NATURE DE L'HOMME

Le Moi - noyau de l'être, facteur de totalité et architecte de la forme

Si nous considérons maintenant la nature de l'être humain, nous pouvons d'abord constater que par certains de ses aspects il s'apparente aux trois règnes de la nature. L'homme porte en lui le règne minéral — surtout dans les os et dans les dents, où effectivement des structures cristallines peuvent apparaître. Le règne minéral étant la quintessence de la substance morte, on peur dire que la formation des os et des dents est le fruit d'un processus de mort, car à l'origine, la substance de l'os et des dents était vivante. Bien entendu, cette séparation d'avec la vie est limitée dans l'espace, aux organes mentionnés justement: les os et les dents. Mais surtout ce phénomène n'est pas définitif; les substances minéralisées de l'os peuvent se dissoudre, c'est-à-dire s'animer à nouveau de vie. En tout cas, on peut dire que par son corps physique l'homme a part intérieurement au monde minéral. Nous ne pensons pas seulement ici à l'importance physique des os durs et des dents, qui nous permettent de courir et de mâcher; ces phénomènes sont aussi en rapport avec des fonctions supérieures sur lesquelles il y aura lieu de revenir.

La croissance et la formation de son organisme s'accomplissent chez lui avec la régularité et dans l'état d'inconscience que l'on sait — en particulier jusqu'au changement de dentition — parce qu'il porte en lui un élément constitutif apparenté à l'existence végétale: le corps de forces formatrices, le corps éthérique. Toute sa vie durant, les processus du métabolisme demeurent plongés dans cet état d'inconscience — ou du moins devraient y demeurer. Que les phénomènes de la reproduction, qui sont, comme on le sait, étroitement apparentés aux processus de la croissance, relèvent du domaine «végétal» de son organisation, le langage déjà l'indique.

La parenté avec l'animal, d'autre part, se manifeste dans l'histoire de l'évolution de son organisme : comme l'organisme animal, celui de l'homme se développe selon un double geste de fermeture sur soi-même et d'ouverture vers le monde extérieur, geste provoqué par l'organisation astrale (corps astral). Tous les organes essentiels de l'organisme humain, les animaux supérieurs les développent également, et Goethe déjà avait vu que la différence entre l'animal et l'homme ne pouvait pas être cherchée dans une particularité quelconque de l'organisme, comme le croyait la science d'alors.

La biologie de l'époque matérialiste tomba à son tour dans l'erreur, mais cette fois dans l'erreur contraire : éblouie par les merveilleuses correspondances entre les deux règnes que lui montrait la phylogenèse, elle ne vit pas en quoi consistait la différence essentielle entre l'homme et l'animal. Il va de soi que nous ne saurions traiter ici cette question dans le détail, ni considérer la prodigieuse diversité que présentent les formes du règne animal, ce qui nous incomberait si nous voulions envisager sous tous ses aspects le problème « L'homme et l'animal ». Nous pouvons d'autant plus nous en dispenser que nous possédons sur ce problème les exposés précis qu'en a donnés H. Poppelbaum. Nous suivrons ici les indications de Rudolf Steiner dans la seule mesure où ce sera nécessaire pour notre sujet.

Il faut en premier lieu tenir compte de ce fait fondamental : l'être humain, à son entrée dans l'existence, est à tous égards moins bien préparé par la nature aux tâches qui l'attendent sur terre que ne l'est l'animal, qui dès sa naissance possède toutes les fonctions nécessaires à sa vie. Au premier plan, il faut placer la faculté d'orientation dans l'espace, ou encore le comportement par rapport à la pesanteur. Dès sa naissance, l'animal sait nager, ramper ou marcher — en fonction de son organisation. Seul l'homme doit apprendre à se tenir debout, et selon la manière dont il le fait il se montre adroit ou

gauche, craintif ou courageux. En d'autres termes : la manière dont l'homme se redresse exprime en même temps la façon dont son être psychique-spirituel intervient dans son organisation physique. L'animal, en venant au monde, trouve la faculté d'orientation comme une fonction toute prête clans son organisation physique. Reprenant les développements du chapitre précédent, nous pouvons dire : grâce à son organisation astrale, l'animal n'est pas seulement orienté vers son milieu de vie particulier, il est également mis en rapport avec la pesanteur d'une manière qui lui est propre. L'homme pour sa part doit d'abord acquérir la faculté de s'orienter dans l'espace, il faut même qu'il imprime cette faculté à son organisation comme il le fait pour la parole et pour toutes les facultés dévolues à la seule espèce humaine.

Dans quelle mesure l'être humain, par le fait que la nature l'a moins bien armé, trouve-t-il la possibilité d'intervenir lui-même dans la formation de son organisation, d'y collaborer de telle sorte que finalement cette organisation atteint sa véritable forme humaine et par là devient l'expression de son être spirituel individuel, c'est une question que nous aurons à considérer ultérieurement.

L'animal se trouve si solidement lié par son organisation astrale à l'organisme de la terre en une unité fonctionnelle qu'il ne peut se comporter que de la manière correspondant à cette fonction. Ce comportement est inné en lui au même titre que sa relation avec l'espace. Il s'ensuit que l'animal ne peut pas non plus acquérir de facultés nouvelles, car il ne peut acquérir d'expérience véritable. Les faits qui semblent infirmer cette thèse ne sont rien de plus qu'adaptation de facultés déjà existantes à des situations nouvelles.

L'homme par contre, en venant au monde, n'apporte pas avec son organisation astrale un système de concepts déjà achevé ; il n'apporte avec lui que la faculté d'apprendre. Si l'on se représente tout ce qu'il est capable d'apprendre au cours de sa vie, alors que l'animal, de sa naissance à sa mort, exerce avec d'infimes modifications les mêmes fonctions, qu'il joue en quelque sorte toujours la même mélodie, celle sur laquelle son organisation est accordée, on en vient alors à cette constatation : dès les premiers jours de sa vie, l'animal est, quant à son organisation astrale, comme figé, alors que chez l'homme cette organisation demeure tout au long de la vie fluide et plastique, souple et modifiable.

La vie psychique de l'animal se limite à la portion de la totalité du monde que son organisation astrale a découpée; celle-ci le lie fortement au secteur du monde correspondant, et le reste n'existe pas pour lui. L'homme n'est pas a priori lié à son environnement, et surtout il ne lui est pas lié de façon exclusive. C'est pourquoi il peut percevoir son environnement comme un monde séparé de lui et établir par l'activité pensante des liens avec ce monde.

Avant toutefois que soit donnée la possibilité de développer l'activité de pensée, l'enfant acquiert la faculté de se dresser et de parler. Ces trois facultés sont l'expression de l'être spirituel de l'homme. C'est pourquoi les animaux ne peuvent ni parler ni garder la station verticale. Mais la parole n'est pas seulement dépendante du cerveau, ou plutôt de la formation d'un centre du langage. Déjà la forme physique de la bouche, la position des dents et des lèvres permettent de former des consonnes. Aujourd'hui, certes, la biologie précisément ne reconnaît pas la vraie nature du langage. C'est pourquoi on rencontre souvent par exemple cette indication que les animaux ont un «langage». En réalité, il s'agit uniquement de possibilités de compréhension, et pour cela on peut utiliser aussi des signes sans parler. Naturellement, on peut aussi se servir du langage pour se comprendre, mais ce n'en est là que l'usage le moins noble.

Dans le passé, les humains ressentaient encore l'intervention active de la parole dans le monde, on savait que le principe créateur de ce monde était le Logos, le Verbe. Ce savoir s'effaça au cours des temps et disparut finalement complètement à l'époque des «

Lumières », en même temps que les sciences exactes faisaient leur apparition. Car aujourd'hui, les scientifiques n'accordent plus aucune réalité aux effets généralement connus, positifs ou négatifs, de la parole dans la vie pratique, par exemple par la prière (qui guérissait), ou la malédiction (qui pouvait transformer). D'ailleurs, il est assuré que les hommes modernes ne disposent plus comme autrefois d'un verbe assez puissant pour pouvoir provoquer ces effets, positifs comme négatifs.

Rudolf Steiner a rendu accessible à la conscience moderne, sous une forme nouvelle, la nature du langage, ce qui a conduit à un renouvellement pratique de l'art de parler, un « art de la parole » qui peut aussi avoir des effets thérapeutiques.

La troisième faculté que l'enfant acquiert, expression typique elle aussi de la nature humaine, est l'activité de pensée, qui au cours de l'évolution de l'humanité fut également le troisième pas, et atteint aujourd'hui un certain point culminant qui cependant n'est pas un achèvement. Depuis la Grèce, cette faculté a occupé les « penseurs», les philosophes, et même aujourd'hui une partie spéciale de celle-ci joue un rôle central dans l'appréciation de la valeur d'un être humain (quotient intellectuel).

Les discussions sur l'importance de l'activité pensante, sa naissance, ses fondements, etc., remplissent des bibliothèques. Il faut cependant être au clair sur un point : une succession d'« idées » n'est pas encore le penser, pas plus qu'une « nouvelle » combinaison de contenus de pensée, bien qu'il faille pour y parvenir une certaine intelligence. Seule la relation consciente, orientée vers un but, des concepts avec la perception peut être nommée «pensée» . Et le penser réel, au contraire de la combinaison, est un acte créateur. On peut certes apprendre par cœur le théorème de Pythagore, mais on ne le comprendra vraiment que quand on l'aura soi-même recréé intérieurement. Cette pensée retrouvée n'est certes pas absolument nouvelle, mais ce n'est pas cela qui importe. Ce qui est décisif, c'est que la pensée, même si l'on utilise un manuel, naisse à nouveau en l'être intérieur de l'homme. C'est pourquoi des créations vraiment nouvelles, comme l'invention de la bicyclette, sont des productions typiquement humaines et dont l'animal est incapable. Que les animaux disposent de certaines activités intelligentes, mais qui se réduisent à des combinaison, ne veut pas dire que l'animal peut réellement penser ; car il faut pour cela pouvoir être créateur. Or, l'animal agit conformément à ses instincts naturels, dont il ne peut lui-même dépasser les limites.

La première observation de l'activité pensante montre déjà qu'elle est de nature spirituelle et extrêmement diverse. Les différentes nuances qualitatives du penser sont exprimées par des mots comme avisé, malin, rusé, etc. Le terme qui désigne le mieux le penser pourrait être «sage». Mais en fonction de notre époque, c'est certes un aspect particulier du penser, l'intelligence, qui englobe aussi la faculté de combinaison, qui est surestimé. C'est justement cet aspect qui nécessite une certaine base organique s'étendant en particulier à la formation du cerveau.

L'être humain ne pourrait pas développer le penser s'il n'était qu'une simple fonction psychique, comme chez l'animal, car alors son contenu aussi bien que la manière de penser seraient guidés et fixés par les pulsions et le corps astral. L'observation réelle de l'activité pensante montre que ce n'est pas le cas, et que le penser, dans son principe, englobe aussi la liberté.

A l'aide de l'activité pensante, l'homme établit entre la perception et le concept le lien qui constitue la base de la connaissance. La perception sensorielle ne sert pas seulement à l'homme à connaître le monde ; par la perception, il s'éprouve lui-même comme vivant. Il relie dans sa vie intérieure les impressions successives, rendant ainsi possible le souvenir. Il développe en lui une « âme ».

D'abord l'enfant n'a de souvenir que de ce qu'il a vécu le jour même, puis il relie dans sa conscience psychologique les faits séparés par les périodes de sommeil, jusqu'à ce qu'enfin

tout le vécu lui apparaisse comme formant un tout, et un tout qui lui appartient. D'un ensemble d'expériences en soi isolées, l'homme fait donc dans sa vie intérieure un tout; il considère tout ce qu'il a vécu comme « le cours de sa vie », son curriculum vitae. Et, voulant exprimer ce quelque chose qui traverse toute sa vie comme un facteur de totalité toujours identique à lui-même, il dit « je ». C'est justement parce que l'homme s'éprouve dans son «Moi», comme une totalité, qu'il peut également concevoir la nature comme un tout.

C'est notre être profond que nous exprimons quand nous nous nommons « je ». Mais nous savons parfaitement que ce « je » n'est pas seulement un nom, mais bien l'expression la plus intime de notre être. Nous nous disons : « Je suis un Moi », et ce faisant nous restons dans le domaine de la pensée pure. Mais nous nous éprouvons aussi comme un « Moi » dans la peine et dans la joie, dans le courage et la peur, dans la douleur et le bien-être, dans le repos et l'activité. Nous sentons notre cœur battre et la respiration soulever notre poitrine, nous ressentons les tiraillements de la faim et la chaleur de notre sang, et tout cela nous donne cette conscience : « Je suis ». Mais cette expérience s'estompe de plus en plus à mesure que nous descendons dans les profondeurs de notre organisme physique. C'est le même être qui se manifeste vers l'extérieur comme une individualité et s'éprouve intérieurement comme un « Moi ».

Le Moi n'est donc pas une abstraction déduite des événements qui constituent le contenu d'une biographie, cela se voit aussi à ce que le Moi ne se contente pas du rôle de témoin qui enregistrerait purement et simplement les événements de la vie, mais à ce que chaque jour et à chaque heure, il intervient pour infléchir le cours de l'existence. La mémoire par exemple revêt deux aspects nettement différents : un aspect involontaire: un souvenir nous revient à l'esprit — et un aspect volontaire : nous réveillons un souvenir, et lorsque nous ne parvenons pas à nous souvenir volontairement comme il le faudrait, nous soumettons notre mémoire à un entraînement. La mémoire involontaire repose sur une disposition naturelle et semble régresser dans la mesure où l'individu développe son intellect. En d'autres termes, la vie psychique qui se développe spontanément ne peut plus (du moins aujourd'hui) donner forme à une totalité au moyen de ses énergies propres ; pour que les créations de la vie psychique aient une valeur, il faut que nous intervenions avec notre volonté à partir du Moi.

Le Moi n'est pas l'abstraction que tant de philosophes et de psychologues voudraient nous présenter, mais le centre énergétique à partir duquel la vie psychique devient un tout cohérent; un germe spirituel qui, porté par un substratum organique, grandit et devient l'«homme spirituel».

De même que le corps de forces formatrices constitue l'organisme physique en un ensemble, ainsi fait le Moi pour l'âme. Si le Moi n'intervient pas, l'âme tend à se désagréger, à l'instar du corps physique lorsque le corps de forces formatrices ne maintient plus sa cohésion. Seul un être traversé par les forces du Moi peut se poser des buts, déployer de l'énergie, accumuler des expériences, développer des facultés, et enfin, à la faveur des années, acquérir de la maturité. Seule une âme vivifiée par le Moi peut être saine.

Certes, la mémoire joue un grand rôle dans le développement ordonné de la vie psychique, mais l'oubli ne joue pas un moindre rôle. Que l'on considère quelle profusion de détails il faut se graver dans la mémoire pour apprendre à écrire ou pour acquérir une faculté donnée. Aussi longtemps cependant que ces détails restent au niveau de la conscience, la faculté ne peut pas se développer. Pour cela il est nécessaire que ces multiples détails se fondent les uns dans les autres, arrivent en quelque façon à constituer un nouvel «ensemble». Car en acquérant une faculté nouvelle (maîtrise d'une langue étrangère, faculté technique ou artistique), l'être humain élabore en lui dans une certaine mesure un homme nouveau. Ce que le Protozoaire est capable de faire au plan de la vie biologique : se multiplier —, l'homme le fait au plan psychique.

Ici le terrain doit être le travail conscient, mais le développement proprement dit des facultés s'accomplit, comme tous les processus de formation, en dehors de la lumière de la conscience : pendant le sommeil. Chaque nuit nous oublions un nombre considérable d'actes isolés ; dans le sommeil ils sont soumis à un processus de métamorphose qui les fond ensemble pour en faire des facultés. Aucune des facultés proprement humaines n'est héritée, toutes doivent être acquises par l'exercice. Elles constituent — la contradiction dans les termes n'est qu'apparente — des « totalités partielles », et ce que nous appelons « personnalité » n'est que la totalité qu'elles constituent et qui les embrasse toutes. Faisons pourtant une réserve : la personnalité reste un masque aussi longtemps que nous ne connaissons pas le Moi actif en elle; l'homme dans sa pleine réalité est la personnalité habitée par le Moi.

Du Moi partent les forces de transformation, il est le point de départ et le but du développement dans la vie de l'âme.

Cette intervention dans la vie de l'âme, qui est facteur de métamorphose, le Moi ne peut l'effectuer que pendant le sommeil. Sans doute le Moi n'est-il pas alors conscient de lui-même — parce qu'il ne se reflète pas sur l'organisme —, mais il peut de ce fait immerger plus profondément les divers contenus de la conscience dans la région du corps de forces formatrices et par là les transformer en totalité.

Pendant la veille, le Moi s'unit aux organes de la conscience, qui est pouvoir de différenciation et d'analyse. Pendant le sommeil, il s'unit aux forces d'édification, facteurs de totalité, du corps de forces formatrices. C'est seulement cette action alternée du Moi dans les deux états de conscience, veille et sommeil, qui rend possible le développement de la vie de l'âme. Le Moi fait de la vie à l'état de veille et de la vie dans le sommeil une totalité, l'individualité humaine, dont la biographie nous donne une représentation dans le temps. Le Moi est l'« architecte » de la vie psychique comme le corps de forces formatrices est l'« architecte » de l'organisme physique. Et de même que le corps de forces formatrices donne naissance à un organisme de même espèce que lui (et de ce fait soumis aux lois de l'hérédité), de même le Moi donne naissance à un organisme psychique qui n'appartient qu'à lui ; le corps de forces formatrices agit conformément à l'espèce, le Moi est le créateur de l'être dans ce qu'il a de particulier.

Le Moi a par conséquent plus d'extension que la conscience que nous en avons, car celle-ci repose, nous le verrons plus loin, sur les phénomènes de destruction, de catabolisme dont l'organisme est le théâtre — tandis que le Moi, noyau réel de l'être humain, embrasse aussi bien les phénomènes d'édification, d'anabolisme, que de destruction, de catabolisme.

Du Moi, centre énergétique, partent donc les forces qui métamorphosent et modèlent. Mais celles-ci ne circulent pas seulement à l'intérieur de l'âme, elles s'expriment chez l'enfant d'abord, par la faculté de se mettre debout, mais surtout dans la parole. Dans la parole, le Moi intervient, à partir de l'être psycho-spirituel de l'homme, dans le système respiratoire, et produit des sons (phonèmes) qui sont en même temps porteurs d'un sens. Certes, l'animal émet également des sons, mais ceux-ci sont sans exception des manifestations d'états organiques que l'animal éprouve dans sa psyché: faim, désir, peur, colère, etc. L'animal est vraiment une unité « corps-âme », mais il est aussi le seul être que l'on puisse définir ainsi. Le langage humain ne peut pas se comparer au langage animal (tout au plus le pourrait-on dans les cas où il est la simple expression d'un affect), car il n'est plus une forme d'expression directe, mais indirecte, il transmet à autrui la pensée et le sentiment suscités par le Moi à l'intérieur de l'âme.

La parole n'est pas — faut-il le dire — le propre de l'homme pour cette seule raison que celui-ci possède un larynx. Les animaux supérieurs ont un larynx bien développé, ils ne parlent pas parce que leur vie psychique n'est pas libre, mais liée à l'organisme — on aimerait dire : absorbée par l'organisme. Et d'autre part : l'homme peut, même après la

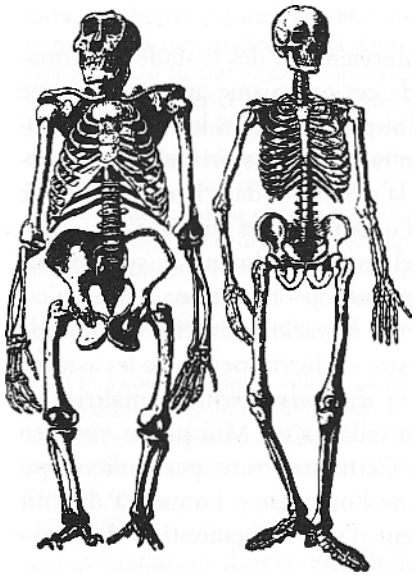
perte du larynx, apprendre à nouveau à parler en modelant, à l'aide d'exercices appropriés, un larynx de remplacement à partir de la muqueuse des voies respiratoires supérieures — un des plus beaux exemples à l'appui de l'« autonomie de la fonction » !

Les facultés qui permettent à l'homme d'acquérir la verticalité, de parler et de penser ne lui sont pas conférées par la nature ; il lui faut les acquérir par l'exercice ; c'est toute son organisation qui est intérieurement constituée de façon telle qu'il peut lui imprimer ces facultés, et par là s'éprouver lui-même comme un Moi. Si tout son organisme physique n'était pas constitué par la nature pour être le porteur d'une « organisation du Moi », le Moi ne pourrait pas développer ces facultés. L'organisation du Moi est identique chez tous les hommes, mais l'activation du Moi chez chaque individu, et ce que chacun éprouve à la faveur de cette activation, diffère suivant les individus.

Mais ces trois fonctions sont intimement interdépendantes : la faculté dévolue à l'organisme de se dresser est la fonction de base sur laquelle la parole et la pensée s'édifient; toutes les trois ont leur point de départ dans le même centre spirituel, que l'homme éprouve en lui comme étant le Moi. C'est à partir de ce Moi que l'être humain est constitué en une unité. Le Moi est donc ici conçu comme l'essence spirituelle au centre de l'être ; à partir de ce centre, l'âme et le corps sont fondus en une unité, et ce de telle façon qu'en présence du corps nous avons l'impression qu'il est l'image de l'individualité.

Lorsque nous disions plus haut que la différence entre l'homme et l'animal consiste en ce que l'homme possède un Moi et que ce Moi est capable d'inculquer à l'organisme physique les facultés proprement humaines, la pensée moderne pourrait être tentée de croire que l'organisme humain est, en ce qui concerne ses autres constituants, pour l'essentiel de même nature que les organismes animaux, à la différence près que l'homme posséderait, de surcroît, un Moi. Ce serait là une méprise aussi grave de conséquence que celle que commit la philosophie lorsqu'elle pensa pouvoir s'en remettre pour la connaissance de la nature (y compris celle de l'organisme humain) à la science matérialiste, quitte à y joindre ensuite son propre acquis touchant l'âme humaine. Pareille philosophie, qui considère l'âme humaine comme un « organe adventice », était incapable d'empêcher l'intrusion dans son propre domaine de la pensée matérialiste, et plus incapable encore de l'emporter sur la forme de pensée en honneur dans les sciences de la nature.

Or, nous nous proposons précisément de montrer dans cet ouvrage que l'organisme humain est dans tous ses aspects essentiels différent de l'organisme animal et que, jusque dans les phénomènes d'ordre matériel, il est l'image et l'instrument de l'esprit humain. Ce sera pour l'essentiel la tâche des chapitres qui suivent; mais dès maintenant nous voudrions revenir — d'un autre point de vue — sur l'idée amorcée plus haut, pour montrer qu'elle se vérifie déjà dans le squelette.



Si l'on compare l'organisme physique d'un singe anthropoïde à celui de l'être humain, on constate qu'en dépit de l'analogie dans les détails ils diffèrent considérablement par le dynamisme de la structure. Alors que le squelette du singe apparaît pesant, lourd et comme affaissé sur lui-même, celui de l'homme donne une impression de souveraine légèreté. On le voit: les forces terrestres de la pesanteur ont agi avec trop d'intensité sur la forme animale, tandis que chez l'homme, un équilibre semble exister entre les forces de la pesanteur et les forces cosmiques de la «lévité», lesquelles agissent en sens opposé, de bas en haut.

Les détails de la structure confirment cette impression d'ensemble : la tête de l'homme sert pour la plus grande partie d'enveloppe pour le cerveau et les organes des sens ; les organes du métabolisme (dents, langue, musculature, glandes) n'occupent qu'une place relativement restreinte et semblent, comparés aux organes porteurs de la vie de l'esprit, d'importance secondaire. La tête du gorille est certes extérieurement plus volumineuse; mais le cerveau se contente d'y occuper une place modeste, alors que la puissante musculature des organes de mastication fait saillie de chaque côté sur la cavité cervicale.

Dans la région de l'organisme médian, la cage thoracique du singe apparaît comprimée et les bras relativement trop longs, comme tirés vers le bas par la pesanteur; la forme des mains leur donne leur caractéristique d'organes prévus pour saisir et grimper. Ils sont spécialisés à cette fin, alors que la main de l'homme garde toute la vie durant une structure qui rappelle davantage la forme embryonnaire; elle n'a aucune destination spéciale et reste «universelle» ; et elle a besoin, pour se rendre maîtresse de la nature extérieure, de l'outil qu'elle crée elle-même.

Une curieuse contradiction semble exister en ce qui concerne les extrémités inférieures. Chez l'homme elles sont de formes délicates et ne touchent le sol qu'avec le bord de la voûte plantaire; cependant leur structure montre à l'évidence qu'elles sont construites pour la marche sur la terre. Les jambes du singe par contre sont massives, comme écrasées ; le pied a une grande ressemblance avec la main, si bien qu'en fait on n'a pas chez le singe cette impression, si caractéristique chez l'homme, d'une différence entre la main et le pied, mais bien celle de quatre organes destinés à saisir et à grimper. Ainsi le singe, comme tous les animaux, est bien adapté à son milieu de vie; les éléments de ce milieu ont agi plus fortement dans la formation de son organisme physique ; il en résulte que celui-ci fait davantage « un » avec son milieu de vie que c'est le cas chez l'homme.

L'être humain par contre est dans un état de relative liberté par rapport à chacun des quatre éléments : il est en contact avec le sol, mais pas plus qu'il ne faut pour que son équilibre dans la station verticale reste essentiellement instable ; il ne peut se maintenir dans l'eau en nageant qu'un temps relativement court et se mouvoir dans les airs qu'en s'aidant de la technique.

Et pourtant, le milieu de vie de l'homme est la terre, celui du singe l'arbre! Bien que le singe, dans son mode de vie, ne soit pas descendu complètement jusqu'à la surface du sol, il est cependant, dans son organisation, plus fortement imprégné par les forces de la pesanteur que l'être humain — en cela réside la contradiction mentionnée plus haut.

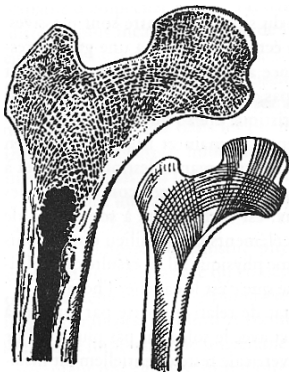
Et tandis que le squelette du singe est caractérisé par cette action de la pesanteur, sensible dans les trois régions de l'organisme, on constate dans la structure de l'organisme humain la présence de forces agissant de bas en haut de forces ascensionnelles. Celles-ci n'interviennent pas seulement dans l'organisme parvenu à son achèvement (comme par exemple lorsque le singe ou l'ours se dresse péniblement), mais bien directement dans les processus de formation : elles donnent naissance dans la partie haute de l'organisme au cerveau volumineux, qui du fait qu'il flotte dans le liquide céphalo-rachidien est presque entièrement soustrait à la pesanteur ; ces mêmes forces suspendent dans les bras et les jambes les processus d'adaptation à la terre, si bien que les bras deviennent les organes par lesquels

l'homme devient créateur de culture, tandis que d'autre part il est le seul être dont la démarche soit aussi l'expression de sa spiritualité individuelle, de son Moi.

Par le fait que ces forces ascensionnelles interviennent dès le stade de formation de l'organisme humain, l'architecture de cet organisme apparaît comme pénétrée de sagesse et conçue pour qu'un Moi puisse agir en lui. Un Moi humain ne pourrait pas s'éprouver et s'activer en tant qu'être spirituel dans cet organisme si celui-ci était soumis aux forces de la pesanteur dans la même mesure que l'organisme des animaux.

Tel est précisément le système de l'organisation humaine: elle n'est adaptée à aucun élément du monde terrestre exclusivement, elle les assume tous et dynamiquement les maîtrise de façon telle qu'un Moi puisse vivre en elle. Cette structure particulière qui destine l'organisme humain à devenir porteur d'une « organisation du Moi » apparaît déjà si l'on considère le système osseux.

L'anatomiste H. Brans, que nous avons cité plus haut, donne dans son manuel d'anatomie une étude détaillée de la structure interne du système osseux, lequel est construit, comme on le voit, selon le principe du « maximum-minimum », c'est-à-dire pour atteindre la solidité la plus grande possible avec le minimum de matière possible. C'est également en vertu de ce principe qu'on donne aux poutrelles de fer la forme de tubes creux. De même, les os longs sont composés de «systèmes de Havers » avec un canal à l'intérieur de chaque système et un canal central renfermant la moelle osseuse. Ce principe du «maximum—minimum » est réalisé de façon particulièrement apparente dans la tête du fémur : celle-ci en effet se compose non pas d'une masse osseuse compacte, mais d'une armature de travées osseuses.



Brans écrit à ce sujet: « Les lignes que les travées suivent correspondent très exactement aux lignes de forces ou aux trajets que l'on peut déterminer par le calcul pour le morceau de squelette considéré. Nulle part ailleurs il n'apparaît aussi clairement que la structure est "calculée" comme dans un ouvrage d'art en fonction du travail prévu, afin d'obtenir le maximum de rendement avec le minimum de matériau. Ainsi procède le technicien lorsqu'il construit un pont de chemin de fer ou une tour (par exemple la Tour Eiffel): un treillis de poutrelles de fer offre une meilleure résistance qu'une construction de texture plus grossière, donc plus lourde; le matériau est utilisé aux seuls endroits où la charge l'exige, partout ailleurs on en fait l'économie.

« Historiquement parlant, le parallélisme entre la technique, fruit de la pensée humaine, et les phénomènes du même ordre dans la nature, a été illustré de manière très concrète immédiatement après la découverte de l'architecture fonctionnelle du système osseux par G.H. von Meyer à Zurich en 1867. Dès que Culmann, fondateur de la statique graphique et maître du constructeur de la Tour Eiffel, eut connaissance des constatations faites par von Meyer, il fit établir dans son bureau par des personnes entièrement étrangères aux travaux de ce dernier ce qui devait être, du point de vue du calcul pur, le trajet des lignes de forces dans une grue ayant la forme du col du fémur humain. (...) Or, le calcul théorique donna exactement la même trajectoire des axes de poussée et de traction que le fémur humains dans ses tissus spongieux. (...) Tous les os présentent des structures spongieuses plus ou moins nettes, dont chaque travée correspond aux charges que l'os doit subir. Parfois

les axes traversent plusieurs os, par exemple lorsque dans la voûte plantaire ceux-ci sont réunis par des ligaments en une unité fonctionnelle ".

« L'os, comme tout organisme vivant, est également capable en cas de surcharge de se modifier et de se renforcer à mesure qu'il est, dans certaines limites, davantage sollicité. »

« On a constaté que la solidité du matériau osseux peut même se comparer en tous points à celle du fer (son indice de résistance à la traction approche celui de la fonte, son indice de résistance à la pression dépasse la moitié de celui du fer forgé. Ce qui manque à l'os par rapport au fer, l'élasticité relative, est compensé par les ligaments et autres dispositifs de protection des os. »

L'articulation du genou, elle aussi, est remarquablement adaptée à son but : alors que dans la position du genou plié la jambe peut tourner largement autour de son axe longitudinal, il se produit dans la position du genou tendu un blocage complet de l'articulation grâce aux ligaments croisés — qui sont détendus dans le genou plié —, ce qui dans la station debout assure la stabilité. Lorsque le membre inférieur est en extension, la rotation de la jambe a lieu en même temps que celle de la cuisse dans l'articulation de la hanche.

Si dans l'« architecture de l'os» (Braus) la charge a été «calculée» d'avance, on est obligé de conclure ou bien que l'organisme a été calculé par un constructeur, ou bien que dans le «corps de forces formatrices» la vie n'est pas une puissance aveugle, agissant au hasard, mais qu'elle est au contraire pénétrée de sagesse. Et de fait: où trouvons-nous donc jamais cette vie sans visée précise, non organisée, qui serait née « d'elle-même » à partir d'acides aminés ? C'est précisément la recherche matérialiste qui, en se penchant avec amour vers la nature et en accumulant les observations, réfute elle-même radicalement cette hypothèse. C'est le contraire qui est vrai: partout où la vie apparaît, nous la voyons imprégnée de sagesse.

Dans l'organisme inférieur, cette vie tout empreinte de sagesse (le corps de forces formatrices) plonge dans le champ des forces terrestres (la pesanteur) ; les travées osseuses indiquent les lignes d'intersection de deux champs de forces — nous avons fait une constatation analogue à propos de la plante. Dans l'organisme supérieur, le corps de forces formatrices — une fois que l'organisme a achevé son développement — se libère de son assujettissement au champ de forces terrestres et constitue la base nécessaire à l'activité spirituelle du Moi. Et lorsque le statisticien calcule la structure d'une poutrelle de fer et retrouve le même principe réalisé dans les os, il met consciemment en oeuvre les mêmes forces qui, sans qu'il en ait conscience, ont édifié ses propres os — et même, il ne pourrait pas en disposer consciemment s'il ne les avait dans ses propres os!

Mais Braus aurait pu pousser son raisonnement plus loin, et dire par exemple: De même que la relation avec les forces terrestres est inscrite dans les organes du pôle inférieur, de même la relation avec le monde de la lumière, de la chaleur, etc., peut se lire dans la structure des organes du pôle supérieur. Un œil par exemple est construit comme le technicien construit un appareil photographique, en se conformant aux lois de la lumière. Les lois de la lumière ont été « reprises en compte» dans la structure de l'œil.

De même que l'os se forme par pénétration du corps de forces formatrices dans le champ de la pesanteur terrestre — mais néanmoins de façon telle que ce corps s'affirme comme un ensemble à l'égard des forces terrestres, sans entrer en une association trop étroite avec les forces de la pesanteur (comme c'est le cas chez l'animal), de même les organes des sens et de la conscience se forment par l'immersion du corps de forces formatrices dans le champ de forces de la lumière, etc. (voir le chapitre sur la lumière) ; ici également, ces forces ne s'infusent pas purement et simplement dans l'organisme (comme dans la plante), mais c'est le corps de forces formatrices en tant qu'ensemble qui entre en relation avec la lumière, la chaleur, etc. Ainsi l'œil, qui semble si fortement isolé, se voit imprimer par le corps de forces formatrices le caractère d'une totalité.

Chez l'être humain, le corps de forces formatrices est donc soumis aux divers niveaux du corps physique à des influences très différentes. Au pôle supérieur, les impulsions formatrices du corps astral sont largement prédominantes, ce qui donne naissance au système neurosensoriel. C'est pourquoi l'on trouve réalisées dans l'œil les lois générales de l'optique, dans l'oreille celles de l'acoustique. Rudolf Steiner a qualifié les organes des sens de « golfes du monde extérieur », parce qu'ils sont — à l'inverse du métabolisme — le siège de processus d'ordre réellement physique. C'est ainsi que pratiquement, dès après la naissance, leurs forces formatrices primitives se dégagent déjà partiellement des organes sensoriels. Le rôle de la seconde dentition est important à cet égard, ce que nous étudierons dans le volume II. La substance nerveuse est celle qui atteint le plus haut degré de dévitalisation ; ses liens avec le corps éthérique sont juste suffisants pour qu'elle se maintienne en vie, mais elle est pour ainsi dire constamment en danger de mort. Dans le domaine du système neurosensoriel, le corps éthérique est déjà virtuellement à l'état post mortem.

Dans le champ de l'organisme médian (organisme rythmique), des forces éthériques qui — comme elles le font chez l'animal — pourraient donner forme à de la substance physique, sont empêchées de se déverser dans la matière. Mais ces forces éthériques ne se libèrent pas dans une large mesure de l'organisme physique — comme cela se passe pour le système nerveux —, elles sont captées par les processus rythmiques de la respiration et du cœur, et continuent à battre dans ces rythmes. Le même phénomène se produit dans la parole et plus nettement encore dans les rythmes de la langue poétique. En définitive, toute activité artistique au vrai sens du mot repose sur une création de formes à partir des forces éthériques excédentaires du système rythmique. Le sculpteur, le peintre, le musicien ne peuvent créer sans recourir à ces forces excédentaires du corps éthérique.

Dans le champ du système des échanges, l'activité du corps de forces formatrices pénètre directement dans les phénomènes physiques de ce champ —absorption des substances, digestion et intégration à l'organisme des substances ingérées. Ici le corps de forces formatrices tend à se saisir de l'élément physique. Mais ici également une partie des forces sont retenues ; elles servent à l'homme à adopter la station verticale, comme nous l'avons dit plus haut.

La caractéristique de l'organisation humaine par rapport à celle de l'animal consiste donc dans le fait qu'à trois niveaux différents elle retient des forces éthériques qui deviennent la base de l'organisation spirituelle du Moi. Hermann Poppelbaum a donné à ce mystère de l'organisation de l'être humain le nom de « principe de retenue ». Les forces éthériques qui deviennent disponibles du fait de cette triple retenue sont alors métamorphosées par l'intervention du Moi en activités psychospirituelles : ce qui est extérieurement « marche » devient intérieurement «démarche de la pensée», «saisir avec la main» devient «saisir par la pensée, concevoir». «Ce qui était mouvement orienté dans l'espace devient la faculté de s'orienter intérieurement.» Dans cet «espace», l'homme reste parfaitement libre de son «orientation» intérieure. «Ce qui était dans le bas de l'organisme réalité effective dépourvue d'images devient dans le haut de l'organisme une image pauvre en contenu réel» (Rudolf Steiner). C'est seulement dans le domaine des images intérieures partiellement dépourvues de réalité que l'être humain peut en pensée agir à sa guise, librement, et prendre une décision, parce que les images n'ont aucun pouvoir contraignant. Ici nous parlons légitimement de saisir, concevoir, prendre une direction, mais alors dans un sens élevé qui ennoblit l'homme. Les organes des animaux avec toute leur dextérité ont été refusés à l'homme; en revanche, les fonctions correspondantes, métamorphosées et devenues fonctions de l'âme et de l'esprit, ont été mises à sa libre disposition. A chaque instant nous constatons que la nature, qui semble traiter l'homme en marâtre, a pourvu en fait à son enrichissement.

La polarité accusée qui existe dans l'être humain entre la « réalité sans image » dans l'organisme inférieur et l'« image pauvre en contenu réel » dans l'organisme supérieur est l'expression du fait que dans la formation de l'homme inférieur ce sont les forces terrestres

qui prédominent, dans la formation de l'être supérieur les forces cosmiques. Entre les deux termes de cette polarité le Moi fait l'expérience de lui-même, en particulier lorsque l'organisme est dans la station debout, c'est-à-dire lorsqu'il adopte entre la terre et le cosmos la position qui correspond à sa nature. La station verticale est en conséquence la direction propre du Moi, la condition préalable à un véritable état de veille au sens concret du mot. Mais cela est vrai aussi pour la vie intérieure : n'appelons-nous pas «droiture» la franchise qui résulte d'une lucidité morale pleine et entière ? La station verticale est l'attitude typique du corps humain; au plein sens du mot, elle est propre à l'homme seul, et elle est inséparable de son «image» .

L'homme nous apparaît également, considéré sous son aspect extérieur, comme une totalité à nulle autre semblable. C'est pourquoi nous lui donnons un nom qui n'est qu'à lui seul, et par là nous entendons au premier chef sa personnalité psychospirituelle; mais ce faisant nous n'excluons pas son corps physique — celui-ci nous apparaît comme le support matériel et l'expression de la personnalité. Ceci est valable en particulier pour le visage. Le visage est pour nous positivement l'« image » de l'être humain. Mais, comme dans l'image, c'est ici la surface qui importe. A qui regarde un visage il est indifférent que sous ce visage il y ait des os, des muscles ou de la graisse; et même, d'y penser empêcherait de saisir l'essentiel. Ce n'est pas la matière qui nous intéresse dans un visage, nous y cherchons l'expression de l'âme, de telle âme et personnalité définie. C'est la personnalité qui élabore la physionomie comme le sculpteur modèle l'argile; elle donne sa forme à la surface, et le résultat, la physionomie, est l'empreinte imagée de l'individualité.

Il serait aussi absurde de prétendre comprendre l'essence d'une individualité à partir des substances qui la composent que de déduire le sens profond d'un chef d'œuvre du matériau employé, par exemple de l'analyse du marbre pour une statue ou de la composition chimique des couleurs pour un tableau. L'essence d'une individualité ne peut être appréhendée que par le regard intuitif de l'artiste, il faut que nous apprenions à lire les lignes d'un visage, à palper du regard son modelé, à ressentir l'expression des traits, à revivre dans les détails l'ensemble qui se révèle à nous. En définitive c'est la forme humaine tout entière avec son visage particulier qui nous apparaît comme une unité, même si le reste du corps n'exprime pas l'individualité aussi clairement que le visage. A mesure que l'on descend dans l'organisme inférieur, le caractère individuel va se perdant — du moins à voir les choses de l'extérieur.

L'homme, qui est forme et image, a son point central dans la tête. Cela tient en particulier à ce que les principaux organes des sens s'y trouvent réunis. Bien plus, la tête est le reflet vivant, métamorphosé, de tout l'organisme. Les yeux et le front sont les représentants du système neurosensoriel; le nez et les parties environnantes (avec à l'arrière-plan les os creux du maxillaire supérieur) prolongent l'organisme médian, l'organisme rythmique ; la région de la bouche, qui reçoit les apports extérieurs, représente l'amorce du système des échanges; comme organe de la parole elle constitue le chaînon terminal d'un processus productif et par là exprime en même temps, par la forme et la mobilité des lèvres, la part que prend la volonté à la vie de l'âme.

Le Moi marque la tête de l'empreinte de sa propre image et celle-ci, comme toute image, est pauvre de contenu dans la mesure ou sans intermédiaire elle ne peur agir dans le monde extérieur ; elle ne peut agir que sur des êtres capables d'interpréter cette image, de la comprendre et de l'intégrer comme motif à leurs propres impulsions volontaires, c'est-à-dire précisément des êtres humains et eux seuls.

Mais pour que le Moi en tant que totalité puisse pénétrer de ses impulsions volontaires l'organisme tout entier, c'est-à-dire lui imprimer le mouvement et agir ainsi directement sur le monde extérieur, il faut qu'il dispose d'un organe qui, étant homogène, à la fois vivant et mouvant, pénètre l'organisme tout entier ; cet organe est le sang.

Le corps physique n'est pas formé exclusivement par le Moi, mais cependant sous son influence ; le Moi construit toute la forme humaine à partir du sang et se révèle vers l'extérieur par le geste, la parole et l'acte.

Dans le visage, le Moi devient une image extérieurement perceptible ; dans le sang, il fait de lui-même une expérience immédiate, mais non imagée, et se ressent sujet. Ici le Moi ne revêt pas une forme particulière ; le sang reste liquide, mais il a chez chaque être humain des qualités strictement individuelles. Ainsi le corps humain n'est pas seulement l'image extérieure d'un Moi, intérieurement c'est au Moi qu'il doit la vie qui l'anime, avec ses pulsations et sa chaleur.

Et si nous nous demandons comment il se fait que l'être humain, tel qu'il se présente devant nous, nous apparaît comme une unité, nous pouvons dire maintenant : c'est parce qu'il est pénétré par un Moi vivant et que ce Moi vivant lui a donné l'empreinte de son image. Le Moi n'est pas seulement une expérience intérieure, c'est une entité vivante, et sa fonction est de « créer une totalité ». Le corps humain avec ses divers organes devient intérieurement et extérieurement une « totalité » grâce au Moi.

Et c'est aussi pourquoi le médecin ne peut comprendre un organisme donné que s'il le conçoit comme l'expression d'un Moi individuel.

Ici encore il est facile d'objecter — et l'objection est légitime — que le corps physique présente chez tous les hommes la même structure de base. C'est évidemment exact ; comment sinon pourrait-on traiter comme des sciences l'anatomie, la physiologie, etc. ? Mais ces sciences devraient être ordonnées de façon à faire apparaître que l'organisme humain est intérieurement structuré pour qu'un Moi puisse y vivre. Cette structure ne peut naturellement pas être produite par le Moi propre à chaque individu, elle est de nature supra-individuelle; nous aurons à traiter ce point en détail dans le chapitre sur l'organisation du Moi. Mais c'est à l'intérieur de celle-ci que vit le Moi individuel, le noyau spirituel de l'entité humaine. De l'action bénéfique ou nocive qu'exerce le Moi individuel sur l'organisation du Moi dépend la santé ou la maladie.

Texte tiré de « La médecine à l'image de l'homme » de Husemann et Wolff.