

**Rudolf Steiner**

**CONNAISSANCE**

**LOGIQUE**

**PENSÉE PRATIQUE**



**Rudolf STEINER**

Steiner n'était pas un philosophe abstrait, mais un réaliste d'éducation scientifique... Je ne me souviens pas d'avoir jamais vu un homme aussi impressionnant. Lorsque je me fus habitué à la singularité de son apparence, je compris combien il était simple et humble... et pourquoi son visage m'avait tant impressionné. C'était comme si ce visage n'était pas assez grand pour contenir l'intensité de son expression spirituelle.

R. Landau

(dans: «Dieu est mon aventure»)

Examiner sans préjugés l'œuvre gigantesque de Steiner, c'est découvrir un des plus grands penseurs de tous les temps. Cet esprit prodigieux dominait les sciences modernes aussi bien que les connaissances classiques. Mystique, Steiner ne l'était pas plus qu'Albert Einstein. Il était avant tout un homme de science ayant le courage de pénétrer les secrets de la vie.

Russel W. Davensport

(dans: «The Dignity of Man»)

RUDOLF STEINER

CONNAISSANCE  
LOGIQUE  
PENSÉE PRATIQUE

10 conférences  
faites dans différentes villes  
en 1903, 1908, 1909

Traduction  
Georges Ducommun

Editions Anthroposophiques Romandes  
11, rue Verdaine, 1204 Genève/Suisse  
1985

Traduction faite d'après notes et sténogrammes non revus par l'auteur.

Titres des éditions originales:

- Conférences I à III: *Spirituelle Seelenlehre une Weltbetrachtung* (ex G.A. 52).
- Conférences IV à VIII: *Die Beantwortung von Welt- und Lebensfragen durch Anthroposophie* (ex G.A. 108).
- Conférence IX: *Wo und wie findet man den Geist* (ex. GA 57).
- Conférence X: *Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe*, N° 78 de 1982/3.

© 1985. Tous droits réservés by  
Editions Anthroposophiques Romandes

Traduction autorisée par la Rudolf Steiner-  
Nachlassverwaltung Dornach/Suisse

Imprimé en Suisse  
Schüler SA, Bienne

ISBN  
2-88189-003-2

## TABLE DES MATIÈRES

### CONNAISSANCE

<i>Première conférence, Berlin, 27 novembre 1903</i> .....	7
Les bases d'une théorie de la connaissance relative à la théosophie (I)	
<i>Deuxième conférence, Berlin, 4 décembre 1903</i> .....	23
Les bases d'une théorie de la connaissance relative à la théosophie (II)	
<i>Troisième conférence, Berlin, 17 décembre 1903</i> .....	40
Les bases d'une théorie de la connaissance relative à la théosophie (III)	

### LOGIQUE

<i>Quatrième conférence, Munich, 20 mars 1908</i> .....	58
De la philosophie en général	
<i>Cinquième conférence, Munich, 8 novembre 1908</i> .....	68
Philosophie et logique formelle.	
<i>Sixième conférence, Berlin, 20 octobre 1908</i> .....	91
Logique formelle (Logique I)	
<i>Septième conférence, Berlin, 28 octobre 1908</i> .....	103
Jugements analytiques et jugements synthétiques. (Logique II)	
<i>Huitième conférence, Berlin, 13 novembre 1908</i> .....	114
L'élaboration des concepts et le système des catégories chez Hegel.	

### PENSÉE PRATIQUE

<i>Neuvième conférence, Berlin, 11 février 1909</i> .....	128
La culture pratique de la pensée.	
<i>Dixième conférence, Nuremberg, 13 février 1909</i> .....	144
La culture pratique de la pensée.	
Notes .....	175
Ouvrages de Rudolf Steiner disponibles en langue française .....	180

## AVIS AU LECTEUR

Au sujet de ces publications privées, Rudolf Steiner s'exprime de la manière suivante dans son autobiographie «Mein Lebensgang» (chapitres 35 et 36, mars 1925):

«Le contenu de ces publications était destiné à la communication orale, non à l'impression (...).

Nulle part il n'est rien dit qui ne soit uniquement le résultat de l'anthroposophie, qui est en train de s'édifier. (...) Le lecteur de ces publications privées peut pleinement les considérer comme une expression de l'anthroposophie. C'est pourquoi on a pu sans scrupule déroger à l'usage établi qui consistait à réserver ces textes aux membres. Il faudra seulement s'accommoder du fait que dans ces sténogrammes, que je n'ai pas revus, il se trouve des erreurs.

On ne reconnaît *la capacité de juger du contenu d'une telle publication privée* qu'à celui qui remplit les conditions préalables à un tel jugement. Pour la plupart de ces publications figurent *au moins* parmi ces conditions la connaissance de l'enseignement anthroposophique sur l'homme et le cosmos et celle de l'histoire selon l'anthroposophie, telle qu'elle découle des communications provenant du monde de l'esprit.»

## CONNAISSANCE

LES BASES  
D'UNE THÉORIE DE LA CONNAISSANCE  
RELATIVE À LA THÉOSOPHIE (I)

Berlin, 27 novembre 1903

A l'évocation du mot «théosophie»\* nos contemporains se contentent de sourire, vous l'avez sans doute déjà remarqué. Vous n'ignorez pas que ceux qui se considèrent aujourd'hui comme les représentants de la mentalité scientifique ou invoquent leur culture philosophique estiment que la théosophie n'est rien d'autre qu'une agitation de dilettantes animés par une croyance fantaisiste. C'est avant tout du côté des savants que le théosophe passe pour un illuminé adonné à une vision singulière du monde, uniquement parce qu'il n'a jamais eu l'occasion de se familiariser avec les vrais fondements de la connaissance. Quoi qu'il en soit, les milieux scientifiques considèrent d'emblée que le théosophe est dépourvu de toute culture philosophique ou que, s'il en possède une, il ne pourrait s'agir que d'un amateurisme superficiel.

Les présentes conférences ne sont pas consacrées directement à la théosophie, sujet déjà traité en de nombreuses occasions. Il s'agit aujourd'hui d'engager une discussion avec la philosophie de l'Occident afin de voir comment se comporte le monde scientifique et quelle pourrait être son attitude à l'égard de la théosophie. Nous devons réfuter le préjugé selon lequel tout

théosophe serait nécessairement un amateur sans aucune culture scientifique. Les philosophes de tous bords — et les courants sont nombreux — ne cessent d'affirmer que la mystique est une attitude obscure faite de sentimentalité et d'allégories, et que la théosophie n'ajoute rien qui puisse favoriser la culture d'une pensée méthodique et rigoureuse. Si elle en était capable, elle se rendrait compte dans quelle voie nébuleuse elle se trouve engagée. Elle comprendrait que la mystique ne peut prendre racine que dans la tête de gens farfelus. — Tel est ce préjugé bien connu!

Je ne désire pas engager de polémique. Non parce que cela serait en contradiction avec la mentalité théosophique, mais parce que, me référant à ma propre formation philosophique, je peux affirmer que loin d'être un simple amateurisme la théosophie est fondée sur une conviction qui peut servir de base à une discussion sérieuse. Je puis bien comprendre que toute personne ayant assimilé la philosophie occidentale et disposant de la gamme complète des arguments scientifiques puisse éprouver quelques difficultés à considérer la théosophie autrement que ce qu'en disent les préjugés. Quiconque vient de la philosophie et des sciences aura beaucoup plus de mal à se familiariser avec la théosophie que celui qui l'aborde avec bon sens, avec un sentiment naturel, naïf, peut-être même religieux, et qui éprouve le besoin d'y chercher la réponse à certaines énigmes de l'existence. Car cette philosophie occidentale place tellement d'obstacles sur le chemin de ses disciples, leur propose tellement de jugements qui semblent contredire la théosophie, qu'il leur devient presque impossible de s'y intéresser.

Certes, c'est avec discrétion que la littérature théosophique engage les discussions philosophiques avec

les sciences contemporaines. C'est pourquoi j'ai décidé de faire quelques conférences à ce sujet, afin d'expliquer les fondements d'une théorie de la connaissance relative à la théosophie. Vous aurez ainsi l'occasion de vous familiariser avec les concepts et le contenu de la philosophie moderne. Et, si vous la considérez pour ce qu'elle a d'authentique et profond, vous verrez en fin de compte les fondements de la connaissance théosophique éclore à partir de la philosophie de l'Occident, — mais il faudra vraiment patienter jusqu'au bout. — Nous n'userons point d'une quelconque manipulation dialectique des concepts.

Dans la mesure où le permettent ces quelques conférences, nous ferons appel à toute la gamme des éléments que le savoir de nos contemporains met à notre disposition. Nous aurons recours à tout ce qui permet, même aux gens qui ne veulent rien en savoir, de comprendre que l'accession à une conception du monde supérieur est affaire d'expérience.

A une autre époque, ce que j'ai à exposer n'aurait pas pu être dit de la même façon. Il est aujourd'hui nécessaire d'avoir consulté Kant, Locke, Schopenhauer, mais aussi des auteurs plus récents comme Eduard von Hartmann et son disciple Arthur Drews, ou le spécialiste de la théorie de la connaissance Volkelt, ou encore Otto Liebmann et le rationaliste rigoureux Eucken. Quiconque les a étudiés, s'est familiarisé avec les diverses nuances scientifiques et philosophiques de l'époque révolue et actuelle, se rendra compte — et c'est là ma conviction profonde — qu'une compréhension vraie et sincère de cette évolution de la philosophie ne nous éloigne pas de la théosophie, mais au contraire nous y conduit inévitablement. Toute personne ayant approfondi la philosophie doit nécessairement aboutir à la théosophie.

Je n'aurais peut-être pas besoin de faire cet exposé si la pensée contemporaine dans son ensemble n'était placée sous l'influence prépondérante d'un philosophe. On convient généralement que par son élévation spirituelle Emmanuel Kant a doté la philosophie d'un fondement scientifique. On dit aussi que sa conquête sur le plan de la connaissance est inébranlable. Celui qui n'a pas étudié Kant, affirme-t-on, reste en marge de toute discussion philosophique. Vous pouvez parcourir les différents courants: Herbart, Fichte, Schelling, Hegel, passer de Schopenhauer à Eduard von Hartmann, — toutes ces démarches demeurent inaccessibles sans la pensée de Kant. L'élargissement auquel aspire la philosophie du XIXe siècle se heurte, au milieu des années soixante-dix, à l'exhortation de Zeller, de Liebmann puis de Friedrich Albert Lange: «Retour à Kant!» — Et les professionnels de la philosophie pensent que pour avoir droit de parole en ce domaine il faut obligatoirement se référer à la pensée de Kant.

Kant a marqué de son sceau l'ensemble de la philosophie du XIXe siècle et du présent. Mais il a suscité tout autre chose que ce qu'il préconisait. Il l'a d'ailleurs exprimé en disant qu'il pensait avoir réalisé un exploit égal à celui de Copernic, qui avait inversé la conception astronomique du monde en délogeant la terre de sa position centrale pour lui substituer un autre corps que l'on avait auparavant imaginé en circulation: le soleil. Pour Kant, l'être humain et son pouvoir cognitif sera désormais au centre de la vision physique de l'univers. Il inverse en quelque sorte la vision que l'on peut avoir du monde. La plupart des penseurs du XIXe siècle estiment que ce retournement s'impose. Pour comprendre cette philosophie, il faut

connaître les hypothèses sur lesquelles elle est échafaudée. Pour accéder à ce qui émane de la philosophie kantienne, il faut savoir sur quelles bases elle repose. Si nous saisissons comment Kant est arrivé à la conclusion que nous ne pouvons en fin de compte jamais connaître l'«en soi» des choses, puisque tout ce que nous connaissons n'est que manifestation, alors le développement de la philosophie du XIXe siècle nous devient accessible. Du même coup la clarté se fait sur les objections que l'on peut émettre à l'égard de la théosophie et sur l'attitude à adopter à son sujet.

Vous savez sans doute que la théosophie est fondée sur une expérience suprasensible. Elle dit que ses connaissances découlent d'une expérience qui s'étend au-delà de l'expérience sensorielle. Nous pouvons voir que cette connaissance-là est aussi valable que celle issue de nos sens, et que les descriptions faites par la théosophie au sujet du monde astral, etc. etc..., sont aussi réelles que les objets sensibles perçus par nos sens. La source de connaissance à laquelle se réfère la théosophie est de nature suprasensible. Lisez, par exemple, «Le plan astral» de Leadbeater<sup>1</sup>, et vous verrez que sur le plan astral les choses sont aussi réelles que les fiacres et les chevaux dans les rues de Londres. En disant cela, nous voulons souligner combien ce monde-là est une réalité pour quiconque le connaît. Le philosophe moderne ne manquera pas d'objecter: Certes, mais tu te trompes quand tu penses qu'il s'agit effectivement d'une réalité. La philosophie du XIXe siècle n'a-t-elle pas prouvé que ce que nous nommons notre *expérience* n'est à vrai dire rien d'autre que notre *représentation*? Le firmament étoilé, lui aussi, n'est que notre représentation. — Ce point est pour elle l'acquis le plus ferme qui soit. Le fait qu'il

s'agisse là de notre seule représentation et qu'hors d'elle il n'y ait pas de connaissance constituée pour Eduard von Hartmann<sup>2</sup> la vérité la plus évidente. Penser d'une expérience qu'elle est «réelle» revient à souscrire au réalisme naïf. En envisageant de la sorte le monde, est-il possible de décider quelle valeur attribuer à l'expérience? Voilà le grand résultat auquel est parvenu le kantianisme: le monde autour de nous ne saurait être autre chose que notre *représentation*.

Comment Kant en est-il arrivé là? Sa philosophie s'inspire de ses prédécesseurs. Lorsque Kant était encore jeune, toutes les écoles philosophiques portaient la marque de la pensée de Christian Wolff<sup>3</sup>. Cette philosophie faisait la distinction entre la connaissance expérimentale que nous acquérons grâce aux impressions sensorielles, et la connaissance fondée sur la raison pure. Notre compréhension des choses de la vie courante nous vient exclusivement des expériences; mais il existe encore d'autres choses qui relèvent de la connaissance supérieure, découlent de la raison pure, en l'occurrence les âmes humaines, la liberté du vouloir, les questions relatives à l'immortalité et à l'entité divine.

Les sciences que l'on appelle empiriques s'intéressent aux domaines des sciences naturelles, de la physique, de l'histoire, etc... Comment l'astronome acquiert-il ses connaissances? En dirigeant son regard vers les étoiles et en déduisant de l'observation les lois correspondantes. Dans ce cas, il est donc nécessaire d'ouvrir ses sens vers le monde extérieur. Personne n'oserait jamais prétendre que ces lois découlent de la raison pure. La connaissance ainsi acquise résulte de ce que nous voyons. La vie pratique, l'expérience conduisent à des connaissances empiriques. Peu importe

que nous les introduisons dans un système scientifique ou non: il s'agit toujours de connaissances expérimentales. Personne n'est capable de décrire un lion en se référant à la seule raison. Par contre, Wolff suppose que ce que nous sommes, nous pouvons le tirer de la raison pure. Il affirme que notre psychologie procède de la raison, que l'âme doit avoir un libre vouloir, qu'elle doit être raisonnable, etc... C'est pourquoi Wolff appelle la science qui traite des aspects supérieurs de la psychologie une «psychologie rationnelle». La question de savoir s'il existe pour l'univers un début et une fin ne peut être résolue qu'au moyen de la raison pure. Ce problème relève de la «cosmologie rationnelle». Sur la base de l'expérience pratique, personne n'est en mesure de se prononcer sur l'opportunité de l'univers, car ce problème n'est pas du domaine de l'observation. Toutes ces questions relèvent de la cosmologie rationnelle. Puis il existe une science concernant Dieu, concernant le projet divin. Cette science est également basée sur la raison: la «théologie rationnelle» ou métaphysique.

Kant évolua à une époque où la philosophie avait précisément cette orientation. Dans ses premiers écrits, vous le découvrirez adepte de la philosophie de Wolff. Vous le verrez convaincu qu'il existe une psychologie rationnelle, une théologie rationnelle, etc. etc... Il développa une preuve dont il affirme qu'elle est la seule preuve possible de l'existence de Dieu. Puis il fit la connaissance d'un courant de pensée qui le bouleversa. Il s'initia à la philosophie de David Hume<sup>4</sup> et put dire par la suite qu'elle l'avait sorti d'une somnolence dogmatique. — Que nous propose cette philosophie? Hume dit: nous voyons le soleil se lever le matin et se coucher le soir. Cette constatation, nous la

faisons tous les jours. Nous savons aussi que tous les peuples observent le lever et le coucher du soleil et donc qu'ils font la même expérience que nous. Alors nous prenons l'habitude de croire que cela devra se dérouler éternellement de la même manière.

Voici un autre exemple. Nous voyons que les rayons du soleil tombent sur une pierre. Nous croyons que c'est la chaleur solaire qui réchauffe la pierre. Que se passe-t-il au juste? Nous percevons d'abord la chaleur du soleil et ensuite la pierre réchauffée. Que constatons-nous? Seulement que deux faits se succèdent. Et lorsque nous faisons l'expérience que les rayons du soleil chauffent la pierre, nous avons déjà formé le jugement que la chaleur solaire est la cause de ce réchauffement de la pierre. Or Hume dit: Il n'existe rien pouvant nous révéler autre chose que la succession des faits. Nous prenons l'habitude de croire qu'il existe un lien de cause à effet. Mais cette croyance n'est qu'une accoutumance, et tous les concepts de causalité inventés par l'homme reposent sur une expérience semblable. L'homme voit une boule en heurter une autre et constate qu'il se produit un mouvement; il s'habitue alors à dire que cela répond à une loi. A vrai dire, dans ce cas il ne saurait être question d'une compréhension authentique du phénomène.

Qu'est-ce qu'une connaissance tirée de la raison pure? D'après Hume, ce ne serait rien d'autre qu'une synthèse de différents faits. Nous avons à établir un rapport entre les faits qui se déroulent dans le monde. Cela répond aux habitudes intellectuelles de l'homme, à son besoin de penser. Il nous est interdit d'aller au-delà de ce penser. Nous n'avons pas le droit de dire que les choses contiennent un élément les reliant entre elles selon des lois. Nous pouvons tout au plus affir-

mer que les choses et les événements défilent devant notre regard. Pour ce qui est du «en soi» des choses, par contre, il ne nous est pas permis d'évoquer de tels liens.

Comment pouvons-nous prétendre que les choses nous révèlent plus que ce que l'expérience nous permet de constater? Comment pouvons-nous dépasser la seule expérience et attribuer au plan expérimental une cohésion due à l'intervention d'une entité divine, dès lors que nous ne sommes pas disposés à invoquer autre chose que les pensées habituelles?

Cette conception eut pour effet d'arracher Kant à sa somnolence dogmatique. Il se demanda: existe-t-il quelque chose qui aille au-delà de l'expérience? Quelles connaissances l'expérience nous offre-t-elle? Nous donne-t-elle une connaissance sûre? Bien entendu, Kant répond immédiatement par la négative à cette question. Il dit: même si vous avez vu cent mille fois le soleil se lever, vous n'avez pas le droit d'en conclure qu'il se lèvera encore demain. Il pourrait en être autrement. Etant donné que vos conclusions reposent uniquement sur l'expérience, il se pourrait qu'à l'occasion celle-ci suscite en vous une conviction différente. L'expérience ne peut jamais fournir de connaissances irrémédiables et sûres.

Je sais par expérience que le soleil réchauffe la pierre. Mais je n'ai pas le droit d'affirmer qu'il doit obligatoirement la réchauffer. Tant que toutes nos connaissances prennent appui sur l'expérience, elles ne seront jamais affranchies d'une certaine insécurité. Il n'existe donc aucune connaissance empirique irréversible. Kant s'efforça alors de scruter le fond de ce problème. Il chercha une issue. Durant la première période de son existence, il avait pris l'habitude de

croire à la connaissance. Mais la pensée de Hume l'avait convaincu qu'il n'existe aucune certitude. N'y aurait-il pas quelque part quelque chose qui permette d'affirmer l'existence d'une connaissance irrémédiable et certaine? Si, dit-il, il existe des jugements sûrs: les jugements mathématiques. Ou alors, le jugement mathématique serait-il semblable au jugement disant que le soleil se lève le matin et se couche le soir?

Prenons le cas du jugement suivant: les trois angles d'un triangle totalisent cent quatre-vingts degrés. La preuve établie pour un seul triangle est valable pour tous les triangles. La nature même de la preuve démontre que cette dernière s'applique à tous les cas possibles. C'est là une caractéristique de toutes les preuves mathématiques. Personne ne peut douter que la somme des angles d'un triangle fasse cent quatre-vingts degrés. Cela serait même valable pour les martiens ou les habitants de Jupiter s'ils possédaient des triangles. Autre exemple: jamais deux fois deux ne pourra donner autre chose que quatre. Cela est une vérité immuable et apporte la preuve qu'il existe des connaissances ayant une certitude absolue. Dès lors, le problème ne consiste pas à s'interroger si de telles connaissances existent, mais de se demander comment il est possible d'élaborer de tels jugements.

Et maintenant, voyons la question fondamentale de Kant: Comment de tels jugements absolument certains sont-ils possibles? Comment parvient-on à la connaissance mathématique? — Kant dit des jugements et connaissances puisés de l'expérience que ce sont des jugements et connaissances *a posteriori*. Par contre le jugement: la somme des angles d'un triangle fait cent quatre-vingts degrés, est un jugement qui précède toute expérience, donc un jugement *a priori*.

Je puis me représenter mentalement un triangle et en apporter la preuve pour, ensuite, lorsque j'en rencontre un, dire que ses trois angles doivent totaliser cent quatre-vingts degrés. Toute la connaissance supérieure dépend de la possibilité d'émettre des jugements fondés sur la raison pure. Comment de tels jugements *a priori* sont-ils possibles? Nous avons vu qu'un jugement comme celui qui fixe à cent quatre-vingts degrés la somme des angles d'un triangle s'applique à tous les triangles. L'expérience doit se conformer à mon jugement. Lorsque je trace une ellipse et que j'observe l'espace cosmique, je découvre qu'une planète se déplace selon ce parcours elliptique. La planète obéit au jugement que j'ai élaboré au niveau de la connaissance pure. Le jugement consécutif à une démarche strictement idéale est alors confronté avec la réalité. Kant s'interroge: Ce jugement, l'ai-je puisé de l'expérience? A n'en pas douter, un tel jugement idéal n'équivaut à aucune réalité expérimentale. L'ellipse, le triangle n'ont aucune réalité expérimentale, mais la réalité se soumet à ce genre de jugements. Pour détenir effectivement la réalité, je dois affronter l'expérience pratique. Mais lorsque je connais le genre de lois en vigueur, alors je détiens une connaissance qui précède toute expérience. La loi de l'ellipse ne se déduit pas de la réalité; je l'élabore moi-même au niveau de l'esprit. Dans les écrits de Kant<sup>3</sup>, on trouve la remarque suivante: «Même si toute notre connaissance commence *avec* l'expérience, elle ne découle néanmoins pas entièrement *de* cette expérience.» La connaissance acquise, c'est moi qui l'introduis dans l'expérience! L'esprit de l'homme est ainsi fait que l'ensemble de son expérience ne saurait déborder le cadre des lois qu'il connaît. L'individu est

nécessairement amené à développer lui-même ces lois. Ensuite, une fois qu'il sera confronté à l'expérience, celle-ci devra se conformer à ces lois.

Choisissons un exemple: Supposons que nous portions des lunettes bleutées. Autour de nous tout sera bleu. Les objets se présenteront sous différentes nuances de bleu. Peu nous importe pour le moment la vraie réalité. Dès lors que les lois élaborées par mon esprit s'étendent sur l'ensemble du monde expérimental, celui-ci doit s'y conformer. Ce serait une erreur de prétendre que le jugement «deux fois deux font quatre» soit puisé de l'expérience. C'est ma constitution spirituelle qui veut que deux fois deux fassent toujours quatre. Mon esprit est fait de telle sorte que les trois angles d'un triangle totalisent toujours cent quatre-vingts degrés. Voilà comment Kant justifie les lois en les ramenant à la nature même de l'individu. Le soleil réchauffe la pierre. Chaque effet a une cause. Il s'agit, là encore, d'une loi de mon esprit. Et, lorsque le monde se présente sous la forme d'un chaos, je lui oppose les lois élaborées par mon esprit. Je considère le monde comme un collier de perles. C'est moi qui fais du monde un mécanisme soumis à la connaissance. — Nous voyons maintenant comment Kant est parvenu à trouver une méthode de connaissance aussi précise. Tant que l'esprit humain est organisé comme il l'est, toute la réalité, même si elle se modifie au cours de la nuit, doit pouvoir se conformer à cette organisation. Tant que les lois de mon esprit demeurent ce qu'elles sont, ces réalités ne sauraient changer en ce qui me concerne. Le monde étant ce qu'il est, nous ne le connaissons que dans la mesure où il est accessible aux lois de notre esprit.

Vous voyez maintenant le sens qu'il convient

d'attribuer à la remarque: Kant a inversé toute la théorie de la connaissance. Précédemment on supposait que l'homme apprenait tout de la nature. Maintenant, par contre, c'est l'esprit humain qui prescrit à la nature les lois auxquelles elle doit obéir. Pour Kant tout tourne autour du point central qu'est l'esprit humain, à l'image de Copernic qui fit tourner la terre autour du soleil.

Il existe encore un autre élément permettant de démontrer que l'homme ne peut jamais dépasser l'expérience. Vous verrez que cela s'accorde parfaitement avec la pensée kantienne, bien que l'on puisse croire à une contradiction. Pour Kant, les concepts n'ont aucun contenu. Deux fois deux font quatre constitue un jugement vide tant que l'on ne sous-entend pas des haricots ou des petits pois. «Chaque effet a une cause» est un jugement formel, tant qu'il ne se réfère pas à un contenu expérimental précis. Les jugements expriment mon anticipation qui peut ensuite être appliquée au monde extérieur. «La contemplation, privée de concepts, est aveugle — les concepts, privés de contemplation, sont vides.»<sup>6</sup> Nous pouvons toujours imaginer des millions d'ellipses, elles ne correspondront jamais à une réalité tant que nous ne l'aurons pas découverte dans le tracé qu'empruntent les planètes. Tout doit être confirmé par l'expérience. Certes, nous pouvons trouver des jugements a priori, mais ils ne sont utilisables que s'ils se recourent avec l'expérience.

Dieu, la liberté, l'immortalité sont des données auxquelles nous pouvons toujours consacrer nos cogitations: aucune expérience ne nous permettra de les connaître. Il est donc totalement inutile de vouloir les comprendre par le raisonnement. Les concepts a

priori ne sont valables que dans les limites où s'étend notre expérience. Nous disposons d'une science de l'a priori, certes, mais elle nous dit seulement comment doit être l'expérience, dans la mesure où elle est réalisable. Nous pouvons en quelque sorte emprisonner l'expérience dans un réseau, mais nous ne pouvons pas définir quelle doit être la loi de cette expérience. Nous ignorons tout de la « chose en soi », et comme Dieu, la liberté et l'immortalité procèdent de cette « chose en soi », nous ne pouvons rien en savoir. Nous ne voyons jamais les choses comme elles sont, mais nous les voyons telles que notre organisation nous oblige à les voir.

En surmontant le réalisme naïf, Kant a instauré l'idéalisme critique. Ce qui obéit à la causalité n'est en aucun cas la « chose en soi ». Ce qui se soumet à mon œil ou à mon oreille doit d'abord faire une impression sur ces organes, en l'occurrence les perceptions et les sensations. Ces manifestations sont les effets des « choses en soi » dont j'ignore tout. Ces dernières produisent une quantité d'effets que j'insère dans un monde structuré selon certaines lois. Je me construis un organisme fait de sensations. Mais ce qui demeure à l'arrière-fond se soustrait à mon entendement. Ce n'est autre chose que l'ensemble des lois que mon esprit a introduit dans les sensations. Je ne puis savoir ce qui se cache derrière la sensation. De ce fait, le monde qui m'entoure est strictement subjectif. Il n'est rien d'autre que ce que je construis moi-même.

L'évolution de la psychologie au XIXe siècle semble entièrement approuver Kant. Prenez les conclusions auxquelles est parvenu le célèbre physiologue Johannes Müller<sup>7</sup>. Il a élaboré la loi des énergies sensorielles spécifiques. Elle dit que chaque organe a sa

propre manière de réagir. La lumière qui pénètre dans l'œil produit un effet lumineux. A la pression l'œil réagit toujours par une sensation de lumière. Müller en déduit que le contenu de mes perceptions ne dépend pas des choses extérieures mais de mon œil. A tout processus inconnu, l'œil répond en engendrant une qualité colorée, par exemple le bleu. Or le bleu n'existe nulle part dans l'espace. Un processus agit sur nous et engendre le sentiment de « bleu ». Ce que nous croyons voir en face de nous n'est rien d'autre que l'effet de quelque processus inconnu sur les organes des sens. La psychologie du XIXe siècle dans son ensemble a apparemment entériné cette loi des énergies sensorielles spécifiques. Ceci semble être une confirmation de la pensée kantienne.

Au sens plein du mot cette conception peut être qualifiée d'illusionisme. Personne ne sait ce qui agit au dehors et produit les sensations. C'est à partir de notre vie intérieure que nous construisons notre monde expérimental selon les lois de notre esprit. Jamais rien d'autre ne peut nous toucher tant que notre organisation est ainsi faite. Voilà comment se présente la vision kantienne soutenue par la physiologie. C'est ce que nous appelons l'idéalisme critique de Kant. Schopenhauer<sup>8</sup> ne développe pas d'autre pensée en disant que les gens croient être entourés du firmament étoilé et du soleil. Or, cela n'est que notre propre représentation. C'est nous qui créons nous-mêmes ce monde. — Et Eduard von Hartmann ajoute qu'il s'agit là de la vérité la plus invulnérable qui soit, et qu'aucune puissance ne saurait ébranler cette affirmation. — Voilà ce que dit la philosophie occidentale. Elle ne s'est jamais demandé comment naît une expérience. Pour pouvoir s'en tenir au réalisme, il faut

savoir comment l'expérience est engendrée. Une telle démarche conduit alors à l'idéalisme critique. La vision de Kant est un idéalisme transcendantal, c'est-à-dire qu'il ignore tout de l'authentique réalité, ne sait rien de la «chose en soi», mais ne connaît que le monde des représentations. Il dit: avec mon monde des représentations je dois me référer à quelque chose qui m'est inconnu. Et dire que cette vision des choses serait inébranlable!

Cet idéalisme transcendantal est-il vraiment inébranlable? La «chose en soi» se soustrait-elle à notre connaissance? S'il en était ainsi, on ne pourrait plus parler d'une connaissance supérieure. Car si la «chose en soi» n'était qu'illusion, nous n'aurions pas le droit de parler d'entités supérieures. Là se situe d'ailleurs une objection souvent émise à l'encontre de la théosophie. On nous reproche le fait de parler d'entités supérieures.

Nous verrons lors de notre prochaine conférence comment approfondir ces problèmes.

## II

### LES BASES D'UNE THÉORIE DE LA CONNAISSANCE RELATIVE À LA THÉOSOPHIE (II)

Berlin, 4 décembre 1903

La semaine dernière j'avais introduit notre série de conférences en mentionnant que la philosophie contemporaine, plus particulièrement l'allemande, propose une théorie de la connaissance qui suscite pas mal de difficultés chez ses adeptes lorsque ceux-ci cherchent à se familiariser avec la conception théosophique du monde. J'avais également annoncé que j'allais m'efforcer de dresser un tableau de cette théorie de la connaissance, de cette vision philosophique moderne, afin de montrer que toute personne engagée dans cette voie éprouvera quelques difficultés à se familiariser avec la théosophie.

Dans l'ensemble, les théories de la connaissance issues du kantianisme sont excellentes et exactes. A partir de leur point de vue, on ne voit cependant pas comment l'individu peut accéder à la moindre connaissance des êtres ayant une nature différente de la sienne, et, plus généralement, accéder à la nature authentique des êtres. L'étude du kantianisme nous a permis de voir que cette conception est amenée à tirer la conclusion suivante: tout ce qui forme notre entourage n'est que manifestation, n'est qu'une représentation de nous-mêmes. Tout ce qui nous entoure n'a rien de réel, mais obéit aux lois de notre esprit; ce

monde est dominé par les lois que nous-mêmes prescrivons à notre entourage. J'avais rappelé qu'une lunette bleutée nous amène nécessairement à voir l'ensemble du monde dans la nuance correspondante. D'après Kant, l'homme voit toujours le monde selon la tonalité que lui impose son organisme, quelle que soit au vrai la réalité extérieure. Il en résulte que nous n'avons pas le droit de parler d'une « chose en soi », mais seulement d'un monde des apparences teinté subjectivement. Si tel est le cas, alors tout ce qui m'entoure — la table, les chaises, etc. etc... — n'est que représentation de mon esprit; car pour moi tous ces objets n'existent que dans la mesure où je les perçois, dans la mesure où je donne à ces perceptions une forme découlant de mes propres lois spirituelles et que je leur impose ces lois. Je suis incapable de dire s'il existe autre chose qui s'ajouterait à ma perception de la table et des chaises. C'est au fond à cette conclusion qu'aboutit la démarche intellectuelle de Kant.

Une telle conception est incompatible avec l'idée de vouloir pénétrer jusqu'au cœur de la nature authentique des choses. La théosophie pense non seulement que nous pouvons connaître la nature physique des choses, mais également que nous pouvons accéder à leur nature spirituelle; elle affirme d'une part que nous disposons d'une connaissance du monde corporel qui nous entoure, mais d'autre part aussi que nous pouvons faire l'expérience de ce qui est purement spirituel. Il existe un livre très significatif et qui porte le sceau de la conception théosophique du monde. Écrit peu de temps avant la naissance du kantianisme, cet ouvrage fut publié en 1766<sup>9</sup>. J'en citerai un passage pour vous montrer comment son auteur décrit ce que l'on nommera par la suite le kantia-

nisme. On peut affirmer que ce livre aurait pu être rédigé par un théosophe. On y lit que l'homme n'est pas seulement en rapport avec le monde corporel autour de lui, mais qu'en plus de cette appartenance au monde physique il fait aussi partie d'un monde spirituel, chose que l'on arrivera sans doute à prouver scientifiquement; et par ailleurs que le genre de liens qu'il entretient avec ce monde-là peut être établi scientifiquement. Sous bien des aspects il s'agit là d'une excellente démonstration équivalant pratiquement à une preuve, ou tout au moins permettant de penser que celle-ci pourra être apportée plus tard: « Ni où ni quand, mais je sais que l'âme humaine est en rapport avec d'autres âmes, qu'elles agissent réciproquement les unes sur les autres, et qu'elles échangent des impressions dont l'homme n'a aucune conscience tant que tout se déroule normalement. » Puis cet autre passage: « Il s'agit souvent de sujets de la même espèce, incapables d'exprimer des idées venant d'un autre monde, et de ce fait toute pensée relative à l'esprit est telle qu'elle ne saurait accéder à la nature de l'esprit »... etc...

L'homme doué d'une capacité intellectuelle moyenne ne peut pas avoir conscience de l'esprit; mais, selon l'auteur, il faut tout de même supposer la possibilité d'une vie en commun avec un monde spirituel. Il est certain que la théorie de la connaissance de Kant est incompatible avec une telle vision des choses. Or celui qui a exposé les fondements d'une telle conception n'est autre qu'Emmanuel Kant lui-même. Nous constatons donc qu'un revirement s'est opéré dans sa pensée. En effet, après avoir écrit tout cela en 1766, il développera, quatorze ans plus tard, une théorie de la connaissance qui rend impossible toute approche de la théosophie.

Notre philosophie moderne repose précisément sur ce kantianisme. Elle se diversifie en plusieurs courants, ceux allant de Herbart, Schopenhauer, Otto Liebmann, Johannes Volkelt jusqu'à Friedrich Albert Lange. Quelle que soit la nuance, nous avons chaque fois affaire à une démarche épistémologique portant la marque de Kant: la connaissance se limite aux manifestations; nous ne sommes confrontés qu'avec nos perceptions subjectives et de ce fait ne pouvons jamais percer jusqu'à la nature profonde, jusqu'à la racine même de la « chose en soi ».

Maintenant je désire vous présenter tout ce qui s'est progressivement développé au cours du XIXe siècle et que nous pouvons considérer comme la théorie de la connaissance kantienne modifiée. J'aimerais montrer comment s'est dégagée l'actuelle théorie de la connaissance, celle-là même qui condescend, non sans un certain orgueil, à toiser du regard quiconque croit que l'on peut accéder à la connaissance. J'aimerais montrer comment s'échafaude une théorie de la connaissance s'inspirant de la pensée de Kant. Tous les acquis de la science constituent apparemment autant de preuves favorables à la théorie kantienne. Celle-ci semble être construite avec tellement de rigueur qu'il devient impossible de lui échapper. Aujourd'hui, nous allons étudier cette démarche, et la prochaine fois nous verrons ce que nous pouvons en faire.

La physique elle-même semble nous démontrer en toutes circonstances qu'il n'existe pas de réalité là où l'homme naïf croit en découvrir. Voyons par exemple le son. Vous savez que le son qui frappe notre oreille provient d'une vibration de l'air au-dehors de cet organe. Il y a donc un processus extérieur: la vibration des particules de l'air. Cette vibration pénètre

dans notre oreille, fait vibrer notre tympan et ce mouvement se prolonge jusque dans notre cerveau. C'est là que nous percevons ce que nous appelons le son. On dit que le monde serait muet. Pour accéder à l'expérience sonore, il faut que ce mouvement extérieur soit capté par notre oreille et que les vibrations en question soient transformées. Le représentant de la théorie de la connaissance peut alors aisément conclure: Le son n'est rien d'autre que ce qui existe en toi-même et si tu élimines cette expérience, il ne reste plus que de l'air en mouvement.

Il n'en est pas autrement pour les couleurs et la lumière que nous rencontrons dans le monde extérieur. Le physicien attribue la couleur à une vibration de l'éther qui remplit tout l'univers. Chaque fois que nous entendons un son, il n'y a en dehors de nous rien d'autre qu'un mouvement de l'air. Comme pour l'air mis en vibration par le son, il s'agit dans le cas de la lumière d'un mouvement ondulatoire de l'éther. Mais les ondulations de l'éther ne sont pas identiques à celles de l'air, des mouvements ondulatoires de l'éther se situent perpendiculairement à la direction empruntée par la progression des ondes. Ce fait a été clairement prouvé par la physique expérimentale. Face à l'impression colorée du « rouge », nous éprouvons une certaine sensation. Nous devons alors nous demander: Que reste-t-il en l'absence d'un œil sensitif? Les couleurs dans l'espace ne seraient en fin de compte que de l'éther en vibration. La qualité de couleur n'existe plus dès que l'œil impressionnable est supposé absent.

Le rouge que vous voyez résulte de 392 à 454 billions d'ondulations à la seconde; pour le violet il en faut de 751 à 757 billions. Cette vitesse prodigieuse dépasse notre entendement. La physique du XIXe siècle

cle a transposé toutes les impressions colorées et lumineuses en ondulations éthériques. Sans œil, la palette des couleurs n'existerait pas. Tout serait d'une obscurité totale. On ne saurait alors parler de qualités colorées dans l'espace. Helmholtz<sup>10</sup> va jusqu'à affirmer que si nous portons en nous la sensation de couleur et de lumière, ou de son, cela ne ressemble en rien à ce qui se déroule en dehors de nous. Ce que nous ressentons ne serait même pas une image de ce qui se déroule autour de nous. La qualité colorée du rouge, par exemple, que nous connaissons n'a aucune ressemblance avec les 420 billions d'ondulations à la seconde. C'est pourquoi Helmholtz conclut: Ce qui entre effectivement dans notre conscience n'est pas une image, mais tout au plus un simple signe.

Les physiiciens considèrent toujours que l'espace et le temps existent tels que je les perçois. Selon eux, ma sensation de couleur correspond à un mouvement dans l'espace. Il en est de même pour la notion de temps lorsque j'ai successivement la sensation du rouge, puis celle du violet. Dans les deux cas, il s'agit de processus subjectifs se déroulant en moi. Ils viennent à la suite l'un de l'autre. Dans le monde extérieur, les ondulations se succèdent. Sur ce point, la physique ne va pas aussi loin que Kant. D'après ce dernier, nous sommes incapables de savoir si les « choses en soi » sont de nature spatiale, si elles existent dans l'espace ou se succèdent dans le temps. La seule chose que nous pouvons savoir, c'est que nous sommes organisés de telle sorte que ce qui est de nature spatiale ou non-spatiale doit toujours emprunter la forme du spatial. Nous superposons cette forme à tout ce que nous rencontrons. Pour la physique, par contre, le mouvement ondulatoire doit obligatoirement s'insérer dans l'espace et se dérouler dans le

temps. En disant que l'éther compte 48 billions d'ondulations à la seconde, nous nous référons implicitement aux notions d'espace et de temps. Pour la physique l'espace et le temps existent en dehors de nous. Mais tout le reste n'est que représentations, demeure purement subjectif. Vous pouvez lire dans les ouvrages de physique que, pour quiconque sait ce qui se passe dans le monde extérieur, il n'existe rien d'autre que l'air et l'éther en vibration. La physique semble donc avoir confirmé que tout ce que nous détenons n'existe qu'au niveau de notre conscience et que rien n'existe en dehors d'elle.

Le second aspect découlant des sciences du XIXe siècle nous vient des arguments avancés par la physiologie. Le célèbre physiologue Johannes Müller a inventé la loi des énergies sensorielles spécifiques<sup>11</sup>. Selon cette loi chaque organe réagit par un sentiment déterminé. Lorsque vous frappez l'œil, vous pouvez constater un effet lumineux. Le passage d'un courant électrique produit le même effet. A chaque sollicitation du dehors, l'œil répond conformément à sa nature. Il a la faculté innée de répliquer en toutes circonstances par la production de lumière et de couleur. A l'incursion de la lumière et de l'éther, l'œil réagit par des stimulations lumineuses et colorées.

La physiologie fournit encore d'autres éléments capables de soutenir la thèse subjectiviste. Supposons que nous ayons une sensation tactile. L'homme naïf s'imagine qu'il perçoit directement l'objet. Or, que perçoit-il au juste? se demande le théoricien de la connaissance. La chose en face de moi n'est rien d'autre qu'un assemblage de minuscules particules: les molécules. Elles sont en mouvement. Chaque corps est pris dans un tel mouvement, mais les sens ne peuvent le

percevoir parce que les vibrations sont trop petites. A vrai dire je ne peux saisir que le mouvement, car le corps ne peut pas pénétrer en moi. Que se passe-t-il lorsque nous posons notre main sur un corps? La main exécute un mouvement. Celui-ci se prolonge jusqu'au nerf où il est transformé en une sensation que nous éprouvons, par exemple: chaud, froid, mou, dur. Mais le monde extérieur contient également des mouvements, et lorsque mon sens tactile le heurte, l'organe le transforme en chaleur, froid, mollesse, dureté.

Nous ne pouvons même pas percevoir ce qui se déroule entre nous et un corps, car la surface de l'épiderme est insensible. Lorsqu'elle ne recouvre pas un nerf, elle est incapable de ressentir la moindre sensation. L'épiderme se trouve toujours entre la chose et le corps. L'excitation vient donc d'assez loin puisqu'elle doit traverser l'épiderme. Seul ce qui se transmet au nerf est perceptible. Le corps extérieur demeure hors des limites où se déroule le mouvement. Nous sommes séparés de l'objet, et ce que nous ressentons effectivement est engendré en deçà de l'épiderme. Tout ce qui peut accéder à notre conscience se déroule dans la sphère du corps, en sorte que l'épiderme constitue un barrage. D'après les théories physiologiques, nous devrions donc dire que nous n'intériorisons rien de ce qui se déroule au-dehors, mais que les stimulations des processus nerveux qui se prolongent jusque dans notre cerveau proviennent de processus extérieurs; ceux-ci nous demeurent inconnus. Nous ne pouvons jamais dépasser la frontière que forme notre épiderme. Nous sommes confinés à l'intérieur de l'espace limité par la peau et ne percevons rien d'autre que ce qui se déroule en son intérieur.

Examinons le cas d'un autre organe des sens: l'œil. Passons de l'aspect physique à l'aspect physiologique. Nous voyons que les ondulations se propagent. Elles doivent d'abord pénétrer dans le corps. L'œil est constitué d'une peau, la cornée. Derrière celle-ci nous trouvons la lentille, suivie du cristallin. La lumière doit donc passer par là. Puis elle atteint le fond de l'œil recouvert de la rétine. Si nous supprimons cette dernière, l'œil ne transformerait jamais en lumière l'impulsion reçue. Pour fixer la forme d'un objet, les rayons doivent d'abord pénétrer dans notre œil où l'image sera projetée sur la rétine. C'est la dernière phase consécutive à l'excitation. Ce qui se situe devant la rétine est insensible, et nous ne saurions avoir de perception véritable du processus qui s'y déroule. Seule l'image projetée sur la rétine est perceptible. On pense que là se produisent des modifications chimiques du pourpre rétinien. L'effet dû à l'objet extérieur doit passer par la lentille et le cristallin, puis provoquer une modification de la rétine. Ainsi naît la sensation. Ensuite l'œil projette de nouveau l'image vers l'extérieur; il s'entoure des excitations reçues et les restitue au monde extérieur. Ce qui se déroule dans notre œil n'est pas imputable à l'excitation, mais à un processus chimique.

Les physiologues ne cessent de produire de nouveaux éléments à l'appui de la théorie de la connaissance. Apparemment nous devons donner entièrement raison à Schopenhauer quand il dit: C'est nous-mêmes qui avons créé le firmament étoilé. Il est la transposition des excitations reçues. Nous ne pouvons rien savoir de la «chose en soi».

Voyez-vous, cette théorie de la connaissance confine l'homme aux seules choses, disons aux seules

représentations élaborées par sa propre conscience. Il est enfermé dans les limites de sa conscience. Certes, il peut toujours supposer que, dans le monde, existe quelque chose capable de provoquer en lui des impressions. Mais rien ne saurait pénétrer en lui. Tout ce qu'il ressent, c'est lui-même qui le produit. Nous ne pouvons même pas savoir ce qui se passe à la périphérie. Prenez le cas de l'excitation du pourpre rétinien. Elle doit être dirigée vers le nerf pour être, peu importe ici de quelle manière, transposée en une sensation. Par conséquent, le monde entier autour de nous ne serait rien d'autre que ce que nous avons élaboré au-dedans de nous-mêmes.

Telles sont les preuves physiologiques qui nous amènent à dire que les choses se déroulent ainsi. Mais certaines personnes se demandent aussi comment nous pouvons admettre l'existence d'autres hommes en dehors de nous, et que nous connaissons par les seules impressions qu'ils transmettent à notre faculté perceptive. Lorsque je suis face à quelqu'un, il ne s'agit que d'ondulation produisant une excitation; ensuite j'ai une image de ma propre conscience. Qu'il puisse exister en dehors de cette image de ma conscience quelque chose qui ressemble à l'homme relève de la pure supposition. La théorie moderne de la connaissance étaye sa conception en prétendant que le contenu de l'expérience extérieure est de nature strictement subjectif. Elle dit: Ce qui est perçu n'est rien d'autre que le contenu de ma propre conscience, qui correspond à une modification de ma propre conscience. La «chose en soi» se situe en dehors du domaine de mon expérience. Le monde est pour moi une manifestation subjective consciemment ou inconsciemment édiflée au moyen de mes sensations.

Dans le cadre de mes expériences, je suis incapable de dire s'il existe encore d'autres mondes.

Savoir s'il existe encore un autre monde est un problème qui dépasse la sphère de mon expérience; de même, je suis incapable de savoir s'il existe encore d'autres humains doués de consciences différentes, puisque rien de la conscience d'autrui ne peut passer à l'intérieur de ma propre conscience. Vos représentations ainsi que le contenu de votre conscience ne pénétreront jamais dans la mienne. C'est du moins l'avis de ceux qui, de près ou de loin, souscrivent à la théorie de la connaissance kantienne.

Kant a résumé sa théorie de la connaissance en donnant l'exemple suivant: Cent deniers possibles ne contiennent rien de moins que cent deniers réels, c'est-à-dire que je ne peux pas décréter qu'un objet est réel du fait que j'ajoute quelque chose à la représentation. La représentation ne fournit qu'une image. Pour qu'un objet existe, il doit venir à ma rencontre, et je l'enlace alors des lois que j'ai moi-même élaborées. Sous une forme quelque peu modifiée Schopenhauer partage cette vision des choses.

Très jeune, Johann Gottlieb Fichte<sup>12</sup> se rallia également à cette idée. Il étudia à fond le système de Kant. Sans doute n'en existe-t-il guère de description plus belle que celle figurant dans l'ouvrage de Fichte «La destination de l'homme», où il écrivit: «Le durable n'existe nulle part, ni en dehors de moi ni en moi; il n'existe qu'un changement ininterrompu. Où que ce soit, je ne connais pas l'être et je ne sais même rien du mien propre. Il n'existe pas d'être. — Moi-même, je ne sais rien et ne suis pas. Il n'existe que des images; ce sont les seules choses qui ont une existence, et elles ont conscience d'elles-mêmes à la manière d'images;

des images qui passent et s'évaporent sans qu'existe la moindre chose devant laquelle elles passent. Leurs liens résultent d'images ne reproduisant toujours que des images. Ces images ne représentent rien, sont sans signification ni dessein. Je suis moi-même une de ces images; je ne suis même pas cela, je ne suis qu'une image confuse des images.»

Effectivement, tant que vous persistez à penser que votre conception subjective ne traduit que les créations de votre propre conscience, vous aboutissez nécessairement à la conviction que vous ne savez de vous-même rien de plus que du monde extérieur. Si vous essayez de vous faire une représentation de votre propre Moi, vous n'en saurez jamais plus que ce que vous savez du monde extérieur. Si vous vous en tenez à l'entière portée de cette pensée, vous aurez vite fait de comprendre, que pour vous le monde extérieur, se dissout en une somme de chimères, et que même le monde intérieur n'est rien d'autre qu'un engrenage de rêves subjectifs. Vu de l'extérieur c'est-à-dire sous l'aspect de la corporéité, vous pouvez vous représenter qu'à l'égal du monde extérieur vous n'êtes vous-même rien d'autre qu'un genre de chimère en germe, d'illusion. Ainsi le veut une interprétation correcte de cette vision des choses.

J'observe ma main qui transforme le mouvement en une sensation tactile. Cette main n'est rien d'autre qu'une construction élaborée par ma conscience subjective; mon corps de même, et tout ce qu'il y a en moi, n'est toujours qu'une construction due à ma conscience subjective. Prenons le cas de mon cerveau. Si le microscope me permettait d'examiner comment une sensation naît dans mon cerveau, je n'obtiendrais toujours qu'un objet que je devrais transposer dans ma conscience en une image.

La représentation de mon Moi n'est rien d'autre qu'une représentation du même ordre; elle est élaborée comme toutes les autres représentations. Des rêves et des illusions passent et disparaissent, — telle est la conception du monde due à l'illusionnisme. Et c'est elle qui nécessairement démontre l'ultime conséquence où conduit le kantianisme. Kant a voulu vaincre l'ancienne philosophie dogmatique; il a voulu dépasser la pensée de Wolff<sup>13</sup> et de son école qu'il considérait comme la somme d'une vision chimérique du monde.

Kant dévoila le côté illusoire des preuves relatives à la liberté du vouloir, à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu. Mais quelles furent les preuves que *lui-même* produisit? Il prouva que nous sommes incapables de connaître quoi que ce soit de la «chose en soi», et que ce que nous détenons est seulement le contenu de la conscience, alors que Dieu devrait pourtant être «quelque chose en soi». Selon Kant, il est impossible d'apporter la preuve que Dieu existe. Notre raison, notre intelligence s'appliquent seulement à ce qui est accessible à la perception. Ces facultés servent uniquement à édicter des lois pour ce qui relève de la perception. De ce fait, Dieu, l'âme, la volonté demeurent totalement en dehors de notre connaissance raisonnée. La raison a ses limites qu'elle ne saurait dépasser.

Dans la préface à la seconde édition de «La Critique de la raison pure» Kant dit entre autre: «Je dus donc supprimer la connaissance pour faire place à la croyance.» Tel fut avant tout son dessein. Il voulut ramener la connaissance au domaine de la perception sensorielle et acquérir par une autre démarche ce qui dépasse le domaine de la raison. A cet effet il proposa le chemin de la croyance morale. Il peut donc dire:

D'aucune façon les sciences n'accéderont à l'existence objective des choses. Mais il y a en chacun de nous quelque chose: l'impératif catégorique qui se manifeste en nous sous la forme d'une contrainte absolue. — Kant l'identifie à la voix divine. Cet impératif se situe au-dessus des choses et personnifie la nécessité morale inconditionnelle. C'est à partir de ce point que Kant tente de reconquérir pour la croyance, ce qu'il avait cru devoir détruire à l'égard de la connaissance. L'impératif catégorique n'a rien à voir avec ce qui découle d'influences sensorielles. Lorsqu'il surgit en nous, il doit donc exister quelque chose qui soit à l'origine et des sens et de cet impératif catégorique, et qui apparaît lorsque toutes les contraintes découlant de l'impératif catégorique sont remplies. Ce serait la béatitude. Mais personne ne peut trouver le passage qui les relie tous deux. Comme nous ne pouvons pas le trouver, c'est une entité divine qui doit le réaliser. Cela nous conduit à un concept de Dieu qu'aucune démarche sensorielle ne saurait nous offrir.

Il s'agit de mettre en harmonie le monde sensoriel et le monde de la raison morale. Même en faisant le maximum tout au long de notre existence, ce serait une erreur de croire qu'une seule incarnation soit suffisante. La vie humaine dépasse l'existence terrestre parce que l'impératif catégorique l'exige. De ce fait nous devons admettre l'existence d'un monde cosmique divin. Et comment pourrions-nous obéir à cet ordre cosmique, à cet impératif catégorique, si nous ne possédions pas la liberté? Kant a donc détruit la connaissance afin d'ouvrir la voie à la croyance qui conduit aux réalités supérieures de l'esprit. Nous devons croire! Il essaya de réintroduire par la raison pratique ce qu'il avait banni de la raison pure.

Même les courants philosophiques qui semblent

très éloignés de celui de Kant reposent en fait sur sa pensée. C'est le cas pour Herbart<sup>14</sup>, par exemple, ce philosophe qui a si fortement influencé la pédagogie. A partir de la critique kantienne de la raison il devait élaborer sa propre conception: Lorsque nous observons le monde nous nous heurtons sans cesse à des contradictions. Voyons le cas de notre propre Moi. Aujourd'hui il contient certaines représentations, hier il en avait d'autres et demain il en aura encore d'autres. Ce Moi, qu'est-il au juste? Il se présente à nous, empli d'un ensemble de représentations. A un autre moment nous lui trouvons un autre contenu. Nous sommes confrontés à un devenir, à un processus multiforme, bien que ce devrait être une seule chose. Ce Moi est un et multiple. Toute chose est une contradiction. Herbart prétend donc que le monde ne nous offre que des contradictions. Nous devons surtout retenir que la contradiction ne saurait exprimer l'être vrai. Herbart déduit de cette idée le but de sa philosophie. Il dit que nous devons éliminer les contradictions et construire un monde qui en est affranchi. Le monde expérimental est irréel et contradictoire. Il pense que l'existence authentique consiste à transformer le monde contradictoire en un monde qui ne l'est pas. Il croit qu'en voyant les contradictions nous trouvons la voie qui mène à la «chose en soi», et qu'en nous en libérant, nous parvenons à l'être vrai, à l'authentique réalité. — Sur un point toutefois il est en accord avec Kant: le monde extérieur qui nous entoure n'est qu'illusion. Il est vrai que lui aussi s'est efforcé, par une démarche différente, de soutenir les valeurs dont l'être humain a besoin.

Et maintenant nous touchons en quelque sorte au noyau du problème. Nous devrions tout de même

admettre que l'action morale n'a de sens que si elle est en mesure de se réaliser concrètement dans le monde. A quoi servirait notre activité morale si nous vivions dans un monde fait d'illusions? Dans un tel monde, nous ne serions jamais convaincus que notre activité correspond à une réalité. Toute évolution morale et toute finalité morale demeureraient suspendues dans le vide. Sur ce point Fichte fut d'une conséquence remarquable. Plus tard il changea d'avis et défendit une théorie pure. Selon lui, la perception ne nous révèle du monde que les rêves que nous rêvons<sup>15</sup>. Mais quelque chose nous pousse à vouloir le bien. Ceci nous permet spontanément de dévisager le vaste domaine du rêve. Il croit que la concrétisation des règles morales se réalise au sein du monde des rêves. Ce qu'aucune raison n'enseigne doit être réalisé grâce aux exigences formulées par les lois morales. — Et Herbart ajoute: Du fait que tout ce que nous percevons est contradictoire, nous ne parviendrons jamais à fixer des normes à notre activité morale. Il est donc indispensable de trouver des normes morales qui soient indépendantes de la raison et de l'intelligence. La perfection morale, la bienveillance, la liberté intérieure, toutes ces qualités ne dépendent pas de la raison. Tout dans ce monde étant illusion, nous avons besoin de quelque chose qui nous dispense de réfléchir.

Ainsi se présente la phase initiale de l'évolution du XIXe siècle: la vérité est transformée en un univers de rêve. L'idéalisme teinté de rêve, qui se veut l'unique conclusion pouvant résulter des cogitations relatives à l'être, c'est lui, cet idéalisme, qui voulut rendre indépendante l'édification d'une conception morale du monde en l'affranchissant de la connaissance et du

savoir. Il voulut limiter la connaissance pour faire de la place à la croyance. C'est pourquoi la philosophie allemande rompit avec les très anciennes traditions des courants philosophiques réunis sous le nom de théosophie. Un représentant de la théosophie n'aurait jamais pu souscrire à ce dualisme, à cette séparation entre monde moral et univers de rêve. Sa vision unitaire va de l'atome inférieur jusqu'au plus haut niveau de la réalité spirituelle. Ce que l'animal réalise à partir de la joie ou de la peine n'est que graduellement différent de ce qui, au faîte de la vie spirituelle, émane des mobiles les plus purs; de même ce qui se déroule partout ailleurs au niveau inférieur ne diffère que par degrés de ce qui se déroule en haut. Cette voie moniste vers une connaissance globale et une vision d'ensemble du monde, Kant l'a abandonnée en dissociant l'univers pour en faire un monde de connaissance mais illusoire et un autre monde d'une origine différente, le monde moral. De ce fait il a voilé le regard de nombreux penseurs. Tous ceux qui ne trouvent pas accès à la théosophie sont précisément ceux qui subissent les effets de la philosophie de Kant.

Vous verrez par la suite que la théosophie émerge d'une authentique théorie de la connaissance. Il était nécessaire de présenter d'abord l'édifice apparemment bien construit des sciences. La recherche semble avoir irréversiblement établi que la vibration de l'éther provoque la sensation de vert ou de bleu, et que la vibration de l'air provoque celle du son. Nous verrons lors de notre prochaine conférence comment ce problème se présente en réalité.

### III

## LES BASES D'UNE THÉORIE DE LA CONNAISSANCE RELATIVE À LA THÉOSOPHIE (III)

Berlin, 17 décembre 1903

Lors des précédentes conférences, je me suis efforcé de dresser une esquisse des idées fondamentales de la théorie contemporaine de la connaissance, telle qu'elle est enseignée dans nos universités et pratiquée par les philosophes et les savants se référant à Schopenhauer, Kant et autres penseurs allemands célèbres. Par la même occasion j'ai essayé d'indiquer comment toute l'évolution scientifique du XIXe siècle, tant dans le domaine de la physique que dans celui de la physiologie ou de la psychologie, s'était en quelque sorte ralliée à la théorie kantienne et ses prolongements développés par Schopenhauer et Eduard von Hartmann. Nous avons donc montré que ce genre de théorie de la connaissance, que nous avons nommé «illusionnisme», et qui nous renvoie entièrement à notre propre conscience pour ne considérer le monde que comme une représentation, semble être la seule valable. Apparemment, cela est tellement évident que l'on passe aujourd'hui pour manquer de maturité si l'on doute de l'exactitude du postulat: le monde est ma représentation.

Après vous avoir présenté presque tous les arguments ayant conduit à cette théorie de la connaissance, à cette vision illusoire, permettez-moi main-

tenant de parler de l'esprit. Je vous ai montré comment on est parvenu à la conviction que le monde est notre représentation. Vous avez vu comment l'étude physiologique des phénomènes en vient à détruire tout ce qui nous entoure, que ce soit le domaine des sensations caloriques ou celui des sensations tactiles etc. etc... En fin de compte ces perceptions, ces représentations et ces concepts sont présentés comme étant engendrés par l'âme humaine; ils semblent être une auto-production de l'être humain. La démarche conduisant à étayer sous tous ses angles cette conception est celle de Schopenhauer: Le monde est notre représentation. Il n'existe donc ni firmament mais seulement un œil qui le perçoit, ni sons mais seulement une oreille qui les entend.

Vous auriez peut-être pu penser que j'allais m'employer à réfuter ces différentes positions épistémologiques. J'ai montré où elles mènent, mais je vous demande de ne pas considérer mes remarques comme une réfutation des différents points de vue choisis. Un théosophe ne cherche pas la polémique. Il ignore la pratique philosophique consistant à trancher en faveur d'un point de vue unique. Ceux qui ont opté pour un système philosophique ont tendance à croire que le leur est le seul valable. C'est avec une mentalité de ce genre que Schopenhauer, Hartmann, Hegel et le kantianisme ont mené leur combat. Le théosophe ne saurait se rallier à une telle attitude, car il a sur ce point une vision différente. D'une manière plus générale également, il ignore même les controverses entre systèmes religieux, parce qu'il a compris que tous reposent sur un noyau de vérité, et donc que la lutte entre bouddhistes, musulmans et chrétiens ne se justifie pas. De même, le théosophe sait que tout système

philosophique contient un germe de sagesse et que chacun représente en quelque sorte une étape de la quête intellectuelle du genre humain.

L'important n'est pas de réfuter Kant ou Schopenhauer. Toute personne qui entreprend une démarche sincère peut se tromper, certes, mais il est inadmissible que le premier venu se permette de la critiquer. Nous devons nous rendre compte que tous ces esprits, chacun à sa manière, ont aspiré à la vérité. Il s'agit précisément de découvrir le noyau de vérité que recèle tout système philosophique. Il ne peut non plus s'agir pour nous de décider qui a raison et qui a tort. L'individu qui se cantonne sur son point de vue personnel d'où il compare entre eux les différents points de vue pour ensuite choisir celui qu'il peut admettre, cet individu fait preuve d'une attitude philosophique qui ne diffère guère de celle d'un philatéliste. Un penseur arrivé à un niveau supérieur de la connaissance n'a toujours pas atteint le degré le plus élevé de la sagesse. Nous sommes tous sur une voie évolutive graduée. Même le plus avancé ne peut rien dire d'absolu au sujet de la vérité, au sujet de l'esprit de l'univers. Et chaque fois que nous escaladons un nouvel échelon de la connaissance, nous ne détenons toujours qu'un jugement relatif qui ne cessera de s'élargir lorsque nous aurons atteint un niveau encore plus élevé.

Une fois que nous aurons assimilé les bases fondamentales du système théosophique, nous nous rendons compte qu'il serait présomptueux de vouloir parler d'un philosophe sans être capable d'admettre hypothétiquement son point de vue et d'être en mesure de défendre la vérité de ses idées comme il le ferait lui-même. Nous pouvons toujours nous tromper, mais nous n'avons pas le droit d'adopter une atti-

tude qui empêcherait de comprendre le point de vue d'autrui. Je vais vous donner un exemple tiré de l'histoire spirituelle allemande qui permet de saisir ce que je viens de caractériser.

Les années soixante virent l'aurore du Darwinisme, théorie qui fut immédiatement interprétée de façon matérialiste. Ceux qui lui attribuèrent ce caractère excessif se considéraient eux-mêmes comme infailibles. Les matérialistes de cette décennie étaient convaincus de l'irréversibilité de leurs conclusions. C'est alors que parut la «Philosophie de l'inconscient» d'Eduard von Hartmann<sup>16</sup>. Je n'ai pas l'intention de défendre cet ouvrage. Il comporte des aspects exagérés, certes, mais il faut néanmoins reconnaître que son point de vue est nettement supérieur à ceux de Vogt<sup>17</sup>, Haeckel<sup>18</sup> et Büchner<sup>19</sup>. Ce livre fut considéré par les matérialistes comme une version réchauffée de la pensée de Schopenhauer. — Survint alors une nouvelle publication réfutant avec perspicacité la «Philosophie de l'inconscient», mettant son contenu radicalement en pièces. On pensait qu'une telle attaque ne pouvait venir que des milieux scientifiques. Haeckel lança cet appel: «Que l'auteur se nomme et nous le reconnaitrons comme un des nôtres!» Lors de la seconde édition l'auteur se nomma: c'était Eduard von Hartmann en personne. Il avait apporté la preuve qu'il était tout à fait capable d'épouser le point de vue scientifique. S'il avait dès le départ signé son ouvrage, celui-ci n'aurait pas eu l'effet escompté. Vous voyez donc ici qu'un penseur situé à un niveau supérieur est capable d'adopter un point de vue inférieur pour présenter lui-même tous les arguments que l'on peut avancer contre le point de vue supérieur. Personne n'a le droit, surtout pas au point de vue théosophique,

de critiquer un système philosophique s'il n'est pas certain d'avoir compris de l'intérieur l'essence même de ce système.

Il ne saurait être question ici de réfuter la pensée de Kant et de Schopenhauer. Nous devons surmonter cette maladie infantile qu'est la réfutation. Il s'agit de montrer comment ces systèmes se dépassent eux-mêmes lorsque l'on poursuit l'impulsion qui les anime en profondeur. Essayons donc une nouvelle fois de nous placer dans l'hypothèse de la théorie subjectiviste de la connaissance qui conduit au postulat: le monde est ma représentation. — Cette théorie veut vaincre le réalisme naïf qui attribue aux objets une vraie réalité, alors que les adeptes de la théorie de la connaissance ont découvert que tout ce qui nous entoure ne nous révèle que nos propres représentations.

S'il fallait en rester à ce type de théorie de la connaissance, il serait vain de chercher à établir la moindre base pour l'édification d'une conception théosophique du monde. En effet, nous savons parfaitement bien que ce que nous connaissons du monde ne se réduit pas à de simples représentations. S'il ne s'agissait que de créations subjectives de notre Moi, nous ne pourrions jamais les dépasser. Nous serions incapables de nous prononcer sur le degré de vérité à attribuer à ce que nous connaissons. Dans le cadre d'une vision théosophique du monde, nous ne pourrions jamais attribuer aux choses la qualité d'essence, mais devrions les considérer comme de simples créations subjectives de notre Moi. Nous serions donc sans cesse ramenés à notre Moi. Nous ne pourrions jamais dire qu'une révélation nous parvient d'un monde supérieur, peu importe ici lequel, si ce que nous pui-

sons dans les profondeurs de notre monde de la représentation n'était que notre monde personnel; nous avons besoin que notre monde subjectif reçoive également des révélations d'un monde véridique et réel. Là se situe le point essentiel de la théosophie. Voilà pourquoi la théosophie ne pourra jamais se satisfaire du postulat: le monde est ma représentation.

Même chez Schopenhauer nous pouvons voir qu'il transgresse les limites de son postulat: «Le monde est ma représentation.»<sup>20</sup> Ce philosophe avait émis encore cette autre affirmation appelée à compléter la première: «Le monde est volonté.» — En cela Schopenhauer fait exactement la même démarche que le théosophe. Il dit: Tout ce qui se trouve au firmament étoilé n'est rien que ma représentation, mais il existe une chose qui pour moi n'est pas seulement une simple représentation: ma propre existence. J'agis, je fais, je veux; dans le monde cela constitue une force dans laquelle je suis inclus et qui est en moi, en sorte que je sais par ma propre expérience ce qui est à l'origine de ma représentation. Que tout ce qui m'entoure soit représentation, je veux bien, mais moi-même je suis ma volonté. — C'est ainsi que Schopenhauer s'est efforcé de trouver le point central qu'il n'a cependant jamais pu atteindre totalement. Car cette proposition s'annihile d'elle-même. Il suffit de la penser jusqu'à son terme pour découvrir qu'il s'agit exactement de ce que les mathématiciens appellent une «réduction à l'absurde».

Pas la moindre pierre ne peut être enlevée de l'édifice construit par Schopenhauer. Nous savons que nos sensations tactiles ou caloriques ne sont que des représentations de notre Moi. Soyons conséquents! Comment pouvons-nous avoir connaissance de nous-

mêmes? Nous ne voyons pas de couleurs véritables, nous savons seulement qu'il existe un œil capable de voir des couleurs. Mais d'où savons-nous qu'un œil voit, qu'il existe une main capable de sentir? Seulement par le fait que nous en avons la perception au même titre que nous percevons n'importe quelle chose ou impression sensorielle lorsque nous cherchons à connaître le monde extérieur. Notre soi-conscience dépend des mêmes règles et lois que celles dont dépend le monde extérieur. En conséquence, dès lors que mon monde est ma représentation je dois moi-même, avec tout ce qui fait partie de moi, être ma représentation. Il s'en suit que toute la philosophie de Schopenhauer, tout ce qui est dit du monde subjectif et objectif, n'a que la valeur de représentation. Cette réflexion explique très clairement la conséquence ultime à laquelle aboutit la pensée de Schopenhauer. Il doit donc aussi admettre que tout ce qu'il a constaté le concernant n'est que sa propre représentation. Nous voici en plein dans cette «reductio ad absurdum» du mathématicien, l'instant où l'on se tient suspendu en l'air en se soulevant par ses propres cheveux. Nous sommes entièrement suspendus dans le vide. Nous n'avons plus aucun appui. Nous avons détruit le réalisme naïf, certes, mais par la même occasion nous avons montré que cela nous conduit au nihilisme. Puisque cette conclusion mène à l'absurde, il nous faut chercher un autre point d'appui.

Schopenhauer s'en est lui-même chargé. Il a dit: Si je veux atteindre la réalité, je n'ai pas le droit de m'en tenir à la seule représentation; je dois avancer jusqu'à la volonté. Ainsi Schopenhauer devient-il réaliste, mais d'une autre façon que Herbart<sup>21</sup>. Ce dernier prétend que la réalité se trouve là où il n'y a point de

contradictions. C'est dans ce but qu'il arrête sa vaste gamme de «données réelles». Schopenhauer en fait d'ailleurs tout autant.

Le monde qui m'entoure est une illusion, c'est certain, absolument certain! Mais comme la fumée est signe de feux, l'illusion indique quelque chose qui est à son origine. A l'exemple de Leibniz, Herbart aborde ce problème selon la conception monadologique, mais teinté de kantianisme, alors que Leibniz<sup>22</sup> n'avait pas pu subir cette influence puisqu'il vécut avant Kant. Schopenhauer adopte le point de vue suivant: Je me sais un être de volonté. Cette volonté d'exister me donne la certitude que je suis. Je suis volonté, et dans le monde je me manifeste comme représentation. Etant donné que je suis volonté et que je me manifeste, les autres choses le sont aussi et se manifestent à l'extérieur. Tel le Moi qui est contenu en moi, la volonté l'est également, et dans les choses extérieures est contenue la volonté de ces choses. — Ainsi se présente la voie proposée par Schopenhauer pour accéder à la connaissance de soi, et par là il admet implicitement que pour connaître les choses il faut nécessairement être à l'intérieur d'elles.

Certes, si le réalisme naïf a raison de prétendre que les choses en dehors de nous n'ont absolument rien à voir avec notre Moi, et que c'est uniquement grâce à nos représentations que nous avons connaissance de ces choses, — si donc leur essence nous demeure extérieure, nous ne saurions échapper à la théorie de Schopenhauer. En conséquence, la seconde partie est bien difficile à justifier: Le monde est ma volonté.

Vous allez tout de suite comprendre. Lorsque vous élaborez une représentation, cela ressemble au phénomène du cachet et de son empreinte. La «chose en

soi», ressemble au cachet, et la représentation à l’empreinte. Rien du cachet n’entre dans la substance qui reçoit l’empreinte. L’empreinte, la représentation est entièrement subjective. En moi je n’ai rien de la «chose en soi», de même que l’empreinte ne contient jamais de substance du cachet. Telle est l’idée fondamentale qui anime la vision subjectiviste du monde. Mais Schopenhauer dit: je ne peux connaître une chose que si j’entre en elle. — C’est ce qu’affirme aussi Julius Baumann<sup>23</sup> qui, soit dit en passant, fait timidement allusion à la notion de réincarnation bien qu’il ne soit pas théosophe. Mais cette mentalité, Baumann l’a également introduite dans ses cogitations épistémologiques. Même si cette particularité de sa démarche n’a guère dépassé un stade élémentaire, on peut constater qu’il est tout de même engagé sur la bonne voie.

Effectivement, il n’existe aucune possibilité de connaître une chose sans pénétrer en elle. Or cela est irréalisable tant que nous prétendons que la chose demeure en-dehors de nous et que nous ne recevons d’elle qu’un message; dans ce cas rien ne peut nous pénétrer. Mais si nous pouvions entrer dans la chose, nous serions en mesure de connaître son essence. Pour tout spécialiste moderne de la théorie de la connaissance cela semble être l’idée la plus absurde qui soit. Mais cela n’est qu’une impression imputable aux prémisses de la théorie occidentale. Tel ne fut pas toujours le cas, notamment chez ceux dont l’esprit n’était pas auréolé par les principes de ce type de théorie de la connaissance.

Une éventualité pourrait être envisagée, à savoir que nous ne sommes peut-être jamais réellement sortis des choses. Nous n’avons peut-être jamais érigé ce mur de séparation radicale, creusé ce fossé qui, selon

Kant, nous dissocie rigoureusement des choses. Dès lors, nous parvenons à nous familiariser avec l’idée que nous pouvons être dans les choses. Telle est d’ailleurs l’idée mère de la théosophie. Celle-ci pense que notre Moi ne nous appartient pas en propre et n’est pas enterré dans les limites étroites de notre organisation; l’individu n’est que la manifestation du Soi divin de l’univers. Il n’est en quelque sorte qu’un reflet, une émanation, une étincelle du Moi cosmique. Ce point de vue a d’ailleurs dominé pendant de longs siècles les esprits, avant que ne surgisse la philosophie de Kant. Sur ce point les plus grands esprits n’ont jamais pensé autrement.

Kepler<sup>24</sup> nous a révélé la construction du système planétaire et a défendu l’idée que les planètes empruntent des parcours elliptiques autour du soleil. C’est une thèse qui nous fait connaître la nature du cosmos. Pour nous permettre de voir de quels sentiments il était animé, je vais vous citer ses propres paroles: «La première aurore m’est apparue voici quelques années, j’ai découvert le jour voici quelques semaines, le soleil est venu à moi voici quelques heures. J’ai écrit un livre. J’apprécie ceux qui le lisent et le comprennent; les autres ne m’intéressent pas...» Une pensée qui a mis du temps pour ressurgir dans la tête d’un homme. Ces paroles traduisent la certitude acquise que le contenu de notre esprit et ce que nous savons de l’univers est identique à ce que cet univers a engendré. Ce n’est donc pas par hasard que les planètes suivent des courbes elliptiques puisque l’esprit créateur lui-même a dû les y placer. Nous ne serions donc plus seulement des spectateurs capables d’élaborer des idées au sujet de l’univers; au contraire, ce qui constitue le contenu de notre esprit est aussi ce qui au-dehors est agissant et créateur. Au sujet de ses pensées fondamentales rela-

tives à l'univers cosmique Kepler avait la conviction de n'être que le théâtre humain où s'est manifestée cette idée qui vit et agit dans l'univers, afin d'être reconnue une nouvelle fois.

Kepler n'aurait jamais eu l'idée de dire que ce qu'il avait découvert de l'univers, pouvait n'être qu'une simple représentation, mais il aurait affirmé: Ce que j'ai découvert m'apporte la connaissance de ce qui existe réellement dans l'espace. — Si l'on avait suggéré à Kepler l'idée que tout ce monde extérieur n'avait rien d'objectif, n'était que représentation, il aurait répondu: Crois-tu vraiment que ce qui me permet de connaître un autre monde n'existe que dans la mesure où j'accepte ce message? — Pour être conséquent, tout adepte d'une épistémologie subjectiviste devrait se dire lorsqu'il est au téléphone: ce monsieur de Hambourg qui m'appelle à l'instant n'est que ma représentation; je ne le perçois qu'en tant que ma représentation.

Cette démarche nous amène d'elle-même à nous poser la question: Comment est-ce possible d'admettre effectivement le principe selon lequel nous n'acceptons l'essence des choses que si nous réussissons à entrer dans cette essence, à nous identifier à cette essence? Telle serait la théorie de la connaissance de ceux qui cherchent à établir un point de vue plus clair et plus profond face à la conception moderne.

Hamerling<sup>25</sup> écrit un excellent ouvrage: «L'atomistique de la volonté.» C'est un penseur profond, cultivant des idées sérieuses. Ses écrits sont conçus dans l'esprit de Schopenhauer, mais il s'agit de pensées qui s'efforcent d'accéder à l'essence même des choses. Hamerling affirme qu'une chose est absolument certaine: aucun individu ne voudra nier sa propre existence, personne n'acceptera de dire que

son être n'est qu'une illusion et que cet être n'est plus dès qu'il cesse de penser. Même Schiller avait une fois fait cette remarque: Il est vrai que Descartes affirme «je pense, donc je suis»; toutefois il m'est souvent arrivé de ne pas penser, et néanmoins j'étais.

Hamerling cherche à retrouver une attitude semblable à celle de Schopenhauer: je dois reconnaître à tous les autres êtres un sentiment d'exister. Il connaît deux pôles, le Moi et l'atome. — Tout cela est un peu parcimonieux, même l'ouvrage de Hamerling est pauvre. Pour échapper à l'illusionnisme, il essaie de se l'expliquer de la façon suivante: Nous ne pouvons réaliser que l'être au sein duquel nous sommes nous-mêmes inclus. — Hamerling s'efforce avec perspicacité d'approfondir ce problème. Fechner<sup>26</sup> tente de remplacer le sentiment d'exister par le sentiment tout court. Il dit que Herbart aurait commis l'erreur de vouloir atteindre la réalité authentique au moyen de la seule pensée. Mais cela ne nous mène pas au Moi. Bien au contraire, le Moi se dégage du sentiment. Il aurait pu écrire à la manière de Schopenhauer: «Le monde en tant que sentiment et représentation.» — Quant à Hamerling, il aurait pu titrer: «Le monde en tant qu'atome, volonté et représentation.» Pour expliquer l'être, Frohschammer<sup>27</sup> attribue à l'imagination la faculté de création universelle, comme Schopenhauer l'avait attribuée à la volonté. Pour le premier, la nature entière ne serait que le produit de l'imagination. — Tous ces penseurs s'efforcent d'échapper aux absurdités de Kant.

Une démarche intellectuelle très délicate s'impose maintenant. Pour être à la page il faut l'avoir effectuée. Comment se fait-il que nous soyons en mesure d'émettre un postulat caractérisant ce qu'est notre connaissance? Qu'est-ce qui nous permet de dire que

le monde est notre représentation, ou notre volonté, ou notre imagination etc. etc...? Sans doute existe-t-il quelque chose qui nous donne la possibilité et la faculté d'établir un rapport entre le monde et nous-mêmes, notre faculté de connaissance et notre faculté de représentation.

Voyons un instant le contraste qui existe entre le Moi et le reste du monde, c'est-à-dire: comment pouvons-nous acquérir une connaissance de notre Moi et du reste du monde? Prenons l'exemple de celui qui accuse un criminel et de son défenseur. L'un juge à partir d'un point de vue, l'autre défend le point de vue opposé. Aucun ne peut être supposé émettre un jugement totalement objectif. Seul le juge placé au-dessus d'eux peut donner un jugement non engagé. Il y a les arguments des deux protagonistes, puis le juge qui les soupèse objectivement. Aucun des deux ne pourra décider valablement. De même, le Moi seul ne peut pas apprécier objectivement ses rapports avec le monde. Chaque Moi est subjectif et ne saurait donc décider valablement de la qualité de ses rapports avec le monde. Aucune théorie de la connaissance ne pourrait exister s'il n'y avait que le Moi d'un côté et le monde de l'autre. Ma pensée doit s'élever à un point de vue objectif pour surmonter l'antagonisme qui existe entre le Moi et le monde. Tant que je suis entièrement engagé dans mon penser, cela n'est pas possible, à l'exemple de ce qui se passe pour les disciples de Kant et de Schopenhauer. Imaginons un instant Kant assis à sa table de travail en train d'élaborer des jugements. Une telle démarche personnelle ne permet sans doute pas d'accéder à un jugement objectif. Pour y parvenir, pour que ma pensée soit le juge suprême à la fois de mon Moi et du monde, il faut qu'elle se dépasse et se place à un niveau supérieur.

La moindre introspection nous montre que notre-penser est quelque chose qui va au-delà de nous-mêmes. Il est faux de prétendre que l'affirmation «deux fois deux font quatre», ainsi que toutes les vérités absolument certifiées ne soient qu'illusions, simples manifestations valables seulement au niveau de notre conscience. Vu que leur validité est évidente, nous devons admettre que leur objectivité dépasse notre appréciation subjective. Le fait que deux fois deux font quatre n'a rien à voir avec notre Moi. Rien dans le domaine de la sagesse n'est tributaire de notre Moi. Du fait que nous sommes capables de nous élever à un penser objectif et cohérent, nous sommes en mesure d'émettre des jugements objectifs à l'égard du monde. En fait, tous les penseurs présupposent cette évidence, sinon ils ne pourraient jamais cogiter au sujet du monde. S'il n'existait que les deux réflexions suivantes: «Je suis dans le monde» et «Le monde est en moi», — on ne serait pas en mesure d'édifier des théories comme celles de Kant ou de Schopenhauer. Nous devons admettre que nous sommes en droit d'émettre des jugements au sujet de la vérité. Car dans notre penser il y a quelque chose qui va au-delà de notre Moi. Cela est d'ailleurs admis par tous les philosophes qui ne sont pas prisonniers du kantianisme mais partagent une vision monadologique du monde. Tous ceux qui réfléchissent en ce sens aux réalités du monde les imaginent de nature spirituelle. Et si nous nous référons à Giordano Bruno<sup>28</sup>, Leibniz et tous ceux qui se sont efforcés de découvrir les particularités des choses réelles, nous constatons qu'ils les ont conçues selon le principe de la monade, c'est-à-dire ont vu la pensée comme émanant d'une source originelle qui n'est autre que l'esprit. Si donc l'esprit est ce qui fait l'essence même des choses, alors,

face à une telle conception, la théorie de la connaissance de Kant et de Schopenhauer se présente comme un réalisme naïf.

Revenons à notre exemple. Imaginons qu'aucune matière du cachet ne se transmette à l'empreinte, mais que tout dépende des lettres, du nom gravé dans le cachet, de l'esprit. Alors nous pouvons dire qu'aucune matière ne passera de l'un à l'autre, mais que ce qui se transmet c'est le nom figurant sur le cachet. Celui-là passe du monde de l'esprit à l'autre monde. Il passe de l'un à l'autre malgré toutes les frontières que nous avons pu dresser. Dans ce cas on ne saurait nier que la théorie de Schopenhauer soit partiellement juste, mais nous passons par dessus ces frontières. Ne nous préoccupons pas des considérations matérialistes. Acceptons qu'aucune particule du cachet ne se transmette à l'empreinte, mais que seul l'esprit puisse passer de l'un à l'autre, car sous sa forme authentique celui-ci pénètre en nous puisque nous sommes véritablement issus de lui. Nous sommes une étincelle de cet esprit de l'univers; c'est pourquoi nous vivons en lui et le reconnaissons à nouveau. Lorsque cet esprit de l'univers frappe à notre œil ou notre oreille, nous savons très bien que cela n'est pas simplement une sensation subjective; nous voyons qui se trouve à l'extérieur. Nous savons donc que l'esprit au-dehors cherche les médiateurs dont nous avons dit qu'ils peuvent jouer le rôle de transmission spirituelle. Une fois établi que dans sa nature profonde le monde est esprit, nous pouvons intégralement embrasser le point de vue de Kant et de Schopenhauer. Tout cela est juste mais ne va pas assez loin. Il est aisé de se familiariser avec les points de vue de ces deux penseurs. Mais ce qui compte c'est de les dépasser. En effet c'est l'es-

prit qui vit en toutes choses et c'est l'esprit qui frappe à notre porte pour nous révéler sa nature profonde. Ainsi se confirme, au sens de la théosophie, ce que Baumann pose comme exigence à l'égard de toute connaissance vraie, à savoir que nous devons vivre à l'intérieur des choses. Nous situant à l'intérieur de l'esprit de l'univers nous ne sommes nous-mêmes qu'une émanation de celui-ci.

La démarche fondamentale de cette philosophie, je l'ai aujourd'hui transposée en images. Ma «Philosophie de la Liberté» contient un exposé philosophique à cet égard mais aussi l'énoncé des points de vue opposés. J'ai montré d'une part que Schopenhauer, Kant et les néokantiens partent de l'idée selon laquelle nous ne pouvons pas dépasser le niveau de la représentation, et d'autre part qu'ils ont à moitié surmonté le réalisme naïf. Mais comme ils ont pour point de départ la «chose en soi» et prétendent que l'on ne peut pas sortir de soi, ils demeurent malgré tout rivés au réalisme naïf du fait que c'est au sein même du domaine matériel qu'ils cherchent la vérité. Les spécialistes modernes de la théorie de la connaissance, même s'ils sont persuadés d'avoir vaincu le réalisme naïf, reposent toujours partiellement sur ce réalisme naïf parce qu'ils n'ont pas su éviter de tout fonder sur le règne matériel.

Seule la théosophie peut nous conduire au seuil de la connaissance. Lorsque nous voulons trouver l'objet de la connaissance, elle nous induit à dire que l'essence authentique de l'univers est esprit. Dès l'instant où nous atteignons ce seuil, la démarche à poursuivre sera d'ordre spirituel. L'univers dans sa totalité est fondé sur l'esprit.

Je tenais à vous exposer cela. J'ai dû me limiter à esquisser quelques traits seulement. L'être humain est

à coup sûr une empreinte de l'univers. Son essence n'est pas de nature physique. Nous pouvons à tous moments reconnaître cette essence car elle est de nature spirituelle. L'esprit coule dans la matière, nous pénètre, comme le nom gravé dans le cachet se transmet à l'empreinte.

Je pense avoir montré que nous pouvons très bien nous mettre à la place de la philosophie classique mais que dans cette hypothèse nous devons nous efforcer de la comprendre mieux que ne le font ses propres représentants. Alors chacun de nous trouvera le chemin conduisant à la théosophie, même s'il part d'un point de vue différent. Nous pouvons opter pour n'importe quel point de vue, pourvu que nous n'ayons pas d'œillères car tous les courants philosophiques conduisent finalement à la théosophie.

Une étude approfondie de Schopenhauer constitue la meilleure façon de le surmonter. La plupart des gens ne le connaissent que très peu. Or, là encore, il s'agit de pénétrer dans la nature des choses, c'est-à-dire savoir adopter son point de vue. Il existe de lui douze volumes de textes<sup>29</sup> que j'ai commentés et publiés. J'ai donc eu l'occasion de me familiariser pendant de longues années avec l'œuvre de ce penseur. Je pense assez bien le connaître. Lorsque l'on saisit vraiment ses intentions, on aboutit au point de vue choisi par la théosophie, alors que toute demi-mesure dans le domaine de la connaissance nous empêche d'accéder à la théosophie. Cette connaissance insuffisante de l'Occident nous éloigne de la théosophie, conduit au subjectivisme, à l'idéalisme etc. etc... Pour l'Occident le chemin qui mène à la théosophie passe par la recherche d'une connaissance complète et intégrale.

J'ai déjà mentionné Julius Baumann. Il sait ce qu'est une vraie connaissance, même s'il n'a pas encore atteint ce qui fait cette grandeur de la théosophie que je me suis efforcé d'esquisser. La vraie connaissance ne contredit jamais la théosophie. Cette dernière cultive une vision du monde faite de paix et de tolérance. Toutes ces vérités que j'ai évoquées sont autant d'étapes conduisant à la vérité centrale. Kant a partiellement entrepris cette ascension, Schopenhauer également. Chacun selon ses possibilités. Tous deux sont sur cette voie. L'important est de savoir jusqu'où ils peuvent aller. La théosophie ne prétend pas avoir atteint la cime. Le juste chemin est précisément celui qui s'inspire de la sentence gravée sur le temple grec : «Connais-toi toi même!» Nous sommes *un* avec l'esprit de l'univers. Comme nous connaissons notre propre essence, nous reconnaissons aussi celle de l'esprit de l'univers. «S'élever de l'esprit humain à l'esprit universel», — voilà ce que signifie la théosophie.

LOGIQUE

## DE LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL

Munich, 20 mars 1908

Le sujet que nous allons examiner aujourd'hui déborde le cadre de considérations strictement anthroposophiques. Il sera question de réflexions d'ordre purement philosophique qui n'ont qu'un lien indirect avec l'anthroposophie. Toutefois, il existe entre ces deux disciplines le rapport direct suivant. On prétend souvent que la science spirituelle anthroposophique est incompatible avec la pensée scientifique, qu'elle n'est que pure dilettantisme ne méritant pas la moindre considération de la part de tout philosophe digne de ce nom. Nous nous proposons de montrer que le dilettantisme ne se situe pas du côté de l'anthroposophie, mais bien du côté de la philosophie.

La philosophie actuelle est un instrument absolument inadéquat pour s'élever au niveau de l'anthroposophie. Voyons d'abord ce qui en est de la philosophie. Observons son cheminement dans le temps et analysons ensuite son insuffisance fondamentale. Il s'agit de montrer que la philosophie est malade depuis que la démarche de la pensée s'est enchevêtrée dans une toile d'araignée, et de ce fait est devenue incapable d'élargir son horizon au contact de la réalité.

L'histoire de la philosophie commence avec Thalès<sup>30</sup>. C'est un fait incontestable. Récemment, on a tenté de la faire remonter au-delà de cette époque et de placer ses débuts antérieurement aux penseurs

grecs. On parle d'une philosophie hindoue, d'une philosophie égyptienne. Il n'est pas besoin d'insister sur le caractère arbitraire d'une telle appréciation, car c'est sans aucun doute avec Thalès que débute une époque importante. Si nous nous demandons ce qui intervint alors dans l'évolution de l'humanité et qui n'existait pas auparavant, nous pouvons dire: la pensée conceptuelle. C'est quelque chose de nouveau et très différent de tout ce qui se pratiquait dans le passé. Précédemment on ne faisait qu'exprimer ce que le voyant avait vu. Cette voyance dominait encore la pensée de Platon<sup>31</sup>. Le premier penseur conceptuel dont le système n'est plus fondé sur la voyance est Aristote<sup>32</sup>. Il nous offre un système purement intellectuel. Tout ce qui se situe avant lui n'était qu'une préparation. Avec Aristote s'instaure la faculté de se mouvoir et de penser en concepts purs. Ce n'est pas un hasard si ce philosophe est appelé le «père de la logique». Chez un voyant, la logique se révèle en même temps que la vision. Par contre, pour élaborer des concepts, un art de la pensée est indispensable. Certes, Aristote est le créateur d'un système de la logique, mais sa réputation dépasse ce cadre. Grâce à lui les révélations du christianisme seront transposées en formes intellectuelles selon la logique aristotélicienne.

La pensée aristotélicienne se propagea en Asie, en Arabie, en Espagne, ainsi qu'en Europe occidentale; dans les zones méridionales c'est le christianisme qui s'imprégna de ce courant de pensée. Du VII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle, la doctrine chrétienne aussi bien que le courant opposé au christianisme recoururent à la pensée aristotélicienne pour exprimer leurs idées. Il en fut ainsi jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle.

Nous verrons tout à l'heure quel est le point fon-

damental du système d'Aristote. Au milieu du Moyen Age, Thomas d'Aquin élabore sa pensée philosophique, le thomisme. Elle repose sur la révélation chrétienne associée à la logique aristotélicienne. Le formalisme strict de la pensée ne sert pas à enseigner le christianisme, mais à défendre la doctrine chrétienne contre l'arabisme et son disciple Averroès<sup>34</sup> qui recourt d'ailleurs aussi à cette forme de pensée. La juste compréhension de la pensée d'Aristote ne conduit pas à soutenir l'enseignement arabe mais sert à défendre le christianisme. Dans le but d'infirmier les objections, on se met à étudier sérieusement les écrits de Thomas d'Aquin. C'est d'ailleurs une époque où Aristote domine l'ensemble des sciences, y compris la médecine.

Il s'agit maintenant de caractériser l'influence d'Aristote sur la période primitive de la scolastique. La pensée d'alors était très différente de la nôtre. Par rapport à aujourd'hui, ce qui se faisait alors nous amène à constater que dans le passé l'existence était plutôt terne. Les grandes découvertes datent de plus tard. Ce qui caractérise cette époque passée, c'est la stricte discipline de la pensée. Aujourd'hui, les rigoureuses définitions d'alors prêtent à sourire. Mais une comparaison avec la façon arbitraire actuelle de comprendre les concepts permet de ressentir les bienfaits d'une mentalité fondée sur un système cohérent de concepts. Il a fallu beaucoup de temps pour définir les concepts, mais une fois élaborés, ils constituent une base solide à toute connaissance.

Pour mieux orienter la suite de nos réflexions, il nous faut examiner de plus près quelques concepts d'Aristote. Il fut un excellent interprète du christianisme et même de l'anthroposophie. Il suffit de réf-

léchir à certains concepts pour se rendre compte avec quelle précision était construit son système de pensée. Ce philosophe fit la distinction entre la connaissance tirée de l'expérience sensorielle et celle tirée de l'expérience intellectuelle. Les sens perçoivent telle rose, tel homme ou telle pierre. Ensuite intervient l'intellect. Celui-ci porte d'une part sur la connaissance de la matière et d'autre part sur celle de la forme. Toute chose est faite de matière et de forme. Ces deux concepts nous ouvrent de vastes perspectives. Pour Aristote, chaque détail capté par les sens est porteur de matière et de forme. Voyons, par exemple, le cas du loup. Il dévore des agneaux. Dès lors il est constitué de la même matière que l'agneau. Néanmoins le loup ne devient jamais agneau. — Ce qui les distingue, c'est la forme. Le loup a sa propre forme, et l'agneau la sienne. Aristote identifie cette situation par les notions d'espèce, de loup et d'agneau. Il distingue rigoureusement entre espèce et concept de l'espèce. Face à un troupeau d'agneaux, nous élaborons le concept de l'espèce. Ce que notre concept constate formellement concerne un fait objectif du monde extérieur, comme si nous nous représentions les images originelles des formes invisiblement établies autour de nous dans le monde d'où émanent les espèces singulières, dans lesquelles est déversée une matière neutre. Tout ce qui existe alentour est fondé sur cet élément qu'est l'espèce. Pour Aristote, la matière reste quelque chose de neutre.

Chez les scolastiques, chez Albert le Grand<sup>35</sup>, nous trouvons ce qui est à l'origine des êtres extérieurs. La scolastique primitive distingue les universaux «ante res», «in res», et «post res» Albert le Grand dit à ce sujet: Les universaux «avant les choses» sont les pen-

sées des entités divines. Cela concerne l'espèce. Ces pensées se sont coulées «dans les choses». Quand l'être humain se place face aux choses, il élabore les universaux «après les choses», c'est-à-dire la forme conceptuelle. Dans toute cette description de la démarche intellectuelle, il n'est question que de choses du monde sensible. Selon lui, il y a identité entre les *sens* en tant que tels et les sens physiques. Tout ce qui existe par ailleurs est *concept*. Le concept d'espèce n'est pas identique à l'espèce. Cela s'explique par le fait que l'homme a perdu l'ancienne faculté de clairvoyance, rendant ainsi possible la genèse et le développement de la philosophie.

Un sage de l'antiquité n'aurait pas compris que l'on puisse faire ce genre de différences, car pour lui le don visionnaire permettait de percevoir l'espèce. — Il fallut que le don de vision ternisse pour que la vraie science puisse se développer. L'homme dut être abandonné à lui-même pour qu'apparaisse la nécessité de cultiver l'art de penser. C'est sous la pression de cet important principe qu'est née la scolastique. Jadis, le monde spirituel était encore accessible aux humains. Raison de plus pour que les scolastiques se réfèrent à Aristote qui avait parlé de ce don visionnaire. D'après d'anciens récits, les astres sont des dieux, mais la pensée intellectuelle ne sait plus que faire d'une telle affirmation. Il n'y a cependant aucun motif d'en douter.

La scolastique remplace la vision par la révélation. La doctrine relève de l'inspiration du Verbe. Dans un premier temps, l'humanité doit s'habituer à développer le système de la pensée au contact des choses extérieures. Que deviendrait-elle, si elle voulait se laisser attirer par toutes sortes de choses suprasensibles?

Cela, nous nous l'interdisons. Nous voulons nous former aux choses perceptibles autour de nous. Ainsi parle Thomas d'Aquin. Lorsque des objets se dressent en face de nous, ils constituent des données pour nos sens. Nous sommes alors obligés d'élaborer les concepts correspondants. Derrière les choses, il y a les puissances divines que nous n'osons pas approcher. Nous voulons nous former en progressant d'objet en objet. En nous en tenant strictement au monde sensible, nous accédons finalement aux concepts suprêmes. La scolastique s'en tient donc à deux aspects: d'une part à la doctrine révélée, donnée dans les Ecritures et que la pensée ne saurait appréhender, — elle a été reprise par les voyants; — d'autre part à ce qui est élaboré à partir de la réalité sensible. Cela nous permet tout juste d'effleurer la Bible et la révélation. Temporairement, la pensée humaine est privée des mondes supérieurs. Il ne s'agit cependant pas d'un renoncement effectif à la connaissance des mondes suprasensibles. Une fois que l'homme aura conquis le monde sensible, il pourra avoir un pressentiment des mondes suprasensibles. L'être humain peut se rendre indépendant du corps physique et accéder à des révélations directes. Mais il doit d'abord former son intellect. Lorsqu'il façonne des concepts se rapportant aux choses extérieures, ceux-ci demeurent tributaires de l'organisation humaine, non au point de vue de leur contenu mais en ce qui concerne leur forme. Chez les scolastiques, la théorie de la connaissance n'accepte jamais que puisse subsister un résidu inconnu. Ce qu'il y a d'objectif entre dans la connaissance. Seule la manière d'élaborer les concepts, c'est-à-dire la forme, dépend de la façon dont est organisé l'esprit.

Cette période de la scolastique primitive fut celle

du *réalisme*. Elle croyait à la réalité des contenus. Ensuite la scolastique vira au *nominalisme*. Les hommes avaient perdu tout lien avec l'objectivité du monde extérieur. Ils disaient : l'esprit élabore des concepts, mais ceux-ci n'ont aucune réalité. Les concepts devinrent simplement des noms, de pures abstractions. Ce que communique le concept n'est pas réel. C'est pourquoi les nominalistes durent se dire : Devant notre regard s'étale la réalité sensible. Nous la résumons à la manière qui convient à notre raison. Mais à nos concepts ne correspond aucune réalité. L'authentique révélation doit être protégée de l'intervention de la pensée humaine ; il y a donc lieu de renoncer à toute compréhension. Le point culminant de cette philosophie est atteint avec l'affirmation de Luther<sup>36</sup> lorsqu'il dit que la raison est impuissante, est une folle totalement sourde et aveugle qui devrait s'interdire de s'immiscer dans la doctrine.

Nous voici arrivés à un point de séparation très important. Luther condamne Aristote. C'est de là que découle la suggestion qui a engendré le kantianisme. Jusqu'à la fin des années soixante, Kant avait été un adepte de Wolff, comme d'ailleurs presque tous les philosophes de l'époque. D'après Wolff<sup>37</sup> la raison est capable de connaître les mondes suprasensibles. Il distingue entre une science rationnelle et une science empirique. Il est possible d'acquérir une certaine quantité de connaissance humaine. La connaissance a posteriori n'a qu'une valeur relative, par exemple le lever du soleil. Les connaissances accumulées ne sont que le résultat d'une accoutumance aux expériences vécues. La cosmologie rationnelle est le champ d'enseignement relatif à l'univers et qui naît à partir de l'observation, alors que la cosmologie empirique

découle de l'expérience. De ce fait, on peut faire une distinction entre la théologie révélée et la théologie rationnelle.

Kant s'engage sur les traces de Wolff. Hume<sup>38</sup> le gêne, car il développe le scepticisme. Il prétend que l'on ne doit pas établir de barrage entre les connaissances a priori et celles a posteriori. Tout notre acquis intellectuel est fait de connaissances dues à l'accoutumance ; il n'en existe pas de purement rationnel. Kant émerge de sa somnolence dogmatique. Mais il ne peut pas souscrire entièrement à cette thèse. Il dit que Hume a raison et que tout ce que nous savons résulte de l'expérience. Seul le domaine des mathématiques fait exception ; ce que disent les mathématiques a une valeur absolue. — Il défend donc deux thèses. Premièrement : il existe des jugements absolument certains. Deuxièmement : il prétend que toute connaissance doit être tirée de l'expérience. L'expérience se conforme à nos jugements. C'est nous-mêmes qui attribuons des lois au monde expérimental. C'est au moyen de son organisation intellectuelle que l'individu affronte les choses. Toute expérience se conforme à notre connaissance. C'est ainsi que Kant peut réconcilier Hume et Wolff.

Aujourd'hui, l'être humain est prisonnier de cet enchevêtrement de la philosophie. Fichte, Schelling et Hegel font exception. Il y a même quelques savants qui s'engagent dans cette voie. Helmholtz dit<sup>39</sup> : Le monde auquel je me trouve confronté est le résultat de ma propre organisation. Ce que je perçois d'une chose n'est même pas une image mais seulement un signe. L'œil n'a que des perceptions en surface. Il est entièrement prisonnier de sa propre subjectivité. La chose en soi demeure inconnue. — Il était inévitable

que l'on aboutisse à cette situation. Caché sous la surface, le spirituel échappe au nominalisme. La vie intérieure de l'homme s'est affaiblie. Dès lors le travail intérieur demeure purement formel. Si l'homme veut percer à jour ce qu'il y a derrière la réalité, sa vie intérieure demeure sans répondant. L'ensemble de la pensée philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle est incapable d'émerger de cette situation. Hartmann<sup>40</sup>, par exemple, ne parvient pas à concevoir autre chose que la représentation. Une simple comparaison peut nous éclairer. Un cachet est gravé du nom de Dupont. Pas la moindre particule matérielle de cette pièce de laiton ne peut se transmettre à la cire à cacheter. En conséquence, rien d'objectif ne passe du cachet à la cire. Le nom de Dupont doit donc se former à partir de la cire. C'est la cire à cacheter qui pense. Rien de l'objet ne se transmet au penseur. Néanmoins le nom Dupont figure sur la cire. C'est ainsi que nous éliminons du monde objectif son contenu. Et pourtant, ce que nous éliminons ainsi est bien le contenu authentique. Tant que l'on s'en tient à l'aspect purement matériel, tout cela est juste: rien de la cire ne se transmet au cachet, ni du cachet à la cire. Mais dès que l'on considère l'aspect spirituel, le principe supérieur capable d'englober à la fois ce qui est objectif et ce qui est subjectif, l'esprit entre et sort à sa guise, agit sur l'un et l'autre. Tout le contenu de ce qui est objectif, l'esprit le transmet à ce qui est subjectif. Par nature, le Moi est à la fois objectif et subjectif. Fichte l'a démontré. L'ensemble de la théorie de la connaissance du XIX<sup>e</sup> siècle ressemble à un chien qui court après sa queue. On en arrive à se dire: j'ai tout créé; tout émane de ma vie intérieure; j'ai donc aussi le droit de tout tuer.

Les concepts kantien sont compliqués et sur-

chargés. Cependant, c'est bien lui qui a doté l'humanité d'une idée particulière. Kant a dit: j'ai détruit la connaissance pour faire place à la croyance. — Il a fondé une croyance pratique. Il a réduit la connaissance, l'a ramenée jusqu'à l'ignorance, parce que tout passe pour être engendré par la subjectivité.

Le kantianisme est l'ultime conséquence du nominalisme. Aujourd'hui, cette théorie est périmée. Pour acquérir des concepts justes, l'homme doit de nouveau former sa pensée au contact de la réalité. Cela permettra de renouer avec la connaissance des vérités suprasensibles. La position scolastique était tributaire de son époque: pendant un certain temps le spirituel devait être soustrait à la connaissance. Aujourd'hui, la doctrine révélée doit redevenir une doctrine vérifiable. La raison doit accompagner tous nos actes. Elle est une lumière appelée à se répandre très généralement. Tout doit être accessible à l'investigation, à la raison, à la compréhension. La raison constitue la force de vision la plus inférieure, certes, mais c'est une force intelligente qui entend et qui voit. C'est ainsi que nous nous libérons de ce filet enchevêtré. La philosophie doit se laisser féconder par la logique, par la vraie pensée.

## PHILOSOPHIE ET LOGIQUE FORMELLE

Munich, 8 novembre 1908

Nous envisageons aujourd'hui un petit intermède dans notre série de conférences. Ce n'est pas un thème anthroposophique que nous allons traiter, mais un sujet purement philosophique. De ce fait, cette soirée risque d'être quelque peu ennuyeuse, mais il est peut-être bon que les anthroposophes approfondissent de temps à autre un sujet de ce genre. En effet, il semble tout à fait indiqué de se consacrer à une telle réflexion parce que nous entendons sans cesse répéter que les sciences, plus particulièrement la philosophie, ne voient pas l'utilité de s'intéresser à l'anthroposophie. Celle-ci, dit-on, ne concerne que des dilettantes qui n'ont aucune envie de s'adonner à une recherche sérieuse et rigoureuse, ni d'emprunter les sentiers de la pensée exacte et disciplinée. Les philosophes de métier reprochent à l'anthroposophie son dilettantisme, son amateurisme. Mercredi prochain, vous pourrez vous procurer le texte de ma conférence *Philosophie et Anthroposophie*<sup>41</sup> faite à Stuttgart. Cette conférence vous montrera sous un certain éclairage comment la philosophie, à condition d'évoluer dans le sens d'un approfondissement, pourra trouver une ouverture en direction de l'anthroposophie. La démonstration est faite que les philosophes si assidus pour qualifier l'anthroposophie de dilettantisme, ne possèdent finalement aucun fondement philosophique sérieux, et

que dans leur propre domaine ce sont précisément eux qui font preuve du pire dilettantisme. Dès lors, on ne saurait être surpris de constater qu'ils sont incapables de jeter un pont allant de leur prétendue rigueur scientifique vers cette anthroposophie tellement méprisée.

Il existe une certaine misère en philosophie. La vie spirituelle est marquée par la fécondité et le rôle très important des sciences naturelles. Tous les domaines des sciences témoignent de la réussite et des progrès scientifiques. La science positive est parvenue à construire des instruments permettant l'investigation précise dans de nombreux domaines. Elle est capable de mesurer les lointains espaces et de détecter les plus petites particules; elle dispose encore de différents autres moyens qui laissent présager un avenir où le perfectionnement des méthodes de la recherche pourra être considérablement développé. Mais il faut aussi voir l'autre réalité, celle de l'absence totale de culture philosophique chez les savants. Cela a pour conséquence que, grâce aux instruments destinés à étudier la vie pratique, de nouvelles acquisitions considérables sont prévisibles, mais que ceux qui sont appelés à réaliser ces conquêtes sont dans l'impossibilité de tirer de ces résultats pratiques les conclusions destinées à la vie de l'esprit. Cela s'explique par le fait que les savants dont la mission consiste précisément à faire avancer les sciences ont une formation philosophique insuffisante. La recherche fondée sur la méthode pragmatique des laboratoires, même si elle dispose des instruments nécessaires, n'est pas tout. Encore faut-il, pour tirer de la recherche scientifique des conclusions valables et être capable d'éclairer les fondements de l'existence, avoir formé et discipliné sa pensée en conséquence.

Il fut un temps où les hommes appelés à la réflexion philosophique disposèrent d'une discipline de la pensée particulièrement affinée. Par contre, la recherche scientifique était alors nettement moins avancée qu'aujourd'hui. De nos jours la situation est inversée. Nous disposons d'une recherche scientifique extraordinaire, mais elle est marquée par son incapacité de penser et d'édifier un système philosophique cohérent. En fait, il ne s'agit pas tellement d'une incapacité de la part de ceux qui se consacrent à la recherche scientifique, mais plus généralement d'une attitude de mépris à l'égard de la pensée philosophique. Le botaniste, le physicien ou le chimiste, par exemple, ne voit pas l'utilité de consacrer son temps à s'interroger sur les fondements les plus élémentaires de la technique intellectuelle. L'activité professionnelle dans les laboratoires se déroule comme si la méthode progressait d'elle-même grâce à une impulsion qui lui est innée. Les gens qui sont un peu familiarisés avec ces problèmes savent que la méthode travaille automatiquement et qu'il n'y a donc pas de quoi révolutionner le monde entier quand quelqu'un fait une découverte fondamentale, puisque depuis longtemps la méthode, grâce à son dynamisme intrinsèque, produit un effet anticipatif. Lorsqu'un chercheur empirique met le doigt sur un point significatif, le chimiste, par exemple, ou le physicien s'efforce alors d'établir les rapports de cause à effet au sujet de cette découverte. Du fait qu'il ne dispose d'aucune discipline intellectuelle, il aboutit à des conclusions pour le moins étonnantes dès qu'il se met à penser. Pour le profane cela est à peine croyable, et pourtant... la pensée du savant n'est pas formée; sa discipline intellectuelle ne dépasse guère celle du commun des mortels. Le savant

est à l'origine de thèses autoritaires qui font le tour du monde et que les gens non avertis acceptent avec crédulité, pensant qu'il s'agit de vérités confirmées, alors qu'elles ne sont que le résultat de cette pensée indisciplinée. Parfois certaines conclusions découlent de démarches à vrai dire incroyables!

Voyons de plus près une conclusion de ce genre. Choisissons à cet effet un cas d'une certaine valeur historique. Les gens disent: J'entends un son. Je vais à sa recherche pour en connaître objectivement la cause extérieure. — Pour une expérience précise, c'est-à-dire en recourant à des moyens permettant de constater physiquement les faits, je trouve que si ce son est émis par un objet, ce dernier subit en quelque sorte des secousses intérieures. Quand une cloche sonne, son métal entre en vibration. On peut prouver scientifiquement que, tandis que la cloche sonne, l'air subit à son tour une vibration qui se propage et vient heurter mon tympan. Cette observation conduit à la conclusion qui semble plausible: En conséquence de ces vibrations naissent les sons. Je sais qu'une corde est capable de vibrer. Pour en avoir la preuve matérielle il suffit de poser de petits cavaliers en papier sur la corde et de constater qu'ils se détachent dès que j'excite la corde. De la même façon on peut prouver que la corde transmet ses vibrations à l'air qui, à son tour, vient frapper mon oreille et provoquer le son.

Ce que nous avons dit au sujet du son, fait partie de la réalité physique, et la description que nous en avons faite n'a rien de particulier. Tout cela est vérifiable. Il suffit d'assembler les faits et d'y ajouter la démarche de la pensée pour aboutir à ces conclusions. Mais le problème se corse dès que l'on prolonge cette réflexion. Les gens disent: L'oreille sert à percevoir

des sons et l'œil à percevoir la lumière et les couleurs. — Ils ont l'impression que, parce que le son est pour ainsi dire l'effet de quelque chose d'extérieur, la couleur doit l'être aussi. On pourrait très bien se représenter cette chose extérieure, comme quelque chose qui ressemble à des vibrations, comme l'air qui sert de support au son. De même qu'à chaque tonalité correspond une densité spécifique de vibrations, on pourrait se dire que chaque couleur s'explique également par quelque chose qui se meut selon une certaine amplitude. Pourquoi n'existerait-il pas, sur le plan physique, quelque chose qui vibre et qui propage ces vibrations jusque dans mon œil pour y provoquer une impression lumineuse, comme le fait l'air lorsqu'il frappe mon tympan? Bien entendu, dans le cas de la couleur, aucun instrument ne permet de percevoir ce qui vibre, alors que pour le son cela est possible, la vibration est perceptible. Pour la couleur, ce n'est pas le cas. Mais tout cela semble tellement évident qu'il ne vient à l'idée de personne de douter de cette similitude appliquée à la couleur. On pense généralement que l'impression lumineuse a besoin d'un support ondulatoire comme l'impression sonore. Et comme il n'est pas possible, dans le cas de la couleur, d'observer cette vibration, on l'invente tout simplement. On dit : L'air est un élément dense qui, dans le cas du son, se met à vibrer; les ondulations de la lumière sont dans l'éther qui remplit l'espace. Lorsque le soleil nous envoie de la lumière, cela veut dire que la matière solaire se met à vibrer et que cette vibration se propage grâce à l'éther, frappe l'œil et provoque l'impression lumineuse.

On a vite fait d'oublier que cet éther est une invention hautement fantaisiste et relève de la pure

spéculation. Voilà comme les choses se sont effectivement déroulées! Néanmoins cette théorie est propagée avec beaucoup d'assurance. On affirme que cet éther remplit l'espace et exerce un mouvement ondulatoire; on est tellement sûr qu'il s'agit d'un fait scientifiquement établi que tout le monde admet dorénavant: La science a constaté qu'il existe un éther dont les vibrations provoquent dans notre œil des sensations lumineuses. Il existe même une certaine littérature où l'on peut lire que tout repose sur ce genre de vibrations. On va jusqu'à expliquer que ce mouvement ondulatoire de l'éther est à l'origine de la pensée humaine. On dit que la pensée s'explique par l'effet que l'éther produit sur l'âme. La poussée est due à des vibrations dans le cerveau, à de l'éther en vibration etc. etc... — Ce produit de l'imagination, cette pure spéculation est considérée par beaucoup de gens comme l'authentique réalité du monde que l'on ne saurait mettre en doute. Et pourtant, tout cela repose sur l'erreur de raisonnement que nous avons évoquée. Ne confondons pas l'éther dont il est question ici avec le même terme dont se sert l'anthroposophie. Quand nous utilisons le mot éther nous parlons de quelque chose de suprasensible, alors que la physique moderne parle de l'éther au sens de tout autre corps spatial et lui attribue les mêmes qualités sensibles. Or, pour dire d'une chose qu'elle est une réalité tangible, il faut qu'elle ait une existence physique et qu'elle entre dans le champ de ce qui est contrôlable et mesurable. Simplement imaginer un fait réel n'est pas permis. Ce qui compte ici, c'est de savoir que l'éther dont parle la science moderne n'est rien d'autre qu'une abstraction.

La physique moderne repose donc sur des fondements hautement fantaisistes et sur l'invention arbi-

traire de ces mystérieuses ondulations éthériques, ondulations d'atomes et de molécules. Or, cette théorie est indéfendable car il n'est pas permis d'affirmer qu'une chose existe tant qu'elle n'a pas été réellement constatée. Est-on en mesure de percevoir cette vibration éthérique admise par les sciences? Du point de vue épistémologique la justification de cette thèse dépend de la possibilité de vérifier ces vibrations éthériques d'après les mêmes moyens que ceux utilisés pour percevoir n'importe quelle autre chose située dans l'espace. Or, le seul moyen permettant de constater l'existence d'une chose consiste à en appeler à la perception sensorielle. Cette chose qui vibre dans l'éther, serait-elle de la lumière ou de la couleur? Non, cela est impossible puisque c'est l'éther lui-même qui doit engendrer la couleur et la lumière. Existe-t-il d'autres sens capables de la percevoir? Impossible, car il s'agit de quelque chose qui doit engendrer toutes les perceptions mais qui à son tour ne peut en aucun cas être perçu au moyen du concept qui lui a été préalablement attribué. Cela ressemble d'assez près à un couteau qui n'a ni poignée ni lame, ou ce qui est dit d'un concept est en même temps contredit. Ce que se permettent les savants est pour le moins surprenant, et cela nous autorise à prononcer un jugement assez sévère à l'égard de leur discipline intellectuelle en disant qu'elle est laissée à l'abandon. Ils oublient tout simplement de respecter les règles les plus élémentaires de la démarche philosophique.

Après avoir élucubré de telles théories les gens se disent: Tout ce qui se manifeste, qu'est-ce d'autre qu'une chose reposant sur la matière vibrante, sur l'éther vibrant, sur le mouvement? En examinant tout ce qui existe dans le monde on trouverait que là où il y

a des couleurs, etc. etc... il ne s'agit toujours que de matière en vibration. Par exemple, quand un effet lumineux se propage, rien ne se déplace d'un endroit de l'espace à l'autre, rien du soleil ne vient à nous. — Ces gens pensent qu'entre nous et le soleil il y a l'éther et que les molécules solaires dansent; par leur danse elles impriment un mouvement de danse aux particules éthériques voisines en sorte que celles-ci à leur tour se mettent à danser. Leur mouvement se transmet aux prochaines, et ainsi de suite jusqu'à notre œil. Cet ultime effet de la danse, notre œil le perçoit sous forme de lumière ou de couleur. Donc, on dit que rien ne se déplace; ce qui danse reste là-haut et se contente d'inciter d'autres particules à danser. Ce n'est que la danse qui se propage. La lumière ne contient rien qui nous vienne de là-haut. — C'est un peu comme si nous étions en présence d'une longue file de personnes où la première frappe la seconde, la seconde la troisième, qui transmet ce mouvement à la prochaine, et ainsi de suite. La première personne ne se déplace pas, ni d'ailleurs les suivantes, mais c'est le geste qui se transmet. C'est de la sorte que l'on explique l'effet de propagation de la danse des atomes. — Il existe une brochure rédigée avec minutie<sup>42</sup> et qui traduit parfaitement la mentalité scientifique. On peut y lire que le principe de tout phénomène veut que rien ne puisse jamais occuper un autre endroit de l'espace que le sien; seul le mouvement se propage. Donc, lorsqu'un individu se déplace, une représentation erronée nous fait croire qu'il transporte sa matérialité dans un autre endroit de l'espace. Il fait un pas en avant, se met en mouvement; ce mouvement se reproduit à chaque pas suivant. Voilà à quoi aboutit une pensée rigoureuse! Nous serions tentés de conseiller à un savant de ce

type de ne pas oublier, après avoir fait quelques pas dans l'espace, la nécessité de se reproduire. En effet, puisque rien de sa corporité ne s'est propagé, il doit bien veiller à ne pas oublier de se reproduire, sinon il risquerait de disparaître dans le néant. Cet exemple montre où peut conduire une certaine logique! Mais voilà, ce genre de démarche intellectuelle passe généralement inaperçu. Comment réagit le public? Il se dit: Voilà le livre d'un auteur qui, à la suite de longues études, nous expose des théories et les conclusions auxquelles il est arrivé. Un point, c'est tout! — Personne ne songe à une autre explication.

On s'aperçoit donc que le soi-disant dilettantisme de l'anthroposophie n'est pas si terrible que cela! Sans doute ceux qui souscrivent à la pensée scientifique n'ont-ils d'autre choix que de considérer l'anthroposophie comme un dilettantisme. Mais ce qui compte, c'est de savoir que ces gens sont enchevêtrés dans des idées de leur propre cru et qu'ils se sont accoutumés à ce genre de pensées. Certes, on peut être indulgent à l'égard de celui dont le raisonnement l'oblige à sans cesse se reproduire; il faut néanmoins souligner que sa théorie est une piètre référence pour oser qualifier l'anthroposophie de dilettantisme. Soit dit en passant: si l'anthroposophie atteint l'idéal qu'elle s'est fixé, elle ne tombera jamais dans l'erreur de ne pas essayer d'expliquer les effets par leurs causes et d'examiner si ceux-ci sont absurdes. Il est toujours possible de vérifier les effets engendrés par l'anthroposophie. Les conclusions à en tirer sont applicables dans la vie, alors que celles de l'exemple évoqué ne le sont pas puisque leur validité ne dépasse pas l'horizon étriqué du savant.

Ce que nous avons évoqué est destiné à nous

rendre attentifs aux erreurs de la pensée qui ne sautent pas aux yeux de ceux qui ne sont pas tellement fixés sur ces problèmes. Le sentiment d'autorité qui domine aujourd'hui les rapports des savants avec le public est beaucoup trop répandu. En réalité, cette autorité repose sur des fondements plutôt fragiles, alors que l'on souhaiterait pouvoir lui faire confiance. Tout le monde n'a pas la possibilité d'étudier l'histoire des sciences pour y puiser les données l'éclairant sur la portée des sciences pratiques et de la recherche philosophique. Le rôle important accordé à Helmholtz pour son invention de l'ophtalmoscope, par exemple, est entièrement justifié. Toutefois, en étudiant la genèse de cette invention, c'est-à-dire en constatant ce qui existait déjà auparavant et comment il a suffi de peu pour être poussé dans cette direction, on voit que dans ce cas c'est la méthode elle-même qui a conduit à ce résultat. A vrai dire, on peut très bien être un penseur modeste et néanmoins parvenir à des découvertes sensationnelles lorsque l'on dispose des moyens et des méthodes nécessaires. Il ne s'agit pas ici de critiquer tout ce qui se fait dans ce domaine, mais ce que nous avons dit est tout de même valable.

J'aimerais maintenant vous indiquer, sous un certain angle, comment on en est arrivé à cette situation. Les motifs sont très nombreux; il suffit d'en énumérer l'un ou l'autre. Au cours de l'histoire de la philosophie, nous pouvons trouver que ce que nous appelons la technique intellectuelle a son origine en Grèce. Aristote est le premier représentant classique de cette technique qui consiste à formuler des idées. Répondant aux besoins du monde cultivé il a élaboré un système qui n'a pas tardé à être discrédité: la logique formelle pure. De nos jours on discute ferme pour

savoir si la propédeutique philosophique ne doit pas être bannie des lycées. On estime qu'elle est superflue, que son maintien en tant que discipline autonome ne se justifie pas, et qu'il suffirait de l'intégrer accessoirement dans l'enseignement linguistique. Voilà jusqu'où peut conduire l'attitude hautaine adoptée à l'égard de la technique de la pensée. Les fondements de la pensée élaborés par Aristote sont, il est vrai, tellement péremptoirs qu'ils n'ont guère eu l'occasion d'évoluer depuis. Cette technique n'a d'ailleurs pas besoin de progresser. Les ajouts intervenus entre-temps témoignent de l'ignorance qui sévit à l'égard de la *logique*.

Pour que vous puissiez voir de quoi il s'agit, j'aimerais vous donner une idée de ce qu'est la logique formelle. La logique est la théorie du concept, du jugement et de la conclusion. Voyons d'abord quel est le rapport entre d'une part le concept et d'autre part le jugement et la conclusion. Sur le plan physique, c'est grâce aux perceptions que l'homme accède à la connaissance. D'abord il rencontre la sensation: ce pourrait être une impression, par exemple une impression de couleur. Or les objets ne nous apparaissent pas sous la forme d'impressions isolées, mais toujours comme une combinaison d'impressions. Nous n'avons donc jamais affaire à une seule sensation mais toujours à une combinaison de sensations; c'est cela que nous appelons des perceptions. Lorsque vous vous trouvez devant un objet que vous percevez, vous avez la possibilité de détourner vos organes de perception; il ne vous reste alors plus que l'image de l'objet. Si vous parvenez à conserver cette image, vous n'aurez aucune peine pour la distinguer de l'objet lui-même. Regardez ce marteau, vous pouvez le percevoir. Faites demi-tour, et vous n'aurez plus qu'une

image du marteau. C'est ce que l'on appelle une représentation.

Il est très important de savoir faire la distinction entre une perception et une représentation. Tout cela serait somme toute assez facile si l'insuffisance de la technique intellectuelle ne venait pas d'avance compliquer les choses. Admis par de nombreux courants philosophiques, l'axiome selon lequel nous ne disposons de rien d'autre que de nos représentations repose pourtant sur une erreur. Car on prétend que la chose en soi n'est pas perceptible. — La plupart des gens pensent que derrière leurs perceptions se trouvent ces fameuses molécules en perpétuel mouvement de danse. Ce qu'ils perçoivent ne serait que l'impression produite sur leur âme. Comme, par ailleurs, on nie l'existence de cette âme, il est donc assez curieux d'entendre parler d'impressions qui se transmettent à l'âme, et d'apprendre par la même occasion que cette âme n'est, à son tour, composée que d'atomes en train de danser.

En analysant tout cela, on se souvient du brave baron de Münchhausen suspendu en l'air en se tenant par ses propres cheveux. Aucune distinction n'est faite entre une perception et une représentation. Si on la réalisait, on ne serait plus tenté de commettre une démarche intellectuelle aussi irréflectie que celle qui consiste à dire: Le monde est ma représentation,... sans parler de la tentative de comparer la perception à la représentation et ensuite de considérer que la perception est une représentation. On pourrait demander à quelqu'un de toucher un fer incandescent et de constater qu'il s'est brûlé. Ensuite il pourrait comparer la perception avec la représentation correspondante et nous dire si cette dernière brûle autant que la perception. Il suffit de toujours procéder selon un ordre

logique pour que les conclusions s'imposent d'elles-mêmes. Nous avons donc d'une part la perception lorsque nous sommes face à un objet, et d'autre part la représentation quand l'objet n'est plus présent.

Dans la sphère des représentations il faut encore faire la distinction entre la représentation entendue dans l'acception stricte de ce terme et le concept. Le concept du concept est réalisable dans le cas d'un concept mathématique. Imaginez un instant que vous dessiniez un cercle. Ce n'est pas un cercle au sens mathématique. Une fois que vous l'avez tracé, vous pouvez le regarder et élaborer la représentation du cercle, certes, mais pas son concept. Pour réaliser le concept, il faut penser un point entouré d'une multitude de points équidistants du seul point central. Cela donne le concept du cercle. Ce que vous avez dessiné et qui est constitué de multiples petites montagnes de craie ne correspond absolument pas à la construction intellectuelle que vous venez d'élaborer. L'une comme l'autre, les différentes montagnettes de craie n'ont jamais la même distance par rapport au point central.

Lorsque nous parlons du concept et de la représentation, la différence suivante doit être clairement respectée: la représentation est élaborée à partir d'objets extérieurs, alors que le concept procède d'une construction intérieure faite au niveau de l'esprit. Toutefois, d'innombrables ouvrages de psychologie expliquent que le concept résulte d'un processus d'abstraction à partir des choses rencontrées dans le monde extérieur. On croit qu'il n'existe autour de nous que des chevaux blancs, noirs, bruns, jaunes et que c'est de cela qu'il faut extraire le concept «cheval». Voilà comment la logique l'explique: On néglige ce qui est dissemblable, d'abord le blanc, le noir et les autres

couleurs, et ainsi de suite pour toutes les autres dissemblances. En fin de compte il reste quelque chose d'assez flou: c'est ce que l'on appelle le concept *cheval*. A force d'abstraire, dit-on, le concept se forme.

Ceux qui se proposent cette démonstration oublient que de nos jours la nature du concept ne peut être comprise qu'à partir de l'exemple du concept mathématique. En effet, celui-ci montre ce que l'on construit d'abord au sein de la vie intérieure pour ensuite le redécouvrir au-dehors, dans le monde extérieur. Suivre la trace de plusieurs cercles vert, bleu, grand, petit etc. etc... et en éliminer ensuite tout ce qu'ils n'ont pas en commun ne conduit pas au concept du cercle. Cette abstraction n'est pas un concept. Le concept est élaboré à partir de la vie intérieure. Il est une construction intellectuelle. Actuellement, les gens ne sont tout simplement pas assez avancés pour être capables de construire de cette façon le concept du cheval. Goethe s'était efforcé de réaliser ce genre de construction intérieure également pour les domaines supérieurs de la nature. Il a eu le mérite significatif de chercher à s'élever de la représentation au concept. Ceux qui sont familiarisés avec ce genre de problèmes savent que le concept de cheval ne résulte nullement de l'élimination progressive des dissemblances pour ne conserver que le résidu. Ce n'est pas ainsi que l'on forme un concept; il veut être élaboré au niveau de la vie intérieure, comme le concept du cercle, bien que ce soit moins facile dans le cas du cheval. Là intervient ce que j'ai évoqué hier au sujet du loup qui, tout au long de son existence, se nourrit d'agneaux sans jamais devenir agneau. Lorsque l'on détient le concept du loup, on a ce qu'Aristote appelle la *forme* du loup. Peu importe la *matière* dont il est constitué.

Même s'il ne fait que dévorer des agneaux, il ne se transformera jamais en agneau. Si l'on ne tenait compte que de l'aspect matériel, il devrait, à force d'en manger, effectivement se changer en agneau. Il ne le devient pas parce que la seule chose qui compte, c'est la façon d'organiser la matière, et cela est dû à la *forme* qui vit en lui. Et cette *forme* est un concept construit de toutes pièces.

L'assemblage de concepts ou de représentations engendre des jugements. En connectant les représentations «cheval» et «noir» on forme un jugement. Chaque fois que des concepts sont reliés l'un à l'autre, nous émettons un jugement. Mais il faut veiller à ce que cet acte de former des jugements soit en accord avec la technique formelle applicable aux concepts. On peut l'apprendre. Elle nous enseigne comment relier entre eux des concepts valables, c'est-à-dire comment former des jugements. Cet enseignement constitue un des chapitres de la logique formelle. Nous verrons par la suite comment ce que j'ai développé en fait partie. La logique formelle enseigne les lois selon lesquelles doit se dérouler la démarche intérieure de la pensée; elle est, pourrait-on dire, l'histoire naturelle de la pensée et nous permet de formuler des jugements valables, de tirer des conclusions valables.

En examinant comment un jugement se fait, force est de constater que la recherche philosophique moderne s'est laissée prendre dans une souricière. Kant qui jouit d'une autorité considérable est l'initiateur de cette démarche. Dès ses premiers ouvrages il prend le contre-pied de la notion aristotélicienne du jugement. Nous allons voir aujourd'hui comment naissent les erreurs de la pensée. Au début de la «Critique» de Kant<sup>43</sup>, il est question de jugements analytiques et de jugements synthétiques. Qu'en est-il des

premiers, des analytiques? Il s'agit d'associer des concepts en sorte que, dans le concept du sujet le concept du prédicat soit déjà présent et qu'il n'y ait plus qu'à l'en dégager. Kant dit: Lorsque je pense le concept «corps» et que j'ajoute que le corps a un volume, nous sommes en présence d'un jugement analytique. Car personne ne saurait penser le concept du corps sans y associer la notion de volume. Dans ce cas, nous ne faisons que libérer le prédicat contenu dans le sujet. Tout jugement analytique s'obtient donc lorsque nous dégageons, du sujet, le concept du prédicat. — Par contre, le jugement synthétique est un jugement où le concept du prédicat n'est pas encore impliqué dans le concept du sujet pour pouvoir en être simplement dégagé. Celui qui pense le concept du corps n'y ajoute pas nécessairement le concept de pesanteur. En conséquence, lorsque le concept de pesanteur est ajouté à celui du corps, nous avons affaire à un jugement synthétique. Il s'agit d'un jugement qui n'est pas seulement descriptif, mais qui enrichit la sphère de nos pensées.

Vous aurez vite fait de comprendre que cette différence entre jugements analytiques et jugements synthétiques ne repose sur aucune base logique. Pour que le concept du prédicat soit déjà inclus dans le concept du sujet au moment où celui-ci est pensé, cela est tout simplement fonction du niveau de nos connaissances. Quelqu'un qui se représente un corps, sans penser qu'il est pesant, apporte la preuve que le concept «pesanteur» applicable à un corps lui est inconnu; par contre celui qui par la pensée ou par d'autres moyens, a assimilé le lien qui existe entre «corps» et «pesant» peut se contenter d'extraire de son concept «corps» l'autre concept qu'il y avait

préalablement introduit. La différence d'appréciation est donc purement subjective.

Des problèmes de cet ordre exigent une démarche rigoureuse. Il s'agit de détecter les sources d'erreur. Il me semble qu'au moment où l'on conçoit que l'acte de dégager un concept d'un autre est de nature subjective, on n'en viendra jamais à ériger une frontière entre un jugement analytique et un jugement synthétique. On serait alors bien embarrassé d'en fournir une définition. L'important n'est pas là! Quel est alors le point essentiel? Nous en parlerons tout à l'heure. Cette question des deux types de jugements fut évoquée à l'occasion d'un examen où un candidat devait accessoirement être examiné en logique. Dans sa spécialité il était sûr de son affaire, mais en logique il ignorait à peu près tout. Ce qui fut dit alors me semble très significatif. Avant l'examen il demanda à un de ses amis de lui donner quelques renseignements au sujet de cette discipline philosophique. Mais son ami qui prenait cela plus au sérieux lui répondit: «Puisque tu ne sais rien, tu serais bien inspiré de faire confiance à ta bonne étoile! — Puis vint le jour de l'examen. Tout se passa très bien dans les disciplines principales, car notre candidat dominait son sujet. Mais en logique il fut incapable de répondre. Le professeur lui demanda ce qu'il savait du jugement synthétique. Très embarrassé, le candidat resta muet. «Monsieur le candidat, ne savez-vous vraiment pas ce que c'est?» insista le professeur. La réponse fut «Non»! — «Excellente réponse», enchaîna l'examineur, «voyez-vous, cela fait longtemps que l'on cherche à savoir de quoi il s'agit, mais on ne sait toujours pas ce qu'est un jugement synthétique. Vous n'auriez pas pu donner de meilleure réponse. Mais, Monsieur le candidat, pouvez-vous alors me dire ce qu'est un juge-

ment analytique?» S'étant enhardi, le candidat répondit avec assurance: «Non!» — «Bien», dit le professeur, «je vois que vous avez bien assimilé ce sujet. Cela fait tellement longtemps que l'on s'efforce de savoir ce qu'est un jugement analytique, sans y être encore parvenu. Personne ne sait ce que c'est. Excellente réponse!». Ces faits se sont réellement déroulés. Sans pouvoir souscrire à tous les détails, l'ensemble me paraît très symptomatique pour caractériser ce qui différencie ces deux jugements. En fait, il n'y a entre eux pas la moindre différence, étant donné que l'un passe progressivement à l'autre.

Il nous reste encore à expliquer dans quelles conditions on peut dire qu'un jugement est valable et ce que signifie l'expression «jugement valable». Il s'agit là d'un sujet très important.

Un jugement n'est d'abord rien d'autre que la connexion de représentations ou de concepts. «La rose est rouge», est un jugement. Ce qui importe maintenant, c'est de voir si ce jugement juste est également un jugement valable. Nous devons savoir qu'un jugement exact n'est pas nécessairement un jugement valable. Pour ce dernier, il ne suffit pas d'établir un rapport entre le concept du sujet et le concept du prédicat. Revenons à notre exemple: «La rose est rouge» constitue un jugement vrai. Qu'il soit également valable n'est pas évident, car nous pouvons très bien formuler d'autres jugements vrais qui sont loin d'être valables. Selon la logique formelle il n'y aurait pas lieu de contester la vérité d'un jugement; il pourrait fort bien être vrai sans pour autant être valable. Quelqu'un pourrait, par exemple, élaborer la représentation d'un être qui soit moitié cheval, pour un quart baleine et pour le dernier quart chameau. Donnons un nom à cet animal et appelons-le «Taxou».

Personne ne contestera que cet animal soit laid. Le jugement: «le Taxou est laid» est donc vrai et peut être prononcé en accord avec toutes les règles régissant la vérité, car le «Taxou» (mi-cheval, quart de baleine, quart de chameau) est effectivement laid. Le jugement «la rose est rouge» étant vrai, celui-ci l'est également. Mais voilà, un jugement vrai n'est pas nécessairement un jugement valable. Que faut-il en plus pour qu'il soit valable? Le jugement vrai doit se prêter à la transformation. Un jugement vrai ne devient valable que si on peut affirmer: «Cette rose rouge est», c'est-à-dire, quand le prédicat peut être réinséré dans le sujet, quand le jugement vrai peut être transformé en un jugement *existentiel*. Dans ce cas le jugement est valable: «Cette rose rouge est». Il n'existe pas de solution autre que celle de réinsérer le concept du prédicat dans le concept du sujet. Dans ce cas, ce jugement est valable. «Le Taxou est laid» ne peut devenir un jugement valable, puisque nous ne pouvons pas dire: «Un Taxou laid est» ou «existe». Ce genre d'examen permet de voir si un jugement peut être prononcé; vous voyez maintenant comment on procède pour établir la preuve. La vérification se fait en examinant s'il est possible de transformer le jugement.

Nous avons donc découvert un aspect très important qui mérite d'être retenu: en logique, la seule connexion de concepts en vue d'aboutir à un jugement vrai ne suffit pas pour servir de règle au monde réel. Autre chose doit s'y ajouter. Pour qu'un concept, un jugement et même une conclusion soit valable, un autre élément est nécessaire.

Une conclusion résulte de la connexion de jugements<sup>44</sup>. La conclusion la plus simple peut être formu-

lée de la façon suivante: Tous les hommes sont mortels — Socrate est un homme — donc, Socrate est mortel. La majeure est: Tout homme est mortel, — la mineure: Socrate est un homme, — et le raisonnement déductif dit: Socrate est mortel. Ce raisonnement est formé selon la première figure où le sujet est relié au prédicat par le moyen terme. Ici, le moyen terme s'appelle «homme», le prédicat «mortel», et le sujet «Socrate». Pour les relier, on utilise le même moyen terme. On obtient alors la conclusion: Socrate est mortel. Ce raisonnement est construit selon des règles très strictes qu'il n'est pas permis de modifier. Dès que l'on intervertit quoi que ce soit, on aboutit à un raisonnement impossible. Une telle modification ne conduit en aucun cas à une conclusion valable. Cela ne fonctionne pas. Cette carence met en évidence le fait que la pensée est tributaire de certaines règles. Lorsque nous disons par exemple: Le portrait est une image de l'homme, — la photographie est une image de l'homme, — nous ne pouvons pas conclure: donc la photographie est un portrait. — Lorsque les concepts sont disposés en un ordre qui ne respecte pas les règles en vigueur, il est impossible d'aboutir à une conclusion juste.

Vous voyez donc qu'il existe une démarche formelle des concepts et des jugements, et que la pensée est régie par des règles très précises. Mais cette démarche faite de concepts purs ne nous mène jamais à la réalité. Dans le cas des jugements, nous avons vu qu'il faut d'abord transformer le jugement vrai en jugement valable. Dans le cas de la conclusion essayons de voir d'une autre façon qui la seule conclusion formelle ne conduit pas à la réalité. En effet, une conclusion peut satisfaire à toutes les règles formelles et néanmoins ne pas être valable, c'est-à-dire ne pas

s'appliquer à la réalité. L'évidence de ce paralogisme apparaît dans l'exemple suivant. Un Crétois dit: Tous les Crétois sont des menteurs. — Admettons qu'il le dise. On peut alors procéder en accord avec les figures de la logique et néanmoins aboutir à une impossibilité. Si, après que le Crétois a dit cela, on lui applique la majeure, il doit avoir menti, et ce qu'il a dit ne peut pas être vrai. Pourquoi cette impossibilité? Parce que nous appliquons la conclusion à nous-mêmes, parce que nous faisons coïncider l'objet avec les conclusions purement formelles. Or, ceci n'est pas permis. Lorsque la démarche formelle de la pensée s'applique à nous-mêmes, le pur formalisme de la pensée se détruit. Cela n'est pas admissible.

L'exactitude de la pensée est aléatoire quand on applique à soi-même les pensées que l'on a élaborées. Voici encore un exemple qui peut servir de démonstration: Entre un professeur de droit et son élève fut convenu que ce dernier lui verserait une certaine somme au titre d'honoraires, une partie immédiatement et le solde lorsqu'il aurait gagné son premier procès. C'est ce qui avait été entendu. Par la suite l'élève ne voulut pas s'acquitter de sa dette. Son professeur lui dit alors: Quoi qu'il en soit, tu devras me payer mes honoraires. L'étudiant répondit: En aucun cas je ne payerai. — Pour parvenir à ses fins il veut intenter à son professeur un procès au sujet des honoraires. Son professeur lui explique alors que dans ce cas il serait à coup sûr obligé de payer: Ou les juges te condamnent à payer, et tu devras t'exécuter, ou ils décident que tu ne dois pas payer, et dans ce cas tu devras payer puisque tu auras gagné ton procès. — Le candidat répond qu'il ne payera jamais: Si je gagne le procès, les juges me dispensent de payer, et si je le perds, j'aurai perdu mon premier procès et comme convenu je n'aurai

alors rien à payer. — Du fait que toute cette histoire concerne le sujet lui-même, la construction formelle tout à fait exacte, ne mène pas à une solution valable. Dans ce genre d'affaires, la logique formelle est inefficace. La conclusion juste n'a rien à voir avec la conclusion valable.

C'est précisément Kant qui commit l'erreur de ne pas faire la distinction entre ce qui est vrai et ce qui est valable, et cela parce qu'il voulut établir la preuve ontologique, prouver que Dieu existe. Il proposa à peu de chose près le raisonnement suivant: Lorsque nous nous représentons l'être le plus parfait, il manquera toujours à sa perfection une qualité: celle *d'exister*. Il n'est pas possible de se représenter l'être le plus parfait sans lui attribuer une existence. Donc cet être *est*. Kant dit: Cela est faux, car la qualité *d'exister* que l'on attribue à une chose ne constitue pas une qualité supplémentaire. — Il ajoute: Cent deniers possibles, des deniers simplement imaginés, ne valent pas un sou de plus ou de moins que cent deniers réels. — Et pourtant, les deux situations sont très dissemblables à cause précisément de la notion *d'existence*! Il tire la conclusion: Donc, d'un concept pur, on ne saurait déduire l'existence. Car, pense-t-il, on peut posséder autant de deniers imaginaires que l'on veut, ils n'auront jamais d'existence. De même pour la preuve de Dieu: il n'est pas permis d'extraire de la pensée, par un raisonnement déductif, le concept d'existence.

C'est ce qu'oublient ceux qui appliquent indistinctement à l'un ou à l'autre les principes de la logique formelle. En effet, le denier ne se prête qu'à la perception sensorielle, alors que Dieu est perceptible à l'intérieur seulement; celui-ci n'a donc rien à voir avec les

données perceptibles du monde extérieur. Si les hommes pouvaient convenir de régler leurs comptes avec des deniers imaginaires, ils n'auraient pas besoin de distinguer entre deniers réels et deniers imaginaires. De même, si en pensées on pouvait attribuer à une chose du monde sensible son existence, le jugement serait également valable pour cette chose physique. Mais il ne faut jamais oublier qu'un jugement juste n'est pas nécessairement un jugement valable et que, pour l'être d'autres conditions doivent encore être remplies.

Nous venons d'examiner quelques aspects de la philosophie. Cela n'a sans doute fait de mal à personne, mais nous a permis de pressentir que l'autorité dont jouissent les savants n'est guère justifiée et qu'il n'y a pas lieu de s'émouvoir si d'aucuns traitent l'anthroposophie de dilettantisme. En effet, ce que ces autorités sont en mesure de dire lorsque, partant de faits réels, elles veulent conclure à une possible existence du monde spirituel est très peu convaincant. J'ai voulu vous montrer aujourd'hui, d'abord à quel point leur pensée est vulnérable, et ensuite qu'il existe une authentique science de la pensée. Malheureusement, j'ai dû me limiter à une simple esquisse. Nous pourrions reprendre ce sujet à une prochaine occasion, mais vous devez vous attendre à ce que ce genre d'étude ne soit pas tellement passionnant.

## LOGIQUE FORMELLE (Logique I)

Berlin, 20 octobre 1908

Nous parlerons aujourd'hui de quelques aspects élémentaires dans le cadre de ce qu'on appelle la logique formelle. Bien qu'il s'agisse de problèmes relativement simples qui viennent s'intercaler dans nos considérations consacrées aux mondes supérieurs, il n'est pas inutile de nous intéresser à ce chapitre de la philosophie. Cette conférence n'apportera rien qui puisse directement nous aider à pénétrer dans les mondes supérieurs. Des considérations d'ordre logique n'en sont pas capables, pas plus d'ailleurs que la logique formelle n'est en mesure d'enrichir nos expériences dans le domaine du sensible. Quelqu'un qui n'a encore jamais vu une baleine ne peut pas se faire donner la preuve qu'elle existe. Pour s'en convaincre, il doit lui-même pouvoir l'observer. Mais la connaissance des disciplines limitrophes peut être utile à la théosophie, au même titre, par exemple, que la logique rendit service aux scolastiques. La philosophie médiévale, désignée non sans une pointe de dédain par le terme «scolastique», ne voyait nullement dans la logique une discipline autonome, mais la considérait comme faisant partie des différentes branches de la philosophie. N'ignorant pas que la logique était tout à fait incapable d'enrichir l'expérience, les scolastiques la considérèrent néanmoins comme un instrument utile pour défendre leurs thèses. Puisse-t-elle servir d'instrument également pour notre cause!

On distingue entre la logique matérielle et la logique formelle. La logique ne saurait s'appliquer au domaine matériel, à ce qui a un contenu. Par contre, elle s'intéresse à la *forme* de penser, à l'ordonnance des pensées, à leur justesse. Il est certain que, dans le passé, la logique jouissait d'un meilleur renom que maintenant. Dans les lycées classiques de jadis, on cultivait la propédeutique philosophique, la logique et la psychologie. Cet enseignement avait pour but d'habituer les élèves à une pensée ordonnée et disciplinée. Aujourd'hui, on s'efforce d'éliminer cet enseignement de base et de le rattacher à l'étude linguistique. On estime qu'il est inutile de réserver à la pensée un secteur spécial, puisqu'il s'agit d'une faculté innée à l'homme et d'ailleurs suffisamment entretenue au sein des autres branches de l'enseignement. Cette situation justifie donc que nous nous interroguions maintenant au sujet du rôle qui incombe à la logique.

Les fondements de la logique formelle remontent à *Aristote*. Ce qu'il a fait en faveur de cette discipline n'a jamais été contesté. Même Kant affirme que depuis Aristote la logique formelle n'a guère progressé. Des philosophes plus récents ont tenté de compléter son enseignement. Ne cherchons pas à savoir si, oui ou non, leurs ajouts étaient nécessaires et justifiés. Ce qui doit nous intéresser maintenant, c'est de mesurer la portée de la logique.

On reproche souvent aux anthroposophes leur manque de logique. Cela s'explique fréquemment par le fait que l'auteur d'une telle critique ignore tout de la pensée logique et des lois qui la régissent. La logique est la théorie des connexions vraies et harmonieuses de nos concepts. Elle fournit les règles selon lesquelles nous devons conduire nos pensées pour que

notre vie intérieure soit un miroir juste, capable de véritablement refléter la réalité.

Nous devons en premier lieu préciser ce qu'est un concept. Les gens ont généralement des idées très peu claires à ce sujet. Cela est dû à la façon superficielle avec laquelle les érudits considèrent la logique. Lorsque nous rencontrons un objet, nous avons d'abord à faire à des *sensations*. Nous remarquons une couleur, un goût ou une odeur. Ce qui se déroule ainsi entre l'individu et l'objet, nous devons, sous cette forme première, le considérer comme une sensation. En affirmant: il fait chaud, ou froid, etc. etc..., nous exprimons une sensation. Or, dans la vie courante, cette sensation pure n'existe pas. Une rose rouge ne nous révèle pas seulement la couleur rouge. Tout échange qui s'établit entre nous et les objets nous communique chaque fois un groupe de sensations. La connexion des sensations rouge, odeur, volume, forme, c'est cela que nous nommons «la rose». A vrai dire, nous n'avons jamais de sensations isolées, mais toujours des groupes de sensations. Pour désigner un tel ensemble, la logique formelle utilise le terme de *perception*.

La perception et la sensation sont donc deux choses très différentes. La perception est ce que nous rencontrons en premier. Pour accéder aux sensations il faut la décomposer. Mais le contenu de l'âme ne se limite pas à ces seuls aspects. Imaginons que nous nous détournions de la rose. Il nous reste dans l'âme la couleur rouge, le parfum, le volume etc... Et c'est ce pâle résidu qui constitue notre *représentation*. — Nous voici donc en possession d'une définition précise de ce que sont la perception, la sensation et la représentation. Toute représentation contient déjà

la notion de *souvenir*, bien que d'une façon souvent très cachée. La représentation est une image, un souvenir de la perception. — Il nous reste encore à préciser ce qu'est un *concept*. Nous obtenons une représentation quand nous nous soumettons aux impressions du monde extérieur. De cette expérience nous conservons en nous une image, c'est-à-dire une représentation. Au cours de leur existence, la plupart des gens ne dépassent guère le stade de la représentation et n'avancent pas jusqu'au concept. Qu'est-ce qu'un concept? La meilleure façon de répondre à cette question consiste à étudier un exemple tiré des mathématiques. Prenons le cas du cercle.

Supposons que nous nous embarquions en mer jusqu'à ce que nous ne puissions plus rien voir d'autre que l'eau; l'horizon nous offre alors la perception d'un cercle. Si nous fermons les yeux, cette perception du cercle demeure en nous sous forme d'une image dont nous nous souvenons. Toutefois, en procédant de la sorte, nous n'accéderons jamais au concept du cercle. Pour y parvenir nous devons construire en esprit une figure où tous les points sont équidistants d'un point central. Mais ce point doit rester une donnée purement intellectuelle, nous devons le penser sans jamais nous aider d'un dessin. C'est ainsi qu'en esprit se construit une image. La craie nous permet d'illustrer au tableau noir cette image spirituelle. Tandis que nous contemplons cette image de notre construction purement intérieure, nous pouvons après coup faire cette constatation curieuse: Nous nous rendons compte que la perception de l'horizon dans le monde extérieur coïncide avec le concept que nous avons construit à l'intérieur. Un être qui pense réellement, dans l'acception stricte et logique de ce terme

de «penser» fait autre chose que simplement aligner des représentations. La représentation consiste à se souvenir de la perception du monde extérieur, à la replacer dans le présent. Dans le cas de l'activité pensante, par contre, chaque pensée doit être élaborée en nous, doit être construite selon le schéma décrit pour la construction du cercle. Cette construction intellectuelle peut ensuite être confrontée avec le monde extérieur afin de voir s'il y a coïncidence. La vraie pensée n'a jamais été autre chose qu'une construction intérieure. C'est ainsi que procéda Kepler pour élaborer ses lois. D'abord il les construisit, ensuite il se les fit confirmer par la réalité extérieure.

Un concept n'est donc rien d'autre qu'une construction dont l'origine et la genèse procèdent de l'activité pensante. Toute illustration extérieure n'est qu'un moyen auxiliaire, un support permettant de se représenter le concept. Ce dernier ne se manifeste d'abord que dans la pure vie intérieure. Dans le domaine de la pensée conceptuelle notre culture intellectuelle n'a pas encore réussi à émerger du stade mathématique. Aux yeux de l'investigateur spirituel il est parfois grotesque de constater que les hommes ne parviennent pas à dépasser le domaine de la *représentation*. Pour eux, le *concept* est généralement conçu comme une représentation, mais une représentation plus pâle et moins substantielle. Ils imaginent que l'on peut passer de la perception d'un cheval, au concept correspondant en éliminant tout ce qui est dissemblable pour ne conserver que les caractéristiques communes. Or, cette démarche aboutit seulement à une représentation abstraite, mais jamais, dans le sens strict du terme, au *concept* du cheval. De même, pour parvenir au concept du triangle il ne suffit pas de

prendre toutes les variantes de triangle et d'en éliminer les dissemblances. Le seul moyen de trouver ce concept consiste à élaborer à l'intérieur une figure faite de trois lignes qui se croisent.

Dans le domaine des mathématiques l'individu moderne est capable d'accéder à des concepts. On peut, par exemple, prouver par une construction intérieure que la somme des angles d'un triangle est de 180 degrés. Mais dès que quelqu'un commence à construire intérieurement des concepts relatifs à d'autres sujets, bon nombre de philosophes manifestent leur réprobation. Goethe a créé de cette manière la plante originelle et l'animal originel. Il ne s'est pas contenté d'éliminer le dissemblable pour ne retenir que le commun, comme dans notre exemple du cheval. Non, la plante originelle et l'animal originel sont effectivement de pures constructions intérieures, spirituelles. Rares sont ceux qui admettent cela. Pour réaliser le concept du cheval il faut procéder comme pour le triangle et recourir à une construction intérieure. A l'évidence, les gens ignorent de quoi il s'agit quand il est question de la pensée conceptuelle.

Voyons le cas de concepts qui n'ont rien de mathématique ni d'organique; ces derniers sont surtout le fait de l'inspiration géniale de Goethe. Le concept de «vertu» doit pouvoir naître d'une activité purement intérieure de l'âme. Il doit être construit en nous à partir de certains concepts, par exemple, celui de la personnalité, ou de l'individualité, etc... Les philosophes qui ont traité de l'éthique se sont de tous temps efforcés de produire un concept de la vertu qui ne soit pas tiré du domaine du sensible. Bien entendu, cela ne va pas sans efforts, mais n'est pas moins possible que la construction de concepts mathématiques. récem-

ment quelqu'un qui se faisait passer pour un philosophe a voulu réfuter cette notion d'une vie conceptuelle purement intérieure. Il a affirmé que chaque fois que surgissait en lui la notion de vertu il devait penser à une belle femme. Comme il était incapable d'élaborer des concepts, il contestait aux autres le droit d'en avoir. En fait, il ne s'était tout simplement jamais donné la peine d'approfondir sérieusement cette question. Etudiez l'Éthique de Herbart, et vous verrez que les concepts «bienveillance» et «liberté», par exemple, sont des notions morales qui ne résultent nullement d'un processus éliminatoire des dissemblances. Bien au contraire, il dit que la bienveillance est l'enlacement des impulsions volitives d'une personne par les impressions volitives d'une autre personne. Herbart fournit donc des définitions purement conceptuelles. En fait, l'éthique peut parfaitement être construite exclusivement au moyen de concepts purs, comme les mathématiques, à l'image d'ailleurs de ce que Goethe a tenté de faire dans le domaine de l'organique. En se consacrant à ce travail de constructions intérieures, on réussit peu à peu à se forger des concepts.

Il faut également se souvenir que c'est au concept que nous devons la possibilité de surmonter l'aspect naïf propre à la vie des représentations. Essayons de suivre comment se déroulent chez l'homme la démarche purement représentative et la démarche purement conceptuelle. Il n'est pas besoin de rappeler que la représentation d'un triangle concerne toujours tel ou tel triangle en particulier. Voyons maintenant comment s'opère la connexion entre d'une part les représentations, et d'autre part les concepts purs. Qu'est-ce qui règle notre vie représentative? Lorsque nous

avons la représentation d'une rose, il est possible que surgisse spontanément la représentation d'une personne qui nous a offert la rose. A cela peut éventuellement s'associer la représentation d'une robe bleue que portait cette personne, et ainsi de suite. On appelle cela une *association* de représentations. Mais ce n'est là qu'une des façons possibles de connecter entre elles les représentations. La forme la plus pure de ce processus apparaît là où l'individu s'abandonne entièrement à la vie représentative. Mais il existe encore d'autres règles permettant d'associer des représentations. Prenons l'exemple suivant : un jeune homme est installé sous un arbre dans la forêt. Quelqu'un passe et admire le bois. «Bonjour charpentier», dit le jeune homme éveillé. Un autre personnage passe et examine l'écorce. «Bonjour tanneur», dit le jeune homme éveillé. Puis arrive encore quelqu'un qui admire la prestance de l'arbre. «Je salue l'artiste-peintre», dit notre jeune homme. Dans le cas présent, toutes les représentations font référence à l'arbre, mais pour chacun de ces trois personnages surgissent des représentations différentes. Cela s'explique par le fait que tout individu assemble telles ou telles représentations en fonction de critères internes et ne se détermine pas seulement d'après l'aspect extérieur des choses. Ici, l'homme laisse agir la force qui surgit au-dedans de lui-même. On dit dans ce cas que ce sont les *aperceptions* qui agissent en lui. L'aperception et l'association sont les forces qui connectent les représentations dans le cadre de la vie exclusivement représentative.

La vie des concepts se présente tout autrement. Où en arriverait-on si les concepts étaient tributaires de la seule aperception du sujet et de l'association accidentelle? Ici, l'individu doit s'astreindre à suivre des

règles très strictes qui demeurent indépendantes de l'association des représentations et de l'aperception du sujet. La seule relation extérieure des concepts nous donne la logique formelle. En l'absence de telles règles extérieures applicables aux concepts, la logique formelle n'existe pas.

Voyons maintenant comment s'associent deux concepts. Nous établissons un rapport entre le concept du cheval et celui du galop lorsque nous disons : le cheval galope. Une telle relation s'appelle un *jugement*. Ce qui compte, c'est de réaliser les connexions de telle sorte qu'elles ne conduisent qu'à des jugements vrais. Le rapport se fait ici entre deux concepts, indépendamment de toute association et aperception. Lorsque deux concepts sont connectés conformément à leur contenu, nous obtenons un jugement. Une association n'est pas un jugement, sinon on pourrait associer, par exemple «taureau» et «cheval». Il existe encore des rapports beaucoup plus complexes. En connectant un jugement à un autre jugement, on obtient une *conclusion*.

Il existe à ce sujet un exemple célèbre. «Tout homme est mortel. — Socrate est un homme. — Donc Socrate est mortel». Il s'agit là d'une conclusion où un troisième jugement résulte des deux précédents. Cet exemple conduit au schéma général suivant. Si «Socrate» est le sujet, et «mortel» le prédicat, le jugement «Socrate est mortel» nous donne :  $S = P$ . Ce schéma permet de construire d'innombrables jugements. Mais pour parvenir à une conclusion un autre concept est encore indispensable, le moyen-terme  $M$ , dans notre exemple «homme». Il en résulte donc la formule suivante pour la conclusion :

M = P Tout homme est mortel  
 S = M Socrate est un homme  
 S = P Donc Socrate est mortel

Mais attention, ici aucune inversion n'est permise. Pour que la conclusion soit juste, la connexion des concepts doit obligatoirement se faire selon le schéma indiqué. Nous pourrions, par exemple, aligner les jugements suivants: Le portrait ressemble à l'homme. — Le portrait est un chef-d'œuvre. — Mais nous n'avons pas le droit de conclure: donc le chef-d'œuvre ressemble à l'homme: — Où serait dans ce cas l'erreur? Nous aboutirions au schéma suivant:

M = P Le portrait ressemble à l'homme  
 M = S Le portrait est un chef-d'œuvre  
 mais S n'est pas égal à P: Le chef-d'œuvre  
 ne ressemble pas à l'homme.

Ici, nous avons inversé le schéma général. Ce qui compte, précisément, c'est la forme du schéma, la façon dont sont établis les rapports. Le premier type de raisonnement est juste, le second est faux. Quels que soient les rapports que nous établissons par ailleurs entre les concepts que nous pensons, pour être vraie la relation doit ici être en accord avec la première formule.

Voyons maintenant comment découvrir les règles qui régissent ces rapports et permettent d'établir un certain nombre de figures. Pour être vraie, la pensée doit se dérouler en accord avec certaines figures très précises, sinon cette pensée est fausse. Mais les choses ne sont pas toujours aussi faciles que dans le cas de l'exemple cité. Le simple fait qu'un auteur, si érudit soit-il, ne respecte pas ces figures permet de savoir que ses propos ne peuvent pas être exacts.

Il existe donc des lois inhérentes à la pensée, en quelque sorte une arithmétique de la pensée. Nous pouvons maintenant dresser le tableau idéal de la pensée vraie: tous les concepts doivent être formés selon les lois de la logique formelle. Mais celle-ci a certaines limites. La vie intellectuelle de l'individu doit respecter ces contraintes. Cela permet d'approfondir le problème, par exemple, en découvrant ce qu'est un paralogisme. En accord avec les règles de la logique, il serait exact de dire:

Tous les Crétois sont menteurs	M = P
Celui-ci est un Crétois	S = M
Donc il est un menteur, donc	S = P

De tous temps les logiciens se sont rendus compte que cette démarche s'applique valablement à tous les cas, sauf quand c'est un Crétois lui-même qui le dit. Dans ce cas cela est à coup sûr faux puisqu'il dit la vérité.

Il en est à peu près de même pour tous les paralogismes, entre autre pour l'exemple célèbre du crocodile<sup>45</sup>: Une Egyptienne voit son enfant tomber dans le Nil et se faire happer par un crocodile. Donnant suite aux supplications de la mère, le crocodile promet de lui rendre son enfant si elle devine ce que va faire l'animal. La mère dit alors: «Tu ne me rendras pas mon enfant». — Le crocodile répond: «Que tu aies dit juste ou faux, dans les deux cas je n'ai pas à te rendre ton enfant, car si tes propos sont vrais, conformément à ce que tu viens de dire je ne te le rendrai pas. Et si tes propos sont faux, je n'ai pas à te le restituer, comme cela a été convenu.» La mère répond alors: «Que j'aie dit juste ou faux, tu es obligé de me rendre mon enfant. Car si j'ai dit vrai, tu dois me le rendre comme cela avait été convenu; et si mes propos sont

faux, le contraire doit être vrai. Donc, tu vas me rendre mon enfant.»

Une situation semblable nous est donnée avec la conclusion concernant un professeur et son élève. Le professeur a enseigné le droit à son étudiant. Il est convenu que la seconde moitié des honoraires ne sera échue que s'il gagne son premier procès. Après avoir terminé ses études, le jeune juriste diffère quelque peu ses débuts professionnels, mais aussi le règlement des honoraires. Finalement son professeur lui intente un procès et lui dit: «Jeune homme, sachez que de toute manière vous serez obligé de me payer. Car si je gagne le procès, le règlement vous sera imposé par décision du tribunal, et si c'est vous qui gagnez le procès, vous aurez à vous exécuter conformément à notre convention qui stipule que la somme est échue si vous gagnez votre premier procès.» — L'élève répond: «Sage maître! En aucun cas je n'aurai à payer. Car si les juges se prononcent en ma faveur, je n'aurai rien à régler, conformément au jugement du tribunal, s'il se prononce en ma défaveur, je n'aurai rien à payer, comme le stipule notre convention.

Il existe d'innombrables paralogismes qui, au point de vue formel, sont irréprochables. Cela s'explique par le fait que la logique s'applique à tout, sauf à soi-même. Dès que le contenu concerne le sujet lui-même la logique formelle est inapplicable. Cela est le reflet d'un autre problème: celui qui se pose lorsque nous passons des trois enveloppes humaines au Moi. Là aussi, tout change. C'est pourquoi il est impossible de compter sur la logique pour faire des expériences; la logique permet seulement de mettre de l'ordre dans les expériences.

JUGEMENTS ANALYTIQUES ET  
JUGEMENTS SYNTHÉTIQUES  
(Logique II)

Berlin, 28 octobre 1908

Le peu de temps dont nous disposons ne nous permet pas d'étudier à fond le thème de la logique, comme nous le souhaiterions. Pour épuiser ce sujet, il faudrait envisager toute une série de conférences. Vous voudrez donc considérer l'exposé de ce jour comme une simple esquisse. Je n'ai d'ailleurs pas l'intention de présenter des développements systématiques. J'aimerais simplement évoquer quelques-unes des vérités élémentaires concernant la logique pour vous permettre de vous familiariser avec des notions susceptibles de vous rendre service.

Nous avons déjà élaboré la notion de concept, entendu ce qu'est un jugement et vu comment naît une conclusion. Nous avons évoqué l'existence de certaines lois inhérentes à la technique intellectuelle. Elles précisent comment utiliser les jugements pour aboutir à des conclusions justes. Nous avons présenté une figure de raisonnement déductif dans sa forme première et choisi à cet effet l'exemple suivant: «Tout homme est mortel. — Socrate est un homme, — donc Socrate est mortel.» Ce jugement comporte une majeure: «Tout homme est mortel», — et une mineure: «Socrate est un homme!» Il s'agit maintenant de conclure à un nouveau jugement tout en respectant les lois propres à ces deux jugements: «Donc

Socrate est mortel.» Cette dernière proposition s'appelle la conclusion. A l'origine nous disposons de deux propositions. Elles sont données. Nous savons ce qu'elles expriment. De ce qui est ainsi connu il s'agit maintenant d'éliminer deux concepts. Le sujet de la majeure était: «Tout homme», le prédicat: «mortel». Dans la mineure le sujet était: «Socrate», et le prédicat: «homme». Dans la conclusion les deux concepts contenus dans chacune des deux propositions doivent être éliminés, c'est-à-dire le concept «homme». La conclusion est tributaire de l'endroit où le moyen terme «homme» est placé dans la majeure et la mineure. Nous avons le schéma:  $M = P$ ;  $S = M$ ;  $S = P$ .

La possibilité de formuler de cette manière la conclusion dépend de la répartition des concepts au sein de la majeure. Si cet ordre était différent, nous n'aurions pas le droit de conclure comme nous l'avons fait dans l'exemple de la photographie évoqué l'autre jour. Cela s'explique par le fait que dans les deux cas les concepts ne sont pas reliés de la même façon. Une fois  $M$  doit être au début et l'autre fois à la fin de la proposition; à cette condition il est permis de tirer la conclusion énoncée. La logique est donc un art formel d'élaboration des concepts parce que la localisation de ceux-ci indique déjà comment parvenir à une conclusion. La façon dont les concepts doivent être connectés dépend d'une loi qui s'impose à nous. Nous pouvons dire d'autre part que la logique formelle embrasse le système des concepts, des jugements et des conclusions.

Voyons maintenant quelques aspects relatifs aux jugements. A leur sujet on peut édicter certaines règles. Pour que les lois concernant la conclusion

deviennent compréhensibles les propositions qui régissent les concepts et les jugements doivent être acquises. Examinons de plus près les lois relatives aux jugements et aux concepts. Commençons par la loi des concepts. Le concept «lion» peut être comparé avec le concept «mammifère». Nous sommes en mesure d'élaborer chacun d'eux. En quoi diffèrent-ils l'un de l'autre? Envisagez un instant tout ce qu'embrasse le concept «mammifère». Aucun doute qu'il est bien plus vaste que le concept «lion», lequel englobe un nombre beaucoup plus restreint de caractéristiques. Il ne nous offre qu'un extrait limité de ce que contient le concept «mammifère». Ce qui différencie les concepts, c'est précisément le fait que certains ont une signification plus générale et que d'autres sont d'une portée plus limitée. On dit alors: les concepts se distinguent par leur étendue. Mais il existe encore une autre distinction. Pour déterminer le concept «lion», il faut tenir compte d'une multitude de données et de nombreux signes distinctifs. Tout ce qui est énoncé pour parvenir à ce concept se résume dans ce qu'on a coutume d'appeler le contenu du concept. Le concept «mammifère» comprend beaucoup moins de particularités que le concept «lion». En rassemblant sous un même concept tous les animaux ayant une même couleur de fourrure, nous aboutirions à une impasse. Pour formuler le concept «mammifère», vous devez choisir le plus petit nombre de signes distinctifs, donc opter pour un contenu faible, — par exemple la seule particularité de mettre bas des petits et de les allaiter. Le concept «mammifère» possède donc un contenu restreint mais une portée très vaste; l'inverse est vrai pour le concept «lion». Il existe donc des concepts d'un contenu étendu et

d'autres d'un contenu restreint, ainsi que d'une portée vaste ou d'une portée limitée. Plus l'étendue d'un concept est grande, plus son contenu est faible. Plus le contenu est grand, plus l'étendue est restreinte. C'est ainsi que les concepts se distinguent selon leur contenu et leur étendue.

Examinons maintenant de façon analogue les jugements. Lorsque vous prononcez le jugement: «Tout homme est mortel», vous détenez un jugement qui diffère de cet autre jugement: «Le crocodile n'est pas un mammifère.» Où se situe la différence? Dans un cas le jugement est affirmatif, les concepts sont assemblés de telle sorte qu'ils puissent s'accorder. Dans le second cas, les concepts ne s'accordent pas ils s'excluent. Nous avons affaire à un jugement négatif. Nous pouvons donc discerner des jugements affirmatifs et des jugements négatifs. — Il existe encore d'autres types de distinction concernant les jugements. «Tout homme est mortel», — ce jugement indique autre chose que le jugement «Quelques fleurs sont rouges». Dans le premier cas la qualification est valable pour la totalité du sujet, alors qu'il n'en est pas de même dans le second cas. Ce dernier est un jugement particulier, par opposition au premier qui est un jugement général. On parle alors de jugements particuliers et de jugements universels.

D'autres types de jugements sont encore envisageables. Un jugement peut parfaitement s'accorder au modèle «Tout homme est mortel», ou alors il peut être formulé de la façon suivante: «Quand le soleil rayonne il fait jour». Dans le premier cas le concept du sujet et celui du prédicat sont nécessairement en accord, alors que cela n'est que conditionnel, n'est pas obligatoirement le cas dans le second. Il existe

donc des jugements absolus et des jugements hypothétiques ou conditionnels. On pourrait encore citer de nombreux autres traits caractéristiques du jugement. Mais notre propos se résume à montrer qu'il n'est pas inutile d'en être averti. L'importance de ces distinctions devient évidente dès que nous nous penchons sur la notion de «conclusion».

Dans le cas d'une conclusion faite selon la première figure: «Tout homme est mortel — Socrate est un homme — Donc Socrate est mortel», — nous constatons que la majeure contient un jugement universel, la mineure un jugement singulier parce qu'elle ne s'applique qu'à une seule personne, à Socrate. Nous sommes en présence d'une forme secondaire d'un jugement particulier. Cette disposition des jugements est permise. Elle conduit à un jugement juste. Voyons à quoi conduirait une autre disposition. Attribuons, par exemple, à la majeure un caractère particulier: «Quelques femmes portent des vêtements rouges. — Ceci est une femme». Dans ce cas je n'ai pas le droit de conclure: «Donc cette femme porte un vêtement rouge.» Cela n'est pas permis, bien que la conclusion soit exacte. Car il est interdit de tirer cette conclusion dès lors que la majeure est faite d'un jugement particulier. Pour que cette conclusion puisse être juste, la majeure devrait comporter un jugement universel. Ceci permet d'édicter certaines règles bien précises. — Nous pouvons évoquer encore d'autres propriétés conduisant à différencier les jugements. Nous avons dit qu'un jugement peut être affirmatif ou négatif. Prenons le second cas suivant: «Le crocodile n'est pas un mammifère, — Cet animal est un crocodile.» Dans ce cas on peut conclure: «Donc cet animal n'est pas un mammifère». La majeure peut donc être soit affirmative, soit négative.

Il existe donc une certaine technique de la pensée qui est tout à fait indépendante du contenu. En observant une certaine forme de l'acte de penser nous pensons correctement, et dans un autre cas notre pensée est fautive. Nous devons donc nous conformer à cette technique intellectuelle, à ces lois de la pensée. Kant nous a légué sa célèbre classification: les jugements analytiques et les jugements synthétiques<sup>46</sup>. Il n'est pas rare d'être confronté avec une telle classification. Quelle est ici la distinction voulue par Kant? Dans un jugement analytique le sujet contient déjà le prédicat. Dans un jugement synthétique le sujet ne contient pas nécessairement le prédicat. «Un corps est étendu», — est un jugement analytique parce que le concept «corps» implique déjà le concept «étendu». «Étendu» n'est qu'un signe caractéristique du concept «corps». Dans le cas d'un jugement synthétique le sujet ne contient pas encore le prédicat. «Le corps est lourd», — est selon Kant un jugement synthétique. En effet, il suppose que le concept «lourd» est associé à celui de «corps» par des mobiles qui lui sont extérieurs puisqu'ils sont imputables à la loi d'attraction. Dans le cas du jugement synthétique le rapport entre les concepts est moins strict.

La distinction faite entre jugements analytiques et jugements synthétiques a souvent donné lieu à des interprétations excessives. Il m'a toujours semblé que la meilleure lumière faite sur ce problème nous vient d'un incident survenu en cours d'examen dans une université allemande. La veille de l'épreuve, un étudiant qui allait être examiné vint trouver un de ses amis pour lui demander de l'initier rapidement aux concepts usuels en logique. Mais ce dernier, conscient de la stérilité d'une telle entreprise lui conseilla vive-

ment de s'en remettre à sa bonne étoile pour affronter ses examinateurs. Le lendemain notre étudiant eut à répondre à la question suivante: Pouvez-vous nous dire ce qu'est un jugement analytique? — D'un ton résigné il répondit: Non! — Et au professeur d'enchaîner: Voilà une bonne réponse; pour ma part, je ne serais pas plus capable de le dire. Mais vous pouvez peut-être m'expliquer ce qu'est un jugement synthétique? — Devenu un peu plus téméraire, l'étudiant répondit de nouveau: Non, je l'ignore! — Il obtint en fin de compte une bonne note d'examen. — En un certain sens cette anecdote me semble lumineuse. En effet, la différence entre ces deux catégories de jugements n'est pas nette; tout dépend du contenu que l'on attribue à un concept. Si quelqu'un rattache obligatoirement le concept «pesanteur» à celui de «corps», il énonce effectivement un jugement analytique.

Il s'agit maintenant de découvrir la vraie réalité qui provoque la combinaison de concepts conduisant à formuler un jugement, c'est-à-dire la finalité inavouée de tout acte de juger. En effet, un jugement est d'abord une opération purement formelle. L'acte de juger est lié à quelque chose qu'une comparaison entre deux jugements peut rendre évident. Restons sur le plan physique et prenons par exemple le jugement suivant: «Le lion est jaune.» — Ce jugement peut être exact. Supposons le cas où quelqu'un puiserait dans son imagination pour construire le concept d'un animal mi-lion, quart de baleine et quart de chameau. Cette construction fantaisiste est parfaitement réalisable. Admettons que cette création s'appelle «Taxu». On pourrait maintenant former le jugement: «Cet animal est beau». Au point de vue formel ce jugement

est aussi valable que le jugement «Le lion est jaune» — Surgit alors la question: Comment distinguer un jugement valable d'un jugement nul? Nous voici arrivés au point où nous devons trouver le critère selon lequel l'énoncé d'un jugement est permis. Le jugement: «Le lion jaune» peut à tout instant être modifié, et nous pouvons dire: «Un lion jaune», ou «Le lion jaune existe». Par contre, nous ne pouvons pas dire: «Un Taxu beau existe». Notre critère veut que par une démarche conséquente un jugement formel puisse être transformé en un jugement existentiel. Le concept «jaune» est compatible avec celui de «lion»; cette association forme un concept qui constitue le sujet du jugement existentiel.

Tel est le critère qui détermine la validité de tout jugement. La justesse d'un jugement dépend uniquement de l'exactitude avec laquelle les concepts sont combinés. Sa validité, par contre, est tributaire du jugement existentiel. En transformant un jugement formel en un jugement existentiel, nous insérons le prédicat au sujet. Nous enrichissons le sujet. Le but de tout jugement et de toute conclusion consiste précisément en ceci: former des concepts valables. Lorsque nous formulons le jugement: «Un lion jaune existe», nous avons satisfait aux besoins d'exactitude et de validité.

Nous voyons maintenant que la logique formelle offre la possibilité de nous enrichir de jugements valables, et que notre but doit être d'élaborer de tels concepts. Or, les concepts valables ne dépendent pas de la seule logique formelle. Le raisonnement existentiel prend source dans l'observation sensorielle. Le choix des concepts doit avoir une autre origine, car la logi-

que ne garantit que la justesse. — Tout cela permet de se faire des idées utiles au sujet des lois régissant l'univers. En règle générale les gens ne savent pas vraiment en quoi consiste la logique. La logique aura souvent besoin d'être stimulée par d'autres concepts; mais apprendre à saisir le concept du penser juste, indépendamment de son contenu, constitue un fait extrêmement important.

La validité et le formalisme du jugement sont deux choses différentes. Du fait que les gens n'ont aucune conscience de ce problème, ils élaborent souvent des théories compliquées considérées comme immuables et qui pourtant s'écrouleraient d'elles-mêmes si les hommes se rendaient compte que la «vérité formelle» et la «validité» sont deux choses distinctes. Sans doute savez-vous qu'il existe en psychologie un courant moderne qui nie énergiquement la notion de liberté humaine. Chaque acte de l'homme serait irrévérablement déterminé par un événement antérieur. Il existe certaines méthodes pour en apporter la preuve. On établit par exemple au moyen de la statistique — discipline en flèche à notre époque — le nombre des personnes qui se sont suicidées en France en l'espace de cinq ans. Ce renseignement est facile à obtenir, on n'a même pas besoin de penser. Puis on examine les chiffres des cinq années suivantes et ainsi de suite. On découvre une certaine variation entre les chiffres ainsi obtenus. On passe ensuite à des comparaisons portant chaque fois sur vingt ans; il apparaît alors que le nombre des suicidés est pratiquement identique, pas exactement, bien entendu, puisque les conditions d'existence ne sont plus tout à fait les mêmes. Disons que ce chiffre augmente dans une certaine proportion. On trouve ainsi une loi des nombres, en sorte que l'on est

en mesure de prédire le chiffre des suicides à venir. On dispose donc d'une loi qui permet de connaître d'avance le nombre des suicides pour la période 1870 à 1890. Ceci conduit à affirmer que la liberté n'existe pas puisqu'il y aura inévitablement un nombre donné de suicidés, mais également de meurtriers. Nous ne prétendons pas que la loi ne soit pas valable. Elle peut même être utile dans certaines occasions. Mais dès qu'il s'agit de scruter la vérité, elle peut susciter les pires malentendus.

Songeons un instant aux assureurs qui ne sauraient se passer des calculs de probabilité. On obtient des formules précises à partir de l'observation expérimentale, par exemple: un certain nombre de chaque fois cent jeunes mariés âgés de vingt ans perdront au cours des trois décennies à venir leur partenaire. Des calculs de ce genre sont très pratiques pour les assureurs et les lois qui en résultent sont effectivement valables. En examinant ce sujet à fond, il s'avère que les conclusions peuvent parfois être comiques. Imaginons quelqu'un qui puisse consulter les données dont dispose une société d'assurance. Il trouve alors la fiche d'une personne qui vit toujours alors qu'elle aurait absolument dû être morte. Or cette personne est en pleine santé et, de par sa nature profonde, ne manifeste pas la moindre intention de mourir. Néanmoins, la société d'assurances aura gain de cause. — Nous voyons donc que les lois ne permettent pas de pénétrer la nature intime d'une chose. Dans un cas comme celui-ci, certains arrivent encore à l'admettre. Mais lorsqu'il s'agit des lois naturelles tirées de l'observation extérieure, cette acceptation est bien plus aléatoire. On se contente d'un concept portant sur le déroulement extérieur des données. Pour conc-

lure si quelqu'un est en bonne ou mauvaise santé, il faut se pencher sur sa nature intérieure. De même, il ne suffit pas d'observer les manifestations lumineuses pour accéder à un concept sur la nature même de la lumière. C'est là une vérité à ne pas oublier, au risque de se fourvoyer et d'aboutir aux mêmes résultats que le professeur *Exner*<sup>47</sup>, recteur de l'Université de Vienne.

Les données extérieures ne sont pas déterminantes pour les lois internes. Nous ne prétendons pas que la logique soit un moyen pour apprendre à penser, pas plus que la science de l'harmonie puisse former des musiciens. Mais la logique est nécessaire pour penser correctement, comme l'harmonie est indispensable à tout bon musicien. Pour formuler des jugements formels justes, nous devons toujours rester sur le même plan. Ainsi, par exemple, la conclusion: «Tout homme est mortel. — Je suis un homme. — Donc je suis mortel» n'est pas un paralogisme, bien que le rapport concerne apparemment le sujet. Par contre, la conclusion: «Donc le Moi est mortel» constituerait un paralogisme. Les lois de la logique ne sont valables que tant que nous demeurerons sur le même plan. Le Moi appartient à un plan supérieur, il n'est pas mortel. De ce fait notre seconde conclusion est fausse.

L'ÉLABORATION DES CONCEPTS  
ET LE SYSTÈME DES CATÉGORIES  
CHEZ HEGEL

Berlin, 13 novembre 1908

La conférence de ce jour sera faite de telle sorte que certains commentaires qui compléteront l'exposé vous permettront de voir où se situe l'anthroposophie et la philosophie. Vous pourrez alors constater comment certains concepts et acquis philosophiques peuvent avoir à jouer un rôle important au sein de la science spirituelle. Préalablement il faut évoquer une notion qui nous aidera à trouver le rapport juste de la philosophie avec la science spirituelle. Vous y avez été préparés par les conférences sur la logique faites lors de notre assemblée générale<sup>48</sup>. Ce fut l'occasion de démontrer que l'acte de penser consiste à connaître le monde au moyen d'une technique du concept. C'est ce que nous avons en quelque sorte caractérisé en nous efforçant de dégager un concept relatif à la logique formelle pure. On ne saurait parler de l'acte de penser que là où se déroule un processus conceptuel, et nous avons fait une distinction stricte entre perception, représentation et concept. Certes, une telle analyse n'est pas facile, mais il faut se faire à l'idée que la science spirituelle nous impose un travail rigoureux de la vie de l'âme, afin d'être capable de nous élever à un niveau de connaissance fait de concepts précis et structurés.

Nous avons vu que le concept est élaboré au sein de l'esprit et que cette construction est conforme à la vérité. Toutes les considérations psychologiques selon lesquelles un concept ne serait que l'ombre de nos représentations due à un processus d'abstraction, demeurent à mi-chemin de la réalité. Ce n'est pas de cette façon que naît un concept. Il est le produit d'une élaboration se déroulant au sein même de la vie intérieure.

Pour nous faire une idée du rôle que jouent les concepts et les réseaux de concepts, essayons de voir quel est le rapport de ce monde des concepts avec d'une part des perceptions sensorielles et d'autre part la réalité supérieure accessible au moyen de la perception suprasensible. L'ensemble de ce tissu de concepts dont dispose l'homme, allant du concept des nombres jusqu'à ceux élaborés par Goethe<sup>49</sup>, — lesquels sont en Occident encore à leurs premiers débuts, — nous pouvons nous les représenter comme un tableau marquant la frontière entre le monde suprasensible et le monde sensible. Le domaine des concepts constitue une ligne de démarcation entre ces deux sphères. Si l'observateur du sensible se contentait de diriger son œil ou les autres organes des sens sur le monde extérieur, il ne détiendrait toujours que des représentations. C'est ce que nous avons démontré avec l'exemple où la perception de l'horizon maritime ne nous transmet que la représentation d'un cercle. Par contre, lorsque nous élaborons en esprit cette image de tous les points équidistants d'un point central, alors nous accédons au concept du cercle, non à sa représentation. Outre les concepts mathématiques, nous pourrions de la même manière construire d'autres concepts et nous élever de la sorte jusqu'à la connais-

sance de la morphologie goethéenne, cet ensemble de concepts relevant d'une expérience intérieure au même titre que l'élaboration du concept «cercle». Imaginons un instant l'ensemble du réseau des concepts que l'homme est capable de tisser. Grâce à ces concepts il nous est possible de contacter la réalité sensible et de constater que celle-ci concorde avec nos concepts. Le cercle que nous avons construit se recouvre avec le cercle que nous percevons lorsque nous sommes en haute mer. Telle est, face à la réalité du monde, la situation de notre pensée conceptuelle authentique. Un concept n'est jamais le produit de l'observation, bien que ce préjugé soit largement répandu. Au contraire, le concept résulte précisément d'une démarche excluant la réalité extérieure. Telle est la situation de notre réseau des concepts face à la réalité du monde accessible à nos sens.

Voyons maintenant comment se présente l'ensemble des concepts face à la réalité suprasensible. Quoique pratique les méthodes de l'investigation clairvoyante et accède ainsi à la réalité suprasensible peut constater, lorsqu'il confronte ses propres concepts avec cette réalité, qu'il y a concordance entre son réseau des concepts et le monde suprasensible. C'est un peu comme si, venant de l'autre côté, la réalité suprasensible projetait ses rayons sur ce tissu conceptuel, au même titre que la réalité sensible le fait de ce côté-ci.

Quelle est l'origine de cet ensemble de concepts? Pour l'instant, nous devons nous contenter de décrire les faits, car la réponse dépend d'une démarche logique que nous aurons peut-être encore l'occasion d'entreprendre ensemble. Aujourd'hui, je me limiterai à esquisser une image de ce système conceptuel

pour montrer d'où vient cet ensemble de concepts élaboré au sein de la vie intérieure de l'individu. La meilleure façon de l'expliquer consiste à évoquer une projection d'ombre. Sans la main, la silhouette de la main n'apparaîtrait pas. La silhouette ressemble à son image originelle, mais sa particularité consiste précisément dans le fait qu'elle n'a aucune réalité, qu'elle n'est rien. En lieu et place de la lumière apparaît la non-lumière, et cette absence de lumière engendre la silhouette. Les concepts naissent exactement de la même façon: derrière notre âme pensante il y a la réalité suprasensible. Et les concepts traduisent l'effacement de la réalité suprasensible. Au même titre que les silhouettes ressemblent aux images originelles., les concepts ressemblent au monde suprasensible. C'est d'ailleurs pour cela que les concepts nous permettent de pressentir, de nous faire une idée de ce qu'est le monde suprasensible. Là où la perception du suprasensible vient frapper le sensible, c'est là que naissent les silhouettes. Mais avec ces ombres que sont les concepts nous ne détenons toujours pas la réalité suprasensible, pas plus que l'ombre projetée par la main n'est cette main elle-même. Bien que procédant de la réalité suprasensible, il est clair que les concepts ne constituent que la ligne de démarcation entre les deux types de réalité.

Une autre question surgit encore: Comment l'être humain peut-il faire siens des concepts lorsque l'expérience du monde suprasensible lui fait défaut? Si son expérience se limitait à la réalité sensible, il devrait se contenter de représentations. Or, pour élaborer des concepts, l'accès aux réalités suprasensibles n'est pas indispensable. Certes, le voyant peut plus aisément acquérir un réseau complet de concepts, étant donné

qu'il apprend à connaître les forces qui engendrent les concepts. On trouvera dans mon livre «Théosophie» l'explication que donne à ce sujet la science spirituelle. L'individu obtient des concepts en les laissant en quelque sorte se déverser sur lui. Mais alors, comment peut-on édifier un réseau consistant de concepts? Ce n'est guère qu'en mathématiques que l'on a déjà atteint le niveau du concept pur. La plupart des gens pensent que les concepts résultent d'un processus d'abstraction. A coup sûr, ce n'est pas de cette façon qu'ils naissent. Il est vrai que, sur ce point, même des penseurs avertis n'ont souvent pas d'idées bien claires.

Lorsque je m'efforçai, dans ma «Philosophie de la Liberté» de décrire quelle était la force constructive inhérente aux concepts, j'eus l'occasion de faire une expérience étonnante<sup>50</sup>. Dans ma controverse avec Spencer vous trouverez exposé que la prétendue genèse des concepts à partir de l'expérience extérieure constitue une explication absolument insuffisante. Le concept ne saurait être tiré de l'observation. Ceci ressort déjà du fait que l'être humain, durant sa croissance, ne se forge que lentement et progressivement les concepts qui correspondent aux objets environnants. Les concepts sont ajoutés à l'observation. Herbert Spencer, un philosophe souvent lu aujourd'hui, décrit de la façon suivante le processus spirituel que nous réalisons lors d'une observation.

«Par une journée de septembre, en nous promenant dans les champs, nous entendons un bruit à quelques pas devant nous. Auprès du fossé, d'où ce bruit semble venir, nous voyons l'herbe bouger. Il est fort probable que nous irons voir de plus près ce qui a bien pu causer ce bruit et ce mouvement. A notre approche

une perdrix s'envole. Dès lors notre curiosité est satisfaite, car nous détenons ce que l'on appelle l'explication du phénomène. Or, cette explication s'obtient comme suit: nous avons fait d'innombrables fois l'expérience que des perturbations venant troubler la position de corps de petites dimensions, provoquent le mouvement d'autres corps qui se trouvent mêlés à eux; nous avons généralisé le rapport entre ces perturbations et ces mouvements. En conséquence, nous trouvons que la perturbation en question est expliquée dès qu'elle se révèle être un cas particulier de notre généralisation». Examiné de plus près, le phénomène se passe tout autrement que ne le décrit Spencer. Lorsque j'entends un bruit, je cherche tout d'abord le concept correspondant à cette observation. C'est ce concept, et seulement lui, qui me dirige au-delà du bruit observé. Celui qui ne réfléchit pas, écoute simplement le bruit et se trouve satisfait. Par contre, grâce à ma réflexion, je sais qu'un bruit doit être conçu comme effet de quelque chose. C'est donc seulement lorsque je relie à ma perception du bruit le concept d'*effet* que je me sens incité à dépasser la simple observation et à chercher la *cause*. Le concept d'effet appelant celui de cause, je suis amené à rechercher l'objet responsable, et je trouve la perdrix. Or, ces concepts de cause et d'effet, je ne puis jamais les tirer de la pure observation, fût-elle étendue à un nombre infini de cas. L'observation appelle la pensée, et c'est cette dernière seulement qui nous indique comment relier entre elles les expériences isolées. Demander à une science «strictement objective» de puiser ses données dans la seule observation, c'est exiger d'elle qu'elle renonce à toute pensée. Car celle-ci, de par nature, dépasse les résultats de l'observation. Si l'on s'alignait sur la démon-

tration de Spencer, on en arriverait au point où les concepts exprimeraient les caractéristiques communes extraites des situations particulières observées. Tant que je me comporte face à ce bruit comme Spencer le décrit, je suis incapable d'accéder à la connaissance. Il faut qu'intervienne encore un autre élément.

Un célèbre philosophe de notre époque<sup>51</sup> auquel j'avais dédié un exemplaire de mon livre annota de la façon suivante le passage en question: «C'est sans doute ce que fait aussi le lapin!», et me retourna le livre. Mais nous n'allons pas nous attarder ici sur la philosophie du lapin. Notre âme doit être en mesure d'acquérir un réseau de concepts même lorsqu'elle est incapable de l'obtenir directement par la perception. Les méthodes même les plus scientifiques utilisées pour élaborer, grâce à l'expérience sensorielle, des représentations relatives au monde, — toutes ces méthodes ne sauraient suffire pour permettre à l'âme humaine de construire un réseau de concepts véritables. Il doit toutefois exister une méthode qui soit indépendante de l'expérience extérieure et de l'expérience clairvoyante. En effet, l'âme humaine doit, comme nous le préconisons, être capable d'élaborer des concepts avant de s'élever au niveau suprasensible. Nous avons donc à nous mouvoir d'un concept à l'autre tout en demeurant en-deça du réseau des concepts. Pour que cela puisse se réaliser au sein de l'âme il est nécessaire de présupposer une méthode n'ayant rien à voir ni avec l'observation extérieure ni avec l'expérience clairvoyante. Cette démarche faite de concepts purs c'est ce que le philosophe Hegel<sup>52</sup> appelle la «méthode dialectique». La vraie méthode dialectique consiste précisément à se mouvoir dans le seul domaine des concepts et d'être capable de les

faire émerger l'un de l'autre. Dans ce cas, l'individu vit dans une sphère où il peut ignorer le monde sensible ainsi que le monde suprasensible qui l'adombrer.

Nous avons indiqué ce que fait l'âme lorsqu'elle progresse au sein du réseau des concepts. Elle tisse concept sur concept, comme le veut la méthode dialectique. Elle conduit l'homme d'un concept à l'autre. Un point de départ est nécessaire, certes, mais ensuite nous pouvons aligner les concepts pour en fin de compte disposer de la somme de tous les concepts. Cette somme serait l'édifice fait de tous les concepts qui dans l'univers se sont adaptés vers le bas au monde sensible et vers le haut au monde suprasensible. Tous ces concepts qui se meuvent grâce à leur dynamisme propre se sont adaptés à ces deux mondes, nous les appelons au sens le plus général du terme: des «catégories». Ainsi peut-on dire que l'ensemble du réseau des concepts est constitué de catégories. On pourrait aussi choisir la formule suivante: tous les concepts sont des catégories, et toutes les catégories sont des concepts. La coutume veut, il est vrai, que le terme «catégories» soit réservé aux concepts généraux, aux plus importants, aux plus significatifs. Cette notion de «catégories» nous vient d'Aristote. Au sens strict on peut interchanger les termes «concept» et «catégorie». La somme de nos concepts avec le dynamisme et la puissance créative qui leur sont propres s'appelle la «table des catégories». Et le livre de Hegel, sa *Logique*, se référant au mot Logos qui signifie aussi «concept», constitue en réalité un système des catégories. Hegel lui-même avait déjà dit: Quand on embrasse l'ensemble du réseau des concepts on y trouve les pensées de l'entité divine d'avant la création du monde. Comme nous trouvons les con-

cepts au sein même du monde, il a fallu qu'ils y soient introduits dès l'origine. Lorsque nous déchiffrons les concepts nous découvrons les pensées divines, le contenu catégorial du monde.

Je n'ai pas le temps, aujourd'hui, de m'attarder sur l'histoire du système des catégories; je dois me contenter d'indiquer comment en premier lieu Hegel, ce grand maître de la table des catégories, a développé la série des concepts. De nos jours il est peut-être le philosophe le moins bien compris. On ne saurait donc s'étonner des propos qui circulent à son sujet. On ne cesse de répéter, aujourd'hui encore, ce que l'on disait déjà de son vivant, à savoir qu'il se proposait de développer l'ensemble de l'univers à partir des concepts. D'après le philosophe Krug<sup>33</sup>, par exemple, Hegel aurait voulu construire la rose à partir de perceptions spirituelles, comme si elle pouvait, par un raisonnement déductif, être engendrée à partir de concepts. Il lui fut répondu que l'on ne voyait pas très bien pourquoi sa plume ne serait pas, elle aussi, construite à partir de concepts.

Pour les anthroposophes il est extrêmement important de se familiariser avec ces concepts purs. C'est en même temps pour l'âme un moyen éducatif très puissant, mais aussi une occasion de surmonter une certaine indolence et négligence de la vie intérieure. La dialectique de Hegel se charge de les éliminer. Une fois que l'on s'est frotté et formé à la table des catégories de Hegel, souvent cette impression de négligence à l'égard des concepts s'impose quand on lit des publications récentes.

Bien entendu, nous avons besoin d'un point de départ; il faut commencer par un bout. Ce ne peut être que le concept le plus simple, celui qui a le mini-

mum de contenu. Le concept au contenu le plus petit mais à la portée la plus vaste, est celui de l'*être*. Ce concept couvre toute l'étendue de notre univers. Rien n'est encore dit sur le genre d'être lorsque nous évoquons l'*être*. Ce concept constitue la base du système hégélien. Mais comment le dépasser, comment aller au-delà de ce concept? Pour sortir de notre immobilisme nous devons avoir la possibilité de permettre aux concepts d'émerger l'un de l'autre. Ce point d'appui qui nous manque, nous le trouvons précisément dans la méthode dialectique, lorsque nous comprenons que chaque concept contient en lui-même quelque chose de plus que ce qu'il est en tant que concept, à l'image de la racine contenant l'ensemble de la plante qui apparaîtra ultérieurement. Il en est de même pour le concept. Lorsque nous portons notre regard physique sur la racine nous ne voyons précisément pas tout ce qu'elle engendrera par la suite.

Le concept *être* contient également quelque chose qui est capable d'engendrer un concept, celui de *non-être*, le contraire d'*être*. Le *néant* est inclus dans l'*être*, émerge de l'*être* lorsque notre regard intérieur contemple l'*être*. Nous avons donc ici la possibilité de voir un concept naître de l'autre. Bien que ce soit difficile, il est très important de se faire une représentation du concept *néant*. Bien des gens, même des philosophes diront qu'il est impossible de se forger un concept du *néant*. Mais les anthroposophes doivent être capables de le faire, c'est très important. Nous allons au-devant d'une époque où bien des choses dépendront de la conception juste que l'on aura du *néant*. La science spirituelle souffre de ce que le concept *néant* ne puisse être saisi à l'état pur. C'est pourquoi la théosophie est devenue une doctrine de l'émanation.

Imaginez un instant que, placé face à la réalité du monde extérieur, vous l'observiez d'un point de vue ne dépendant que de vous seul. Vous observerez, par exemple, deux personnages: l'un petit, l'autre grand. Vous élaborez à leur sujet un concept qui n'aurait jamais vu le jour si vous n'aviez pas rencontré ces deux personnages. Peu importe la pensée qu'ils vous inspirent, mais ce qui est certain, c'est que sans cette rencontre il n'y aurait pas eu le concept en question. L'origine de ce concept ne s'explique ni par le fait qu'il y ait un petit et un grand personnage, ni par une cause quelconque surgissant des profondeurs de votre être. Il est apparu grâce à la constellation spécifique due aux rapports des choses entre elles. Mais maintenant ce concept né du néant devient un facteur qui continue à agir en vous. Le *néant* est donc effectivement un facteur réel au sein du devenir de l'univers tant que vous n'aurez pas saisi le *néant* dans cette signification réelle. Si vous disposiez d'une notion claire au sujet du concept *néant*, vous comprendriez mieux aussi ce qu'est le nirvana.

En reliant les deux concepts *être* et *néant* nous arrivons à un concept plus riche contenant implicitement les deux autres: le *devenir*. *Devenir* exprime un passage incessant du *non-être* à l'*être*. Le concept *devenir* traduit le jeu des deux autres concepts *être* et *néant*. A partir du concept *devenir* nous arrivons à celui d'*existence*. C'est ce qu'il y a de plus proche au *devenir*: le raidissement du *devenir* conduit à l'*existence*, un *devenir* qui s'est figé. Toute *existence* doit être précédée d'un *devenir*.

De quoi disposons-nous après avoir intérieurement élaboré et édifié ces quatre concepts? Ce que nous détenons est très important. Dans le cas du

concept *devenir* nous ne pensons à rien d'autre qu'au contenu admis pour ce concept. Nous devons exclure tout ce qui ne fait pas partie du concept, c'est-à-dire absolument tout sauf *être* et *non-être* qui en font partie. Ceci explique pourquoi un penseur discipliné et rigoureux n'est pas facile à suivre. Lorsqu'on évoque un concept, il ne faudrait jamais songer à quoi que ce soit d'autre, comme dans le cas du concept *triangle*. La dialectique est une discipline magistrale de la pensée.

Nous disposons maintenant déjà de quatre catégories successives: *être*, *non-être*, *devenir*, *existence*. Nous pouvons poursuivre notre démarche et faire jaillir de l'existence toutes sortes de qualités. Nous verrions une existence riche éclore de cette filière. Mais nous pouvons également procéder autrement. *Être* se prête aussi à un développement en sens opposé, et cette autre démarche est même très enrichissante. La pure pensée d'*être* est donnée avant même que la pure pensée d'*être* ne soit devenue réalité grâce à la démarche intellectuelle.

Dès l'instant où nous saisissons le concept *être*, nous devons lui attribuer la qualité d'*essence*. L'*essence*, c'est l'être retenant son activité, l'*être* se concentrant sur lui-même. Vous pourrez comprendre cela en réfléchissant à ce qu'il y a d'essentiel et de non-essentiel dans une chose. L'*essence* est l'être œuvrant à l'intérieur, se consolidant en vue du travail. Nous parlons de l'essence de l'homme lorsque nous envisageons ses parties constitutives supérieures aussi bien qu'inférieures, et nous considérons le concept *essence* comme étant celui qui se juxtapose à celui d'*être*. A partir du concept *essence* nous obtenons le concept *manifestation*, donc quelque chose qui s'exprime au-dehors. La manifestation se présente

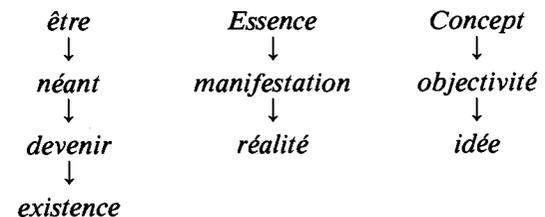
donc comme étant le contraire de l'essence centrée sur une qualité intérieure. *Essence* et *manifestation* se comportent entre elles comme *être* et *néant*. Lorsque nous relient de nouveau essence et manifestation, nous obtenons la manifestation contenant en elle l'essence. Nous pouvons faire la distinction entre la manifestation extérieure et l'essence intérieure. Mais lorsque l'essence intérieure déborde et devient manifestation, en sorte que la manifestation elle-même soit porteuse de l'essence, nous parlons de *réalité*. Celui qui a été formé à la dialectique ne considérera jamais le concept *réalité* autrement que comme une *manifestation* pénétrée d'*essence*. La *réalité*, c'est la fusion de ces deux concepts.

Tout ce que l'on exprime au sujet de l'univers doit être pénétré par ces concepts qui reçoivent leurs contenus par la structure interne, par la composition organique de l'ensemble du monde des concepts. Nous pouvons accentuer notre démarche et nous élever vers des concepts encore plus riches. Nous pourrions dire: l'*essence* c'est l'*être*, l'*être* en tant que tel et conscient de l'être, et par là capable de se manifester. Mais lorsque cet *être* ne se contente pas de se manifester en tant que tel, mais tente de projeter ses filières vers son entourage et d'exprimer autre chose encore, alors nous arrivons à la catégorie du *concept*. Nous sommes porteurs de notre essence qui œuvre en nous. Mais lorsque nous permettons au concept de travailler en nous, c'est que nous possédons en nous quelque chose qui vise le dehors, qui inclut le monde extérieur. A partir de l'*essence*, de la *manifestation* et de la *réalité* nous pouvons nous élever au *concept*. Nous avons alors en nous le concept, et nous avons vu en logique formelle comment celui-ci agit au sein de la conc-

lusion. Là, le concept demeure ce qu'il est, ne se dépasse pas. Ici, par contre, il peut sortir. Nous parlons alors d'un concept qui traduit la nature des choses. Nous atteignons l'authentique *objectivité*. Par opposition au concept agissant subjectivement, nous arrivons ici à l'*objectivité*. Comme la manifestation se situe par rapport à l'essence, l'*objectivité* le fait par rapport au concept. La seule façon de saisir correctement le concept *objectivité* consiste à suivre la démarche de notre démonstration.

Lorsque nous relient *concept* et *objectivité*, nous arrivons à l'*idée* qui est en même temps une manifestation objective incluant la subjectivité.

A partir du concept fondamental originel *être* les concepts jaillissent dans toutes les directions. C'est ainsi que naît ce monde cristallin et transparent des concepts. Nous en avons besoin pour connaître le monde sensible. Nous voyons alors comment les mondes sensible et suprasensible se recouvrent avec cette dialectique du concept. Et c'est cette concordance entre les concepts et la réalité qui constitue la vraie connaissance.



PENSÉE PRATIQUE

## LA CULTURE PRATIQUE DE LA PENSÉE

Berlin, 11 février 1909

La science spirituelle anthroposophique que nous ne pouvons exposer que partiellement au cours de cette série de conférences sera sans doute reçue par un grand nombre de gens qui ne la connaissent pas ou ne désirent pas la connaître, comme un domaine destiné aux rêveurs et aux visionnaires, à des êtres qui ne parviennent pas vraiment à s'insérer dans la vie pratique. Quiconque chercherait à s'informer rapidement, par la lecture d'une brochure par exemple ou en assistant à une seule conférence, du contenu de la science spirituelle et du but qu'elle poursuit, sera rapidement amené à se rallier à ce genre de jugement. Ce sera surtout le cas pour le grand nombre de ceux qui sont peu désireux d'accéder aux mondes de l'esprit ou qui sont bourrés de préjugés à l'égard d'une telle démarche. Quand par surcroît s'y ajoute, consciemment ou inconsciemment, de la mauvaise volonté, on a vite fait de prétendre que cette science spirituelle s'occupe, hélas, de choses qui ne sauraient concerner quelqu'un de pratique et auxquelles celui-ci n'a pas à s'intéresser.

Or, la science de l'esprit se sent intimement liée aux domaines les plus pratiques de l'existence. Là où elle est cultivée avec sérieux, elle attache la plus grande importance à ce que le développement de la pensée pratique, cette qualité essentielle de la vie, soit

entrepris avec une attention particulière. La science spirituelle anthroposophique n'a rien à voir avec une quelconque rêverie lointaine incitant l'individu à se désintéresser de la vie quotidienne. Au contraire, elle doit être une impulsion capable, à chaque instant, de nous seconder dans tout ce que nous pensons, ressentons et entreprenons. En second lieu elle constitue effectivement une préparation aux degrés qui permettent à l'homme de pénétrer dans les mondes supérieurs. L'importance de la science spirituelle, nous l'avons souvent rappelé, ne concerne pas seulement l'être dont l'œil déjà ouvert lui permet de contempler le monde spirituel, mais il suffit d'une raison saine pour saisir les révélations des mondes de l'esprit. Nous avons maintes fois répété que ces enseignements ont une valeur énorme pour l'individu bien avant qu'il soit lui-même capable de pénétrer dans ces mondes. La science spirituelle prépare l'individu à s'élever à son tour dans les mondes supérieurs.

Nous avons déjà eu l'occasion de parler des différentes méthodes et pratiques permettant à l'homme d'accéder aux mondes spirituels, et nous aurons d'ailleurs encore l'occasion de nous entretenir de ce sujet. Quoi qu'il en soit, la condition suivante devra toujours être strictement respectée: toute personne qui veut accéder aux mondes de l'esprit en appliquant ce qui a été exposé avec précision au sujet des méthodes de la science spirituelle, ne devrait jamais s'engager sur la voie conduisant aux régions supérieures de l'existence, sans avoir préalablement développé une pensée saine, une pensée pratique. Celle-ci est le guide, le vrai Leitmotiv permettant de pénétrer dans les mondes de l'esprit. Ceux qui en appellent aux méthodes de la science spirituelle peuvent y parvenir

à condition de ne pas dédaigner les efforts rigoureux exigés par l'élaboration d'une pensée s'accordant avec la réalité et les lois qui la régissent. Toutefois, lorsque l'on parle de la pensée vraiment pratique, on se trouve vite en désaccord avec la notion courante de «pratique» et «pensée pratique». Pour mettre cela en évidence il suffit de se rappeler un fait souvent relaté ici. Que signifie au juste l'attitude pratique dont parlent aujourd'hui les gens plongés dans la vie pratique? Prenons le cas d'un jeune homme en apprentissage chez un maître. Il apprend à connaître toutes les manipulations pratiquées depuis des dizaines ou des centaines d'années. Il sera d'autant mieux considéré comme un homme pratique, qu'il aura renoncé à penser, pour, au contraire se conformer aux habitudes acquises. Il est courant d'admettre que tout ce qui diffère des habitudes acquises n'est pas pratique. Or le maintien des coutumes est affaire de force et de brutalité, et non de raisonnement. Celui qui se trouve placé dans une position clé insiste pour que tout le monde se conforme à sa manière d'agir. S'il détient le pouvoir, il élimine tous ceux qui veulent s'y prendre autrement.

On en arrive alors à quelque chose qui ressemble à l'exemple déjà souvent mentionné ici. Il fut question d'ouvrir la voie à un grand progrès: la construction d'un chemin de fer entre Fürth et Nuremberg. On sollicita l'avis de membres de la faculté de médecine de Bavière, donc d'un collège de personnalités éminemment pratiques. Leur conclusion consista à déconseiller la construction d'une voie ferrée car elle risquerait de ruiner le système nerveux des gens. Pour le cas où le projet serait néanmoins maintenu, il faudrait prévoir des deux côtés de hautes palissades afin d'éviter aux passants de subir une commotion cérébrale. Cela

se passa en 1835, c'est-à-dire dans un passé relativement récent. On peut se demander si ces «gens pratiques» de l'époque seraient encore considérés comme tels aujourd'hui.

Voici encore un autre exemple montrant bien d'où vient le progrès: des gens dits «pratiques» ou des autres. Quand vous allez à la poste, sans doute appréciez-vous de ne plus avoir besoin, comme ce fut le cas jadis, d'avoir chaque fois à consulter un registre pour déterminer la taxe en fonction de la distance du destinataire. Or le timbre-poste à taxe unique n'existe que depuis les années quarante du XIXe siècle. Il fut inventé en Angleterre, mais pas par un spécialiste des postes! Bien au contraire, lorsque ce problème fut soumis au Parlement, le spécialiste devait contester les avantages proposés par Hill et rétorquer que l'on serait obligé d'agrandir l'office des postes. Il était incapable d'imaginer que le bâtiment doive s'adapter au trafic et non le trafic au bâtiment. Et lorsque la première voie ferrée de Berlin à Potsdam fut construite, un homme de métier, celui qui depuis des années faisait partir quotidiennement deux voitures postales pour Potsdam déclara: Si les gens veulent à tout prix jeter leur argent par la fenêtre, ils n'ont qu'à construire ce chemin de fer.

Donc, ceux que l'on appelle les professionnels n'étaient absolument pas les gens les plus pratiques quand il s'agissait de se prononcer sur les grands sujets de la vie. En parlant de la culture pratique de la pensée on risque bien de se trouver en opposition avec les «gens pratiques». Tout observateur impartial peut découvrir dans les divers domaines de l'existence des faits permettant de voir ce qui en est réellement de ce fameux «comportement pratique.» A partir d'un

exemple très significatif j'ai eu l'occasion, jadis, de voir ce qui peut empêcher d'accéder à une pensée pratique. Cela se passa à l'époque où j'étais étudiant. Un de mes camarades se précipita vers moi pour me prévenir qu'il devait immédiatement aller voir son professeur (de mécanique) pour lui expliquer qu'il venait de faire une grande invention. Il revint bientôt pour m'annoncer que ce spécialiste ne pouvait le recevoir que dans une heure. Il m'expliqua alors son invention. Il s'agissait d'une installation qui, une fois mise en marche par une très faible quantité de vapeur, peut fournir un travail continu considérable. Lui-même était surpris par son intelligence et néanmoins était sûr de son affaire. Je lui conseillai de ramener son problème à une réflexion simple et lui dis: «Représente-toi un instant placé à l'intérieur d'un wagon de chemin de fer en train d'appuyer de toutes tes forces contre la paroi du wagon pour le faire avancer.»

Je réalisai alors que pour désigner une des principales entraves à toute pensée pratique on pourrait évoquer «celui qui pousse le wagon de l'intérieur.» Autrement dit, on est en mesure d'embrasser du regard un domaine très restreint et d'appliquer dans ce cadre ce que l'on a appris. Par nature on est amené à en rester là et à ne pas penser que tout ce tableau change considérablement dès que l'on sort du wagon.

C'est un des principes qu'il faut avant tout respecter lors de la culture pratique de la pensée. Selon une particularité liée à une certaine nonchalance propre à la pensée, celle-ci a la tendance à se replier sur elle-même et à oublier ce qui est à l'extérieur. Cela est vrai même là où existe un lien étroit avec l'objet contemplé. Il y a quelque temps, je vous avais expliqué que la démonstration suivante servait à prouver la théorie

de Kant-Laplace: A l'origine il y avait une nébuleuse cosmique. Due à une cause quelconque celle-ci entra en rotation. De ce fait, peu à peu les différentes planètes se détachèrent du système solaire et reçurent le mouvement que nous leur connaissons aujourd'hui. Cela peut être parfaitement démontré au moyen d'une opération devenue classique. On verse dans un verre une goutte d'huile qui demeure en suspension à la surface de l'eau. On découpe un morceau de carton qui sert d'équateur, et on le place sous la goutte d'huile. Puis on y fixe une aiguille qui est mise en rotation. Dans la zone équatoriale, de petites gouttes d'huile se détachent et forment de minuscules planètes se mouvant autour de la grande goutte. — Cette démonstration est entachée d'une lacune de la pensée: l'opérateur a tout simplement oublié qu'il procède à la manière de «celui qui pousse le wagon de l'intérieur.» Il s'est oublié lui-même, ce qui en d'autres circonstances peut être une bonne chose; il a oublié que c'est lui le producteur du mouvement rotatoire. Dans une expérience de ce genre il faut tenir compte de tous les éléments entrant en jeu.

Il faut avant tout croire et avoir confiance en la réalité des pensées. Dans un verre qui n'en contient pas on ne puisera jamais de l'eau, pas plus que d'un monde qui n'en contient pas, on ne saurait tirer des pensées. Supposer que toutes les pensées se déroulent exclusivement en nous-mêmes est la chose la plus absurde qui soit. Personne ne devrait s'imaginer pouvoir extraire une quelconque pensée d'un univers qui n'aurait pas été structuré et formé selon des pensées. Notre âme ne contient aucune pensée qui n'ait préalablement existé dans l'univers. Mieux que tout homme moderne, Aristote avait déjà dit: ce que l'homme

trouve en dernier dans sa pensée existe en premier au-dehors dans l'univers.

Lorsqu'on fait confiance à la présence des pensées au sein des choses, on peut comprendre que l'on doit s'éduquer à penser le penser qui doit toujours être présent, c'est-à-dire à ce penser concret qui se détourne le moins possible des choses. Heimroth a si bien dit: la pensée de Goethe est concrète et objective, et n'exprime rien d'autre que ce qui est contenu dans les choses et que précisément elle ne cherche dans les choses rien d'autre que la pensée idéale et créatrice. Lorsque l'on accepte la réalité de la pensée, on comprend comment on peut s'éduquer au contact de la réalité afin d'acquérir une pensée saine et pratique.

Trois aspects sont à considérer: D'abord l'homme doit développer de l'intérêt pour la réalité de son entourage, il doit éveiller sa sensibilité pour les faits et les objets. S'intéresser à son entourage, telle est la formule magique pour celui qui veut discipliner sa pensée. Le second aspect porte sur le plaisir et l'amour qui doivent accompagner notre agir. Le troisième concerne le contentement que doit engendrer toute contemplation. Ces trois exigences fondamentales une fois admises, il devient possible de comprendre les conditions dont dépend la culture pratique de la pensée.

Le penser lui-même constitue souvent le plus grand ennemi de la pensée. En effet, lorsque l'on croit que la pensée est exclusivement notre affaire, et que les choses ne contiennent aucune pensée, on se situe à contre-courant de la réalité pratique de la pensée. Imaginons le cas d'un individu s'étant forgé quelques représentations très restreintes, quelques idées schématiques de l'homme. S'il lui arrive d'en rencontrer

un qui possède à peu près les qualités entrant dans ce schéma, il aura vite fait d'émettre un jugement et ne pensera pas que cet homme puisse encore lui révéler quoi que ce soit de particulier. Par contre, lorsque nous affrontons le monde avec l'état d'esprit de pouvoir déceler de l'inédit, et que nous n'avons pas le droit d'émettre sur les choses un jugement autre que celui qui découle de ce qu'elles-mêmes expriment, nous ne tarderons pas à constater le résultat positif d'une telle attitude. Les choses expriment bien plus que ce que nous-mêmes sommes capables de dire d'elles. Cette conviction constitue encore une de ces formules-miracles favorisant la culture pratique de la pensée.

Imaginons un instant un homme capable d'adopter les deux principes suivants. Il se trouve confronté avec le fait que quelqu'un s'est rendu aujourd'hui à tel ou tel endroit. Dans le but de discipliner sa pensée, il est bon que le premier se pose la question suivante: dans quelle mesure l'acte de ce jour découle-t-il de causes passées, par exemple d'hier ou d'avant hier? Je remonte donc vers ce qui d'après mes réflexions, semble être la cause. Une fois que j'ai opté pour un événement que je puis ensuite vérifier, et où mes pensées s'accordent avec la cause constatée, je suis satisfait. Mais le plus souvent il n'en est rien. Dans ce cas on a la possibilité de comparer les idées erronées avec le déroulement exact des événements. On remarquera alors peu à peu, après une période plus ou moins longue, que l'on ne commet plus d'erreurs; à partir d'un fait, on devient capable d'élaborer une pensée qui s'accorde avec la réalité objective. — Voici l'autre exercice: A partir d'un événement donné, on peut essayer d'anticiper en pensées les conséquences qui en

découleront demain ou dans quelques heures. Là encore, la prévision ne sera d'abord pas exacte, mais la pensée aura vite fait de se familiariser avec les choses en sorte qu'il y ait concordance entre leur déroulement et ce que l'on en pense. En plus de cela, si l'on s'interdit d'élaborer des pensées abstraites, on sentira progressivement comment on s'unit étroitement aux choses.

Certaines personnes sont poussées par instinct vers ce genre de pensées. Ce fut le cas de Goethe. Sa pensée n'était pas à l'intérieur de sa tête mais dans les choses. Avocat de profession, il n'était pas tellement versé en jurisprudence, mais son instinct sûr le guidait dans le choix des mesures spécifiques à prendre. Lorsqu'il était chargé d'une nouvelle affaire il ne passait pas tout son temps à consulter et étudier les dossiers. Une fois que les actes constitués en sa qualité de ministre seront rendus publics, on pourra se rendre compte qu'il n'était nullement étranger à ce monde mais d'une nature éminemment pratique. Il eut entre autre à participer au recrutement des appelés où il observa attentivement le déroulement des opérations, tout en rédigeant par la même occasion son «Iphigénie». Cette attitude mérite d'être comparée avec les précautions de calme et de silence dont s'entoure le poète d'aujourd'hui. Et pourtant, Goethe fut un bien plus grand poète que tous ceux qui, de nos jours, craignent d'être dérangés. Son sens pratique de la pensée lui permettait, par exemple, de dire, après avoir regardé par la fenêtre: pas question de sortir aujourd'hui, car d'ici trois heures nous aurons de la pluie! Il avait fait des études sur les formes des nuages, mais sans aller jusqu'à élaborer une théorie, ce qui s'explique d'ailleurs par son attitude désintéressée. Celui qui ne pense

qu'à soi n'ira pas bien loin. Et celui qui, après avoir vérifié un fait s'écrie tout de suite «Ah, je l'avais bien dit!» fera peu de progrès. Ce qui compte avant tout, c'est de savoir maintenir face aux choses une attitude méditative, de penser en accord avec la nature intérieure des choses.

En second lieu, tout ce que nous entreprenons doit s'accompagner de plaisir et d'amour. Ces qualités n'existent réellement que si nous renonçons à briguer un succès. Celui qui ne cherche qu'à réussir ne peut pas cultiver le calme nécessaire pour que le plaisir et l'amour puisse l'inspirer progressivement. Le meilleur moyen d'enrichir nos connaissances consiste à s'occuper de quelque chose par pur plaisir. Tant que nous ne sommes pas capables de nous réjouir des échecs autant que des succès, nous ne serons jamais en mesure de laisser les choses nous communiquer les pensées qu'elles contiennent.

Troisièmement, le penser doit être une source de contentement. Or, c'est ce qui est actuellement le plus souvent combattu. On entend fréquemment dire: Pourquoi nos enfants ont-ils besoin d'apprendre ceci ou cela? Ces notions ne leur seront d'aucune utilité dans la vie. On ne saurait énoncer de principe plus irréaliste que celui-là. — L'être humain a besoin de domaines où le seul fait de penser lui procure de la satisfaction, et où il n'a pas besoin d'attendre des résultats en retour. Quelle que soit sa profession, si l'homme ne trouve pas le temps, ne serait-ce qu'un petit moment, pour entreprendre quelque chose d'ordre purement intellectuel capable de le satisfaire à ce niveau, s'il ne trouve pas un tel domaine, il s'enfoncera toujours dans la routine. Par contre, quand il le trouve, il possède quelque chose qui agit

puissamment sur lui, pénétrant même l'organisation très sensible de son organisme. Tout ce qui nous enchaîne au corps n'engendre jamais d'effets créateurs et formateurs. Bien au contraire, cela ne fait qu'user nos facultés. Par contre, ce que nous entreprenons dans le seul but du contentement intellectuel est source de forces vitales; celles-ci pénètrent jusque dans l'organisation la plus subtile de notre organisme et réhaussent le niveau de notre savoir. Chaque fois que nous agissons dans notre vie intérieure dans le but de stimuler notre contentement, nous créons quelque chose qui nous permet de progresser ici-bas. Lorsque nous contactons avec une telle disposition la vie pratique, nous constatons la justesse de notre attitude. Tant que l'on reste enchaîné à la pratique courante de la vie, celle-ci nous cause toujours la même impression et ne nous laisse pas libre de prendre des initiatives. Par contre, toute personne se consacrant à perfectionner sa culture par ce genre de libre penser, en arrive à se sentir pour ainsi dire comme si elle représentait deux êtres face à cette impression. Certes, ce type d'exercice qui ne fait pas directement partie des habitudes pratiques courantes entraîne une perte de temps, mais indirectement il s'ensuit incontestablement un enrichissement de la vie pratique.

Voilà les trois principes fondamentaux destinés à la culture pratique de la pensée. Léonard de Vinci avait scruté avec une perspicacité remarquable les liens intimes de l'existence et connaissait tout cela. Il avait expliqué de façon très précise comment procéder pour stimuler le plaisir et l'amour du travail. Ces faits nous montrent que notre attitude de confiance à l'égard de la construction de l'univers, mais aussi à l'égard du penser, nous permet de nous familiariser

avec la pensée pratique. Celui qui entreprend systématiquement l'exercice suivant obtiendra d'excellents résultats: Nous pensons à quelque chose. Peu importe que ce soit du très banal et quotidien ou du très élevé. Si nous avons besoin d'une réponse rapide ce n'est le plus souvent pas la pensée pratique qui nous la donnera. Il s'agit de ne pas trop s'immiscer dans les pensées. En effet, une des principales règles veut que nous laissions les pensées agir en nous et que nous prenions l'habitude d'être simplement le théâtre pour l'agir de notre penser. Nous sommes d'avis qu'une chose doit se faire d'une certaine manière. N'étant pas des dogmatiques, nous nous disons qu'elle pourrait aussi être faite autrement, peut-être même d'une troisième, puis d'une quatrième, d'une dixième façon. Ce qui importe, c'est de se faire une image de tout cela, en procédant avec soin, comme si nous n'étions pas concerné par la chose. Bien entendu, cela n'est possible que dans des cas où les choses s'y prêtent. Nous connaissons les dix variantes, dont chacune sera réalisée avec amour. Ensuite nous laisserons tout cela se poser. Nous ne devons absolument plus y penser mais laisser les pensées agir. Nous devons nous dire: les pensées sont des puissances qui agissent dans mon âme même lorsque je n'y assiste pas. J'attends jusqu'au lendemain ou surlendemain. J'essaie éventuellement de le faire une seconde, une troisième fois, — et voilà qu'à chaque fois le problème trouve une réponse meilleure. J'agis alors à partir de ma conviction que les pensées sont des réalités qui continuent d'agir, en quelque sorte sans que je sois présent.

Celui qui entreprend pendant un certain temps de tels exercices verra sa pensée gagner en vivacité, devenir plus alerte et précise. Cela aura pour effet de

le souder aux aspects les plus courants de la vie quotidienne, à ce qui est habile ou maladroit, banal ou sage. On ne se comportera jamais comme le font parfois des gens soi-disant très pratiques. Observez-les, par exemple, quand ils sont en voyage, c'est-à-dire privés de leurs habitudes domestiques, et vous verrez qu'ils ont souvent un comportement étrange. Ces exercices agiront jusque dans les mains, jusque dans la manière de saisir un objet. Vous laisserez moins souvent que d'autres échapper des assiettes ou des pots. Cultivée quotidiennement et sous une forme qui ne soit pas abstraite, la pensée pratique agit jusque dans les membres.

La pensée dépourvue de sens pratique est évidente surtout là où le penser s'applique aux sciences. J'ai déjà mentionné l'exemple hypothétique relatif à l'astronomie. Or, aujourd'hui encore, les sciences manquent souvent de sens pratique. Parfois on peut être épouvanté de voir comment certains sujets très précieux sont abordés. On recourt au microscope pour observer les plantes, et on découvre de curieuses structures telles, par exemple, ce genre de facettes semblables aux yeux des insectes, parfois même quelque chose qui s'apparente au cristallin. On trouve également des végétaux insectivores. Toutes ces observations sont importantes, certes, mais on confond ce qui résulte de l'observation extérieure des plantes, avec la façon dont tout cela se reflète dans l'homme. On en arrive à ne plus faire la distinction entre ce qui est âme végétale, âme animale et âme humaine. Cette confusion se propage dans de nombreux ouvrages de vulgarisation. Nous n'avons rien contre les résultats extraordinaires diffusés par ces publications populaires. Toutefois, pour ceux qui savent penser, les con-

clusions proposées évoquent le cas suivant : Je connais un genre d'être merveilleusement organisé. Il possède un organe capable d'attirer comme un aimant de petits animaux et de les dévorer. Cette idée se recoupe avec ce que l'on peut observer chez certaines plantes, mais l'être en question n'est rien d'autre que la souris. Tant que l'on s'en tient au mode de penser évoqué on peut toujours parler d'une vie psychique de la souris comme de celle de la plante. Là encore, il faut éviter de tomber dans le piège de «celui qui pousse le wagon de l'intérieur.»

Un autre aspect extrêmement important mérite encore d'être évoqué : Il faut faire confiance à cet organe spirituel tellement intime qu'est l'organe de la pensée. Chez la plupart des gens c'est la nature qui empêche l'homme d'être toujours partie prenante; il doit dormir. Alors l'organe de la pensée agit en toute indépendance, et l'homme se trouve dans l'impossibilité de le détruire sans cesse. Ceci dit, l'important est tout de même de savoir si l'être humain laisse simplement la nature agir à sa manière ou s'il prend lui-même en main son entraînement. Au cours d'une journée on devrait s'imposer, ne serait-ce qu'un court instant, de ne penser à rien. Laisser agir le flux et le reflux des pensées jusqu'au moment où nous sommes délivrés par le sommeil est bien plus facile que de ne penser à rien. Dans le second cas l'organe de la pensée accumule des forces. Un être qui s'exerce régulièrement à ne pas penser verra sa présence d'esprit croître, surtout s'il ne s'en remet pas seulement au sommeil pour fortifier son organe de la pensée mais prend lui-même l'initiative de le développer.

Il faut être délaissé par tous les esprits de la spiritualité pour croire que le penser s'arrête alors. On

peut se référer ici à cette parole de Goethe sur la nature: «Elle a pensé et ne cesse de méditer.» Même lorsque l'homme ne participe pas activement à son penser, quelque chose en lui, dont il n'a pas conscience, continue à penser. Tandis qu'il est allongé sans produire ses propres pensées personnelles, c'est réellement une force supérieure en lui qui pense. L'homme laisse se mouvoir et agir en son être intime la surconscience, ce qu'il y a de divin en lui. Cela n'apparaît pas directement mais se manifeste indirectement par les effets qui en résultent. Pour entreprendre ce genre d'exercice de la pensée, une certaine force de volonté est indispensable.

Vous voyez donc comment on peut cultiver la pensée. Nous n'avons pu donner aujourd'hui que quelques exemples seulement de l'auto-éducation de la pensée, mais ceux-ci ont montré que l'on peut indiquer d'authentiques remèdes pour la pensée, remèdes dont seule l'expérience concrète, l'existence pratique peut nous révéler les résultats. Celui qui cultive de cette manière son penser verra qu'il peut d'une part s'élever vers les sphères supérieures de l'existence spirituelle, et d'autre part être capable d'appliquer sa pensée aux réalités les plus concrètes et pratiques de la vie quotidienne. Ce qui est acquis lors de la contemplation des faits spirituels doit être appliqué à la vie pratique. Tous les domaines, mais surtout celui de la pédagogie, pourraient en tirer avantage. Une conception très différente à l'égard de la vie pratique verrait le jour. Et celui qui veut accéder aux mondes supérieurs y trouverait une base sûre. Ce que nous évoquons ici doit absolument être réalisé. Même la science ordinaire tirerait grand profit en prenant appui sur la science de l'esprit.

Les «pousseurs de wagon» de la pensée ignorent cette pensée pratique; elle leur fait défaut. Ils sont incapables de ramener un événement à une idée simple et générale. C'est pourtant ce que permet précisément la science de l'esprit: elle nous ouvre le chemin conduisant à une large vue d'ensemble de tant de détails finement ciselés que nous offre l'existence. L'homme se détourne alors des spéculations stériles et s'engage sur la voie d'une existence réellement pratique. Léonard de Vinci peut nous servir de modèle lorsqu'il disait: «La théorie c'est le capitaine, la pratique ce sont les soldats.»

Celui qui s'engage dans la vie pratique sans disposer d'une pensée disciplinée ressemble au marin embarqué sans boussole et qui n'a pas la possibilité de diriger son bateau. Goethe avait déjà dit que si les sciences aboutissent à des idées stériles, c'est parce que leur penser manque de sens pratique. Certains penseurs expliquent le monde par une théorie des atomes, certains par une théorie du mouvement que d'autres s'empressent de nier. De leur côté les penseurs doués de sens pratique mettent l'accent sur la simplicité qu'engendre toute vision philosophique de niveau. A cet égard nous pouvons conclure en rappelant les lignes si justes de Goethe:

Des événements hostiles peuvent se produire  
Ne te défais ni de ton calme ni de ton silence  
Et si tu es contesté dans ton attitude  
Fais semblant de ne pas entendre.

## LA CULTURE PRATIQUE DE LA PENSÉE

Nuremberg, 13 février 1909

Toute information succincte et superficielle, puisée dans telle ou telle brochure afin de savoir ce que veut la science de l'esprit, quelle est la finalité l'anthroposophie, risque de nous entraîner vers une conclusion déjà très répandue aujourd'hui, par suite précisément de ce genre de démarches raccourcies. Ce jugement se reflète dans la forme interrogative suivante: cette science spirituelle, que peut-elle bien avoir à dire au sujet de la culture pratique de la pensée? En effet, l'approche superficielle en question incite à croire que la science de l'esprit plane dans les nuages, ignore les données concrètes terrestres et nous détourne des réalités de la vie quotidienne. En conséquence, elle serait particulièrement peu qualifiée pour traiter des exigences de la pensée pratique liée aux conditions de la vie concrète.

Une étude plus approfondie sur la nature même de la science spirituelle conduit à une appréciation très différente. Elle permet de voir que l'anthroposophie est précisément appelée, et cela pour deux raisons, à se prononcer au sujet du penser dans la mesure où celui-ci fait partie de la mission terrestre de l'homme. La première raison est que l'anthroposophie ou science de l'esprit ne cherche nullement à former des êtres maladroits, distants voire hostiles à l'égard de la vie pratique. Bien au contraire, elle est capable

d'intervenir à tous les niveaux de la vie concrète et de répondre à tout moment à n'importe quelle exigence de la vie pratique. La mission de la science spirituelle consiste à nous pénétrer jusque dans les moindres actes de notre vie pratique. Ce serait une erreur de penser qu'elle se contente de diffuser un enseignement relatif aux tâches ultimes et aux énigmes de l'existence. Non, ce qu'elle veut, c'est nous rendre habiles et capables de répondre aux sollicitations quotidiennes de la vie pratique. A cette première raison vient s'ajouter la seconde qui concerne plus particulièrement le but et la mission de la science de l'esprit ou anthroposophie.

Ici même, dans cette ville de Nuremberg, nous avons à plusieurs reprises insisté sur le fait que les enseignements de la science spirituelle, tirés de l'observation clairvoyante, sont accessibles à toute conscience humaine saine et libre de préjugés. Cela est vrai pour les problèmes les plus élevés de l'existence, les mystères de la vie ainsi que les énigmes de la nature humaine. Cela nous l'avons souvent dit. L'investigation des mondes supérieurs qui se propose d'y découvrir les lois et les secrets de l'existence est réservée à celui qui a su développer les facultés et forces qui sommeillent en son âme: l'œil spirituel et l'oreille spirituelle. Les résultats de l'investigation des mondes supérieurs, une fois transmis, peuvent être assimilés par tout être humain dont la compréhension n'est pas entravée par des préjugés imputables à notre culture moderne ou à tout autre courant culturel. Le fait que l'anthroposophie puisse être accessible de cette manière et non seulement utile mais également indispensable à tout individu, quelle que soit sa situation dans la vie pratique; voilà au fond ce qui lui confère

sa véritable authenticité humaine. La science spirituelle est un bien destiné à tout être. Elle s'adresse même à celui qui pourrait se dire: au cours de la présente existence je n'atteindrai jamais le niveau de l'investigation spirituelle et ne réussirai pas à développer mon organe de voyance permettant de contempler le monde de l'esprit. Or, cela n'est pas indispensable lorsque l'on cherche à connaître la science de l'esprit. Sous certains aspects celle-ci constitue une préparation à cette ouverture de l'œil spirituel et plus généralement des organes de perception et de connaissance spirituelle. Il appartient à la science de l'esprit de diriger l'homme vers le monde suprasensible.

L'exaltation et l'enthousiasme démesuré ne sauraient être des bases idéales pour quiconque veut s'élever jusque dans les mondes de l'esprit et acquérir la conscience clairvoyante. Ce qui compte, c'est d'être solidement ancré dans la réalité de la vie et d'y cheminer de pied ferme. Bien que cela puisse sembler grotesque, on serait tenté de dire que plus l'investigation spirituelle est abordée en-dehors de toute rêverie, imagination démesurée ou fantaisie débridée, mieux cela vaut. L'élève préféré de l'investigateur n'est pas celui qui cultive l'enthousiasme ou se distingue par sa fantaisie particulièrement vive, mais celui qui a les deux pieds sur terre. L'investigateur préfère les hommes sobres; l'entrain et l'enthousiasme surgiront d'eux-mêmes dès que nous serons sollicités par les faits majeurs de l'existence. Ce seront alors les réalités extérieures qui susciteront en nous l'enthousiasme et l'élévation poétique nécessaires. Cette attitude saine n'a rien à voir avec celle relevant d'un enthousiasme dû à une surchauffe de la vie intérieure.

Ceci explique pourquoi la pensée pratique solidement ancrée dans les fondements de l'existence cons-

titue une excellente, sinon la meilleure condition pour celui qui s'efforce d'atteindre la conscience clairvoyante. Plus l'individu est sobre et pratique, mieux cela vaut dans la perspective de s'élever vers les sphères de la contemplation clairvoyante.

Tout cela peut nous montrer d'une part que la science de l'esprit est bien armée pour penser que ses acquis l'autorisent à se prononcer au sujet de la pratique et de la culture de la pensée, et d'autre part qu'elle est profondément intéressée par la portée de la pensée pratique. Bien évidemment, le risque est grand, surtout à notre époque, de se heurter à ceux qui ont l'habitude de se faire passer pour les spécialistes de la vie pratique et qui, dès qu'ils entendent parler de science de l'esprit ont vite fait de la taxer de fantaisiste, et de prétendre qu'elle est en contradiction avec la vie pratique. Or, cette vie pratique, qu'est-elle aux yeux de ces prétentieux imbus de leur sens pratique et convaincus de leur droit de réfuter tout ce qui ne trouve pas place dans le schéma de leur théorie du pratique? Quiconque sait observer la vie aura vite fait de s'apercevoir que ces gens ont été, dès leur plus jeune âge, dressés à n'emprunter que des voies tracées et à ne jamais dévier d'une routine établie une fois pour toutes. Si par malheur ils s'en écartaient, ils risqueraient d'être bannis des sphères dans lesquelles ils souhaitaient être admis. Se maintenir sur un chemin piétiné de longue date, voilà en quoi consiste leur concept de la vie pratique.

Pour quiconque sait observer la vie, — et le psychologue averti aura tôt fait de s'en rendre compte, — cette notion du pratique est faite de myopie, d'habitude, d'intolérance, le tout assaisonné d'une certaine dose de brutalité. Celle-ci est indis-

pensable pour pouvoir écraser tout ce qui refuse de s'insérer dans ce dogmatisme de la vie pratique. Nul doute que, dans un tel contexte, des situations parfois assez bizarres puissent se présenter.

La meilleure façon de s'en rendre compte consiste à reprendre des exemples dont certains ont déjà été évoqués ici-même. Choisissons un cas qui illustre bien ce qu'est la vie pratique. Ce serait incontestablement peu pratique si chaque fois que nous voulons expédier une lettre nous devons nous rendre à la poste, y consulter un énorme registre pour déterminer la distance du lieu de destination et calculer par tranches de cinq centimes le port à payer. Les quelques rares cas où cette procédure existe encore permettent de se rendre compte combien le principe de la taxe unique applicable à toutes les distances est pratique. Le système d'affranchissement que nous connaissons aujourd'hui n'a guère plus de quatre-vingts ans. Autour des années quarante du siècle écoulé l'expédition d'une lettre exigeait de laborieuses démarches au bureau de poste. Et dire que le timbre-poste à taxe unique n'est nullement l'invention d'un spécialiste des postes, mais de l'anglais Hill qui n'appartenait pas à cette branche professionnelle. C'est lui qui le premier attira l'attention sur les avantages du timbre-poste à taxe unique. Il ne s'agit pas d'un conte, mais d'une réalité historique consignée dans les archives du Parlement anglais. L'homme de l'art, le professionnel avait contesté les propositions chiffrées de Hill et prétendu que le système suggéré ne ferait pas augmenter le trafic postal, contrairement à ce que dit la proposition; et même en admettant que ce soit le cas, il faudrait s'y opposer, sinon on devrait envisager la construction d'un bureau de poste trois fois plus grand que

l'actuel. Telle fut la prise de position des professionnels à l'égard de cette invention révolutionnaire du timbre-poste à taxe unique, proposée par un amateur.

Nous pouvons aussi rappeler un autre fait que tout le monde ici connaît. Lorsque l'on voulut construire le premier chemin de fer, on demanda à un collège de médecins, donc de spécialistes, une expertise afin de savoir s'il existait des contre-indications d'ordre hygiénique à ce projet. L'avis de ces hommes de métier fut consigné dans un rapport qui existe toujours et peut être consulté. Ils se prononcèrent contre la construction d'un chemin de fer, car, selon l'avis de ces spécialistes, ce moyen de locomotion aurait un effet nocif sur le système nerveux des gens. Pour le cas où l'on tenait quand même à réaliser ce projet et que l'on trouverait une clientèle pour ce type de transport, ils suggérèrent d'installer de chaque côté de la voie ferrée de hautes palissades pour éviter que les passants ne subissent un traumatisme cérébral.

Un autre jugement de ce genre nous vient, là encore, d'un homme pratique, de Nagler, le maître de poste de Potsdam. Il déclara que, faisant circuler journallement deux diligences vides, il ne voyait pas comment le chemin de fer pourrait à son tour trouver des clients.

Les exemples cités sont tous tirés de la vie pratique. Il est certain qu'une pensée authentiquement pratique a de quoi être choquée devant cette façon de concevoir la «vie pratique». Mais ces gens-là, les penseurs pratiques de cette trempe, ont besoin de mieux approfondir la nature même de la pensée. Qu'il me soit permis de donner dans ce contexte un exemple concret où apparaît clairement le prototype du penseur irréaliste. Quand j'étais étudiant, j'ai connu le

cas d'un penseur irréaliste, un exemple typique du genre que j'appellerai volontiers «celui qui de l'intérieur pousse le wagon» et constitue une catégorie au sein de laquelle pas mal de penseurs trouvent leur place.

Je puis vous expliquer ce que sont dans le domaine de la pensée ces gens «qui de l'intérieur poussent le wagon.» Quand j'étais étudiant, un de mes camarades vint me trouver pour m'annoncer avec un enthousiasme débordant: je viens de faire une invention extraordinaire. Je dois tout de suite aller voir Radinger, le professeur de mécanique, pour lui expliquer ma découverte révolutionnaire. — Il ne se laissa pas retenir et se précipita chez le spécialiste. Il en revint quelque peu abattu, car bien que sa découverte sensationnelle ne tolérât aucune attente, on lui avait demandé de revenir une heure plus tard. Il en profita pour m'exposer son affaire. Ses explications étaient perspicaces. Il me parla d'une construction mécanique d'un enchaînement extraordinairement parfait, d'où il croyait pouvoir conclure qu'il y avait trouvé la solution au problème suivant: grâce à un système complexe de transmissions, sa machine peut développer un maximum de force tout en consommant un minimum de vapeur. Je me fis expliquer son projet puis lui dis: Vois-tu, mon cher, pour ramener ton invention à une idée simple, je dirais qu'elle est réalisable au même titre que si tu te postais à l'intérieur d'un wagon de chemin de fer pour le pousser. Autant réussirais-tu à faire avancer ton wagon, autant aurais-tu de chances que ta machine puisse fonctionner. — Il se rendit assez vite compte du problème et ne retourna pas voir le professeur.

Beaucoup de gens pensent comme cet étudiant, et

c'est pourquoi l'on peut les qualifier de «pousseurs de wagon». Leur pensée se meut dans un contexte limité, et ils demeurent aveugles pour ce qui dépasse leur horizon. Ils se cantonnent à l'intérieur de certaines frontières où tout semble astucieux et valable. Mais ils ne se rendent pas compte qu'au-dehors du cadre choisi ce n'est pas le néant. Ils ne s'en aperçoivent pas. C'est au fond comme s'ils se mouvaient le plus souvent dans un cercle très restreint sans diriger leur regard au-dehors et sans savoir que pour pousser un wagon c'est à l'*extérieur* qu'ils doivent chercher la résistance. Tant qu'ils se contentent de manipulations au-dedans du wagon, dans leur domaine restreint, l'idée ne leur vient pas que le wagon ne se laissera en aucun cas pousser de l'intérieur. Ils pensent ne pas avoir besoin de savoir ce qui se passe au-dehors. Mais voilà: la vie réelle ne sait trop que faire de ces «pousseurs». Ils ne s'inscrivent pas dans l'évolution, pas plus que le wagon poussé de l'intérieur ne peut avancer. Nombreux sont ceux qui entrent dans cette catégorie de penseurs et sont de ce fait incapables de progresser.

Il est primordial de développer notre pensée en sorte que nos intérêts franchissent les limites du wagon. Les sciences ne sont pas affranchies de cette mentalité de «pousseur de wagon». La spécialisation constitue un trait caractéristique de la science moderne. Le regard du savant ne dépasse guère les limites de son domaine restreint. J'ai déjà souvent eu l'occasion de le dire. Souvenez-vous de la théorie de Kant-Laplace. Beaucoup de gens la considèrent encore aujourd'hui comme irréfutable, bien que par-ci, par-là, elle soit remise en question. Mais les autres théories ne valent guère mieux. Celle, par exemple,

qui admet une nébuleuse originelle, la met en rotation pour que s'en dégagent des anneaux et des planètes, est admirablement bien présentée dans les écoles. On assiste alors à une création, en miniature, du système de l'univers. On choisit une substance qui nage à la surface de l'eau et on veille à ce qu'elle forme de grandes gouttes. Puis on découpe un rond en carton que l'on ajuste dans le sens de l'équateur, non sans y avoir préalablement fixé une épingle. Ensuite on imprime à la goutte un mouvement rotatif. De petites gouttes se détachent alors et suivent la rotation. On obtient ainsi un joli petit système planétaire: au centre le soleil, et autour les planètes. — On ne saurait mieux démontrer la genèse du système solaire. Ce modèle miniaturisé en est la preuve évidente. Tout cela est bien gentil, sauf que cette démonstration relève précisément de la mentalité du «pousseur du wagon». En effet, on a tout simplement oublié de signaler que ce mouvement de rotation est tributaire d'un individu extérieur et que sans son intervention ce système planétaire ne prendrait pas naissance. Il n'est point besoin d'imaginer un géant installé dans l'espace lointain d'où il imprimerait un mouvement rotatif à cette nébuleuse originelle. On n'a toutefois pas le droit d'oublier les arrière-plans spirituels qui constituent la condition même de cette manifestation mécanique.

Tout cela démontre combien il est nécessaire pour la vie courante et pour la vie des sciences que notre pensée soit réellement ancrée dans les fondements pratiques de la démarche intellectuelle. La science spirituelle peut nous indiquer trois conditions à remplir pour le cas où nous voudrions donner à notre pensée une tournure pratique. Bien que cela ne soit pas évident au départ, ces trois aspects conduisent effec-

tivement à la maîtrise de la pensée. Et celui qui satisfait à ces exigences ne tardera pas à se rendre compte que sa pensée devient plus claire, plus précise et plus ample.

Nous verrons tout de suite quels sont ces trois degrés qui conduisent au développement de la pensée pratique. Mais préalablement nous avons à connaître la condition fondamentale sur laquelle repose l'état d'esprit de tout individu désireux de développer l'attitude juste à l'égard de la pensée. Vous connaissez sans doute cette image: personne ne peut songer à puiser de l'eau d'un verre qui n'en contient pas. Aujourd'hui, ceux qui cogitent sur la pensée procèdent cependant de cette façon; ils pensent pouvoir puiser des pensées dans un monde qui n'en contient pas. Ce qui importe, c'est de reconnaître que nos pensées, concepts et représentations qui surgissent au sein de notre âme ne sont pas sans posséder une essence, et que l'univers est construit selon les pensées dont il est porteur et que nous découvrons en lui. Seul un monde engendré par les pensées que nous trouvons en lui a le droit d'être pensé au moyen du penser. En examinant une montre, par exemple, il est aisé de comprendre que les pensées qu'elle contient proviennent de l'horloger. Par contre, quand on réfléchit au sujet du monde, on est souvent tenté de croire que celui-ci est ordonné selon des pensées élaborées a posteriori par l'homme. Ne seraient donc valables que les pensées engendrées par l'âme! On hésite à croire que les choses ont été formées selon les pensées que l'homme n'acquiert qu'après-coup. Aristote avait déjà dit: Ce que l'homme découvre en dernier dans les choses y avait été déposé en premier. — Si en fin de compte l'homme trouve des pensées dans les choses, c'est

qu'elles y ont été préalablement introduites. Lorsque l'on envisage sérieusement cette idée, on apprend avant tout à faire confiance à toute pensée qui s'accorde avec la réalité. Quand je sais que ce n'est pas seulement là-dedans (dans la tête) que se déroulent les pensées, comme le prétendent les matérialistes, mais que tout ce qui vient à ma rencontre résulte de la pensée, alors je m'efforce de contempler les pensées au sein même des choses et de tenir compte de la réalité des choses lorsque je suis amené à penser.

Heinroth, un psychologue de l'époque goethéenne, avait dit à Goethe qu'il possédait une pensée concrète et objective, qu'il ne pensait que ce qui est contenu dans les choses ou capable d'y entrer. Il a pu dire cela parce que Goethe avait le don inné, dans son incarnation présente, de vivre la concordance entre sa pensée et les choses, de penser non pas en abstractions mais en quelque sorte avec et dans les choses. Goethe lui-même avait estimé que ce jugement était parfaitement juste. Il possédait effectivement le don de penser en accord avec les choses, en sorte que sa pensée n'était pas séparée des choses mais en liaison avec elles. Nous aurons peut-être encore l'occasion de revenir sur ce point.

Toute personne qui à sa naissance ne possède pas ce genre de disposition, et a donc besoin d'acquérir progressivement cette faculté de la pensée pratique et concrète vivant au sein des choses, doit s'en tenir à trois règles. Premièrement, en tant qu'êtres aspirant à devenir des penseurs pratiques nous devons cultiver une certaine attitude à l'égard des objets et des réalités de notre entourage. Cette attitude peut être caractérisée comme suit: Autant que possible nous devons avoir de l'intérêt pour les choses et les faits de l'exis-

tence. Etre intéressé par le monde extérieur, voilà le premier remède miracle conduisant à l'acquisition d'une pensée pratique. Le second concerne tout ce que nous faisons, toutes nos activités. Elles doivent être dominées par la joie et l'amour. Le troisième concerne le fait de penser pour nous-mêmes, de dépasser l'existence et de nous consacrer à cultiver une vie intérieure faite de pensées; cela doit avant tout nous causer une satisfaction intérieure. Tels sont les trois degrés, les remèdes miracles à toute pensée pratique: l'intérêt pour notre entourage, la joie et l'amour pour tout ce que nous entreprenons et la satisfaction intérieure à l'égard de ce que l'on nomme la réflexion, c'est-à-dire la pensée que nous cultivons dans le calme et à l'abri de tout ce qui nous entoure. Ce sont là des exigences absolument indispensables.

Oui, mais que veut dire: s'intéresser aux choses? Cela ne signifie rien d'autre que de renoncer à envisager les choses à partir de nos schémas de pensées ou concepts préconçus, et de nous efforcer à chaque instant de considérer les données comme s'il s'agissait d'individualités, lesquelles ont toujours quelque chose à nous enseigner. Ce conseil apparemment insignifiant est pourtant extrêmement important dès lors qu'il s'agit de la *vie pratique*. La plupart des gens abordent les hommes et les objets de leur entourage en se servant de leurs schémas conceptuels. Par exemple, ils observent un individu mais ne le voient pas vraiment en sa qualité d'individu; ils n'en retirent qu'une idée fugitive et superficielle. Dès que cette image s'accorde avec leurs schémas ils sont satisfaits. Une telle attitude ne conduit jamais à la vraie pratique intellectuelle. Il s'agit là d'un domaine que les gens ont quelque peine à comprendre. Après une récente conférence consa-

crée au même sujet, un auditeur est venu me voir pour me dire qu'il avait toujours la même impression : chaque fois que je vois quelqu'un de corpulent avec une large nuque rouge, je sais que c'est un matérialiste. Son aspect extérieur me l'indique. — Or, celui qui m'expliquait cela venait tout juste d'entendre tout ce que j'avais dit à ce sujet, mais n'avait rien compris. Voilà un cas typique d'une personne qui s'est forgé le concept dogmatique : tout être avec une large nuque rouge et manifestement une certaine corpulence est à coup sûr un matérialiste. Il aurait été préférable pour l'auditeur de s'intéresser à la spécificité de cette individualité et de penser : elle a quelque chose à m'apprendre, elle incarne une essence spirituelle et conceptuelle à laquelle je dois être attentif, car tout individu peut avoir quelque chose à m'apprendre.

Voilà un premier point. Ensuite il ne s'agit pas seulement de développer ce genre d'intérêt pour l'individu en question mais de le faire également pour le déroulement des événements. Dans cette perspective, des exercices spécifiques permettent d'obtenir d'excellents résultats. Supposons un instant que vous soyez en face d'un événement, d'un fait bien précis : un homme fait ceci ou cela. Vous enregistrez fidèlement ce qui se passe. Ensuite vous élaborez l'idée suivante : à partir de ce qui se déroule aujourd'hui je vais essayer, sur la base des faits constatés, d'imaginer ce qui a pu se passer hier et qui constitue la cause de ce qui se déroule aujourd'hui. Je cherche à élaborer les concepts des événements antérieurs, c'est-à-dire à prolonger en retour les faits. Ensuite je m'efforce de découvrir ce qui s'est réellement passé. Je constate qu'au début je me suis trompé ; mais peu à peu je remarque que, par ce genre d'exercices où je cherche

les causes passées pour vérifier dans les faits si la pensée était bien conforme à la réalité, je réussis progressivement à développer une pensée qui émerge des faits eux-mêmes, que ceux-ci me guident, et donc que je suis capable d'émettre des hypothèses valables.

On peut aussi s'y prendre autrement, par exemple de la manière suivante : On examine un événement tiré du règne de la nature ou de l'existence humaine qui se déroule aujourd'hui. Ensuite on construit en pensées la conséquence qui découlera demain de cet événement. On attend alors tranquillement pour voir ce qui arrive, puis on le compare avec ce que l'on avait imaginé. Là encore, on risque de se tromper au début. Mais les progrès ne se feront pas attendre, si l'on s'en tient fidèlement aux faits réels et que l'on persévère en se disant : Si tu te concentres sur les faits et que tu laisses naître dans tes pensées ce que la nature, elle aussi, doit engendrer, si tu t'en tiens à l'événement et exiges de toi-même des pensées se structurant en accord avec le déroulement des faits, alors tu pourras progresser.

Ces exercices destinés à développer la pensée pratique sont extrêmement efficaces. Il convient toutefois de respecter une règle. Tout exercice de cet ordre exige une attitude désintéressée, sinon il demeure sans effet. C'est un fait d'expérience. Dès l'instant où s'intercale l'égoïsme, il n'agit pas. Je m'explique : Je préconise par exemple que tel fait se produira. Constatant qu'il s'est réellement produit, je puis être tenté de me vanter : « Ne l'avais-je pas annoncé d'avance ? » Ce genre de joie égoïste est un obstacle pour la force que je cherche à développer et peut l'empêcher d'être vraiment agissante. Toute personne qui entreprend cet exercice peut en faire l'expérience. Au même titre que l'analyse et la synthèse chimique, ces choses-là doivent obéir à certaines lois.

Nous voyons donc comment l'homme peut en quelque sorte se glisser dans les choses et en pensées s'identifier avec les faits. Alors, ce qu'il pense se déroule en conformité avec la réalité. Ce que j'expose ici concerne les adultes. Cela nous conduirait trop loin, si nous voulions également traiter le cas des enfants. J'aimerais seulement encore ajouter ceci : lorsqu'un être veut développer un penser authentique lié au monde extérieur, en sorte que la pensée corresponde aux événements se déroulant au-dehors, il doit veiller au cours de ces exercices à ne pas aligner les événements l'un à la suite de l'autre, mais à développer une sensibilité pour l'importance de chacun d'eux. Cela fait partie de la culture pratique de la pensée, mais peu de gens en ont conscience. Tout observateur sait que les gens ne font guère de différence quand quelque chose est dit par telle ou telle autre personne. Les deux peuvent exprimer la même chose. Toutefois, selon la signification que revêt pour nous l'une des deux, ses propos ont une portée très différente de ceux de l'autre. Nous devons à tout prix apprendre à développer une sensibilité pour l'importance respective des choses.

Ce don, Goethe le possédait dès sa naissance. Il l'avait développé au cours de ses précédentes incarnations. Pour tout être averti, il est évident qu'il possédait précisément ce don que tant d'autres, qui se veulent des êtres pratiques, ne possèdent pas. Juriste de formation, Goethe a exercé cette profession. Ceux qui ont étudié cet aspect de sa vie savent que son bagage juridique n'était pas très étendu, certes, mais que son attitude professionnelle était à l'opposé de ce à quoi nous sommes aujourd'hui habitués. De nos jours, en cas de procès, tout est entre les mains de l'avocat.

On va le consulter. Sa réponse ne découle pas d'une vraie activité de la pensée. Il n'est pas concerné par l'affaire. Il se contente de consulter des dossiers et d'examiner des documents. On ne saurait être plus éloigné de la vie pratique. Pour beaucoup de gens les spécialistes que l'on doit consulter sont à vrai dire bien loin de la réalité pratique. Goethe était un homme pratique. Il n'était pas très versé en jurisprudence, mais il savait aborder avec beaucoup de sens pratique les cas qui lui furent soumis. Ce serait une erreur de se représenter Goethe comme un homme éloigné des réalités pratiques. Quand les dossiers qu'il a constitués en sa qualité de Ministre à Weimar seront publiés, on aura l'occasion de constater combien il était familiarisé avec les réalités de la vie pratique.

On peut encore mentionner à son sujet le fait suivant. On sait qu'ayant été chargé de l'organisation pratique du recensement des appelés, il accompagna le Duc à Apolda. Cette opération une fois terminée, il se mit à rédiger son « Iphigénie » à laquelle il avait déjà travaillé pendant son séjour à Apolda. On peut se demander combien de nos écrivains ne se sentiraient pas dérangés, alors qu'ils se consacrent à rédiger leurs pensées poétiques, d'avoir en même temps à s'occuper du recrutement des soldats. Je ne pense pas que ce travail de recrutement ait influencé sa création artistique et que de ce fait son « Iphigénie » soit de qualité inférieure à certaines productions poétiques de l'époque. Si Goethe a pu faire cela, c'est qu'il avait des pensées adaptées à la réalité des faits, des pensées agissant au sein des choses, et ne s'abandonnait jamais à la spéculation, à l'abstraction.

On peut s'en rendre compte là où Goethe avait l'occasion d'exposer le rapport entre sa démarche

intellectuelle et le déroulement des phénomènes extérieurs. Il avait étudié la météorologie. Les spécialistes modernes observent de très haut le dilettantisme de sa conception de la météorologie. Mais Goethe parvint à une attitude imagée mobile conforme à la réalité des phénomènes. Elle lui permit de pressentir, à partir d'une vision globale des choses, comment un événement donné allait évoluer pendant les jours suivants. Souvent Goethe s'approcha de la fenêtre et, au vu d'une partie du ciel annonça : dans trois heures nous aurons la pluie. Ses pronostics étaient bien plus sûrs que certains dont nous disposons aujourd'hui. Goethe savait vivre avec ses pensées dans les choses. — C'est surtout en s'intéressant à son entourage que l'on peut aussi acquérir ce degré de la maîtrise de la pensée pratique.

Une deuxième attitude importante concerne la joie et l'amour pour ce que nous faisons. En d'autres termes, ce que nous entreprenons nous devons essayer de le faire avec joie et amour, quel que soit le résultat. Nous aurons alors autant de plaisir à faire un travail qui donne de bons résultats qu'un autre susceptible d'échouer. Ceci est effectivement une condition nécessaire à toute pensée pratique. — J'ai connu un jeune homme qui a cultivé sa pensée pratique en faisant l'effort de relier lui-même ses livres scolaires. Il avait beaucoup de plaisir à se perfectionner dans toutes les opérations qu'exige le travail de reliure. Ce genre d'activité constitue un entraînement de la pensée pratique nettement supérieur à toute ruminatio*n* intellectuelle. On se trouve placé devant la nécessité de vérifier la résistance de chaque fil utilisé et d'être sans cesse attentif aux mouvements des doigts ; tout cela se révèle être une excellente préparation à la pensée

pratique. On peut même dire que plus on entreprend des tentatives infructueuses, mieux cela profite à la pensée pratique. Même d'éminentes personnalités dans le domaine de la théorie et de la pratique, comme Léonard de Vinci, soulignent cela et ne se lassent pas de caractériser les moindres détails. Vinci explique, par exemple, comment pour copier un document on doit d'abord le reproduire sur un calque. Ensuite on peut vérifier la copie en lui superposant le calque et ainsi se rendre compte des inexactitudes. Puis on fait une nouvelle copie en soignant plus particulièrement les parties qui n'étaient pas précises. Vinci avait jugé cette méthode assez importante pour lui consacrer une page entière dans ses œuvres. Dans tous les domaines de l'existence ce conseil permet de façonner la pensée et de la rendre pratique.

Le troisième aspect concerne la satisfaction intérieure que l'on peut éprouver à l'égard de la pensée pure. C'est une faculté que tout individu devrait posséder, quel que soit son engagement dans la vie. Même s'il n'y consacre que très peu de temps, il sera toujours récompensé, y compris du point de vue matériel. Indépendamment de notre situation dans la vie nous devrions être en mesure de réfléchir, non à ce qui a trait à nos préoccupations directes, mais à des domaines que nous ne connaissons pas. C'est à eux que nous devrions consacrer de temps à autre quelques moments de réflexion. De tels instants de réflexion où nos pensées ne sont pas destinées à épouser le monde extérieur doivent nous apporter une satisfaction intérieure. En se destinant uniquement à solutionner des questions liées au côté pratique de l'existence, l'individu ne saurait évoluer. Par contre, la satisfaction intérieure découlant de la pure activité

de la pensée peut être un facteur de progrès. Lorsque l'ébéniste ne pense qu'à la fabrication de tables et de chaises, il ne progresse pas dans son humanité. Pour y parvenir il faut se consacrer à une pensée qui correspond aux besoins intérieurs. Cela façonne les organes de la pensée. Alors l'homme peut progresser, avec les répercussions indirectes sur ses qualités pratiques. Personne ne contestera que l'on se situe différemment dans l'existence, suivant que l'on est tel être ou tel autre être. Ce n'est de loin pas la même chose quand c'est un chien qui contemple la Madone Sixtine ou quand c'est un homme. L'attitude adoptée par ce dernier est d'un tout autre ordre. Tant que l'individu demeure prisonnier d'un seul et même domaine, il ne peut pas se dépasser. Par contre, quand il se consacre à la pensée et en tire des satisfactions, il devient capable d'évoluer. La réflexion suscitant la satisfaction intérieure permet à l'homme d'agir dans la vie pratique autrement que quand il renonce à cette réflexion. C'est elle précisément qui lui permet d'échapper aux contraintes du domaine restreint. Avec une pensée engendrant ce sentiment de satisfaction intérieure, il pourra dépasser le point de vue étroit de ceux qui «poussent le wagon de l'intérieur».

Là se situe la source des critiques injustifiées sans cesse renouvelées à l'égard de nos écoles. On prétend que notre enseignement n'est pas adapté à la vie pratique. Or, la matière enseignée qui ne conduit pas directement à l'application pratique est d'une très grande importance, à condition qu'elle soit enseignée correctement. Ces choses «non-pratiques» sont précisément celles qui transforment l'individu, alors que ce qui se déverse dans l'existence pratique est bien moins capable d'influencer l'être humain. Ce qui ne se déverse

pas dans l'existence a la faculté de façonner les organes subtils de l'être humain et de le faire progresser. Il devient plus autonome, la maturation de la pensée développe des forces qui se répercutent jusque dans les membres. La culture d'une pensée non dirigée vers la vie pratique, mais susceptible d'éveiller un sentiment de satisfaction intérieure, a un effet évident : jusque dans ses membres l'individu devient plus souple, plus adroit.

Rien ne saurait remplacer un tel entraînement de la pensée. Quiconque a de l'expérience dans ce domaine peut facilement distinguer ceux qui pratiquent ces exercices de ceux qui ne le font pas. Par exemple, lorsqu'on voyage on peut très bien reconnaître les «gens pratiques». Ceux qui excellent dans leur atelier par leur habileté pratique s'avèrent par ailleurs souvent maladroits. Il est surprenant de constater que dans une situation autre que celle à laquelle ils sont habitués ils sont incapables d'exécuter le moindre geste de leurs doigts. Cela est la conséquence directe de ce que ces «gens pratiques» n'ont pas l'habitude de cultiver des pensées intérieures et d'en tirer un sentiment de satisfaction. Bien sûr, il ne s'agit pas de ne faire que l'un et de négliger l'autre. Un être qui vit exclusivement dans la réflexion se coupe du monde et s'égaré dans des spéculations. Par contre, là où s'établit un équilibre entre les deux tendances, quand l'individu sait observer les choses et réfléchir, il connaît une existence en quelque sorte vivifiée et amplifiée par l'adresse. En toutes circonstances il se montre habile. Cela va jusque dans sa façon de saisir la cuillère à soupe; il la tiendra autrement qu'une personne qui néglige le calme de la réflexion. Tout cela se répercute jusque dans les moindres détails de la vie, car les

pensées sont des réalités. Par les voies les plus diverses elles se transmettent au règne matériel. Voilà ce qui importe. C'est de cette manière que nous entraînons notre pensée pour la rendre pratique. Nous regardons par la fenêtre du wagon dans lequel nous avons pris place, et nous voyons les lois qui s'imposent à nous du fait que notre wagon est en rapport avec le monde. Nous ne nous contentons pas de le pousser de l'intérieur. Cette théorie du «pousser de l'intérieur» est très répandue. Surtout à notre époque où tout est intimement et intensivement marqué par la mentalité scientifique, celui qui s'est familiarisé avec la vraie discipline de la pensée pratique peut constater combien notre vie dépend d'une pensée mal adaptée à la réalité pratique.

Si les gens avaient la moindre idée de ce qu'est la pensée pratique, ils se rendraient compte, au vu de l'inadaptation de la pensée à la vie pratique, que certaines choses doivent obligatoirement être extraordinaires, mais les conclusions tirées de ces faits sont souvent effarantes à cause précisément de l'inadaptation du penseur à la vie pratique. Par quel moyen cherche-t-on aujourd'hui à prouver que l'âme n'existe pas et que tout ce qu'accomplit l'homme repose sur des lois purement mécaniques? A ce titre, voyons ce qu'écrit un psychologue célèbre. Dès la première page de son étude on se heurte à une conclusion étonnante. Un minimum de compréhension pour ce que sont le concept et la pensée pratique suffit pour ramener cette conclusion à sa juste valeur. Dans le passage en question on lit ceci: dans les temps anciens on disait qu'il existe une âme autonome. Mais aujourd'hui l'être humain se trouve inclus dans le tissu de la conservation des énergies. On a d'abord vérifié, dit-on, sur des animaux que toute nourriture est simplement modi-

fiée et que ce qu'ils accomplissent n'est que de la nourriture transformée. La force qui se manifeste chez les animaux n'est que de la nourriture transformée. Dès lors que tout ce que l'on introduit ressort transformé, comment pourrait-on conclure à l'existence d'une âme autonome? Non content de faire cette démonstration sur l'animal, on s'est efforcé de montrer sur l'homme que les valeurs nutritives introduites sont restituées sous une forme modifiée. Pourquoi aurait-on alors encore besoin d'une âme? Des étudiants se sont prêtés à ce jeu. On a fait de savants calculs pour prouver que l'être humain ne peut pas avoir d'âme, et que tout ce qu'il entreprend et pense n'est rien d'autre qu'une modification des aliments absorbés. Les observations faites à ce sujet sont d'une précision remarquable, les méthodes sont astucieuses et les instruments spectaculaires. Mais les conclusions sont les plus horribles que l'on puisse imaginer. Pour s'en rendre compte il suffit de ramener cette démarche intellectuelle à ses composantes les plus élémentaires.

Cette démarche est construite exactement selon le schéma suivant. Nous nous postons près d'une banque. Nous savons qu'on y dépose de l'argent. Nous comptons cet argent et nous enregistrons les détails. Ensuite nous surveillons ce qui sort de la banque. Nous arrivons alors à ce résultat merveilleux: l'argent sorti correspond exactement à l'argent déposé. Ceci nous amène à conclure que cette banque n'a pas besoin d'un employé puisqu'on y dépose autant d'argent qu'on en retire. Le jugement précédent est aussi exact que celui-ci! La quantité de travail et de pensée chez un homme équivaut à la quantité de nourriture absorbée.

Mais cela touche aussi des domaines encore bien

plus subtils. Nous disposons aujourd'hui d'une recherche scientifique merveilleuse, capable de connaître les organes les plus minuscules de l'être. Les méthodes d'investigation sont remarquables et permettent de détecter chez certaines plantes des fonctions imitant les organes psychiques de l'homme. On connaît des organes à facettes assurant une fonction visuelle. On va jusqu'à photographier des images qui se forment dans l'œil de la plante. Il s'en dégage la conclusion suivante: vu que cette constatation est possible, la plante doit posséder une âme semblable à celle de l'animal ou de l'homme. — Il ne s'agit pas de railler ici les prouesses de la méthode scientifique, mais seulement de mettre en lumière la conclusion à laquelle elle aboutit. On connaît certaines plantes aux organes capables d'attirer les insectes et de les dévorer. Elles développent un genre de glotonnerie, une activité sensorielle: elles attirent les insectes et les dévorent en quelque sorte. Les conclusions tirées de ces observations contribuent à effacer la différence qui existe entre la plante, l'animal et l'être humain, alors qu'au contraire, cette différence devrait être mise en évidence. Quiconque s'est familiarisé avec la pensée pratique pourrait dire: je connais un être étonnant qui, grâce à certains processus internes, possède la faculté d'attirer comme un aimant de petits êtres, non seulement de les attirer à l'intérieur mais aussi de les tuer. Il s'agit de la souricière. Or, la forme de pensée appliquée ici à la souricière est faite sur le même modèle que celle appliquée à l'investigation de la plante pour conclure à l'existence d'une vie animique chez les végétaux.

Tout cela montre que le recours aux moyens indiqués peut être d'importance pour structurer la pensée

en vue de la rendre pratique. Ce n'est pas seulement la circonspection de la pensée mais aussi sa clarté qui peut être renforcée grâce aux exercices suivants qui s'écartent des démarches intellectuelles courantes.

La plupart des gens ne savent comment faire assez vite pour donner leur avis sur n'importe quel problème. Une fois qu'ils ont arrêté leur jugement ils sont satisfaits. Ils ne pensent même pas que l'on puisse voir les choses autrement. Quiconque émet un avis différent passe pour être fou. Or, ce n'est certainement pas de cette façon que l'on apprendra à penser. Pour bien faire, il faudrait, après s'être forgé un jugement, être capable d'envisager d'autres manières de juger les choses; il faudrait savoir écouter les autres avis et les comparer avec bienveillance au nôtre. On verrait que cela est parfaitement possible. On peut aussi caractériser ce genre de démarche en disant: pour être en mesure de connaître la vérité il faut être capable de remettre en question ses propres opinions. Pour répondre à une question ou résoudre un problème il est très utile, dans un premier temps, de se représenter les différentes solutions possibles, et ensuite de laisser reposer le tout et de se convaincre qu'il faut prendre de la distance. Il s'agit ici de faire confiance à une chose qui, sur le plan pratique, s'avère d'une extrême importance. Il s'agit de savoir que l'on possède en soi quelque chose que l'on pourrait appeler en quelque sorte un «être humain supérieur» qui pense encore mieux que nous le faisons lorsque nous sommes activement engagés dans l'acte de penser. Nous n'avons pas besoin d'être égoïste au point de vouloir toujours participer à ce qui se déroule dans notre âme et de croire que rien ne puisse égaler notre savoir. Quiconque croit à la validité réelle de la démarche de la

pensée et lui fait confiance se dira alors: Grâce aux forces qui leur sont propres, mes pensées progresseront d'autant plus objectivement que je m'abstiendrai d'intervenir, que je prendrai de la distance pour me consacrer à autre chose. Le lendemain ou le surlendemain, face à ce même problème, je pourrai constater que cette attitude de réserve de non participation m'a rendu plus intelligent. Dans ce cas, différentes variantes de pensée agissent en nous et nous dirigent vers un jugement nettement plus juste. Cette manière de procéder est d'une importance considérable. Et si l'on pense que notre manque de désintéressement a une nouvelle fois empêché la formation d'un jugement juste, il est pédagogiquement très important de patienter encore une fois. On constatera alors assez rapidement que la pensée devient plus précise et plus prompte à la riposte. En cultivant de la sorte la pensée, on parvient plus facilement à établir une synthèse rapide des choses.

Voilà comment on peut esquisser les mesures destinées à façonner progressivement la pensée. Un autre conseil capital pouvant favoriser la culture de la pensée pratique mérite d'être retenu: Tant que tu es intéressé par une chose, tu dois la contempler, l'observer et ne pas te prononcer. Tu ne parleras que quand tu ne seras plus concerné directement par elle, lorsque tu auras pris la distance nécessaire. Tant que l'on est encore trop engagé par l'intérêt que l'on porte à une chose, il faut se contenter de l'observer et de se taire. Une fois que nous aurons surmonté nos sentiments de plaisir et de déplaisir, et que notre intérêt ne sera plus directement engagé, alors seulement sera venu le moment de parler. Celui qui est capable de s'en tenir à ce conseil peut faire de grands progrès. Il s'agit de ne

pas émettre de jugements tant que l'on est encore impliqué dans l'affaire. Il faut savoir s'intéresser à tout, mais sans juger immédiatement. Il est préférable de ne juger que sur la base du souvenir que l'on a des événements. Ces indications sont importantes dans l'optique de la culture de la pensée pratique.

Un autre aspect également très important consiste à ne pas interférer dans le processus du penser en y introduisant notre pensée telle qu'elle s'est formée. Pour celui qui s'efforce de cultiver la pensée pratique il est essentiel d'essayer, à certains moments de la journée, de ne pas penser. Car la meilleure façon de cultiver la pensée, c'est de ne pas l'abimer en y introduisant notre activité intellectuelle. Lorsque nous sommes capables de renoncer à toutes nos pensées, de ne pas former les pensées que nous serions en mesure de former, et donc de ne pas penser, alors la force intime, inhérente à l'âme et toujours présente, agit et nous fait progresser. Cet exercice est très difficile à réaliser. L'énergie qu'il exige est énorme. Mais le fait de ne pas penser et de refréner toutes ces pensées qui surgissent et s'estompent au sein de notre vie intérieure est d'une portée considérable. Ce qui pense en nous est présent même quand nous-mêmes ne pensons pas. La meilleure façon de cultiver cette qualité consiste à se désengager, à s'effacer pendant un moment afin que notre personnalité, notre individualité ne fasse pas obstacle. Le fait de se représenter différentes possibilités et de laisser les pensées agir d'elles-mêmes exige un grand effort. Mais l'autre exercice n'est pas moins important, celui de laisser agir la force de la pensée sans y participer nous-mêmes et, ne serait-ce que par moments, laisser se développer en nous, en dehors de toute intervention de notre part, l'essence

même de la pensée. A la longue, il est certain que nous découvrirons les bienfaits d'une telle attitude.

Ce que Fichte dit au sujet d'une affaire très différente est vrai. Il parle de «la destination du savant» et sait d'avance qu'il doit proposer des idéaux de haut niveau, et que les hommes ne les suivront pas parce qu'ils considèrent que ceux-ci ne sont pas pratiques. Fichte écrit ceci : «Il est certain, et nous le savons aussi bien sinon mieux qu'eux-mêmes : les idéaux ne peuvent pas être réalisés au cours de l'existence. Nous affirmons seulement qu'ils doivent servir d'étalon pour juger la réalité et pour la modifier si par bonheur il se trouvait des gens ayant le courage de le faire. Pour le cas où cela ne serait pas convaincant, les hommes n'y perdent presque rien, compte-tenu de ce qu'ils sont ; quant à l'humanité dans son ensemble, elle n'en sera pas affectée. Ce qui apparaît clairement, c'est qu'il ne faut pas compter sur eux dans le projet d'ennoblissement du genre humain. Celui-ci poursuivra sans doute sa route, quant à ces gens-là, faisons confiance à la bienveillante nature pour s'occuper d'eux et leur offrir au bon moment la pluie et le beau temps, une nourriture convenable et une bonne digestion, mais aussi quelques pensées intelligentes.» Voilà ce que Fichte dit de ceux qui prétendent que les idéaux ne sont pas pratiques. A sa façon une heureuse providence agit en faveur de la pensée humaine. Pour beaucoup de choses que l'individu détruit dans le domaine de sa pensée une compensation lui vient du sommeil. S'il était toujours éveillé et entravait sans cesse par son activité intellectuelle sa force de pensée, il se trouverait dans une situation insupportable. Le fait de dormir offre à l'homme la possibilité de sans cesse faire un nouveau pas en direction de la force interne du penser. Mais la pensée est bien plus intensément

stimulée quand l'individu décide de ne pas penser tout en étant éveillé. Les moments où l'on renonce à penser s'avèrent être la meilleure façon d'éduquer sa pensée.

Nous n'avons pu mentionner que quelques détails d'un vaste champ dont il faudrait parler longuement et qu'une vingtaine de conférences ne sauraient épuiser. Ces quelques indications permettent d'envisager, à partir des lois de la science de l'esprit, comment la pensée peut être cultivée pour s'accorder avec la vie pratique. C'est effectivement par ce genre d'exercices que l'on façonne la pensée pour la rendre précise, claire et présente. Seul un effort soutenu dans ce sens permet de progresser. On souhaiterait pouvoir dire : si cette structuration interne de la pensée était entreprise assez tôt, tout ce qui de la sorte est ciselé intérieurement, dans une perspective éducative, pénétrerait l'organisme humain et le rendrait plus habile. Ce que nous avons évoqué aujourd'hui constitue une démarche intellectuelle concrète qui rend l'homme habile. Bien que cela puisse sembler curieux, sachez bien que c'est actuellement grâce à la nature que l'homme peut redresser ce qu'il a laissé tomber. En soumettant la pensée à un entraînement tel que je l'ai esquissé, l'homme deviendrait capable de développer une habileté lui permettant de se servir de ses orteils pour ramasser ce qu'il a fait tomber. Si nous sommes tellement maladroits, c'est parce que notre pensée n'est pas assez disciplinée et que la culture de la pensée n'est pas une préoccupation centrale de l'homme. Ce principe s'applique à tout ce que nous avons mentionné aujourd'hui : il s'agit d'orienter tout vers le point central de l'individu d'où les forces peuvent rayonner vers les membres, jusqu'à rendre l'individu capable de manipuler correctement sa cuillère à soupe.

Si, grâce à la science de l'esprit, un entraînement juste pénètre la pensée, l'homme verra systématiquement en Goethe un modèle. Il atteindra une pensée qui plonge dans les choses réelles, et est de ce fait une pensée pratique. Par le fait précisément de façonner ainsi la pensée, on réussit à trouver en toutes circonstances les pensées les plus simples, c'est-à-dire ce qui peut aisément être englobé du regard. Toutes les choses doivent être ramenées à leur structure intellectuelle élémentaire. Cela n'est possible que si l'on perfectionne la pensée comme nous venons de l'expliquer, sinon elle se permet toutes les libertés imaginables. Prises individuellement les pensées peuvent être justes, mais prises dans un contexte d'ensemble elles sont inutilisables.

En de nombreuses occasions les savants présentent des preuves parfaites, alors qu'il suffit d'une pensée claire pour déceler du premier coup d'œil les erreurs. Il existe des gens qui prétendent par exemple: la substance n'existe pas, tout n'est que mouvement! Une brochure récente mentionne effectivement qu'en se déplaçant l'homme ne transporte nullement d'un endroit à l'autre de la soi-disant substance, mais qu'il ne s'agit que de mouvements, d'une succession de mouvements. Cette idée s'inspire du modèle suivant: Là-haut il y a le soleil; les particules solaires sont en mouvement, dansent; cette danse n'implique pas le moindre transfert de particules solaires vers nous; l'environnement éthérique se met aussi à danser et c'est cette danse qui se prolonge jusqu'à nous. Seul le mouvement se transmet, et c'est lui qui est ressenti sous forme de lumière. Dans cet ouvrage sagace, la danse de l'éther est transposée sur l'homme. En fait, celui-ci n'est, dans sa totalité, que de la danse.

Lorsque je change d'endroit je produis un nouveau mouvement, etc, etc... — On aimerait conseiller à l'auteur de cet article de ne jamais oublier, lorsqu'il se déplace, de produire chaque fois un nouveau mouvement, sinon il risquerait de disparaître dans le néant.

Voilà donc un exemple de cette théorie qui explique aujourd'hui tout par le mouvement. Goethe, au contraire, avait conçu que tout devait être ramené à l'inertie et au calme. Ce que je vous ai exposé est la conséquence d'une pensée non adaptée à la réalité pratique et incapable de passer du complexe au simple. Avec son esprit pratique Goethe s'est trouvé confronté à tout cela, et pour pouvoir se retrouver parmi toutes ces déviations intellectuelles il lui a fallu s'en tenir à ses expériences fondées sur sa pensée pratique.

C'est ce que je désirais vous dire en guise de conclusion. Cela permet de dégager le point de vue juste concernant la mentalité à développer. Voyant que des gens privés de sens pratique s'opposèrent à sa façon pratique de voir et de penser les choses, Goethe énonça le principe suivant dont devrait s'inspirer tout individu qui cherche à parfaire sa pensée pratique:

Des événements hostiles peuvent se produire.  
Ne te défais ni de ton calme ni de ton silence  
Et si tu es contesté dans ton attitude  
Fais semblant de ne pas entendre!

## NOTES

Il s'agit de conférences publiques faites en 1903 dans une salle de l'Architektenhaus à Berlin. Elles résultent de la transcription combinée de notes manuscrites et sténographiques de l'époque. Les présents textes n'ont pas été revus par R. Steiner. Ils peuvent comporter certaines lacunes et erreurs dues au déchiffrement et à la transcription des documents de base.

\* ... Théosophie... jusqu'à la fin de l'année 1912, Rudolf Steiner a collaboré avec la section allemande de la Société Théosophique. Il l'a fait, malgré la tendance de plus en plus orientaliste de cette société, car il voyait au départ de ce mouvement une impulsion rosicrucienne et il prenait le mot «théosophie» lui-même dans son contexte occidental qui ramène à des philosophies telles que celles de Jacob Boehme ou des rosicruciens du XVII<sup>e</sup> siècle.

Pendant toute cette période, il n'a cessé d'ailleurs de dispenser un enseignement dans le sens de l'ésotérisme chrétien. En 1912, «l'affaire Krishnamurti» en fut une démonstration, R. Steiner estima que les choses allaient définitivement trop loin, et qu'il était définitivement compromis de voir le terme «Théosophie» retrouver son contenu chrétien et occidental. L'anthroposophie naquit alors, laissant la théosophie suivre son cours dans un courant oriental étranger à son essence même. Rudolf Steiner d'explique de tout cela dans le cycle «Histoire et conditions de vie du mouvement anthroposophique» (Dornach, 10 au 17 juin 1923)

### *Connaissance*

1. Charles Webster Leadbeater (1847-1934); «Le plan astral, sa scénérie, ses habitants et ses phénomènes».
2. Edouard von Hartmann (1842-1906); «Fondements critiques du réalisme transcendantal», 1875.
3. Christian Wolff (1625-1754); «Philosophia rationalis sive logica» 1728, «Philosophia prima sive ontologia» 1729.
4. David Hume (1711-1776); «Treatise on human nature», 1739 et «Enquiry concerning human understanding», 1748.

5. Kant (1724-1804); «Critique de la raison pure», introduction.
6. Kant: voir note 5.
7. Johannes Peter Müller (1801-1858). Fondateur de l'orientation physico-chimique de la nouvelle physiologie.
8. Schopenhauer (1788-1860): «Le monde comme volonté et comme représentation», 1819.
9. Il s'agit de l'écrit de Kant «Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves de la métaphysique», 1766.
10. Hermann von Helmholtz (1821-1894); «Manuel de l'optique physiologique», 1896 (2e éd.).
11. Voir note 7.
12. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814); «La destination de l'homme», 1800.
13. Voir note 3.
14. Johann Friedrich Herbart (1776-1841); «Introduction à la philosophie» 1815, «Psychologie comme science» 1824/5, «Métaphysique générale» 1829.
15. Voir note 12.
16. Edouard von Hartmann. Son premier livre était intitulé: «La philosophie de l'inconscient. Résultats spéculatifs selon la méthode inductive des sciences.», 1869 et suscita une grande émotion. La première édition, anonyme, de l'étude «L'inconscient du point de vue de la physiologie et de la doctrine du transformatisme» parut en 1872, la seconde sous le nom de l'auteur, complétée par une introduction générale et des additifs, en 1877.
17. Karl Vogt (1817-1895), homme de science, un des principaux représentants du matérialisme.
18. Ernst Haeckel (1834-1919). Dans sa préface à «L'histoire de la création naturelle», 4e éd. 1873, Haeckel nota: pour l'essentiel cette étude dit tout ce que j'aurais moi-même pu dire de la Philosophie de l'inconscient, dans mon «Histoire de la création».
19. Ludwig Büchner (1824-1899), philosophe matérialiste.
20. Voir note 8.
21. Voir note 14.
22. Leibnitz (1646-1716).
23. Julius Baumann (1837-1916), professeur de philosophie à l'université de Göttingen. «Immortalité et migration des âmes», 1909.

24. Johannes Kepler (1571-1630), «Harmonices mundi» 1619.
25. Robert Hamerling (1830-1889), «L'atomistique du vouloir», 1891.
26. Gustav Theodor Fechner (1801-1887), homme de science et philosophe.
27. Jakob Frohschammer (1821-1893), philosophe et théologien catholique libéral, «L'imagination comme principe fondamental du processus universel», 1877.
28. Giordano Bruno (1548-1600).
29. Douze volumes...: Schopenhauer, œuvres complètes en 12 volumes, par R. Steiner aux Editions Cotta, Stuttgart 1894.

### *Logique*

Les conférences sur la logique, faites en 1908, sont en partie fragmentaires. Mais ensemble elles offrent une vue claire de la façon dont Rudolf Steiner a traité la question. Autour de 1908/9 se fit sentir la nécessité de préciser la frontière entre l'esotérisme occidental et la théosophie d'obédience orientale. La discipline de la démarche intellectuelle était appelée à y contribuer. — Selon les indications de l'auteur il y a lieu de remplacer dans les passages concernés les termes «théosophie», «théosophique» par «science de l'occulte», «anthroposophie» «science de l'esprit» etc...

30. Thalès de Milet (vers 625-545 av. J.-C), mathématicien et philosophe grec.
31. Platon (427-347 av. J.-C).
32. Aristote (384-322 av. J.-C).
33. Thomas d'Aquin (1225-1274) («*La philosophie de Thomas d'Aquin*», trois conférences de Rudolf Steiner, 1920, aux Editions Triades, Paris).
34. Averroès (1126-1198), philosophe arabe.
35. Albert le Grand (1193-1280).
36. Martin Luther (1483-1546).
37. Christian Wolff, voir note 3.
38. David Hum, voir note 4.
39. Hermann von Helmholtz: «Les réalités dans la perception», célèbre discours du 3 août 1878 à Berlin. Voir note 10.

40. Edouard von Hartmann: «La philosophie de l'inconscient», 1869.
41. «*Philosophie et Anthroposophie*», conférence de Rudolf Steiner faite à Stuttgart le 17 août 1908. (Publication prévue aux Editions Anthroposophiques Romandes, Genève).
42. «Brochure écrite avec minutie»...: jusqu'à ce jour elle n'a pas pu être identifiée.
43. Kant: voir note 5.
44. Formellement, le raisonnement, ou syllogisme, est constitué de trois propositions, deux extrêmes et un moyen terme qui permet d'établir le rapport des extrêmes dans la conclusion. Je ne puis affirmer sans arbitraire que Socrate est mortel que si un troisième terme convient à Socrate comme à un mortel, «homme» par exemple. Ce moyen terme est donc à la fois le lien et la raison de la relation.
45. Paralogisme du crocodile, chez Lucian «Vitarum auctio».
46. Voir note 5.
47. Franz Exner (1849-1926), physicien. Conférence à l'université de Vienne, en août 1908 «Les lois dans les sciences naturelles et dans les sciences humaines».
48. Les deux conférences précédentes, des 20 et 28 octobre 1908.
49. Goethe: Etudes sur la morphologie.
50. «*Philosophie de la Liberté*» (Editions Anthroposophiques Romandes, Genève), chapitre IV, p. 58. — Herbert Spencer (1820-1903): «Fondements de la philosophie.»
51. Edouard von Hartmann.
52. Hegel (1770-1831): «Science et logique», 1812-16. Il écrit dans la préface: la logique doit être considérée comme étant le système de la raison pure, le règne de la pensée pure. Ce règne est la vérité immédiate et nue, la vérité en soi. On peut donc dire que ce contenu est la manifestation de Dieu, tel qu'il est dans son être éternel avant la création de la nature et de l'esprit temporel.
53. Wilhelm Tranggott Krug (1770-1842).

*La culture pratique de la pensée.*

En 1908/9 Rudolf Steiner fit quatre conférences sur la culture pratique de la pensée, chaque fois dans une autre ville:

le 27 novembre 1908 à Klagenfurt,  
 le 18 janvier 1909 à Karlsruhe,  
 le 11 février 1909 à Berlin,  
 le 13 février 1909 à Nuremberg.

Les deux premières conférences étaient destinées aux membres de la Section allemande de la Société Théosophique, les deux suivantes étaient publiques. Il n'existe pas de manuscrit de la conférence de Klagenfurt. Celle de Karlsruhe a été publiée aux Editions Anthroposophiques Romandes, ensemble avec d'autres textes dans «Etudes psychologiques: Culture pratique de la pensée, Nervosité, Tempéraments.» Il est intéressant de savoir que le texte en question ne correspond pas en tous points au document sténographique, surtout dans les derniers passages. Il s'agit probablement de modifications apportées par Rudolf Steiner au moment où il fit publier ce texte, en 1921, sous forme d'un opuscule. Le présent ouvrage contient les deux conférences publiques des 11 et 13 février 1909, donc celles de Berlin et Nuremberg. Elles reprennent en partie les mêmes exemples que la conférence déjà publiée, du 18 janvier. Les exercices proposés, par contre, présentent d'autres nuances. Dans la conférence de Nuremberg ils ressortent avec plus de précision que dans les autres. L'indication la plus surprenante est sans doute celle de renoncer parfois à s'immiscer dans le processus de penser (Karlsruhe), ou de renoncer par moments à penser (Nuremberg), tout cela dans le but de cultiver la pensée pratique.

*Editions Anthroposophiques Romandes*

Autobiographie Vol. I et II  
Vérité et Science  
Philosophie de la Liberté  
Connaissance, Logique, Pensée pratique  
Nietzsche, un homme en lutte contre son temps  
Chronique de l'Akasha  
Les degrés de la connaissance supérieure  
Goethe et sa conception du monde  
Théorie de la connaissance de Goethe  
Des énigmes de l'âme  
Les guides spirituels de l'homme et de l'humanité

Anthroposophie: L'homme et sa recherche spirituelle  
La vie de l'âme entre la mort et une nouvelle naissance  
Histoire occulte  
Réincarnation et Karma. La vie après la mort  
Le Karma, considérations ésotériques I, II, III, IV, V.  
Un chemin vers la connaissance de soi.  
Le seuil du monde spirituel  
Développement occulte de l'homme  
Le calendrier de l'âme  
Métamorphoses de la vie de l'âme

Culture pratique de la pensée. Nervosité et le Moi. Tempéraments  
Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie  
Rapports entre générations, les forces spirituelles qui les régissent  
Fondements de l'organisme social  
Economie sociale  
Impulsions du passé et d'avenir dans la vie sociale

Education, un problème social. Education des Educateurs  
Pédagogie et connaissance de l'homme  
Enseignement et éducation selon l'Anthroposophie

Pédagogie curative  
Psychopathologie et médecine pastorale  
Physiologie occulte  
Médecine et science spirituelle  
Thérapeutique et science spirituelle  
L'Art de guérir approfondi par la méditation  
Santé et maladie

Agriculture: fondements de la méthode biodynamique

Entités spirituelles dans les corps célestes et dans les règnes de la nature

Les forces cosmiques et la constitution de l'homme. Le mystère de Noël

Macrocosme et microcosme

L'apparition du Christ dans le monde éthérique

Aspects spirituels de l'Europe du Nord et de la Russie: Kalevala — Songe d'Olaf Asteson — L'âme russe

Lucifer et Ahriman

Centres initiatiques

Mystères: Moyen Age, Rose-Croix, Initiation moderne

Mystères du Seuil

Théosophie du Rose-Croix

Christian Rose-Croix et sa mission

Noces chymiques de Christian Rose-Croix

Mission cosmique de l'art

Nature des couleurs

Premier Goethéanum, témoin de nouvelles impulsions artistiques

L'esprit de Goethe, sa manifestation dans Faust et le Conte du Serpent vert

Goethe: Le serpent vert, Les Mystères

Bindel: les nombres et leurs fondements spirituels

Biesantz/Klingborg: Le Goethéanum: l'impulsion de Rudolf Steiner en architecture

Raab: Bâtir pour la pédagogie Rudolf Steiner

Klockenbring: Perceval

Mücke/Rudolph: Souvenirs: R. Steiner et l'Université populaire de Berlin 1899-1904

Floride: Les Rencontres humaines et le Karma

*Editions Triades*

La Science de l'occulte

L'Initiation

Théosophie

Manifestations du Karma

Le monde des sens et le monde de l'esprit

Pensée humaine, pensée cosmique

Philosophie, Cosmologie et Religion

L'apparition des sciences naturelles

L'impulsion du Christ et la conscience du Moi

Mystère du Golgotha

Les Evangiles (5 volumes)

Cours sur la nature humaine, etc.

Répertoire des œuvres écrites de Rudolf Steiner disponibles en langue française (1985)

1. Introduction aux œuvres scientifiques de Goethe. (1883-1897) partiellement publiées dans Goethe: Traité des Couleurs et Goethe: La Métamorphose des Plantes. (T)
2. Une Théorie de la connaissance chez Goethe (1886). (EAR)
3. Goethe, père d'une esthétique nouvelle (1889). (T)
4. Vérité et Science (1892). (EAR)
5. Philosophie de la Liberté (1894). (EAR)
6. Nietzsche, un homme en lutte contre son temps (1895). (EAR)
7. Goethe et sa conception du monde (1897). (EAR)
8. Mystique et Esprit moderne (1902). (épuisé)
9. Le Christianisme et les mystères antiques (1902). (EAR)
10. Théosophie (1904). (T)
11. Comment acquérir des connaissances sur les mondes supérieurs ou l'Initiation (1904). (T)
12. Chronique de l'Akasha (1904). (EAR)
13. Les degrés de la connaissance supérieures (1905). (EAR)
14. L'Education de l'enfant à la lumière de la science spirituelle (1907). (T)
15. Science de l'Occulte (1910). (T)
16. Quatre Drames-Mystères (1910-1913). Ed. bilingue. (T)
17. Les Guides spirituels de l'Homme et de l'Humanité (1911). (EAR)
18. Le Calendrier de l'Ame (1912). Edition bilingue. (EAR)
19. Un chemin vers la connaissance de soi (1912). (EAR)
20. Le seuil du monde spirituel (1913). (EAR)
21. Douze Harmonies zodiacales (1915). Edition bilingue, (T)
22. Des énigmes de l'âme (1917). (EAR)
23. Noces chymiques de Christian Rose-Croix (1917). (EAR)
24. 13 Articles sur la Tripartition sociale (1915-1921) dans le volume: «Fondements de l'Organisme social». (EAR)
25. L'Esprit de Goethe (1918). (EAR)
26. Fondements de l'organisme social (1919). (EAR)
27. Autobiographie (1923-1925). (EAR)
28. Directives anthroposophiques (1924-1925). (T)
29. Données de base pour un élargissement de l'art de guérir selon les connaissances de la science spirituelle. En collaboration avec le D<sup>r</sup> Ita Wegman (1925). (T)

(EAR): Editions Anthroposophiques Romandes, Genève  
 (T): Editions du Centre Triades, Paris

Comme les mathématiques ou les sciences de la nature, l'investigation spirituelle est basée sur la précision. Et j'ajouterai: là où la recherche scientifique trouve ses bornes, c'est là que la recherche spirituelle commence son travail, et avec la même rigueur. Cette étude stricte, elle l'applique tout d'abord à l'être humain lui-même, qui doit devenir investigateur spirituel et modèle ainsi en lui l'organe qui doit atteindre jusqu'aux faits du suprasensible.

Le terme de «précision» dont je fais ici usage à propos de l'investigation spirituelle, se rapporte en fait à la préparation minutieuse de l'organisme interne, spirituel.

C'est lui dont le chercheur doit avoir une vue précise, contrôlable. Lorsqu'il l'a atteinte, il peut faire pénétrer son regard dans le monde des faits suprasensibles.

Cette exigence préalable d'une préparation rigoureuse à la perception suprasensible nous autorise à lui donner le nom de clairvoyance exacte. La recherche spirituelle que nous faisons ici a ceci de caractéristique qu'elle repose sur une clairvoyance exacte, méthodique.

C'est là son caractère distinctif.

Rudolf Steiner

# SCIENCE DE L'ESPRIT - SCIENCE DE L'ESPRIT - SCIENCE DE L'ESPRIT

Le compositeur travaille d'après des bases établies par la science musicale. Celle-ci fournit un ensemble de notions indispensables à l'art de composer. Mais dans la composition, les lois de cette science sont mises au service de la vie, de la réalité effective.

C'est exactement dans le même sens que la philosophie est un *art*. Tous les philosophes véritables furent des *artistes du concept*. Les idées humaines leur étaient des matériaux et les méthodes scientifiques la technique artistique.

C'est ainsi que la pensée abstraite acquiert une vie concrète et individuelle. Les idées deviennent des forces de vie. On ne se borne pas à savoir certaines choses.

Le savoir est transformé en organisme réel et autonome; notre conscience véritable, active, s'est élevée au-dessus de la simple réception passive des vérités.

R. Steiner

La Philosophie de la Liberté

# SCIENCE DE L'ESPRIT