

Neuvième rencontre - 26 novembre 1998.

Suite du quatrième chapitre

La fois dernière, nous avons lu et commenté quelques lignes seulement de ce chapitre. Nous reprendrons donc son étude, comme si nous le commençons ce soir.

Steiner dit: « Quand quelqu'un voit un arbre, son penser réagit sur son observation: à l'objet s'ajoute une contrepartie idéale [*idelles Gegenstück*, ou aussi « pendant idéal », en français, ndt] et l'homme considère l'objet et la contrepartie idéale comme s'appartenant mutuellement (...) Cette dernière est le concept de l'objet (...) Les concepts ne demeurent cependant pas isolés: ils se réunissent pour former ensemble certaines lois (...) De cette façon, les concepts particuliers se relient entre eux dans un système conceptuel fermé, dans lequel chacun d'eux à sa place particulière » (p.48).

Cela signifie, donc, qu'au moyen de l'intellect, nous saisissons les concepts individuels, tandis qu'au moyen de la raison nous les relient entre eux — comme dit Steiner — « dans un système conceptuel fermé ». Vous vous rappelez la « table de Pithagore » qui se trouvait toujours reproduite (au moins de mon temps) sur la dernière page des cahiers scolaires? Eh bien!, imaginez que vous découpiez tous les nombres, de manière à réduire cette table à un petit tas de carrés de papier, d'en prélever ensuite un petit carré à la fois pour les remettre chacun à sa place et recomposer ainsi la table. Eh bien, si nous comparons celle-ci au « système conceptuel clos » dont parle Steiner, et chaque nombre à un concept particulier, se clarifie pour nous alors la fonction *analytique* développée par l'intellect et celle *synthétique*, développée par la raison. C'est le premier en effet à décomposer en éléments particuliers le « système conceptuel clos » et c'est la seconde, inversement, qui le recompose. Mais pour quelle raison faut-il d'abord décomposer (*dissoudre*) et recomposer (*coaguler*) ensuite un tel ensemble? Parce que ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de passer de la *synthèse inconsciente a-priori* (naturelle) à la *synthèse consciente a-posteriori* (spirituelle). Parce que ce n'est qu'ainsi, autrement dit, que peut naître croître et mûrir notre conscience (une telle opération — qu'on ne l'oublie pas — nous concerne *directement* nous-mêmes, et non le monde).

Steiner dit: « Je dois attribuer une valeur particulière au fait qu'ici, à ce point, on fasse bien attention que moi, j'ai pris le penser comme point de départ, et non les concepts et les idées, qui ne peuvent être conquis qu'au moyen du penser, et présupposent donc déjà le penser »; et il ajoute, entre parenthèses: « Je fais expressément cette observation parce que c'est en cela que consiste ma différence par rapport à Hegel: lui, pose en effet le concept comme élément premier et originel » (pp.48-49).

Il peut être intéressant de rappeler, à ce sujet, que Gentile aussi, dans son « actualisme », a pris « le penser comme point de départ ». Il l'a pris, cependant, comme « point de départ » d'une « spéculation » ou d'une « systématique », et non « d'une observation de la vie de l'âme selon la méthode des sciences naturelles », comme le précise le sous-titre de la *Philosophie de la Liberté*. Dans *La réforme de la dialectique*

hégélienne, est contenu, par exemple, un bref passage sur lequel Gentile a donné ce titre: *L'acte du penser comme acte pur*. Un « acte » de ce genre, toutefois, nécessite, non pas d'être « dialectisé » et « systématisé », mais plutôt « expérimenté », et expérimenté — que l'on fasse attention ici — non pas de manière rêveuse ou mystique, mais bien de manière consciente et scientifique. Ce n'est pas un hasard si « l'acte pur » de Gentile a suscité deux réactions différentes. L'une, est celle de ceux qui ont craint (avec Croce et non à tort) qu'il pût ouvrir la voie à des conduites irrationnelles et régressives (émotives ou volontaristes); l'autre est celle de ceux qui lui ont objecté de ne pas être parti de l'acte du penser, mais plutôt de la « représentation du penser en tant qu'acte »: non pas du penser, en somme, mais d'un pensé. Il y a à observer toutefois que cette seconde objection met en évidence, malgré lui, non seulement les limites de « l'actualisme » mais celles de la spéculation philosophique tout entière (et donc de l'âme *rationnelle* ou *affective*). Ce que la vue fait avec les objets, l'âme *rationnelle* ou *affective* (surtout dans la seconde moitié de sa phase de développement) le fait en effet avec le penser: elle en apprécie la forme, mais non la substance. Et comme pour expérimenter la substance d'un objet sensible, l'on doit recourir au toucher, ainsi pour expérimenter celle du penser, l'on doit recourir à un degré de conscience supérieur: supérieur, non seulement à celui de l'âme *rationnelle* ou *affective*, mais aussi à celui de l'âme *consciente* (ou, pour être plus précis, de sa première manifestation « intellectuelle »).

Cette seconde, si elle a la valeur de ressentir l'abstraction et l'inconsistance des pensées auxquelles est adonnée la première, a cependant le défaut — comme nous le verrons mieux ensuite — de répandre dans de telles formes vides de pensée, non pas la substance extrasensible de la pensée elle-même, mais plutôt celle, sensible, des objets ou des choses.

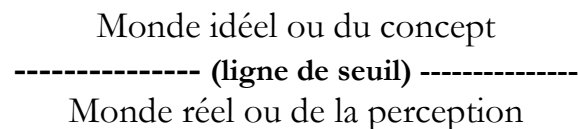
C'est précisément la pensée rendue stérile par l'asservissement aux sens et à l'organe cérébral, que Scaligero appelle « dialectique », en la distinguant de celle « libre des sens » qu'il appelle, inversement, « vivante ».

Eh bien!, Quiconque ne parvient pas à transformer l'idée de la pensée « vivante » en une expérience réelle, et ne commence pas, par conséquent, à *penser de manière vivante*, court le risque de réduire, même une telle idée précieuse, à une simple représentation, en finissant ainsi par augmenter le bagage déjà pléthorique et encombrant de ses *pensés* (« l'érudition — observe justement Hegel — consiste principalement à savoir une quantité de choses inutiles, qui n'ont en soi aucun contenu et aucun intérêt en dehors de celui constitué justement par le simple fait d'en avoir connaissance »). Il n'est pas si important, donc, le *quoi* que l'on pense, mais plutôt le *comment* on le pense et, surtout, *qui* le pense.

Steiner dit: « Le concept ne peut pas être extrait de l'observation (...) Les concepts s'ajoutent à l'observation » (p.49).

On remarque ici un clair écho de la diatribe surannée qui divise les rationalistes, pour lesquels les idées sont innées, des empiristes, pour lesquels elles sont au contraire tirées de l'expérience (perceptive). Locke — comme l'on sait — conçoit l'esprit [« *mente* » en italien, soit plutôt ici « l'intelligence », ndt] comme une *tabula*

rasa, et fait sienne l'expression de Thomas d'Aquin: *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu* (rien n'est « à l'intérieur » de nous qui ne soit pas d'abord « à l'extérieur » de nous). Dans l'examen de ces deux positions opposées, il faut de toute manière une certaine attention, puisque chez les deux, on retrouve en même temps des torts et des raisons. Le concept, en effet, ne peut pas être tiré de la seule expérience ou de la seule perception, mais — comme dit Steiner — il « s'ajoute » à celle-ci. Mais qu'est-ce qu'on extrait donc de l'expérience? À cette question, nous pouvons répondre ainsi: de l'expérience, l'on ne retire pas le *concept*, mais plutôt la *conscience du concept* (sous forme de représentation [que l'on appelle aussi « concept individualisé », ndt]). C'est vrai, en effet, que les concepts, en qualité d'essences des choses, existent (*in-re*), avant encore qu'on les connaisse ou reconnaisse (ce qui donne raison aux rationalistes), mais c'est aussi vrai que l'on parvient à les connaître ou reconnaître (*post-rem*) qu'autant qu'on les expérimente ou les perçoit (ce qui donne raison aux empiristes). C'est pourquoi nous devons être reconnaissants à l'expérience ou à la perception, puisque c'est en vertu de celles-ci que nous parvenons à avoir conscience du concept ou de l'idée (quoique, pour l'instant, seulement de manière abstraite ou réfléchie). Nous voici de toute manière arrivés au point où Steiner cite, commente et critique un passage dans lequel Herbert Spencer tente d'illustrer la manière dont se produirait, chez l'être humain ce qu'on appelle « l'explication des phénomènes ». Dans l'espoir de parvenir à rendre plus évidente la substance des observations de Steiner, je voudrais vous proposer le schéma suivant:



Eh bien!, tentons d'analyser sous cet éclairage, l'exemple, donné par Spencer, de la perdrix qui agite l'herbe et du bruissement qui parvient à nos oreilles, réveillant ainsi notre intérêt cognitif. Moi, donc, je chemine « à travers champs par un jour de septembre » lorsque j'entends, à l'improviste un bruissement provenant d'un endroit où je remarque que l'herbe s'agite. Mais qu'est-il arrivé en réalité? Il est arrivé que, *dans le moment réel de la perception*, j'ai été rejoint par un stimulus (le bruissement de l'herbe) qui, seulement après avoir traversé la ligne du seuil est parvenu dans *le monde idéal ou du concept*, se détermine ou se qualifie comme *effet*. Grâce à ce premier mouvement « ascendant », je suis donc remonté du plan inférieur sensible à celui supérieur extrasensible. À présent, faite bien attention, parce que c'est sur ce dernier plan, à savoir sur celui où m'est donné le concept d'*effet*, que l'on me donne aussi celui de *cause*. De fait, dans le monde supérieur extrasensible, un concept évoque toujours d'autres concepts: ceux, avant tout, avec lesquels il jouit — pour ainsi dire — d'une « affinité élective ». Le second mouvement se déroule donc à l'intérieur du monde idéal ou du concept, et me permet « d'associer », au concept « d'effet », celui de « cause ». Ce n'est qu'après avoir trouvé le concept de « cause », que moi, en fait, je retransverse, par un dernier

mouvement en sens opposé, la ligne de seuil, en revenant ainsi dans ce monde réel, ou monde de la perception, dans lequel, guidé à présent par le « concept-cause », je découvre enfin « l'objet-cause » (la perdrix). Comme j'ai donc découvert, dans le monde supérieur extrasensible, le « concept-cause » (ou la cause comme « concept »), ainsi dois-je découvrir, dans celui inférieur sensible, « l'objet-cause » (ou la cause comme « percept »).

Laissez-moi vous dire qu'il est vraiment extraordinaire de pouvoir contempler des mouvements de ce genre. Il s'agit en fait de mouvements subtils et secrets (éthériques) que chacun de nous accomplit sans cesse, sans s'en rendre compte du tout (« Père, pardonne-leur — dit justement le Christ — parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font »). Comme vous voyez, nous ne sommes plus en train de « philosopher », mais nous sommes bien en train de « stimuler » un véritable réveil de l'autoconscience. Éduquer et développer une conscience supérieure signifie en fait apprendre à « savoir » ce que l'on « fait »: c'est-à-dire pénétrer dans la sphère de ces processus inconscients (dans lesquels sont les *concepts*), subconscients (dans lesquels se *déroule* le jugement) et préconscients (dans lesquels *vivent* les imaginations), qui président à la « cognition sensible » ordinaire ou, pour le dire avec Spencer, à l'ordinaire « explication des phénomènes ».

Ce dernier (mais ce n'est pas le seul), croit pouvoir s'en sortir en réduisant l'objective et nécessaire association entre le concept « d'effet » et celui de « cause » à un simple fait d'habitude. Par exemple, à partir de la circonstance que chaque soir, nous observons la lumière diminuer avec le coucher du Soleil, et que chaque matin nous la voyons resurgir avec celui-ci, nous en retirerions — à son avis — la conclusion subjective que la lumière est l'effet du Soleil et que le Soleil est cause de la lumière. Mais ceci est un erreur. On ne peut pas expliquer, en effet, avec le *temps* ce qui n'appartient pas au temps, mais à la *qualité*. Et l'affinité entre le concept « d'effet » et celui de « cause » est justement une affinité d'ordre qualitatif: c'est à dire d'un ordre qui transcende soit celui de l'espace soit celui du temps. Steiner dit en effet: « Ces concepts de cause et d'effet, je ne peux jamais quant à moi, les obtenir de la simple observation, fût elle étendue à un nombre infini de cas » (p.50).

Ce qui veut dire: « fût-elle étendue dans l'espace et prolongée dans le temps ». Nous avons déjà distingué, une fois, la logique de « l'espace » de celle du « temps », et la logique du « temps » de celle de la « qualité ». Eh bien, il s'agit maintenant de comprendre ce qu'est justement la logique de la qualité et faire rencontrer et s'épouser le concept de « cause » avec celui « d'effet ». Que l'on ne juge pas « excessive » une pareille façon de s'exprimer, puisque la logique de la qualité n'est autre que la logique du caractère ou, mieux encore, de l'*âme*; et quand nous lisons *les noces chymiques* de Christian Rosenkreuz, ou que nous entendons Jung parler à plusieurs reprises de la *coniunctio oppositorum* ou du *mysterium coniunctionis*, c'est justement à cette logique que nous devons penser: c'est-à-dire à celle-la qui pousse tout concept, séparé et isolé par l'intellect, à retrouver et re-embrasser sa propre « âme jumelle ». La relation entre le concept « d'effet » et celui de « cause », n'a donc pas de caractère « accidentel », mais au contraire « nécessaire ».

Steiner dit: « Si l'on prétend qu'une « science rigoureusement objective » tire son contenu uniquement de l'observation, l'on doit dans le même temps prétendre qu'elle renonce absolument au penser. Celui-ci, par sa nature, va toujours au-delà de l'observé » (p.50).

On raconte qu'un philosophe antique, pour pouvoir se consacrer plus profondément à sa propre réflexion sans être distrait par le monde, voulut se faire aveugler. Qu'elle soit vraie ou fausse, cette histoire témoigne de toute manière du fait que les philosophes se fondent plus sur le penser que sur le percevoir, tandis que les scientifiques se fondent, vice versa, plus sur le percevoir que sur le penser. À quoi sert, en effet, un microscope si ce n'est justement à accroître les capacités perceptives des yeux? Il est certes indéniable que, sur ce plan, l'on ait fait d'énormes progrès. Presque chaque jour, désormais, la technologie met à notre disposition des instruments nouveaux et de plus en plus sophistiqués. Il n'y a personne, toutefois, qui ait réussi à penser de manière différente et plus profondément du seul fait d'être parvenu à voir plus de choses (« De la technique — observe justement Friedrich Georg Junger — nous pouvons seulement attendre des solutions à tous les problèmes qui s'affrontent et se résolvent techniquement; nous ne pouvons pas nous attendre à rien d'autre qui soit au-delà du techniquement possible »). À ce sujet, Max Horkheimer fait justement remarquer, dans son célèbre *Éclipse de la raison*, que nous sommes à présent parvenus à utiliser des instruments toujours plus « intelligents » pour poursuivre des fins toujours plus « stupides »; et cela dépendrait — selon lui — du fait que la raison « instrumentale » (ou celle « des moyens ») a désormais pris un avantage nocif sur celle « objective » (celle des « fins »). Il n'a pas tort, en effet. Il suffit de penser par exemple à la télévision et réfléchir sur la différence macroscopique qu'il y a entre l'intelligence qui l'a imaginée et réalisée (en tant qu'instrument) et celle qui, en imaginant et en réalisant les programmes, est déléguée à s'en servir. Si les philosophes devaient donc apprendre à « se salir » les mains avec l'expérience, les scientifiques devraient à l'inverse apprendre à « se les laver » avec la pensée. À ce sujet, je voudrais vous raconter une anecdote savoureuse. C'est un savant qui, enfermé dans son laboratoire, s'apprête, après des années de recherche, à effectuer une expérience décisive. Devant lui, sur une table, il y a une puce, une loupe, un crayon et un calepin. Avec inquiétude, il prend la puce entre ses doigts, l'observe à la loupe, lui arrache une patte, la repose sur la table et lui ordonne: « saute! ». Bien que mutilée, la pauvrete exécute l'ordre et saute. Satisfait, le savant la reprend et, après lui avoir arraché une autre petite patte, répète son ordre et constate que la puce, quoique avec un peu plus de difficulté, continue à sauter. Il procède ainsi jusqu'à ce que la malheureuse n'ait plus aucune patte. C'est alors le moment décisif. Rempli d'émotion, le savant l'observe d'abord attentivement à la loupe, et puis lui ordonne de nouveau: « Saute! ». Mais l'infortunée bestiole ne bouge plus. Alors le savant, toujours plus tendu, lui crie: « Saute! ». Et il lui hurle comme ça avec toujours plus d'impétuosité, une, deux, trois fois, et puis, certain désormais que la puce n'est plus en état de lui obéir, il se lève tout à coup, s'empare de son crayon et, radieux, écrit sur son calepin: « Aujourd'hui, je suis finalement

parvenu à démontrer que la puce devient sourde quand elle n'a plus de pattes! ». Certes ce n'est à qu'une anecdote: une anecdote, après tout, sur laquelle il n'est pas difficile d'imaginer tout ce qu'aurait à en rire les savants. Mais pourtant, elle a la valeur de réclamer de manière amusante l'attention sur un fait très sérieux: à savoir sur le fait qu'il est vraiment possible que d'une série de données objectivement perçues, l'on puisse tirer, subjectivement, de fausses conclusions. Écoutez, par exemple, tout ce que dit Goethe, dans *Nature et Science*: « On ne se gardera jamais assez de tirer des conclusions hâtives des expérimentations, étant donné que c'est justement au passage de l'expérience au jugement, de la connaissance à l'application, que, comme dans un défilé, tous les ennemis secrets de l'homme sont en embuscade: fantaisie, impatience, précipitation, arrogance, obstination, *forma mentis*, préconcepts, paresse, légèreté, volubilité ou comme l'on veut autrement appeler tous ces ennemis avec tout leur cortège, qui nous attendent au passage, et inopinément terrassent aussi bien l'actif homme du monde que le plus studieux et serein et apparemment étranger aux passions ».

C'est justement pour cela, que Steiner nous rappelle (en d'autre endroit) qu'il n'y a pas une seule donnée expérimentale de la recherche scientifique moderne qui soit en opposition avec les conclusions ou avec les affirmations de la science de l'esprit, alors qu'il y a beaucoup de conclusions ou beaucoup d'affirmations de la recherche scientifique moderne qui sont en opposition avec celles de la science de l'esprit.

Tout le problème se trouve en effet dans le fait de voir comment sont pensées ou mises en rapport entre elles, les données fournies par la perception.

Je dis exprès « par la perception » et non « par l'expérience » parce que, au cas où l'on serait capables de faire sérieusement une « expérience » de l'expérience, l'on verrait bien alors que celle-ci comprend autant le percevoir que le penser (de la même manière que l'eau renferme de l'hydrogène comme de l'oxygène). Du reste, à qui n'est-il pas arrivé de rencontrer dans la vie de tous les jours quelqu'un qui se vante de la nécessité d'enrichir sa propre âme par des « expériences » toujours nouvelles, et qui ne fait rien d'autre que de répéter, en réalité, toujours les mêmes erreurs? Mais les mêmes erreurs se répètent toujours parce que « l'expérience » n'a rien enseigné; et elle n'a rien enseigné simplement parce qu'elle n'a pas été suffisamment pensée: à savoir, uniquement parce que sa composante « réelle » ou « existentielle » a pris le dessus sur celle « idéelle » ou « essentielle », et ceci a pu se produire parce que, tout en ayant jailli du plan objectif de la perception, l'expérience a ensuite arrêté son propre mouvement sur celui subjectif de la *sensation*. À bien voir, en effet, quand nous disons que nous voulons faire des « expériences de vie », nous nous apercevons rarement de ne rien vouloir d'autre que de passer d'une sensation à l'autre. De cette manière, toutefois, la réalité est jouie et soufferte, mais jamais pénétrée ni connue. Cela ne veut pas dire — entendons-nous bien — que la réalité ne doive pas être jouie et supportée, mais plutôt que l'on ne devrait pas s'arrêter à ce niveau de son expérience: que l'on ne devrait donc pas s'arrêter, à savoir, aux sensations ou aux sentiments du réel, mais que l'on devrait les transformer en concepts et en idées. Permettez que je vous lise, à ce propos, ce que dit Steiner dans *Théosophie*: « Pour celui qui recherche plaisir et

déplaisir, joie et douleur ne doivent être sinon que l'occasion d'apprendre des choses. Il ne se rend pas, de cette façon, insensible au plaisir et au déplaisir, mais il se soulève au-dessus du plaisir et déplaisir, pour que ceux-ci lui révèlent la nature des choses. Qui progresse dans cette direction, apprend quels maîtres sont, en fait la joie et la souffrance ».

Nous avons donc vu que, pour connaître, il faut que quelque chose vienne à notre rencontre en partant du monde (le percept) et que quelque chose d'autre aille à la rencontre du monde en partant de nous (le concept). Eh bien! , Scaligero, dans *De l'amour immortel*, écrit ceci: « Ce qui se libère de la nature et fleurit comme pensée, est le tissu initial de l'amour. Le retournement du sensible à l'idée et la recherche de l'idée dans le sensible ». De ce point de vue, nous pouvons par conséquent comparer l'élément « dionysiaque » du percept (ou de la force) et celui « apollinien » du concept (ou de la forme) aux « *Époux promis l'un à l'autre* » (« *I promessi sposi* », l'oeuvre fameuse de Manzoni, ndt), et à tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, empêchent la rencontre entre le percept (Renzo) et le concept (Lucia) à ce don Rodrigue qui, par l'entremise de ses sicaires, envoie dire justement à don Abbondio, qu'un pareille mariage « n'est pas à faire, ni demain, ni jamais! ». Nous avons vu, en son temps, que ceux-là sont, en général, ou bien des dualistes (« psychophysicalistes » ou « interactionnistes »), ou des monistes (« matérialistes », « spiritualistes » ou « phénoménistes »), ou les fauteurs d'un compromis (« double-attentisme » ou « épiphénoménisme »). Eh bien! J'espère que vous voudrez bien me pardonner si, après avoir comparé les dualistes à don Rodrigo, je ne sais pas résister à la tentation de comparer les monistes (c'est-à-dire ceux qui, en opérant une *reductio ad unum*, suppriment l'un des deux membres du couple) à des sujets dédiés à « l'onanisme », et les partisans d'un compromis à des sujets, non moins particuliers, qui éprouvent du plaisir en s'arrêtant toujours aux « préliminaires », et qui n'arrivent jamais, donc, à consommer un rapport complet. Tous ceux-là, de toute manière, partagent la préoccupation d'éviter que le réel et l'idéal, en se rencontrant et en s'unissant, puissent engendrer, dans l'homme le *Fils de l'Homme*. Berdjiaeff a dit un jour: « La vraie connaissance est toujours un acte conjugal ». À ces mots, je voudrais seulement ajouter que la vraie connaissance, est autant un « acte conjugal », qu'elle est *la rencontre féconde de l'être avec l'être*: c'est à dire la seule rencontre, dont peut naître, en tant qu'autoconscience, l'esprit.

« Mais à présent — dit Steiner — c'est le moment de passer du penser à l'être pensant, parce qu'à travers l'être pensant, le penser est relié à l'observation. La conscience humaine est la scène où concept et observation se rencontrent et sont reliés entre eux » (p.50).

Comme vous voyez, la métaphore des *I promessi sposi* est plus qu'une métaphore. « La conscience humaine — dit Steiner — est la scène où concept et observation se rencontrent et sont reliés entre eux ». On pourrait aussi dire alors, que la conscience humaine est le « temps » dans lequel se célèbrent les noces du concept et du percept: c'est-à-dire l'union sacrée (jerosgamos) de la qualité « féminine » du premier (la forme) avec celle « masculine » du second (la force). C'est justement pour cela que Scaligero — comme nous avons vu — parle de l'acte de connaître

comme d'un acte d'amour, à savoir, d'un acte qui vise à réunir les deux parties en lesquelles fut scindé l'androgyné originel.

En tout cas, pour passer — comme dit Steiner — « du penser à l'être pensant » il faut avoir le courage de se plonger dans les eaux du penser et la force de remonter, en nageant à contre-courant, à leur source. C'est toute l'entreprise, mais elle exige de la volonté et de l'exercice, parce que notre nature va spontanément dans le sens opposé (du *penser* au *pensé*). Vous, vous savez par exemple, que parmi les différents exercices intérieurs suggérés par la science de l'esprit, il y a aussi celui que l'on appelle « rétrospective de la journée ». Il s'agit, le soir et avant de s'endormir, de reparcourir de manière synthétique, mais surtout *à rebours*, les événements qui ont marqué la journée. Mais à quoi sert un tel exercice? Il sert justement à renforcer le vouloir *dans le penser*, parce qu'il contraint à suivre les événements *de manière non naturelle*, du soir au matin, et à ne pas s'abandonner au flot des souvenirs qui irait, inversement, *naturellement*, du matin au soir.

En effet, nous avons l'habitude de regarder toujours et uniquement « devant nous », il y a toujours et seulement le *pensé* ou la représentation. Et c'est inversement « derrière » le *pensé* qu'il y a le *penser*, et c'est « derrière » le *penser* qu'il y a enfin le *pensant*. Pour passer du premier au second, et puis du second au troisième, nous ne pouvons donc pas nous servir de la force inconsciente de la nature, mais nous devons nous servir de celle consciente de la volonté. En somme, si le *penser* — comme nous l'avons dit et répété — est un *acte du Je* (un *devenir de l'être*), ou un *Je en acte* (un *être en devenir*), il s'agit alors de s'appliquer à remonter, au moyen de l'*acte* (le *devenir*), au *Je* (à l'être).

Steiner dit: « Parce que l'homme observe un objet, celui-ci lui apparaît comme donné; parce qu'il pense, il s'apparaît à lui-même comme actif. Il considère la chose comme *objet* et se considère lui-même comme *sujet* pensant. Parce qu'il dirige son penser sur l'observation, il a conscience des objets; parce qu'il dirige son penser sur lui-même, il a la conscience de soi ou l'*autoconscience* » (p.50).

L'homme est capable de percevoir, mais aussi de s'auto-percevoir. En pensant à ce qu'il perçoit, il gagne la conscience de l'objet, tandis qu'en pensant à ce qu'il perçoit de lui, il gagne la conscience du sujet ou l'autoconscience.

« On ne doit cependant pas négliger — poursuit Steiner — que c'est seulement à l'aide du penser que nous pouvons nous désigner comme sujets et nous opposer aux objets. C'est pourquoi le penser ne doit jamais être considéré comme une activité purement subjective. Le penser est *au-delà* de la notion de sujet et objet (...) Le sujet ne pense pas du fait qu'il est sujet; mais bien au contraire, il s'apparaît à lui-même sujet, parce qu'il a la faculté de penser » (pp.50-51).

Autant le concept de « sujet » que celui de « d'objet » naissent donc au travers du penser. Nous avons déjà vu, lorsque nous nous sommes occupés des concepts de « haut » et « bas », de « droite » et « gauche », ou de « cause » et « d'effet », qu'il s'agit de concepts « relatifs ». En effet, en posant ou en ôtant le concept « d'objet », on pose ou on enlève celui de « sujet », et vice versa. Voyez-vous combien est fragile le fondement de notre autoconscience ordinaire? Et comprenez-vous combien est illusoire, sur un fondement de ce genre, l'espoir d'aimer? Pour que

naisse et se maintienne la conscience du Je, chacun doit en effet toujours éloigner de soi le non-Je et s'y opposer. Le monde et tous les autres êtres sont donc un « non-Je », tandis que moi tout seul, je suis un « Je » (un ego). « Moi — dit le Baptiste — Je suis une voix qui crie dans le désert ». C'est ceci justement la voix de ce « je-là » (de l'ego) qui, pour avoir conscience de soi, pour être soi-même, a dû réaliser, autour de soi, « la terre brûlée »: autrement dit il a dû repousser et éloigner de soi tout le reste du monde. Voici pourquoi l'on a vraiment peur d'aimer. Parce que l'on a peur de perdre la conscience du Je et de se perdre.

Quand nous dormons, nous perdons aussi la conscience du Je, puisque s'estompent les limites qui, durant la veille, nous séparent du monde et des autres. Mais quelles sont en fait ces limites? En premier lieu, celles du corps. L'espace que notre corps occupe ne peut être en effet occupé par aucun autre corps. Comme notre vie est *notre temps*, ainsi notre corps est *notre espace*, et tous deux, quand bien même de manière différente, nous scindent du temps d'autrui et de l'espace d'autrui. La conscience ordinaire du Je est donc une conscience de ce Je (de cet ego) qui existe, dans l'espace, comme corps et dans le temps, comme vie (comme « biographie »). Eh bien, aimer vraiment cela veut dire rencontrer le monde et l'autre au-delà du temps et de l'espace: ou bien, là où ils *sont* (en tant qu'êtres animico-spirituels) et pas seulement *apparaissent* ou *existent* (en tant qu'êtres physico-éthériques). Pour faire ceci, il faut cependant se conquérir une conscience du Je qui soit capable de se conserver en soi-même, même quand s'amenuisent et disparaissent les frontières qui d'habitude la limitent et, en la limitant, la distinguent et la séparent du reste du monde. Il faut se gagner, en d'autres termes, une conscience du Je capable de se conserver elle-même au-delà de ce seuil-là, au-delà duquel l'autoconscience ordinaire est contrainte de s'égarer ou de s'éteindre dans le sommeil.

Si cela est bien clair pour nous, il sera clair aussi, alors, que c'est seulement en partant du vrai « être pensant » (et non, par conséquent, de l'ego qui est un « être pensé ») que peut descendre une conscience de ce genre. Le vrai « être pensant », se révélant — comme dit Steiner — « au-delà du sujet et de l'objet », est en effet un *sujet objectif*, ou un *objet subjectif*: en un mot, l'esprit (tandis que l'âme est un « sujet subjectif » et le corps un « objet objectif »). Pardonnez le jeu de mots, mais vous comprendrez que lorsqu'émergent certains niveaux de la réalité, notre langage habituel se révèle inadéquat; il faut par conséquent recourir à des formulations quelque peu paradoxales. En témoigne aussi le fait, qu'en parlant comme nous venons de le faire, d'un « sujet objectif » ou d'un « objet subjectif », disparaît aussi la distinction habituelle entre la conscience (que le sujet a de l'objet) et l'autoconscience (que le sujet a de lui-même). En fait, parce qu'unité ou synthèse de sujet et objet, le Je (et non l'ego) se reconnaît dans l'objet et reconnaît l'objet en soi, en faisant avec cela de la « conscience du monde » une « conscience de soi » et de la « conscience de soi » une « conscience du monde ». (« Toute conscience d'un autre objet — dit Hegel — est autoconscience; moi, je connais l'objet comme mien — il est ma représentation — et par conséquent je me connais moi-même en lui »). Ce n'est pas un hasard si l'une des pensées que la science de l'esprit, nous invite à

méditer est justement celle-ci: « Homme, connais le monde et tu te connaîtras toi-même; connais-toi toi-même et tu connaîtras le monde ».

En revenant à nous, il faut donc distinguer le *sujet pensé* (l'ego) du *sujet pensant* (le Je), puisque c'est ce dernier qui, en vertu du *penser*, commence à se connaître sous la forme de l'ego. De sa propre activité pensante, Le Je retirait en fait, en tant que pensés, autant le concept de « sujet » que celui « d'objet ». Et comme l'activité pensante jaillit du Je, ainsi les concepts de « sujet » et « objet » jaillissent de l'activité pensante.

Chacun de nous a donc la possibilité de s'évader de la prison de l'égoïté grâce à la force du penser. Imaginez, par exemple, que vous êtes tombés dans un puits obscur et profond, dont les parois n'offrent aucune prise pour remonter à la surface, mais dans lequel est suspendu, on ne sait pas d'où, un corde. Eh bien!, si nous comparions le fond du puits à l'égoïté et la corde au penser, nous pourrions alors nous apercevoir que nous ressemblons, en tout et pour tout, à des individus qui, désormais convaincus que c'est le fond du puits, et seulement cela, leur vrai espace, utiliseraient la corde pour y suspendre quelque chose ou pour s'amuser, mais jamais ne s'en saisiraient pour tenter, en y grimpant, de revenir à la lumière. Il me semble avoir déjà dit que le penser est comme le noeud de la difficulté qui, saisi à l'intérieur de la limite, peut nous mener au-delà de la limite ou qui, saisi à l'intérieur de l'ego, peut nous mener au-delà de l'ego: ou bien là où est le Je, en tant que monde et le monde en tant que Je. Comment donc en effet, pourrions saisir l'essence d'un phénomène si une telle essence n'était pas en nous et si nous, nous n'étions pas dans cette essence? Mais cela ne signifie-t-il pas alors, qu'au-delà de l'apparence immédiate, il y ait quelque chose qui nous unit, nous, au phénomène et le phénomène à nous? Comme vous pouvez voir, ce n'est pas du tout par sentimentalisme que nous avons associé l'idée du penser à celle de l'amour. Comme l'amour (*a-mors*) vainc en effet la mort, ainsi le penser vainc cet ego qui n'est rien d'autre que le cadavre du Je: ou bien un Je mort, puisqu'il est identifié avec l'espace (avec le *sòma*) et séparé, par cela même, du monde et des autres et de son propre être vivant même. Justement le penser, en effet, ce penser incessamment adonné à réunir spirituellement tout ce qui se présente matériellement, sans relation ou séparé: à relier, à savoir, les phénomènes entre eux et nous-mêmes aux phénomènes.

Je me souviens à ce propos, de deux passages significatifs des lettres que s'échangèrent Croce et Gentile, dans les années autour de 1907, durant lesquelles leur amitié commençait à être troublée par ce désaccord qui devra par la suite les amener à interrompre leur relation. « Mo aussi je nourris la confiance — écrit Croce — que nous nous entendrons: nous nous entendrons en *continuant à penser...* »; « Vous avez entièrement raison: — répond Gentile — la pensée nous mettra d'accord de plus en plus ». Pour eux, malheureusement cela n'a pas été le cas: ainsi cela n'a pas été, cependant, parce que, non seulement ils n'ont pas « continué à penser », mais ils se sont aussi fortifiés sur leurs propres positions différentes (sur les différents *pensés* qui leur étaient propres). Le *penser*, en ramenant les *pensés* — pour ainsi dire — de l'état « solide » à celui « liquide », dissout en fait

toutes les incompréhensions et oppositions soulevées du fait même qu'il s'est répandu et coagulé dans des formes que nos complexions différentes lui ont octroyées. Il faudrait donc « marcher sur les eaux », mais, étant nous tous désormais que « des hommes de peu de foi », il est compréhensible que, comme Pierre, nous nourrissions la peur de nous noyer.

Réponse à une question

Les psychologues disent qu'un individu scotomise (ou « occulte », ndt) quand il se refuse, plus ou moins consciemment, de voir ces aspects de soi ou du monde qui peuvent le mettre en difficulté ou en crise. Eh bien!, si la réalité du penser — comme dit Steiner — passe normalement pour « inobservée », celle du concept est carrément « scotomisée ». Ordinairement, en effet, le concept, quand bien même fussions nous capables de le distinguer de la représentation (chose devenue actuellement très rare), n'est, pour nous, qu'un « rien ». Et pourtant, l'expérience moderne de la réalité de l'esprit — selon Scaligero — devrait justement commencer par l'expérience de la réalité du concept. Comme je l'ai dit et répété, c'est seulement en renforçant le penser, au moyen de la concentration et de la méditation, que justement là où nous apparaît aujourd'hui un « néant », nous pouvons espérer découvrir demain — comme le dit Faust — un « tout ». Pour l'instant, nous devrions avoir l'humilité d'admettre que notre pensée habituelle, tandis qu'elle est à la hauteur du non-être de la représentation, n'est pas à la hauteur de l'être du concept; et si elle n'est pas à la hauteur de l'être du concept, c'est parce qu'elle n'est pas à la hauteur de ce devenir du penser (du juger) dont la représentation tire son origine. Pour le dire complètement, l'expérience de la réalité du concept n'est, en vérité, que l'expérience d'une réalité « musicale » (de l'une de ces « notes » qui donnent vie à « l'harmonie des sphères ») dans laquelle le penser est vouloir et le vouloir est penser, ou dans laquelle la forme est la force et la force est la forme. Si l'on considérait, du reste, que toute la musique du monde est composée avec seulement sept notes, on ne devrait pas avoir de peine à imaginer que toute la pensée du monde pût être édifiée qu'avec quelques concepts fondamentaux: par exemple, avec ces dix concepts fondamentaux que sont, pour Aristote, les catégories (substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, position, état, action, passion). Selon la stagirite, celles-ci sont les « formes », les « genres », les « figures » ou les « déterminations » principales dans lesquels l'être se divise. Mais apprendre ou savoir simplement ceci, ne suffit plus. Cela ne nourrit plus notre âme, cela ne la change pas, ne la mûrit plus, cela ne la fait plus devenir différente et meilleure. Cela ne dépend pourtant pas des catégories, mais bien de la manière privée de vie, avec laquelle, nous, à la différence d'Aristote et de ses contemporains, nous nous sommes réduits à les penser. Écoutez par exemple, ce que Jung dit, toujours dans *Psychologie et Alchimie*: « La culture chrétienne a démontré être vide d'une manière effrayante: c'est un vernis extérieur; l'homme intérieur n'en a pas été touché et donc il en est resté inchangé ». D'accord, mais sur qui retombe la responsabilité d'un tel état des choses? Peut-être est-ce sur la culture chrétienne? Ou bien plutôt sur cet intellect qui ne permet jamais à ce qu'il apprend

de franchir le seuil qui le sépare et l'isole de « l'homme intérieur »? Et comment prétendre alors qu'un tel intellect, en qualité d'instrument de l'homme extérieur (ou de raison instrumentale, dirait Horkheimer), soit en mesure de connaître et de transformer celui intérieur?

Comme vous le voyez, il s'agit d'une grave équivoque. C'est comme si quelqu'un, après avoir enfourché, sans s'en rendre compte, des lunettes avec des verres colorés en rouge, commençait ensuite à dénoncer ou se lamenter du fait que tout ce qu'il voit ait irrémédiablement pris une telle coloration. Une équivoque de ce genre apparaît plus grave que tout, si l'on pense que Jung est universellement considéré, avec Freud, comme un maître de la psychologie de l'inconscient. Justement de tels investigateurs, en vérité, auraient dû s'apercevoir que, pour pouvoir avoir un accès libre et objectif à la réalité inorganique du monde, l'intellect a dû extirper la vie des concepts, avec cela, cependant, il l'a fait en extirpant la vie de l'âme humaine elle-même.

Lucio Russo

(Traduction Daniel Kmiecik)