectivité « intérieure » (*inwardness*) de quelque genre est toujours le produit d'un organisme stimulé ;

2) Dans l'histoire de l'univers la « matière » a précédé « l'esprit »<sup>33</sup>.

Nous avons jusqu'à présent offert une critique permettant de rejeter le dualisme cartésien et de mettre en doute le monisme matérialiste, tout en les situant comme des stations successives sur le chemin suivi par la conscience humaine au cours de son évolution. Il s'agit maintenant d'aller au-delà de la critique et de faire œuvre positive en indiquant une voie possible pour la connaissance fondée sur le spiritualisme.

#### *4 Figures d'un paradigme spiritualiste moderne*

##### *4.1 Science goethéenne et déploiement de la vie*

*Au commencement était l'action*  
– Goethe

La réaction naïve devant l'idée d'un monisme spiritualiste pourrait être de faire valoir, quitte à user des poings dans l'argumentaire, la convaincante solidité du monde. Mais le renversement de l'ordre causal proposé par le spiritualisme ne nie pas que la matière *apparaisse*. Le spiritualiste est donc moins un « négationniste » de la matière qu'un « révisionniste de l'histoire » de celle-ci. Et à cette critique naïve pourrait facilement être opposée celle de ceux pour qui il est parfaitement contre-intuitif de dire l'esprit irréel.

Ceci dit, le deuxième facteur conférant tant de crédibilité au matérialisme est l'efficacité des techniques que l'on en tire (argument pragmatique). Ce qui est vrai, mais avec un bémol : si le monde inorganique et sans vie se plie généralement à nos demandes, la vie, elle, ne nous sourit point : crise écologique, appauvrissement des sols, émergence de nouvelles maladies de civilisation, etc. Plusieurs n'y verront que les effets d'un capitalisme sauvage et du non-respect du principe de précaution, au mieux d'un manque (temporaire) de connaissances (du type matérialiste). Si un nombre toujours grandissant de philosophes et de scientifiques placent le cartésianisme en amont de ces facteurs, nous franchirons un pas supplémentaire en affirmant qu'il faut replacer ce dernier dans l'histoire de l'évolution de la conscience pour comprendre que le problème émerge de la domination de la pensée analytique et du *type de connaissance* qu'elle produit. Notre découpage des réalités naturelles en parties mutuellement exclusives prévient toute saisie d'une éventuelle trame unitaire constitutive du vivant, donc d'une saisie de la vie elle-même.

Cette hypothèse serait d'autant plus plausible si l'on parvenait à démontrer que des facteurs non reconnus par le paradigme matérialiste-quantitatif engendrent une action positive sur le vivant – sorte d'argument pragmatique spiritualiste faisant contrepoids aux arguments pragmatiques du matérialisme. Une étude menée sur les effets des compost (FYM, farmyard manure) traités avec des préparations issues de la méthode biodynamique, reconnue et appliquée principalement en Europe, nous apprend ceci :

application of completely prepared FYM led to significantly higher biomass and abundance of... earthworms than in plots where non-prepared FYM was applied. [...] biodynamic FYM has been shown to increase soil organic C [carbone] and N [azote], microbial biomass and biological activity

Effet tangible, donc, mais quelle peut en être la cause ?

Since biodynamic preparations are added to composting organic material in *very low doses of a few grams per ton* of

compost material, the primary purpose of these preparations is *not to add nutrients, but to stimulate the processes* of nutrient and energy cycling, hasten decomposition and to improve soil and crop *quality*... *The functional relationships between biodynamic compost preparations and the composting process are still not fully understood*<sup>34</sup>.

Cette approche, comme toutes les applications pratiques de l'*anthroposophie* – la science de l'esprit développée par Rudolf Steiner – veut tenir compte des rythmes naturels, les cycles naturels terrestres et cosmiques, visibles et invisibles, qui d'un point de vue spiritualiste sont l'expression des forces spirituelles de vie. Ces mêmes forces, rendues disponibles notamment par des méthodes de préparation et des dosages homéopathiques<sup>35</sup>, sont tenues d'un point de vue spiritualiste comme causalement responsables de l'efficacité avérée de ces pratiques, tant dans l'agriculture que la médecine. Le microbiologiste des sols Claude Bourguignon, en dit ceci :

Je pense qu'à l'heure actuelle la seule et unique solution pour le Tiers-monde est l'agriculture biodynamique. J'ai étudié quelques préparations et il y en a qui m'ont totalement époustoufflé... Je ne sais pas quel type d'énergie touche la biodynamie mais en tant que scientifique je me garde bien d'en rire<sup>36</sup>.

Comme il semble difficile pour la science physicaliste de se prononcer sur les causes de l'efficacité ou de l'inefficacité de telles méthodes, voyons ce qu'un détour par la théorie pourra nous apprendre. À l'ère de la physique quantique, à quoi pensent les spécialistes de la *phusis*? Hubert Reeves explique que «le *thema* imaginaire de la physique actuelle est celui d'un imaginaire d'*action*, fut-elle à distance, et non plus d'un imaginaire d'*objet*<sup>37</sup> ». Physique moderne qui elle aussi, en substituant à «la notion linéaire et élémentariste d'*explication* celle d'*implication*, retrouve par là la grande image hermétiste ou celle de la *Naturphilosophie* schellingienne, de l'*Unus Mundus*<sup>38</sup> ». Le nouveau bagage conceptuel généré par le développement de la physique quantique semble augurer

un renouveau de l'ontologie en phase avec une vision holistique du monde, et le constat de l'inséparabilité du contexte expérimental et du déroulement du phénomène éprouve les vieilles conceptions épistémologiques objectivistes. Mais la majorité des sciences semblent sourdes à ces percées théoriques et, par incapacité de repenser la science ou par peur de l'inconnu, perpétuent les anciens schèmes. Comment envisager cette nouvelle science ?

La notion d'implication (*implicate order*) renvoie aux travaux du physicien David Bohm. C'est sous sa direction qu'Henri Bortoft se spécialisa sur la question de la *totalité* (*wholeness*) en physique quantique, avant de s'intéresser à la science de Goethe, qui comprenait déjà chez celui-ci une optique, une botanique, une zoologie, une géologie et une météorologie. Bortoft donne à comprendre cette science comme une science herméneutique et phénoménologique de la nature, fondée sur un regard holistique qui permet à l'*unité intrinsèque* (normalement invisible) du phénomène visible de se phénoménaliser, d'apparaître pour la conscience. Il s'agit donc d'un accomplissement de ce qu'Heidegger considère comme étant la visée de la phénoménologie : « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même<sup>39</sup> ». Ce « faire voir » a ici quelque chose d'exemplaire, correspondant à *la fois* à une intuition et à une véritable vision : il s'agit en somme, comme le disait Goethe, d'une vue « sensible-suprasensible », à côté de laquelle la notion de « vision » des essences chez Husserl – ou le « voir l'invisible » chez Michel Henry – apparaissent au mieux comme une métaphore, sinon comme un abus de langage.

En tant qu'approche herméneutique, cette science s'approprie le principe gadamérien qui sous-tend sa thèse de l'*universalité de l'herméneutique* : l'être qui peut être compris est langage. La perception holistique, qui prend chaque phénomène *dans son contexte*, se refuse à lui faire violence en l'isolant : elle se refuse également, en tant qu'*empirisme délicat* (Goethe), à lui plaquer une grille de lecture abstraite et artificielle. Il n'est point besoin de le faire car, nous dit Goethe, « le phénomène est sa propre théorie ». Tout être parle pour qui sait l'entendre, et la nature est un grand livre pour qui sait le lire : l'esprit de l'observateur devient la scène sur laquelle se déploie la « libre raison du phénomène » (Van Eynde).

L'unité du phénomène n'est pas ici une idée générale abstraite qui serait plaquée sur le phénomène, mais bien l'*idée vivante* et agissante, guidant la *métamorphose* des formes organiques, des *touts authentiques*. L'*Urphänomen* et le *Typus* (respectivement pour le monde inorganique et organique) sont ce qui permet au phénomène de se différencier tout en préservant une unité, c'est la *distinction sans séparation* évoquée plus haut. Ce principe suprasensible immanent est ce « chaînon manquant » dans les théories (pseudo)explicatives de l'évolutionnisme matérialiste – ou que les théories spiritualistes ou néo-vitalistes (Bergson, Driesch, Chardin, Sheldrake, etc.) postulent, mais ne perçoivent pas. Steiner, qui fut le premier à redécouvrir et expliciter l'épistémologie goethéenne, disait à cet effet que « la théorie de Darwin présuppose le type... Tel un fil rouge, le type passe par toutes les étapes évolutives du monde organique. C'est lui que nous devons tenir pour parcourir, *avec lui*, ce grand domaine si riche en formes diverses<sup>40</sup>. » La biologie comparative d'aujourd'hui, se refusant comme Kant l'accès à un *entendement archétypique*, plutôt que de s'appliquer à découvrir et classer l'archétype, est devenue une modélisation spéculative de quelque processus mécanique.

Mentionnons au passage d'autres applications de l'approche anthroposophique, fondée sur la méthode d'observation goethéenne et « augmentée » par Steiner : pédagogie Waldorf-Steiner, médecine anthroposophique<sup>41</sup>, diagnostic médical par « cristallisation sensible », eurythmie thérapeutique et pédagogie curative, individualisme éthique, triarticulation sociale, etc.

À supposer que l'on interprète ce qui précède comme des indications d'une faille dans la compréhension matérialiste et d'une possible validité de la thèse spiritualiste d'une genèse de la matière par l'esprit, comment nous représenterons-nous cette genèse ? Devrait-on dire que la matière naît d'une « condensation », d'une « solidification » de l'esprit ? S'agit-il d'une « propriété émergente » – ou encore d'une « métamorphose », d'un retournement sur lui-même de l'esprit (à l'image d'un contre-espace en géométrie projective) ? Cette dernière image peut sembler heureuse, trouvant déjà place dans le lexique religieux et phénoménologique (retournement de la conscience : *Umkehr*). Cette suggestion faite, il semble imprudent de

spéculer plus avant sur cette genèse vues les limites intrinsèques au langage et celles de notre esprit encore imbu de cette «logique des solides».

Système d'idées cohérent, porteur de résultats concrets dans le monde sensible, la science goethéenne et l'anthroposophie peuvent, de l'extérieur, avoir quelque chose de convaincant. Mais à s'en tenir à des arguments de type cohérentiste ou pragmatiste on pourrait tout aussi bien adhérer au paradigme matérialiste. Qui veut aller jusqu'au bout de la démarche de la connaissance semble devoir abandonner ces seuls critères. C'est ici que l'anthroposophie offre une possibilité inédite par rapport à la science matérialiste *et* à la science goethéenne, en ce qu'elle se veut «le mode de connaissance auquel doit parvenir l'homme qui a assimilé les idées de Goethe sur la nature, et qui veut étendre au domaine de l'esprit le champ de son expérience [...] ce que Goethe n'a pas fait<sup>42</sup>».

#### *4.2 Monisme spiritualiste non-dogmatique : sauver l'esprit par la «science» ?*

*La science fait disparaître la croyance, et la change en  
une vision de ce qui est  
– Fichte*

*Le seul paradigme véritablement nouveau serait de  
s'élever au niveau de conscience d'où tout paradigme  
connu origine  
– George Kühlewind*

Suivant l'idée que l'on se fait généralement de la science, aucun fondement ultime ne peut être découvert pour nos convictions actuelles: car l'empirisme est une position épistémologique non démontrable empiriquement, et le matérialisme restera à jamais invérifiable par delà le fossé du dualisme phénoménal. Car il n'y a de connaissance qu'en tant qu'esprit: la matière ne se connaît pas elle-même, et si l'esprit émerge de la matière, alors il n'existe aucune possibilité d'un fondement absolu pour la connaissance. *Si* l'esprit naît de l'esprit, alors seulement aurait-il *théoriquement* une chance

de coïncider avec son origine, et donc de fonder quelque science de façon originaire et absolue. Mais existe-t-il une science fondée *dans* l'esprit, et pouvant d'autre part se montrer parfaitement *critique* sans pour autant limiter le domaine de son investigation? Tout repose désormais sur cette unique possibilité, celle d'une *science de l'esprit*.

Husserl, bien conscient d'une certaine *Crise*, affirmait trouver dans l'histoire de toute la philosophie occidentale, particulièrement chez Descartes, un *motif caché*, celui de s'élever au statut de science rigoureuse et de fondement suprême pour une connaissance universelle. Pour lui le « caractère douteux de la psychologie » tient aux « obscurités énigmatiques et sans solutions dans les sciences modernes, y compris les sciences mathématiques [qui] nous ramènent en effet à *l'énigme de la subjectivité*<sup>43</sup> ». Cette énigme, elle, à quoi renvoie-t-elle ultimement sinon au mystère de l'*être* pensant, et de l'*acte* de constitution lui-même?

Précisons ce qu'ici ne signifiera *pas* « science de l'esprit » : elle ne se limiterait pas, comme les *Geisteswissenschaften*, à l'étude compréhensive des *manifestations culturelles* de l'esprit ; ni à l'étude des *corrélats matériels* des états mentaux ; ni à proposer un nouveau *système d'idées* sur l'esprit, peut-être convaincantes mais néanmoins issues de la spéculation ou de la reconduction de dogmes. Tout à l'inverse, donc, il s'agit de penser les fondements d'une *science de l'esprit*, *en tant qu'*esprit, menée *à partir de* l'esprit et fondée sur une *expérience* de l'esprit.

Un immense problème devient vite évident : à l'instar du chien courant après sa queue et qui ne peut que happer l'air, la pensée qui tente de se saisir elle-même ne saisit toujours que ce qui vient d'être pensé, des abstractions sans vie, des pensées mortes, et non son essence, le *penser vivant*. L'être du penser, l'essence la plus pure de notre subjectivité-ego ne voit jamais que les *traces* de son activité, et ne se perçoit jamais elle-même ou cette activité. Ce qui faisait dire à Fichte que « nos yeux sont un obstacle à nos yeux<sup>44</sup> » : c'est l'abysse irrationnel. « [L]es sciences de la nature *perçoivent [puis] pensent la réalité sensible*, tandis que les philosophies de l'esprit *pensent, mais ne perçoivent pas la réalité suprasensible*<sup>45</sup>. » C'est ce qui marque

l'échec de la philosophie réflexive : et c'est précisément ici que se joue le drame noétique de l'humanité.

Les rapprochements entre la phénoménologie d'Husserl et celle de Steiner (lui aussi élève de Brentano) seraient trop nombreux pour être énumérés ici. Dans un article paru dans les *Analecta Husserliana*, Majorek fait état de ces rapprochements puis explique ainsi ce qui empêcha Husserl de parvenir aux mêmes résultats que Steiner :

Ce fut à défaut d'avoir eu un aperçu de la nécessité d'un tel développement intérieur, d'une structuration de l'âme au moyen d'exercices intérieurs spécifiques et ardu, qu'Husserl fut empêché de réaliser l'accomplissement du « motif caché » de sa réduction transcendantale<sup>46</sup>.

Car une certaine *Bildung*, une culture de soi bien spécifique, doit préparer la transformation de la conscience du sujet désirant traverser cet abysse irrationnel. Nous laisserons cependant à d'autres auteurs le soin d'exposer cette voie pour laquelle l'érudition nous manque sévèrement<sup>47</sup>.

La *Philosophie de la Liberté* de Steiner se présente, par son sous-titre même, comme une voie d'*observation de l'âme selon la méthode scientifique* en ce sens qu'elle se veut rigoureuse et fondée sur l'expérience. *L'intuition du moi pur*, soit l'appréhension de l'activité pensante pure dans son immédiateté et sans contenu particulier, c'est selon Kühlewind, « Être là, présent *dans* l'acte de connaissance [...], vivre l'intuition et non pas seulement son résultat. [L']apparition de la source de la connaissance signifie faire simultanément l'expérience de la pensée vivante et celle du Moi véritable qui seul est capable de faire cette expérience<sup>48</sup>. » Ainsi peut être connu également *le monde suprasensible duquel ce Moi pur participe et auquel il est intimement relié*. La philosophie a bel et bien laissé place à une science, et pour reprendre l'expression d'Heidegger – qui comme Steiner veut donner préséance à l'expérience sur les spéculations métaphysiques – « Nous pouvons risquer le pas hors de la philosophie vers la pensée de l'être dès lors que nous sommes devenus familiers avec la provenance de la pensée<sup>49</sup>. »

Cet *empirisme de l'esprit* veut donc faire de l'activité donatrice, elle-même *non-donné*, un *donné*. Voilà le premier geste qui, s'il est accompli, peut fonder ce nouveau rapport au monde : car la coïncidence entre la pensée et l'être du penser est aussi *coïncidence du Je et du monde*, ce qui marque un décloisonnement de la sphère de la subjectivité. Activité individuelle et intime s'il en est une – car personne ne peut le faire à notre place –, elle fonde pour *soi et soi-même uniquement* la certitude suprême de sa propre existence en tant qu'esprit pur<sup>50</sup>.

### *En conclusion*

Ces brefs propos, jetant un éclairage aussi englobant que possible sur des aspects historiques, logiques, scientifiques et épistémologiques du problème esprit-matière, avaient pour but général de montrer, en contrepois au grand tabou, que l'abandon nécessaire du dualisme corps-esprit n'est aucunement un chèque en blanc au monisme matérialiste. L'omniprésence des productions culturelles reconduisant l'imaginaire du discontinu, l'ancrage du matérialisme comme *compréhension* du monde, c'est là ce qui prévient la relecture de tout ce qui laisse entrevoir la présence du spirituel dans la création et dans l'homme, à commencer par le mystère de la subjectivité et de la phénoménalité, par l'*acte* qui constitue le monde. Plus spécifiquement nous voulions susciter un intérêt pour la science goethéenne et les avenues philosophiques, scientifiques et culturelles offertes par l'anthroposophie en tant que science spirituelle, science apparemment toute indiquée pour affronter les défis modernes les plus déroutants. C'est aux penseurs de cette mouvance que nous devons les éléments essentiels du révisionnisme historique prenant comme centre l'évolution de la conscience humaine<sup>51</sup>. Signalons cependant qu'il ne s'agit ici que d'une mince introduction à cette relecture de l'évolution et aux fondements théoriques et aux applications pratiques de l'anthroposophie, et qu'il nous fut donc impossible, par manque de temps, de rendre justice à leur extraordinaire cohérence et fécondité<sup>52 53</sup>.

Si l'idée d'une science de l'esprit n'aura pas le même attrait pour tous, la relecture spiritualiste de l'histoire humaine porte en elle

sa propre validité, indépendamment des idées steineriennes parfois fort provocantes. Chacun est donc libre de se servir selon sa faim et puiser les éléments susceptibles de nourrir ses propres élans vers une compréhension révisée de l'histoire.

- 
1. Denys Néron, «Où l'amour s'explique l'amour» dans *L'équation sensible*, Montréal, l'Hexagone, 1979, p. 43
  2. Gilbert Ryle, *La notion d'esprit*, Paris, Payot, 1978, p. 19
  3. *Ibid.*, p. 20
  4. *Ibid.*, p. 20
  5. *Ibid.*, p. 16
  6. *Ibid.*, p. 12-13
  7. Le terme «dualisme» apparaît pour la première fois vers 1700 pour caractériser la doctrine religieuse zoroastrienne dans laquelle le Bien et le Mal sont deux principes coéternels. C'est à Wolff (né après la mort de Descartes) que l'on doit l'importation de ce terme dans le domaine ontologique. (Rudolf Eucken, note de l'article «dualisme», dans André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol.1, 10<sup>e</sup> édition, Paris, Quadrige, 1996.)
  8. «Il s'agit de faire la critique de la prétention de la raison humaine à se faire divine, et de l'élever [...] jusqu'à la dimension de la foi qui restaure le mystère du sens, et, partant, le respect de la réalisation qu'il peut prendre chez l'autre.» (Michel Soëtar, *Qu'est-ce que la pédagogie*, ESF, 2001, p. 87.)
  9. «Je dus donc abolir le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croissance*.» Emmanuel Kant, (préface à la seconde édition), *Critique de la raison pure* (trad. Tresmesaygues et Pacaud), Paris, PUF, 1971, p. 17. Soëtar note que plusieurs laïques hésitent «à traduire *Glaube* par foi, en lui préférant *croissance* ou tout autre terme moins compromettant, mais le mot allemand désigne bien la foi dans son essence religieuse» (*ibid.*, p. 86).
  10. Laurent Van Eynde, «De l' "intellectus archetypus" au génie: Kant selon Goethe», dans Jean-Marie Vaysse (dir.), *Les cahiers d'histoire de la philosophie – Kant*, Paris, Cerf, 2008, p. 305.
  11. Raphaël Zummo, *Darwin et les âmes*, 2006 [travail réalisé dans le cadre d'un cours à l'Université de Montréal].
  12. Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Vendôme, PUF, 1972, p. 165.

13. Vidéo de sa conférence disponible ici : [www.cerum.qc.ca/cerum/templeton/sens.html](http://www.cerum.qc.ca/cerum/templeton/sens.html).
14. Benedetto Croce, *Essence of aesthetic*, Londres, Heinemann, 1921, p. 26. (Cité dans Owen Barfield, *Poetic Diction*, p. 194.) (Trad. libre.)
15. Cité dans Kenneth McClure, *Owen Barfield: The Journey of the Soul through Western Consciousness*, 2005, (trad. libre), <http://southerncrossreview.org/43/mcclure.htm>, consultée le 12 novembre 2008
16. Arthur J. Deikman, «Bimodal consciousness» dans Robert E. Ornstein (ed.), *The Nature of Human Consciousness*, San Francisco, W.H. Freeman, 1973, p. 67-86.
17. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 10<sup>e</sup> édition, Paris, Dunod, 1984, p. 314.
18. Durand, *op. cit.*, p. 209-213.
19. Piaget, *op. cit.*, p. 119.
20. Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2003, p. 60.
21. Durand, *op. cit.*, p. 206.
22. À distinguer du panthéisme (tout est Dieu : ce tout n'est qu'une somme de parties, c'est un *tout contrefait* (Bortoft)). Le panthéisme affirme que tout est *en* Dieu : Dieu est plus que la somme des parties. Dans un tel *tout authentique*, le principe organisateur n'est pas coextensif aux parties, et en *ce* sens, il est transcendant, en même temps qu'immanent ce qui permet de concevoir comment Dieu peut être connu à travers sa création (voir la notion de *transcendance immanente* chez le physicien Basarab Nicolescu). La *process theology* inspirée par les conceptions physiques et mathématiques de Whitehead, elle-même en phase avec un spiritualisme panthéiste, tente de réviser en ce sens l'univers conceptuel de la métaphysique chrétienne.
23. Le *matérialisme éliminativiste* en philosophie de l'esprit, défendu notamment par Churchland, selon lequel le vocabulaire des états mentaux sera graduellement éliminé au profit d'expressions physicalistes à mesure que progresseront nos connaissances sur le fonctionnement du cerveau.
24. Owen Barfield, *Poetic diction – a study in meaning*, Middletown, Wesleyan University Press, 1987, p. 90.
25. Gadamer souligne que pour Platon le Beau réunit de manière indivisible le sensible et le suprasensible, et que c'est *par erreur qu'on lui attribue une théorie des deux mondes*. Steiner tenait aussi ceci comme une erreur d'interprétation conduisant à un pseudo-platonisme, un platonisme unilatéral. Cf. Henri Bortoft, *The Wholeness of nature – Goethe's way*

- toward a science of conscious participation in nature, Gt. Barrington, Lindisfarne, 1996, p. 373. \*\*\*
26. Martin Heidegger, *Être et Temps*, (trad. Martineau), Paris, Authentica, 1985, p. 124[153].
  27. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996.
  28. Nous insistons ici sur le matérialisme mais cette circularité se retrouve aussi dans une compréhension spiritualiste.
  29. Roger Lewin, «Is your brain really necessary?», dans *Science*, New Series, vol. 210, no. 4475 (Dec. 12, 1980) p. 1232-1234 ([www.sciencemag.org](http://www.sciencemag.org)).
  30. Don Cruse, *If One Sharpens Occam's Razor - Will it Cut the Other Way?*, 2005 (trad. libre) [www.difficulttruths.com](http://www.difficulttruths.com), page consultée le 10 janvier 2009 \*\*\*
  31. Don Cruse, Robert Zimmer, *Evolution and the New Gnosis – Anti-establishment Essays on Knowledge, Science, Religion and Causal Logic*, New York, WCP, 2002, p. 63 (trad. libre). \*\*\*
  32. Rudolf Steiner, *Épistémologie de la pensée goethéenne*, dans *Mystique et esprit moderne*, Paris, Fischbacher, 1967, p. 29.
  33. Cf. Owen Barfield, *Speaker's meaning (lecture 4)*, Middletown, Wesleyan University Press, 1967.
  34. Zaller & Köpke, «Effects of traditional and biodynamic farmyard manure amendment on yields, soil chemical, biochemical and biological properties in a long-term field experiment», dans *Biol Fertil Soils*, vol. 40, 2004, p. 222–223 [emphasis ajoutée].
  35. Si l'homéopathie a un effet sur des végétaux et des micro-organismes, la Science osera-t-elle sortir la carte habituelle de l'effet placebo ?
  36. Entrevue donnée sur [www.passerelleco.info/article.php3?id\\_article=113](http://www.passerelleco.info/article.php3?id_article=113) page consultée le 10 janvier 2007
  37. Hubert Reeves, *La symétrie, une image clé de la physique moderne* (cité dans Durand, *op. cit.*, p. vii).
  38. Durand, *op. cit.*, p. vii.
  39. Heidegger, *op. cit.*, p. 35[46].
  40. Steiner, *op. cit.*, p. 89.
  41. Voir notamment : [www.louisbolck.org/index.php?page=39](http://www.louisbolck.org/index.php?page=39)
  42. Rudolf Steiner, *Goethe et sa conception du monde*, Genève, Éditions anthroposophiques romandes, 1985, p. 193.
  43. Edmond Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (trad. Granel), Paris, Gallimard, 1976, p. 9-10 [§2].
  44. Johann Gottlieb Fichte, *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse, ou la doctrine de la religion* (trad. Bouillier), Cabris, Sulliver, 2000, p.

100.

45. Lucio Russo, *Science de l'esprit et philosophie de l'esprit (I)*, Rome, 2005, [users.skynet.be/etc/Html/PhiloTxt.html](http://users.skynet.be/etc/Html/PhiloTxt.html) page consultée le 9 novembre 2006
46. Marek B. Majorek, «Origins of consciousness and conscious (free) intention from the viewpoint of Rudolf Steiner's spiritual science (anthroposophy) in relation to Husserl's transcendental reduction», dans *Analecta Husserliana*, vol. 94, 2007, p. 275. (Trad. libre.)
47. Voir notamment Georg Kühlewind, *La volonté douce – du pensé au penser; du senti au sentir; du voulu au vouloir*, Paris, Triades, 2004. \*\*\*
48. Georg Kühlewind, *Conscience de l'esprit*, Paris, Triades, 1981, p. 35.
49. Martin Heidegger, «The thinker as a poet» dans Manfred Stassen (éd.), *Martin Heidegger – philosophical and political writings*, New York, Continuum, 2003, p. 22 (trad. libre).
50. Note additionnelle: Plusieurs ont cru voir deux Steiner: le premier, philosophique et épistémologique (surtout exégète de la science goethéenne); le deuxième, mystique chrétien, voir «occultiste». Réaction compréhensible, même s'il rappellera souvent ce qui distingue essentiellement sa pensée des mouvances que le titre même de ses œuvres pourrait évoquer, et ajoutera que la «Philosophie de la liberté est le fondement philosophique de mes écrits ultérieurs. [...] [Car de] l'appréhension vivante du penser intuitif tel que ce livre cherche à le faire saisir découlera néanmoins tout naturellement que l'on entre par la suite de façon vivante dans le monde de perception spirituel.»
51. Surtout: Owen Barfield, *Saving the appearances – a study in idolatry*, Middletown, Wesleyan University Press, 1988 \*\*\*
52. Autres ouvrages dédiés à situer la pensée goéthéo-steinerienne dans le paysage philosophique: Friedemann Schwarzkopf, *The metamorphosis of the given – toward and ecology of consciousness*, New York, Peter Lang, 1998 \*\*\*; Andrew Welburn, *Rudolf Steiner's philosophy – and the crisis of contemporary thought*, Edinburgh, Floris, 2004 \*\*\*
53. Ces deux intentions découlent de notre conviction en le bien-fondé de ces thèses, suivant la compréhension forgée au fil du temps et de lectures variées. Si les thèses présentées ici sembleront parfois abruptes ou indigestes au premier contact, les lecteurs désireux d'en approfondir la compréhension sont conviés à se rapporter aux liens ou aux livres suggérés (marqués par un \*\*\* dans les notes de fin de texte) ou à me contacter directement. Toutes questions et tous commentaires seront forts bienvenus: [sonidos@lycos.com](mailto:sonidos@lycos.com).