



**Johannes Wagemann** <sup>[1]</sup>

Université Alanus pour l'art et la société, Alfter (Bonn) – Allemagne

RoSE - [Research on Steiner Education](#) Vol.6 N°2 — 2015; pp.68-77 - [PDF](#)

Traduction : Daniel Kmiecik

Source : Les traductions de Daniel Kmiecik ? [www.triarticulation.fr/AtelierTrad](http://www.triarticulation.fr/AtelierTrad)

**Résumé :** Dans quel rapport se tiennent mutuellement mystique et science ? Pour clarifier cela, on sonde le concept de Protoscience dans ses couches de signification ambivalentes. Cela permet, tout en reliant mystique et science, de mettre aussi en évidence les caractères les éloignant l'une de l'autre : alors que la science actuelle, en considération de sa relation aux objets physiques, se rattache foncièrement à des manières de voir et pratiques mystiques (par exemple en référence à l'alchimie et l'astrologie), elle se démarque véhémentement de l'implication mystique de la conscience humaine et de sa quête spirituelle de Dieu. Cette démarcation encourage, d'une part, la marche triomphale de la science (naturelle) moderne, accompagnant la naissance de l'auto-conscience de l'époque moderne dans sa propre gouvernance et dans le sérieux de son investigation expérimentale méthodique. D'autre part, il devient évident qu'une élimination totale des aspects plus profonds, rationnellement non saisissables, de la conscience, n'a pas été atteinte, ni n'est non plus exécutable. À l'appui d'exemples, on élucide comment un penser et un agir motivés par la mystique, peuvent être indiqués en tant qu'expression symbolique de ces forces de conscience-là précisément, que la science actuelle rend principalement d'abord possibles. Ceci s'effectue sur l'arrière-plan d'une investigation immanente de la conscience permettant d'unir la revendication existentielle-empirique holistique de la mystique d'avec un concept de recherche méthodiquement élaboré. Une telle forme nouvelle de recherche est appelée pour cela à estimer la mystique aussi bien dans sa scientificité actuelle avant-coureuse et immature, qu'à reconnaître son potentiel renvoyant dans un futur lointain à une culture scientifique transrationnelle et à la réaliser sous une forme conforme à l'époque.

*Mots clefs :* ambivalence, protoscience, rationalité, irrationalité, science intégrative.

## 1. Introduction

[Haut^](#)

Il y a toujours eu entre mystique et science une tension particulière. On sait, d'une part, que pour des chercheurs notables, comme Albert Einstein et Wolfgang Pauli, mystique et science ne se trouvaient pas en contradiction mutuelle<sup>[2]</sup>, d'autre part, ce rapport était le plus souvent apprécié par des contemporains de manière disparate (Par exemple, Gloy , 2009 ; Tetens, 2013). Par conséquent, une élucidation apparaît ici nécessaire, dans une mesure particulière, pour traiter la mystique, non pas seulement comme un pôle opposé à la science ou bien en tant qu'objet de recherche exotique, mais plutôt de parler carrément de la *mystique en tant qu'une forme de science* — ce qui assurément peut être ressenti tout d'abord comme une provocation. Des concepts chatoyants comme la « mystique quantique » ne sont pas traités ici, à vrai dire ou seulement d'une manière allusive et tout d'abord il ne s'agit pas simplement non plus de science mais au contraire de *protoscience* — ce qui naturellement nécessite pareillement une explication. Par ailleurs les guillemets du titre indiquent de plus, une « absence de sûreté » et

attire l'attention sur le fait qu'ici quelque chose est peut-être à prendre dans un autre sens et non pas totalement au pied de la lettre. Tout d'abord, il faut expliquer exactement ce qu'on veut principalement dire avec le concept de protoscience, et voir, à partir de là, quelle relation pourrait exister entre mystique et science et en particulier, en référence à une investigation immanente de la conscience.

## 2. La première philosophie d'Aristote

[Haut^](#)

Protoscience signifie littéralement « première science » et on peut la faire remonter, dans un premier élan, au concept aristotélicien d'une « première philosophie » (prōté philosophia), ce que le philosophe a développé dans sa métaphysique (Aristote, 1994). Aristote peut vraisemblablement passer pour le premier philosophe « correct », au sens actuel, puisque — autrement encore que pour Platon et ses prédécesseurs — il ne pouvait ou ne voulait plus puiser ses discernements à partir d'une source de contemplation mystique, mais il s'est au contraire beaucoup plus consacré à une édification systématique d'une technique conceptuelle argumentative. Quand bien même beaucoup de choses chez lui apparaissent encore spéculatives, ce fut pourtant son effort d'acquérir un discernement philosophique au moyen d'un penser logique et d'une argumentation conclusive, au lieu que d'une contemplation d'essence suprasensible. Si, dans cet aspect méthodique, Aristote peut passer pour le pionnier d'une attitude de conscience moderne, rationnelle-scientifique, ainsi son concept renferme encore, quant à son contenu, une revendication religieuse-holistique, ceci plutôt dans le style de ses prédécesseurs. En fait aussi partie, en effet, sa conviction, qu'il dût y avoir une science *première* ou *supérieure*, qui fût fondamentale pour toutes les autres sciences, thématiques et délimitées. Alors que toutes les autres sciences, spécifiques à un domaine et reliées à une utilisation, présupposent l'existence de leurs objets et certes en descendant jusqu'aux données brutes, élémentaires, la protoscience a la tâche, unique mais décisive, d'expliquer ce qu'exister signifie principalement pour des choses et des êtres. Quels sont les principes et causes originelles de tout ce qui est existant ? Cette question très générale, Aristote la pose jusqu'au point critique, dans sa métaphysique, de la question d'un être parfait, reposant à la base de tout être. Ici, son concept d'*ousia* est central, qui peut être traduit pas *substance* ou *essence*, ce qui laisse déjà diversement se mélanger des plans de signification entre le matériel et l'immatériel (Fanfara, 2003, pp.192/3). Donc, quoique Aristote s'éloigne méthodiquement des philosophies encore teintées de mysticisme ou bien purement spéculatives de ses prédécesseurs, il place encore, au sommet de toutes les sciences, une science de l'esprit holistique — alors qu'aujourd'hui la discipline individuelle de la physique, en tant que science naturelle spécifique d'un domaine, passe pour la quintessence d'une bonne scientificité. Aujourd'hui de nombreux érudits et profanes considèrent la physique comme la « première philosophie ». Ce n'est pas seulement méthodiquement, mais encore dans son contenu que la science de la nature d'aujourd'hui cherche déjà à poser une base de tout savoir, où la décision entre un fondement d'être immatériel ou matériel, semble être échue depuis longtemps : pour préciser, bien entendu au profit du matériel. Un exemple prégnant nous est offert ici avec la physique des particules élémentaires dans sa quête vers des

particules présumées fondamentalement toujours plus petites, un exemple qui a dévoilé l'année dernière le boson de Higgs, célébré comme la « particule de Dieu ». À la vérité, cela se présente comme une contradiction en soi d'attribuer à une particule subatomique une qualité holistiquement fondée pour tout être. Au sens d'une confusion du tout (Dieu) d'avec une de ses particules (Boson de Higgs), il faut parler ici bien plutôt d'une forme involontaire de « mystique quantique », d'une conclusion mérologique erronée [qui relève de la mérologie, ou traité des parties simples ou élémentaire **Littré, ndt**]. Devant l'arrière-plan de telles irritations, le concept d'une protoscience aristotélicienne — qui est censé fonder conceptionnellement (tout) être — conserve foncièrement sa relevance et apparaît aussi actuel qu'autrefois et aussi par le desideratum inexaucé de la physique. Ceci aussi parce que pour des disciplines scientifiques, se différenciant de plus en plus dans leur juxtaposition pluraliste, la possibilité d'une vision intégrative d'ensemble se perd. Comment devrait-elle donc être possible une telle vision

intégrative d'ensemble sans aussi un paradigme commun, se propageant à l'ensemble des sciences éparses ?

### 3. Protoscience dans le paradigme de Kuhn

[Haut^](#)

Le concept du *paradigme* nous mène directement à la seconde signification du terme protoscience que je voudrais aborder ici. Si une protoscience, au sens aristotélicien d'une fondation scientifique dans son ensemble (indépendamment de la question de savoir principalement si elle existe), est connotée positivement, nous découvrons dans la sociologie des sciences de Thomas Kuhn un contexte plutôt péjoratif. Dans le cadre de son modèle des phases du développement scientifique, une protoscience est pour lui *un concept avant-coureur véritablement non-scientifique* d'une science « véritable » ou selon le cas, « normale » et donc une discipline paradigmatiquement fixée, socialement reconnue (Kuhn, 1997). Avant qu'un paradigme unilatéral se soit imposé qui, par exemple, en stabilisant les pratiques de recherche comme en définissant aussi une conviction métaphysique relativement aux éléments fondamentaux de l'univers, selon Kuhn, on ne peut pas encore parler du tout d'une science. D'une manière typique, dans la phase pré-paradigmatique, il n'y a qu'un chercheur tout seul ou dans le meilleur des cas des écoles, mais qui travaillent dans leur coin et faute d'une terminologie canonisée, ne peuvent que médiocrement se mettre d'accord. Chaque école ne peut expérimentalement amener ou expliquer que certains phénomènes ; tous les autres sont soit ignorés, soit expliqués « ad hoc » et donc spéculatifs-dogmatiques pour immuniser l'évaluation propre<sup>[3]</sup>. Par exemple, en rapport avec l'hypothèse de Descartes, que la glande pinéale servît de médiatrice entre l'esprit humain et le corps, a été exprimée par une « théorie ad-hoc » (déjà réfutée) (Müller, 2008, p.15). Un autre caractère distinctif de la protoscience chez Kuhn, c'est le fait que la multiplicité des phénomènes apparaît encore inarticulée, car tout est encore également signifiant ou insignifiant, « l'échappée » sur une orientation théorique et une validation empirique font défaut — pour le moins pour les « non-initiés » qui se trouvent à l'extérieur. Des exemples marquants pour de telles disciplines avant-coureuses sont l'*alchimie* et l'*astrologie*. L'alchimie pour les actuelles spécialités : chimie, pharmacologie,

biologie et médecine, l'astrologie pour l'astronomie actuelle ou selon le cas, l'astrophysique. Aussi longtemps qu'il n'y eut pas encore de formes scientifiques reconnues, alchimie et astrologie eurent le statut de science pendant des siècles durant. Depuis l'établissement de sciences reconnues aujourd'hui, elles passent nonobstant plus que pour des pseudo-sciences. Une partie d'entre elles est à la vérité entrée dans la science normale, y a été même assimilée, alors qu'une autre partie a été excrétée, éliminée. Sur ces diverses parties, je reviendrai encore plus précisément dans ce qui va suivre.

### 4. Le comportement ambivalent de la mystique et de la science

[Haut^](#)

En tenant compte d'autres nuances d'acception du concept de protoscience, l'image esquissée jusqu'ici pourrait être encore enrichie (par exemple relativement à la compréhension de la protoscience dans le constructivisme d'Erlanger). Mais sans autre digression, une chose devient évidente à présent : une protoscience peut, au choix, être comprise comme « quelque chose de plus » ou « quelque chose de moins » qu'une science normale, fondant quelque chose de provisoirement supra-scientifique ou bien de provisoirement sous-scientifique. D'une part, comme un concept scientifique, rêvé depuis Aristote — mais recherché aujourd'hui sous la forme d'un concept de transdisciplinarité holistique et intégrative —, d'autre part, comme un préliminaire non-mûri de science solide et arrêtée. Et d'une manière intéressante une protoscience peut être mise en rapport dans les deux aspects de signification avec la mystique. Pour appréhender un peu plus précisément ces relations, il faut d'abord se demander ce que serait véritablement une « protoscience mystique ». Ceci se laisse déjà découvrir aux deux exemples déjà mentionnés de l'alchimie et de l'astrologie. Vues superficiellement, les deux se rapportaient à des domaines d'objets foncièrement matériels : l'alchimie tentait d'anoblir des substances impures en substances pures [ce que continue d'ailleurs de faire la vraie biochimie de base, par exemple, avec l'extraction, le fractionnement et la purification des protéines, considérées dans leur nature substantielle et non pas abordées par la génétique informative et informatique. *ndf*], d'une manière typique de faire de l'or à partir du plomb. L'astrologie tentait, à partir des constellations d'étoiles fixes observées au firmament et les planètes qui pérégrinent devant, de tirer des déductions pour les circonstances et événements terrestres. Dans ces aspects purement matériels, ainsi pourrait-on dire, la science actuelle s'est secrètement rattachée au programme de recherche de l'alchimie et de l'astrologie, mais elle l'a poursuivi sous une forme modifiée et l'a mené à des résultats incontestés [sur le plan matériel, *ndf*]. Par exemple, des transmutations d'éléments passent pour théoriquement et pratiquement possibles en bombardant l'azote par des rayons alpha, Ernest Rutherford en 1919, engendra en effet de l'oxygène sur cette voie. Et l'astrophysique met à disposition divers *scenari*détaillés pour l'évolution ultérieure de notre système solaire, ainsi que des événements cosmiques isolés (par exemple l'influence de la Lune sur les marées, la prédiction des marées d'équinoxe).

Mais ce qui vint se rajouter encore par l'alchimie et l'astrologie — et qui en fit devenir avec cela, tout d'abord, dans un mauvais esprit, des protosciences (à l'instar de Kuhn) et plus tard

des pseudosciences — c'est leur inextricable *implication de la conscience humaine*. Or, la scientificité tient pour quelque chose de bien d'avoir éliminé précisément cela du processus de recherche : la conscience humaine en tant facteur de trouble incertain, impondérable — c'est justement cela qui constitue le caractère des attitudes et pratiques mystiques. C'est directement l'aspect mental d'une atmosphère d'âme « véritable », ou selon le cas le caractère expérimentable du divin, à partir de la perspective de la première personne, qui relie tous les courants mystiques bien au-delà de leurs diverses formes d'apparition en philosophie, religion et enseignements occultes. Comme le constate le psychanalyste Herbert Silberer en se rattachant à l'érudit Ethan Hitchcock, dans ce sens, le sujet courant de l'alchimie (et de tous les enseignements herméneutiques) c'est constamment l'être humain se développant en conscience, même si au premier coup d'œil, il ne s'agit que de processus chimiques et physiques, seulement matériels et substantiellement reliés (Silberer, 1914 ; Hitchcock, 1857). La transmutation à laquelle on s'efforce de la substance vulgaire en substance noble, apparaît placée sur l'arrière-plan d'une *anabasis* mystique symbolique, en tant qu'initiation spirituelle ou illumination de l'adepte. Si « *anabasis* » signifie ici autant qu'une *élévation de la conscience*, un « cheminement ascensionnelle dans le sens moral et religieux » (Silberer, 1914, p.19), alors la mise à l'étalage réalisée par l'astrologie des constellations cosmiques peut être comprise symboliquement comme une *descente d'une conscience contemplative [intuitive, ndt] cosmiquement élargie*, jusqu'ici-bas, au niveau des circonstances et événements individuels terrestres. Ainsi sous diverses accentuations apparaissent les correspondances, les processus d'échange et de transmutation entre macrocosme et microcosme, entre Dieu et l'être humain, comme le véritable noyau de toutes les contemplations, opérations et expériences mystiques intuitives. Selon la conception mystique ces correspondances et formes d'expression ne sont en aucun cas à comprendre dans une acception nominaliste ou symbolique, mais à voir au contraire — au sens d'une vision du monde (graduellement) panthéiste — en tant qu'*image réelle* (par exemple la médecine, chez Paracelse, s'enracine encore dans la totale harmonie de la connaissance de la nature et de celle de Dieu).

Pour les adeptes d'une rationalité des Lumières, par contre, en commençant par Immanuel Kant, en passant par Auguste Comte jusqu'à Wiener Kreis, quelque chose comme cela n'est rien de plus que sentimentalité délirante et illusion que l'on se donne<sup>[4]</sup>. En tant que pionniers et théoriciens de la science naturelle moderne, ils misent beaucoup plus sur une observation distanciée et une formation de modèles mathématiques. Et dans cette mesure, on peut dire que la voie triomphale de la science naturelle des temps modernes a transformé ses préformes « irrationnelles » mystiques obscures en de « bonnes » disciplines rationnelles. Pour cela, bien entendu, doivent être éliminés tous les aspects de majesté divine, religieux, psychiques, mentaux, des anciennes formes du savoir et du vécu qui restent sur le carreau. Et cela tout d'abord à bon droit : car dans l'amalgame symbolique, presque impossible à débrouiller, des aspects physiques objectifs et psychiques-spirituels, la conscience investigatrice des temps modernes commençants, la conscience de soi, ne pouvait pas trouver la distance méthodique nécessaire et la sécurité, la conscience qui était urgemment nécessaire à l'émancipation du monde et des autorités spirituelles. Herbert Witzmann parle aussi d'une inversion de l'ancien « culte d'en haut » non-individualisé en un « culte d'en bas » mené à bonne fin dans un discernement méthodique et une auto-responsabilité —, pour l'expérimentation scientifique (Witzmann, 1987, pp.46 et suiv.)<sup>[5]</sup>. Depuis Kant, les Lumières passent pour une « sortie de la minorité auto-culpabilisante » (Kant, 1784, p.481). D'un autre côté, on trouve aussi déjà chez

Kant le motif de s'opposer à la nature avec une puissance impérative et certes « non pas en qualité d'élève qui se laisse tout souffler de ce que l'enseignant veut, mais au contraire d'un juge installé dans son emploi qui nécessite des témoins pour répondre aux questions, qu'il leur pose. » (Kant, 1787, p.9). On a déjà ici ébauchée, en tant que côté ombre des Lumières, une attitude cognitive menant à l'aliénation, qui ne recherche pas, comme la mystique, une forme du savoir selon un accord harmonieux entre conscience et nature et le « divin » qui règne en elle, mais au contraire, s'en distancie et tente finalement totalement d'en prendre congé.

« L'extirpation de cet irrationnel », comme l'appellent Gernot et Hartmut Böhme (Böhme & Böhme, 1985, p.187), sur la voie de la science provisoire à celle normale, je voudrais continuer de l'éclairer sous trois aspects. Premièrement, elle sert aux représentants de la science dite normale, celle reconnue par la société, en tant que stratégie pour une ultérieure assurance de soi et auto-immunisation de soi. Au moyen du tracer d'une limite (présumée) claire se voit fixé ce qui peut passer pour scientifiquement justifié et ce qui peut être, au plus tôt possible, renvoyé dans le domaine des superstitions, de l'irrationalité et de la mystique. Vu plus précisément, il s'agit cependant d'une peur bleue devant la part non-maîtrisable de la psyché humaine, devant les dimensions insondées de la vie cognitive humaine et de son effort et donc l'angoisse, avant tout de ce qui n'apparaît pas rationnellement saisissable, qui accompagne l'extirpation et la démarcation. Comme on l'a dit : ce chemin apparaît au plan de l'histoire de la conscience comme inévitable et nécessaire, il menait cependant — avant tout dans la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle et la première du 20<sup>ème</sup> siècle, — provisoirement à une stigmatisation avant tout non-rationnelle. Deuxièmement, des sociologues des sciences, comme Ludwig Fleck et Thomas Kuhn, ont fait comprendre que des éléments irrationnels, malgré tous les efforts, ne se laissent pas du tout complètement écarter de l'exploration dynamique scientifique. La naissance de la science actuelle est marquée jusqu'au sein de la recherche actuelle, par des styles collectifs du penser et des jeux de langage, par des paradigmes incommensurables, donc interdisciplinairement inconciliables (Fleck, 1980 ; Kuhn, 1997). En fait partie, avant tout, la contradiction entre la croyance solide de nombreux savants que tout être est finalement de nature matérielle et le fait concret qu'une recherche, sans le facteur immatériel de la conscience, n'est absolument pas à réaliser. En cela ne s'exprime cependant rien d'autre que l'irrationnel, présumé extirpé, qui continue de pousser son abus dans l'arrière-fond, pour préciser dans l'inconscient du chercheur et dans ce qui s'est scorifié, en partie foncièrement par des routines non-scientifiques de la gestion scientifique<sup>[6]</sup>. Et troisièmement le *non-rationnel* ne doit pas aussitôt signifier l'irrationnel. Si l'on comprend l'évolution de l'histoire de la conscience humaine, au lieu que sous une élévation linéaire, comme un processus de transformation encore inachevé, alors devient claire la manière dont, par exemple, Jean Gebser souligne le fait qu'il y a, non seulement une forme *pré-rationnelle*, mais encore aussi sur une forme *post-rationnelle* de conscience. Cette dernière est aujourd'hui tout d'abord appréhendée en pleine naissance et peut aussi être caractérisée comme *intégrale* (Gebser, 2010). Une attitude de conscience transrationnelle, qui mérite effectivement ce nom, ne retomberait pas en arrière des conquêtes de l'attitude cognitive rationnelle, mais au contraire intégrerait méthodiquement celle-ci à un nouveau degré.

## 5. Mystique et investigation immanente de conscience.

Aussi longtemps que la conscience exploratrice se comprend complètement elle-même — et cela ne va pas sans inclure l'expérience propre, authentique, inhérente à la première personne —, l'assurance atteignable au moyen des stratégies rationnelles d'affirmation du soi n'est qu'un semblant d'assurance (voir Weger & Wagemann, 2015). Justement c'était déjà le motif aristotélicien de la quête d'une « première-science », dans son esprit, une discipline universelle censée offrir à toutes les autres formes de science un fondement sûr, parce qu'elle avait la capacité d'intégrer paradigmatiquement toute l'étendue globale de l'être et avec cela aussi la conscience humaine investigatrice. Si les formes d'expérience et de description mystiques se trouvent encore méthodiquement devant le porche de la scientificité moderne (protoscience au sens de Kuhn), elles renferment néanmoins dans leur contenu, ou plus précisément selon une considération structurelle — mais tout d'abord encore sous une forme symbolique secrète — déjà des indications essentielles aussi bien sur la science actuelle qu'aussi sur la science à venir, intégrative ou selon le cas transrationnelle (Protoscience dans le sens aristotélicien).

Ceci va être élucidé par un exemple. Les analogies exprimées dans de nombreuses traditions mystiques de macro- et de microcosme et les processus de transformation s'accomplissant entre ces derniers, d'une élévation et d'une descente, peuvent être structurellement identifiés avec le processus de recherche en usage aujourd'hui, pour préciser, avec le rapport entre les théories et les données empiriques et les outils méthodiques de l'induction et de la déduction. Le « Dieu » ou selon le cas, « l'or » de la science actuelle, qu'il vaut d'augmenter et d'assurer, c'est son savoir théorique, « l'adepte non purifié » ou selon le cas le « plomb à transmuter », ce sont les données brutes encore non-interprétées. Pour le dire de manière provocatrice, le chercheur actuel ne fait rien d'autre que ce que fait la mystique, dans ce sens, pour le moins structurellement, en cherchant un accord entre théories et données, entre l'universel et l'individuel — et sinon que, ce faisant, il se réfère exclusivement à un monde extérieur, apparemment objectif, parce que non-mental. Effectivement, cette transmutation « intellectuelle » se déroule cependant toujours dans la propre conscience du chercheur, ce à quoi des chercheurs dans l'immanence de la conscience comme Rudolf Steiner et Herbert Witzgenmann ont renvoyé (Steiner, 1924 ; Witzgenmann, 1987). L'expérimentation en tant que noyau méthodique d'une science empirique peut être comprise comme une expression rendue objective, une scission externalisée de la vie cognitive humaine sous-consciente<sup>[7]</sup>. La mise à nu de l'origine de l'expérience de conscience immanente, donc de la base anthropologique d'une science, serait la tâche d'une science intégrative, comme elle se présentait à l'esprit d'Aristote<sup>[8]</sup>. Dans ces conditions, l'alchimie et astrologie, et surtout la mystique, ne sont pas seulement des degrés imparfaits de la conscience scientifique actuelle, mais elles renferment aussi des motifs holistiques, dont la science actuelle n'a pas produit la réalisation jusqu'à présent. Vue ainsi, la science actuelle se présente *seulement, pour sa part comme une pré-forme* d'une science intégrative qui commence seulement à naître, dans laquelle une exploration immanente de conscience et une théorie scientifique auraient un rôle central à jouer. Le motif mentionné de l'ascension et de la descente mystiques, d'une processualité éternellement circulaire avec une tendance à remonter (l'anabasis), qui était tout d'abord référée à la logique de recherche d'induction et de déduction, peut être identifiée, au plan de la phénoménologie de la conscience, au mouvement pendulaire de l'activité mentale oscillant

entre concept et perception. Avec cela, le concept, la structure de sens tout d'abord universelle dans l'événement cognitif, est individualisé à la perception, bloqué sur un cas unique et la perception, en tant qu'excitation sensorielle sans cohérence, est universalisée<sup>[9]</sup>, en étant ferlée au moyen du concept. Comme dans l'alchimie on peut parler ici d'un échange des puissances d'action, ou selon le cas d'une « coloration » [*tingierung*]<sup>[10]</sup> : la puissance du conceptuel d'intégrer l'absence de cohérence et la puissance du perceptif d'individualiser des structures conceptuelles de sens — vu ainsi le « noble » descend, le « non-noble » monte. La formation de la réalité, se produisant dans la conscience humaine et dans l'échange avec ses conditions structurelles, c'est la transmutation — caractérisée par Witzgenmann comme structure de base — qu'il vaut aujourd'hui de réaliser en tant que thème de recherche scientifique, aussi bien dans le sens d'une théorie scientifique intégrale, qu'aussi en tant que forme spécifique dans les branches individualisées de la science (Witzenmann, 1983). Dans le cadre d'une phénoménologie de structure, ainsi que d'une recherche introspective autant que méditative, il devient de plus en plus clair que les processus mentaux d'individualisation et d'universalisation dans le penser et le percevoir humains ne doivent pas rester des abstractions philosophiques, mais au contraire doivent pouvoir être vécus, observés, articulés et conceptualisés, par les chercheurs et les personnes des tests (par exemple Witzgenmann, 1983 ; Assaglioli, 1992 ; Weger & Wagemann, 2015).

Si la mystique d'autrefois avait besoin pour cela d'un symbolique imagée orientée sur l'objet, parce que sa conscience de soi méthodique n'était pas encore assez forte, ni justement non encore éduquée par les sciences naturelles, il est ainsi possible aujourd'hui de comprendre, phénoménologiquement par la conscience, la dynamique intérieure entre la conscience humaine et une sphère supra-personnelle structurelle du sens « divin ». Pour cela, il y a diverses sortes d'évaluations et de pré-travaux issus des domaines de la *philosophie des religions* (par exemple, Martin Buber, 1995), de *l'investigation mystique psychologique* (il faudrait désigner ici William James (1902), Walter Stace (1960) et Paul Marshall (2005), de la *science contemplative* (qui est plutôt d'orientation bouddhiste, avec Varela, Thomson & Rosch, 1919), de *l'investigation introspective* (par exemple, B. Petitmengin & Bitbol, 2009) et, comme on l'a dit, l'anthroposophie et la phénoménologie de structure. Aussi variés que soient aussi ces concepts, ils associent en commun la conviction que rien qu'à partir de la perspective de la troisième personne et donc, rationnellement et simplement, aucun discernement dans la structure de notre conscience n'est à conquérir. Plus exactement, une alternance et des combinaisons méthodiques entre les perspectives de la première, deuxième et troisième personne, sont mises à l'épreuve et explorées. Avec le geste d'activité, indiqué par Steiner, d'un « complet dessaisissement de notre soi », se trouve aussi en débat, une perspective-d'annihilation-de-la-personne, qui ne se laisse pas difficilement mettre en relation avec le topo de la mystique de la « nuit noire de l'âme »<sup>[11]</sup> (Steiner, 1924, p.13 ; Kreuz, 1579). Dans tous les cas il est requis d'appréhender les phénomènes observables guidant le regard, au plan terminologique et fonctionnel, le plus clairement possible, pour dévoiler la structure de l'expérience mystique en tant qu'expression de la structure générale de la conscience humaine.

Spécialement devant l'arrière-plan de la phénoménologie de structure, il est possible de distinguer la part individuelle du penser, et donc la tension, l'effort, le mouvement de quête, l'expérience du discernement et autres, tous de nature psychique, de ses contenus de penser

universels, dans leur propre conformité aux lois (autologique) et de formuler des conditions pour l'apparition et l'action des contenus dans la conscience. Pour ce qui est de la relation entre l'acte du penser et le contenu du penser indiquée ici, Steiner et Witzenmann ont donné de multiples incitations d'observation et exemples de méditations (Steiner, 1992 ; Witzenmann, 1983). Dans l'expérience mystique, l'union de l'acte du penser d'avec le contenu du penser correspond à l'événement de la connaissance de Dieu, symboliquement exposée comme union d'amour<sup>[12]</sup>. Sur cette voie, une investigation immanente de la conscience, que l'on pourrait dire aussi participative, peut dégager une forme moderne de revendication radicale empirique de la mystique ; elle surmonte et fait comprendre dans le même temps, son amalgame symbolique non-clair des plans objectif et mental. Au moyen du développement d'une terminologie guidant le regard et, à cet égard concrète et pragmatique, une investigation immanente de conscience n'est plus renvoyée aujourd'hui à une symbolique référée à un objet. Ainsi de la même façon que la science de la nature, au cours de son histoire, fut libérée de tout élément mental, ainsi aujourd'hui la recherche actuelle sur la conscience peut se libérer de toute symbolique mystique référée à un objet ou selon le cas, interpréter correctement celle-ci comme structurelle et l'apprécier comme une forme d'expression protoscientifique. Inversement, une intégration de conscience phénoménologique de la mystique rend aussi possible le surmontement de l'élément mythologique matérialiste tel que le *cerveau en tant que producteur de la conscience* et le *hasard dans l'évolution* (Wagemann, 2010). Nous ne nous trouvons donc en aucun cas à la fin des Lumières, mais bien au contraire, véritablement, encore au beau milieu de son temps de préfloraison, dans lequel une nouvelle compréhension et une authentique « transmutation » des courants mystiques peuvent indiquer la voie vers une culture scientifique apte au futur. Si l'on comprend bien le sous-titre de la « *Philosophie de la liberté* » de Rudolf Steiner comme la suscription de ce programme de recherche intégrale — « Résultats d'une observation de l'âme selon la méthode des sciences de la nature » (Steiner, 1958) — ainsi, con credo pourrait consister en quelque chose comme : « Je ne crois pas en la possibilité d'avenir pour la mystique dans sa forme ancienne, mais je crois [bien] que les sciences de la nature engendreront [d'elles-mêmes] un pôle opposé chez leurs défenseurs, qui se rattachera à l'ancien élément de la mystique. » (Wolfgang Pauli dans une lettre du 11 octobre 1957 adressée à sa sœur Hertha Pauli-Ashton, dans : Meyenn, 1999, p. XXXV).

**RoSE** 6/2 pp.68-77.

(Traduction Daniel Kmiecik)

## Références

[Haut^](#)

Aristoteles (1994). *Metaphysik*. Übers. H. Bonitz, Hamburg: Rowohlt.

Assaglioli, R. (1992). *Psychosynthese und transpersonale Entwicklung [Psychosynthèse et développement transpersonnel]* Paderborn: Junfermann Verlag.

Böhme, H. & Böhme, G. (1985). *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants.* [L'autre de la raison. Au sujet du développement des

*structures de rationalité, à l'exemple de Kant*] Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Buber, M. (1995). *Ich und Du. [Je et Tu]* Stuttgart: Reclam.

Gloy, K. (2009). *Weisheit oder Mystik? [Sagesse ou mystique?]* In: Sánchez de Morillo, J. & Thurner, M. *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*, Nr. 6/2009, S. 36-50.

Einstein, A. (1986). *Mein Weltbild. [Mon image du monde]* Spierling, V (Hrsg.). München: Piper.

Fleck, L. (1980). *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. [Naissance et développement d'un fait scientifique concret. Introduction à la doctrine du style du penser et du penser collectif ]* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fonfara, D. (2003). *Die Ousia-Lehren des Aristoteles. [la doctrine Ousia chez Aristote]* Berlin: De Gruyter Verlag.

Gebser, J. (2010). *Ursprung und Gegenwart. Erster Teil: Die Fundamente der aperspektivischen Welt. [Origine et présent. Première partie : le fondement du monde aperspectiviste ]* 5. Aufl. Neukirchen: Novalis Verlag.

Hitchcock, E. (1857). *Remarks upon alchemy and the alchemists. Indicating a method of discovering the true nature of hermetic philosophy. [Remarques au sujet de l'alchimie et des alchimistes. En indiquant une méthode pour découvrir la vraie nature de la philosophie herméneutique]* Boston: Crosby, Nichols & Co.

James, W. (1902). *Varieties of religious experience, a study in human nature. [Variétés d'expérience religieuse, une étude au sein de la nature humaine]* Zugriff Mai 2015: <http://www.gutenberg.org/etext/621>

Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft. [Critique de la raison pure]* Zugriff Mai 2015: <http://www.wissensnavigator.com/documents/kritikderreinenvernunft.pdf>

Kant, I. (1784). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [Réponse à la question: Que sont les Lumières?]* *Berlinische Monatsschrift*, Bd. 4, 12. Stück, S. 481-491.

Kreuz, J. v. (1579). *Die dunkle Nacht der Seele. (La nuit obscure de l'âme)* Zugriff Mai 2015: <http://www.hoye.de/mystik/kreuz.pdf>.

Kuhn, T. S. (1997). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. [La structure des révolutions scientifiques]* 14. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Langer, O. (1991). *Mystik nach der Aufklärung: Zu einigen Problemen der Verständigung über mystische Texte des Mittelalters. [Mystique après les Lumières. Au sujet de quelques problèmes de compréhension des textes mystiques du Moyen-Âge ]* Kruse, J. (Hrsg.), *Literatur, Verständnis und Vermittlung: eine Anthologie für Wilhelm Gössmann zum 65. Geburtstag.* Düsseldorf: Cornelsen, S. 79–93.

Meyenn, K. v. (1999). Wolfgang Pauli. *Wissenschaftlicher Briefwechsel mit Bohr, Einstein, Heisenberg u.a.*. [Échange épistolaire scientifique avec Bohr, Einstein, Heisenberg et autres]

Berlin/Heidelberg: Springer Verlag.

Marshall, P. (2005). *Mystical encounters with the natural world*. [Rencontres mystiques avec le monde naturel] Oxford: University Press.

Müller, S. (2008). *Paradigma Organismus versus Paradigma Mechanismus – Zwei wissenschaftstheoretische Leitbilder*. [Paradigme de l'organisme versus paradigme du mécanisme — Deux images du monde dans la théorie scientifique] Groß, D. & Cepl-Kaufmann, G. (Hrsg.). Die Konstruktion von Wissenschaft. Beiträge zur Medizin-, Literatur- und Wissenschaftsgeschichte. Kassel: University Press.

Petitmengin, C. & Bitbol, M. (2009). The validity of First-Person Descriptions as authenticity and coherence [La validité de la description à la première personne *comme authenticité et cohérence*] *Journal of Consciousness Studies*, 16, No. 10-12, S. 363-404.

Popper, K. (1989). *Logik der Forschung*. (Logique de la recherche] 9. Aufl., Tübingen: j.C.B. Mohr.

Silberer, H. (1914). *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* [Problème de la mystique et de sa symbolique]. Wien/Leipzig: H. Heller & Co.

Stace, W. (1960). *Mysticism and philosophy*. Zugriff Mai 2015: <http://www.wudhi.com/mysticism/ws/index.htm>

Steiner, R. (1992). *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? (Comment acquiert-on, n des connaissances des mondes supérieurs?)* 24. Aufl., Dornach: Rudolf Steiner Verlag.

Steiner, R. (1978). Einzig mögliche Kritik der atomistischen Begriffe (1882) Unique critique possible des concepts d'atomistique (1882). *Beiträge zur Rudolf Steiner*

*Gesamtausgabe*, Nr. 63, S. 5-10.

Steiner, R. (1958). *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung*.

Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode. [La philosophie de la liberté. Grandes lignes d'une conception moderne du monde. Résultats d'une observation de l'âme selon la méthode des sciences de la nature] Dornach: Rudolf Steiner Verlag.

Steiner, R. (1924). *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*. [Grandes lignes d'une théorie de la connaissance de la conception du monde de Goethe en ayant égard à Schiller] Dornach: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag am Goetheanum.

Tetens, H. (2013). *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung*. [Théorie de la science. Une

*introduction.*] München: C. H. Beck Verlag.

Varela, F., Thomson, E. & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience.* [*Le mental mis en forme. Science cognitive et expérience humaine*] Cambridge/Mass.: MIT Press.

Wagemann, J. (2013). In welchem Sinne kann ein Idealismus objektiv sein? [Dans quel sens, un idéalisme peut-il être objectif ?] *Research on Steiner Education*, 3(2), S. 132-138.

Wagemann, J. (2010). *Gehirn und menschliches Bewusstsein. Neuromythos und Strukturphänomenologie.* [*Cerveau et conscience humaine? Mythe neuronal et phénoménologie de structure*] Aachen: Shaker Verlag.

Weger, U. & Wagemann, J. (2015). The challenges and opportunities of first-person inquiry in experimental

psychology. [*Les défis et opportunités de l'investigation à la première personne en psychologie expérimentale*] *New Ideas in Psychology* 36, S. 38-49.

Weizsäcker, C. F. von (1990). *Die Tragweite der Wissenschaft.* [*La portée de la science*] 6. Aufl., Stuttgart: Hirzel Verlag.

Witzenmann, H. (1987). *Goethes universalästhetischer Impuls - Die Vereinigung der platonischen und*

*aristotelischen Geistesströmung.* [*l'impulsion esthétique universelle de Goethe — L'union des courants platonicien et aristotélicien*] Dornach: Gideon Spicker Verlag.

Witzenmann, H. (1983). *Strukturphänomenologie. Vorbewusstes Gestaltbilden im erkennenden*

*Wirklichkeitenthüllen. Ein neues wissenschaftstheoretisches Konzept im Anschluss an die Erkenntniswissenschaft Rudolf Steiners.* [*Phénoménologie de structure. Création de formes dans les enveloppes cognitives par l'activité du connaître. Un nouveau concept scientifique théorique se rattachant à la science du connaître de Rudolf Steiner*] Dornach: Gideon Spicker Verlag.

## Notes :

<sup>[1]</sup> Manuscrit retravaillé d'une conférence donné eau symposium « Mystique en philosophie et religion », 18.4.2015 à l'Université Alanus d'Alfter.

<sup>[2]</sup> « Le plus beau, que nous pouvons éprouver, c'est le mystérieux. C'est le sentiment de base qui se trouve au berceau de l'art et de la science vrais. Celui qui ne le connaît pas et ne peut plus ni s'émerveiller ni s'étonner, il est pour ainsi dire mort et ses yeux sont éteints. »

(Einstein, 1986, p.231).

[3] « En effet des subterfuges sont toujours possibles, pour échapper à une falsification, — par exemple des hypothèses ad hoc introduites ou des définitions remaniées ad hoc ; cela est pourtant même logiquement et exécutable sans contradiction de se placer simplement sur le point de vue de ne pas reconnaître fondamentalement des expériences falsifiables. Certes, le scientifique ne s'adonne pas au progrès de la recherche de cette manière ; mais, logiquement pris en compte, une telle façon d'avancer est possible [...] » (Popper, 1989, p.16).

[4] Au sujet de la mystique de Kant, voir par exemple B. Langer, 1991.

[5] L'expression de Witzgenmann de « culte d'en bas » relie l'effort de la raison s'accomplissant « du bas vers le haut » conformément à l'idée de Kant (cité par Langer, 1991, p.80) avec le rôle d'une religion involontairement exercé de la science actuelle, selon C.F.v. Weizsäcker (Weizsäcker, 1990). Que par dessus le marché, un « culte d'en bas », soit possible, pleinement conscient et méthodiquement élaboré, cela fut aussi défendu, outre par R. Steiner et H. Witzgenmann, également par Roberto Assagioli : « L'apparition de la surconscience dans la conscience peut s'accomplir de deux manières : la première et la plus fréquente, on peut la qualifier de descendante ; elle est la pénétration des éléments de la surconscience dans le domaine du conscient, comme c'est le cas pour les intuitions, les illuminations soudaines ou les inspirations. [...] La seconde que l'on peut qualifier de « ascendante », consiste en une élévation de notre centre de conscience, du Je conscient de lui-même, vers les plans supérieurs jusqu'à la sphère de la surconscience » (Assagioli, 1992 ; p.25)

[6] Ce qu'on a ici à l'esprit, ce sont les répercussions d'une politique et d'un pouvoir financiers et de la pratique corrompue des publications sur les programmes de la recherche scientifique.

[7] Dans son « *Unique critique possible des concepts atomistiques* », R. Steiner montre dans quel sens aussi les conceptions théoriques de la doctrine atomique, ou selon le cas la physique des particules élémentaires, sont à comprendre aussi comme des projections de la vie cognitive humaine dans un être interprété comme extérieur (Steiner, 1978).

[8] Une chose analogue se laisse montrer aussi pour les gestes intellectuels fondamentaux du cercle herméneutique dans les sciences de l'esprit.

[9] « Pour toute élaboration scientifique de la réalité, l'événement est celui-ci. Nous nous opposons à la perception concrète. Elle se tient comme une énigme devant nous. En nous se fait valoir la poussée de rechercher son véritable « quoi », son essence, qu'elle n'exprime pas elle-même. Cette poussée n'est rien d'autre que le concept qui, « à la force du poignée », sort de l'obscurité de notre conscience. Nous accrochons alors fermement ce concept, tandis que parallèlement la perception qui tombe sous les sens avance avec ce processus du penser. La perception muette, se met soudain à parler un langage qui nous est compréhensible, nous reconnaissons que le concept, que nous avons saisi, est cette essence-là recherchée de la perception. » (Steiner, 1924, p.45)

[\[10\]](#) « [...] le mauvais métal adopte (après purification, fusion et autres) avec la coloration [*Tingierung*] par la pierre philosophale la nature de l'or, c'est-à-dire la nature divine. [...] Ce qui s'exhale et monte par le « réchauffement » dans le « récipient », c'est-à-dire dans l'être humain, c'est l'âme s'élevant dans les régions supérieures : pareille à la pluie en distillant les gouttes qui tombent elle apporte chaque fois la matière ardemment désirante d'un lucre d'or [...] (Silberer, 1914, p.213).

[\[11\]](#) « En secret, dans la lutte magique de l'obscurité, où aucun regard ne me reconnaît, où je ne vois rien des choses et rien ne m'envoyait de rayon que cette lumière guide, qui brûlait au cœur » (Jean de la Croix, 1579).

[\[12\]](#) « Ö, nuit, si gracieuse au sentiment, ô nuit suave qui éveilla plus que l'aurore : Ö nuit qui m'apporta l'Aimé à l'aimé, qui me fit un aimé pour l'Aimé ! » (Jean de la Croix, 1579).